

Митрополит
Иларион (Алфеев)

Тайна Богоматери

ИСТОКИ И ИСТОРИЯ
ПОЧИТАНИЯ ПРИСНОДЕВЫ МАРИИ
В ПЕРВОМ ТЫСЯЧЕЛЕТИИ

МИТРОПОЛИТ ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ)

ТАЙНА БОГОМАТЕРИ

ИСТОКИ И ИСТОРИЯ
ПОЧИТАНИЯ ПРИСНОДЕВЫ МАРИИ
В ПЕРВОМ ТЫСЯЧЕЛЕТИИ



Божия Матерь. Деисис. Фрагмент мозаики
в Соборе Святой Софии в Константинополе.
Около 1261 г.

МИТРОПОЛИТ ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ)

ТАЙНА БОГОМАТЕРИ

ИСТОКИ И ИСТОРИЯ ПОЧИТАНИЯ ПРИСНОДЕВЫ МАРИИ В ПЕРВОМ ТЫСЯЧЕЛЕТИИ

Издательский дом «Познание»
Москва, 2021

УДК 281.93/27-312.47
ББК 86.372-4
А45

РЕКОМЕНДОВАНО К ПУБЛИКАЦИИ
ИЗДАТЕЛЬСКИМ СОВЕТОМ РУССКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
(ИС Р20-016-0405)

Митрополит Иларион (Алфеев)
А 45 ТАЙНА БОГОМАТЕРИ. Истоки и история почитания Приснодевы Марии в первом тысячелетии. — М.: Издательский дом «Познание», 2021. — 840 с.: ил.

ISBN 978-5-6044872-7-3

Свою новую книгу митрополит Иларион посвятил «тайне Богоматери» — Ее образу в Священном Писании, истокам Ее почитания в первые века христианства и развитию этого почитания на протяжении всего первого тысячелетия существования Церкви. Когда христиане начали молиться Деве Марии? Когда появились первые Богородичные праздники? Когда в Ее честь начали строить храмы? Как и когда возникло учение о приснодевстве Богородицы? Как развивалась Богородичная иконография? Что мы узнаем о Деве Марии из раннехристианских апокрифов, из сочинений отцов Церкви, из литургических текстов? На эти и множество других вопросов отвечает настоящая книга. На основе огромного количества источников — греческих, латинских и сирийских — автор книги показывает, как «тайна Богоматери» раскрывалась в жизни Церкви. По охвату материала эта книга о Богородице не имеет аналогов в русской богословской литературе.

12+

ISBN 978-5-6044872-7-3

УДК 281.93/27-312.47
ББК 86.372-4

© Издательский дом «Познание», оформление, 2021
© Митрополит Иларион (Алфеев), 2021

Предисловие

Эта книга написана в период карантина и самоизоляции, вызванного пандемией коронавируса.

Идея книги возникла у меня в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы, 7 апреля 2020 года. Утром я совершал в храме Божественную литургию, предварявшуюся вечерней. На ней читался отрывок из Ветхого Завета о том, как Моисей увидел горящий куст и спросил себя: «Пойду и посмотрю на сие великое явление, отчего куст не сгорает». А Господь сказал ему: «Сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (Исх. 3:3–5). Купина неопалимая — один из ветхозаветных прообразов Богородицы, поэтому данный отрывок и читается на Благовещение.

После литургии я вернулся в свою «пустынную келью» и перечитал сочинения русских богословов, посвященные осмыслению богородичного догмата. В первую очередь «Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери» святителя Игнатия (Брянчанинова), затем «Купину неопалимую» протоиерея Сергия Булгакова и, наконец, статьи Владимира Лосского «Всесвятая» и протоиерея Георгия Флоровского «Приснодева Богородица». Каждая из этих работ была написана в определенном историческом контексте, и поводом к их написанию послужило развитие католической мариологии, на которое требовалась православная реакция.

Мне подумалось, что было бы полезно в нашем сегодняшнем историческом контексте проследить, как на протяжении веков раскрывалась в восточно-христианском церковном Предании тайна Богоматери. Я вижу несколько этапов в раскрытии этой тайны: 1) упоминания о Матери Иисуса в Евангелиях и книге Деяний; 2) упоминания о Матери Иисуса в творениях ранних отцов Церкви, в частности у Иустина Философа и Иринея Лионского; сравнение Марии с Евой в творениях этих авторов; 3) упоминания о Матери Божией в творениях отцов Церкви IV и начала V веков; утверждение учения о приснодевстве Богородицы; 4) споры вокруг термина «Богородица» в V веке и торжественное провозглашение догматического учения о Деве Марии как Богородице III Вселенским Собором; 5) развитие литургического почитания Богородицы после III Вселенского Собора; появление Богородичных праздников; формирование житийного канона Богородицы; создание многочисленных литургических текстов, посвященных Ей; завершение формирования



Моисей перед Неопалимой купиной.
Икона. XIII в. Синай, Египет

списка ветхозаветных текстов, воспринимаемых как прообразы Богородицы; развитие иконографического канона Богородицы.

Почему я говорю о «тайне» Богоматери? Потому что, во-первых, понадобились долгие века, чтобы эта тайна открылась православному церковному сознанию. А во-вторых, она и по сей день остается сокрытой от стороннего наблюдателя. Только католики разделяют с православными почитание Девы Марии, хотя, как известно, в некоторых аспектах оно у них существенно отличается. Что же касается протестантов, то они вообще не находят оснований для какого-либо почитания Марии, исходя из принципа sola Scriptura («только Писанием»): согласно этому принципу, нормативным для христианина является исключительно то, что отражено в Священном Писании. А упоминания о Богородице в Священном Писании Нового Завета, как мы увидим, не дают достаточных оснований для того почитания, которым Она пользуется в православной и католической традициях.

Полемизируя с протестантским подходом к мариологии, протоиерей Георгий Флоровский пишет:

> Протестантским богословам нечего сказать о Ней. Однако не замечать Матери — значит не понимать Сына. И обратно, приблизиться к пониманию личности Преблагословенной Девы, начать правильно говорить о Ней можно лишь в христологическом контексте. Мариология — не самостоятельное учение, а лишь глава в трактате о Воплощении. Но, конечно, не случайная глава, не приложение, без которого можно обойтись. Она входит в самую сущность учения. Тайна Воплощения немыслима без Матери Воплощенного. Однако эта христологическая перспектива порой затемняется неумеренным преклонением, духовно нетрезвыми восторгами. Благочестие всегда должно следовать за догматом[1].

Протестантскому отрицанию какой бы то ни было роли Марии в деле спасения и католическим «нетрезвым восторгам» перед Ней Флоровский противопоставляет православное учение о Богородице, вырастающее из многовекового опыта Церкви:

> Кафолическое богословие следует за учительным авторитетом Церкви, за ее живой традицией. Православный богослов сам живет в Церкви, в Теле

[1] *Флоровский Георгий, протоиерей.* Приснодева Богородица. С. 166–167.

> Христовом. Церковь — то мистическое тело, где, можно сказать, не прекращает действовать Тайна Воплощения, раскрывая всё новые и новые свои грани в таинствах и молитвенном опыте. В Небесной — истинной Соборной и Вселенской — Церкви тайна Нового Человечества предстает как реальное новое бытие. И здесь, в живом единстве мистического Тела Христова, личность Пресвятой Девы является во всем блеске и славе[2].

В книге, которую держит в руках читатель, я решил ограничиться первым тысячелетием христианской истории, точнее, периодом с середины I века, когда были написаны Евангелия, до середины XI века, когда произошел разрыв между Востоком и Западом. Такой выбор хронологических рамок обусловлен тем, что мне хотелось обратиться к самым истокам почитания Богородицы в православной традиции и показать исторические корни этого почитания на основе имеющихся источников, включая Новый Завет, апокрифическую литературу, сочинения отцов Церкви, литургические тексты, иконографию.

Географические рамки исследования охватывают главным образом христианский Восток. В разделах, посвященных периоду со II по V век, я обращаюсь также к творениям некоторых латинских авторов, поскольку обмен богословскими идеями между Востоком и Западом был в то время достаточно интенсивным. Из авторов, писавших на сирийском языке, рассматривается только преподобный Ефрем Сирин, поскольку его творчество оказало существенное влияние на последующую церковную традицию, в том числе византийскую. Основное же внимание в книге уделено авторам, писавшим на греческом языке.

Начав эту книгу в праздник Благовещения, я закончил ее два месяца спустя, в канун праздника Пятидесятницы. Самоизоляция в период эпидемии дала мне возможность сосредоточиться на этом труде, который совмещался с текущей работой, осуществлявшейся в дистанционном режиме, и выездами на богослужения.

За богослужениями, проходившими за закрытыми дверьми храмов, мы горячо молились за тех, кто находился в больницах, под аппаратом искусственной вентиляции легких, на смертном одре. И за упокой тех, кого Бог благоволил взять к Себе. Список усопших в течение нескольких недель рос, но потом стал расти и список выздоравливающих. Пусть настоящая книга станет данью памяти тем, кого мы потеряли.

---

[2] *Флоровский Георгий, протоиерей.* Приснодева Богородица. С. 179.

В течение всего этого трудного времени Пресвятая Богородица находилась рядом. Я верю в то, что Она была и с теми, кто умирал, и с теми, кто выздоравливал, и с теми, кого Бог хранил от болезни. Как будто бы Она пришла и сказала: «Я побуду с вами». Верю, что не оставит Она нас и впредь. Пусть Ее молитвенное предстательство помогает всем нам, Отечеству нашему и всему миру, и пусть Она покроет нас от всякого зла честны́м Своим покровом.

Митрополит Иларион

6 июня 2020 года
Троицкая родительская суббота

Глава 1

МАТЕРЬ ИИСУСА В НОВОМ ЗАВЕТЕ

В этой главе будут рассмотрены все упоминания о Марии, Матери Иисуса, в книгах Нового Завета, прежде всего, в четырех Евангелиях[1].

Греческий термин «Евангелие» (εὐαγγέλιον) означает «благая весть». Исконное значение этого термина в христианском контексте — благая весть, которую принес на землю Иисус Христос. Именно в этом значении данный термин употребляется в словах: «Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия…» (Мк. 1:1). Однако термин «Евангелие» применяется также к литературным произведениям, посвященным жизни и учению Иисуса Христа. Таких Евангелий в Новом Завете четыре, и каждое из них атрибутируется конкретному автору: Матфею, Марку, Луке и Иоанну.

Существует необозримая по объему научная литература, посвященная происхождению Евангелий и взаимосвязи между ними. Мы не будем в настоящей книге входить в обсуждение различных существующих теорий[2]. Мы будем исходить из того, что четыре Евангелия являются единственным авторитетным источником сведений о жизни и учении Иисуса Христа, появившимся вскоре после Его смерти и Воскресения.

Существуют также многочисленные теории относительно датировки Евангелий. Некоторые протестантские ученые XIX века относили время написания Евангелий к началу II века, постепенно дату стали сдвигать к концу I века. Однако общепринятым в научной литературе было мнение о том, что Евангелия написаны после разрушения Иерусалима войсками Тита в 70 году по Р. Х. В настоящее время это мнение перестало быть доминирующим. Многие авторы признают, что синоптические Евангелия были написаны до разрушения Иерусалима, поскольку ни в одном из них нет прямых аллюзий на это событие, а в Евангелии от Матфея описываются обычаи, связанные с функционированием Иерусалимского храма: не было никакого смысла о них упоминать после того, как храм перестал действовать.

В дальнейшем обозрении евангельского текста мы исходим из того, что Евангелия от Матфея, от Марка и от Луки написаны в середине I века — во всяком

---

[1] В настоящей главе воспроизведен, с небольшими дополнениями, материал из книг: ***Иларион (Алфеев), митрополит.*** Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. 1: Начало Евангелия. С. 270–364; Кн. III: Чудеса Иисуса. С. 69–96; Кн. VI: Смерть и воскресение. С. 545–550.

[2] Подробнее об этом см. в: ***Иларион (Алфеев), митрополит.*** Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. 1: Начало Евангелия. С. 81–240.



Четыре евнагелиста. Миниатюра.
Четвероевангелие, Византия, XIV в.; Афон, монастырь Дионисиат

случае, не позднее 70-го года. При этом Лука, как он сам об этом свидетельствует (Лк. 1:1), знал о существовании других Евангелий. Иоанн, очевидно, писал позже остальных и ставил своей задачей дополнить, а иногда и уточнить то, что написано у других евангелистов.

СОБЫТИЯ, ПРЕДШЕСТВОВАВШИЕ РОЖДЕНИЮ ИИСУСА

Прежде всего рассмотрим тексты из Евангелия от Луки, касающиеся событий, предшествовавших рождению Иисуса. Они представляют собой своеобразный пролог к основной части текста и практически не имеют параллелей в других Евангелиях. Существенное место отводится в них истории рождения Иоанна Крестителя.

Эта история разворачивается «во дни Ирода, царя Иудейского» (Лк. 1:5). Ирод стал правителем Иудеи в 37 году до Р. Х. Хотя в Евангелиях он именуется царем, его власть не абсолютна: фактически он управляет Иудеей от имени римлян, ставленником которых является. У Матфея также говорится о рождении Иисуса «во дни царя Ирода» (Мф. 2:1) и об избиении младенцев «от двух лет и ниже» по приказу Ирода (Мф. 2:16). Все эти события, следовательно, должны были произойти до смерти Ирода, как и бегство Иосифа и Марии с Младенцем в Египет. Только «по смерти Ирода» (Мф. 2:19), когда в Иудее уже царствовал сын Ирода Архелай (Мф. 2:22), Иосиф и Мария смогли вернуться из Египта. Если исходить из того, что Ирод Великий умер в 4 году до Р. Х., события, с которых начинаются Евангелия от Луки и Матфея, должны были произойти не позднее 5-го или 6-го года до Р. Х. Такой датировки придерживается большинство современных ученых[3].

Евангелист сообщает, что Иисус и Иоанн были родственниками, а их судьбы были связаны Божественным Промыслом еще до рождения. Весть о рождении Иоанна Крестителя ангел Гавриил приносит его отцу Захарии, престарелому бездетному священнику, исполнявшему чреду служения в Иерусалимском храме. Ангел предсказывает Захарии судьбу его сына: «…он будет велик пред Господом; не будет пить вина и сикера, и Духа Святаго исполнится еще от чрева матери своей; и многих из сынов Израилевых обратит к Господу Богу их; и предъидет пред Ним в духе и силе Илии, чтобы возвратить сердца

[3] Подробнее о датировке евангельских событий см. в: *Иларион (Алфеев), митрополит.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. 1: Начало Евангелия. С. 257–269.



Благовещение. Фреска. 1262–1270 гг. Италия. Сиена

отцов детям, и непокоривым образ мыслей праведников, дабы представить Господу народ приготовленный». Захария проявляет недоверие к тому, что слышит от ангела. В наказание он лишается дара речи. А Елисавета зачинает, но в течение пяти месяцев скрывает беременность, говоря: «так сотворил мне Господь во дни сии, в которые призрел на меня, чтобы снять с меня поношение между людьми» (Лк. 1:5–25).

Благовещение

В следующем эпизоде появляется Дева Мария. Евангелист рассказывает о Ее диалоге с тем же ангелом:

> В шестой же месяц послан был Ангел Гавриил от Бога в город Галилейский, называемый Назарет, к Деве, обрученной мужу, именем Иосифу, из дома Давидова; имя же Деве: Мария. Ангел, войдя к Ней, сказал: радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами. Она же, увидев его, смутилась от слов его и размышляла, что бы это было за приветствие. И сказал Ей Ангел: не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога; и вот,



Этимасия. **Ангелы, поклоняющиеся Христу.** Фреска на своде диаконника. Первая четверть XIV в. Греция, Мистра, церковь Св. Димитрия

> зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус. Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова во веки, и Царству Его не будет конца. Мария же сказала Ангелу: как будет это, когда Я мужа не знаю? Ангел сказал Ей в ответ: Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим (Лк. 1:26–35).

Явления ангелов людям — часто повторяющийся сюжет в Ветхом Завете. Ангел Господень дважды является Агари, служанке Сарры, и возвещает о том, что произведет от нее великий народ (Быт. 16:7–12; 21:17–18). Трое мужей являются Аврааму, и один из них возвещает о рождении от него многочисленного потомства (Быт. 18:2–10). Двое мужей в дальнейшем повествовании названы ангелами (Быт. 19:1, 15–16). Когда Авраам по повелению Господа готовится принести в жертву своего сына Исаака и берет в руку нож, чтобы совершить заклание, ангел Господень останавливает его (Быт. 22:12), а затем вновь от лица Господа объявляет о том, что произведет от него великое потомство (Быт. 22:16–18). Многократно являются ангелы Иакову: при одном

таком явлении он видит во сне лестницу от земли до неба, по которой восходят и нисходят ангелы Божии (Быт. 28:12); в другом случае его встречают ангелы, которых он называет «ополчением Божиим» (Быт. 32:1–2).

Явления ангелов в Ветхом Завете нередко отождествляются с явлением Самого Господа. Агарь после явления ангела «нарекла Господа, Который говорил к ней, сим именем: Ты Бог видящий меня» (Быт. 16:13). Рассказ о явлении трех мужей Аврааму начинается со слов: «И явился ему Господь у дубравы Мамре, когда он сидел при входе в шатер [свой], во время зноя дневного. Он возвел очи свои и взглянул, и вот, три мужа стоят против него…» (Быт. 18:1–2). В дальнейшем повествовании один из мужей отождествляется с Господом (Быт. 18:22–33). Когда ангел является Иакову, он говорит: «Я Бог [явившийся тебе] в Вефиле» (Быт. 31:11–13).

Рассказ о призвании Моисея на служение начинается с истории о явлении ему ангела Господня внутри горящего куста (Исх. 3:2–5). Здесь также ангел отождествляется с Самим Господом. В дальнейшем повествовании книги Исход ангел Господень идет перед станом народа Израильского (Исх. 14:19). Это посланник Божий, который будет хранить народ на пути в землю обетованную и помогать преодолевать сопротивление других народов (Исх. 23:20, 23; 32:34; 33:2).



Херувим. Мозаика. XI в.
Собор Святого Марка, Венеция, Италия

Явления ангелов многочисленны и во многих других книгах Ветхого Завета. Ангел Господень является Валааму (Чис. 22:22–35), народу Израильскому во главе с Иисусом Навином (Суд. 2:1–4), Гедеону (Суд. 6:11–23), Маною и его жене (Суд. 12:3–22). Ангел Божий поражает Иерусалим, и царь Давид молит его о пощаде (2 Цар. 24:16–17), подобно тому, как некогда Авраам умолял Господа пощадить Содом. Ангел неоднократно является пророку Илии (3 Цар. 19:5–7; 4 Цар. 1:3, 15).

Ангелы многократно упоминаются в Псалтири. Здесь они представлены как те, кто защищают боящихся Бога (Пс. 33:8) и охраняют праведника (Пс. 90:11), прогоняют и преследуют

врагов праведника (Пс. 34:5–6), осуществляют карательные функции по отношению к врагам Божиим (Пс. 77:49), благословляют Господа и исполняют волю Его (Пс. 102:20), помогают Богу в Его творческой деятельности (Пс. 103:4), восхваляют Бога (Пс. 148:2).

В Книге пророка Даниила ангел Господень сходит в горящую печь, чтобы спасти трех праведников, не подчинившихся приказу Навуходоносора (Дан. 3:40), спасает Даниила во рву со львами (Дан. 6:22), посылает к нему Аввакума с едой (Дан. 14:34–39). Ангел Господень является пророку Захарии (Зах. 1:7–19); затем к нему присоединяется другой ангел (Зах. 2:3). Ангел показывает пророку великого иерея Иисуса (Зах. 3:1–10), а затем вновь неоднократно говорит с пророком (Зах. 4:1–5; 5:5–11; 6:4–8). В Книге пророка Малахии Господь говорит: «Вот, Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною, и внезапно придет в храм Свой Господь, Которого вы ищете, и Ангел завета, Которого вы желаете; вот, Он идет, говорит Господь Саваоф» (Мал. 3:1).

Греческое слово ἄγγελος, соответствующее еврейскому מלאך mal'āḵ, означает «вестник». Ангелы — вестники Бога и слуги Его, выполняющие Его волю и Его распоряжения в отношении людей. В этом смысле ангелы являются посредниками между Богом и родом человеческим. Иногда ангелы выполняют функции губителей (2 Цар. 24:16; 4 Цар. 19:35; 1 Пар. 21:15–16; 2 Пар. 32:21; Ис. 37:36), однако гораздо чаще речь идет о том, что они охраняют человека (Исх. 23:20; Тов. 3:17; Пс. 90:11) и спасают его (Ис. 63:9). У человека есть ангел-наставник, который показывает ему прямой путь (Иов 33:23).

Некоторые ангелы, упомянутые в Священном Писании, имеют собственные имена: Рафаил (Тов. 3:16; 12:15), Гавриил (Дан. 8:16; 9:21), Михаил (Дан. 10:13–21; 12:1). Особые имена усваиваются ангельским чинам, среди которых, помимо ангелов, мы встречаем также херувимов (Быт. 3:24; 2 Цар. 6:2; Пс. 18:10 и др.) и серафимов (Ис. 6:2).

Ангелы представлены в Ветхом Завете человекообразными существами. Однако херувимы и серафимы отличаются своим внешним видом от обычных ангелов: первые имеют крылья и «подобия рук человеческих под крыльями их», «и все тело их, и спина их, и руки их, и крылья их, и колеса кругом были полны очей» (Иез. 10:8, 12), вторые имеют шесть крыльев (Ис. 6:2). Один из серафимов является пророку Исаии, прикасается раскаленным углем к устам пророка и говорит: «вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен» (Ис. 6:7).

Явление ангела сначала Захарии, а затем Марии продолжает серию многочисленных явлений ангелов в Ветхом Завете. При этом и в повествовании



Архангел Гавриил.
Фрагмент фрески. Атени Сиони, Грузия. XI в.

о явлении ангела Захарии, и в рассказе о Благовещении действует конкретный ангел — Гавриил. В Ветхом Завете он упоминается в Книге пророка Даниила:

> И было: когда я, Даниил, увидел это видение и искал значения его, вот, стал предо мною как облик мужа. И услышал я от средины Улая голос человеческий, который воззвал и сказал: «Гавриил! объясни ему это видение!» И он подошел к тому месту, где я стоял, и когда он пришел, я ужаснулся и пал на лице мое; и сказал он мне: «знай, сын человеческий, что видение относится к концу времени!» И когда он говорил со мною, я без чувств лежал лицем моим на земле… (Дан. 8:15–18).

> И когда я еще говорил и молился, и исповедовал грехи мои и грехи народа моего, Израиля, и повергал мольбу мою пред Господом Богом моим о святой горе Бога моего; когда я еще продолжал молитву, муж Гавриил, которого я видел прежде в видении, быстро прилетев, коснулся меня около времени вечерней жертвы и вразумлял меня, говорил со мною… (Дан. 9:20–22).

Из этого описания следует, что ангел Гавриил имеет человекообразный вид, но при этом способен прилетать, а значит, надо полагать, имеет крылья. Именно на данном образе основана иконография архангела Гавриила в православной традиции. В Евангелии нигде не упоминается о том, что у него есть крылья.

Явление Гавриила Деве Марии происходит в Галилее — области, которая граничит с озером Киннерет (Геннисаретское, или Галилейское, озеро). Во времена пророка Исаии эта земля была населена преимущественно язычниками (Ис. 9:1–2), однако к I веку нашей эры Галилея была заселена главным образом евреями; язычники в пропорциональном отношении составляли лишь незначительную часть общего числа жителей области[4]. Назарет, находившийся на некотором расстоянии от Галилейского озера, был небольшим городком: в нем в то время проживало, как полагают, не более пятисот человек[5].

В рассказе о Благовещении Мария дважды названа «Девой» (παρθένος). Вся Ее беседа с ангелом строится вокруг темы бессеменного зачатия. Слова Гавриила «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя» указывают на особое действие Святого Духа, которое позволит Марии зачать Младенца без участия мужа. К теме девства Марии и действия Святого Духа мы вернемся, когда будем обсуждать повествования о рождении Иисуса в Евангелиях от Луки и от Матфея.

Здесь же попробуем ответить на вопрос: из какого источника евангелист Лука мог почерпнуть сведения о событиях, описанных в начальных главах его Евангелия, в частности о Благовещении? Ответ напрашивается сам собой: о беседе с ангелом ученикам Иисуса могла сообщить много лет спустя Сама Дева Мария. Такая гипотеза не кажется неправдоподобной, если учесть, что после воскресения Иисуса апостолы «единодушно пребывали в молитве и молении, с некоторыми женами и Мариею, Материю Иисуса» (Деян. 1:12). Потрясенные смертью Иисуса и еще находясь под впечатлением от Его Воскресения, они могли расспрашивать Марию о Его рождении и ранних годах жизни. Какие-то из этих рассказов впоследствии (а может быть, прямо в момент произнесения) были записаны.

Родословные Иисуса

О Марии мы из рассматриваемого отрывка не узнаем ничего, кроме того, что Она была обручена «мужу, именем Иосифу, из дома Давидова». Каков был Ее возраст и возраст Иосифа? Был ли это для Иосифа первый брак или второй? Была ли Сама Мария из рода Давидова, или только Иосиф к нему принадлежал? Где Она воспитывалась? Кто были Ее родители? Ответы на эти вопросы мы в евангельском тексте не находим.

4 *Chancey M. A.* The Myth of a Gentile Galilee. P. 169–170.

5 *Puig i Tàrrech A.* Jesus. P. 180.

В то же время в Евангелиях от Матфея и от Луки мы находим две родословные Иисуса, которые значительно отличаются одна от другой. Они совпадают только в том отрезке, который содержит имена от Авраама до Давида. Далее же Матфей следует «царской» линии, перечисляя царей Иудейских, как они упомянуты в Ветхом Завете, а Лука приводит иную линию. Разногласие в родословиях сохраняется от Давида до Салафиила, у Матфея чрез шестнадцать поколений, у Луки чрез двадцать. Линии сходятся на Салафииле и Зоровавеле, которые присутствуют в списках обоих евангелистов (Мф. 1:12; Лк. 3:27), но затем родословные снова расходятся вплоть до Иосифа, мужа Марии. Даже имя отца Иосифа у евангелистов оказывается разным: у Матфея он назван Иаковом, у Луки — Илием (Мф. 1:15–16; Лк. 3:23).

Существуют различные теории, касающиеся соотношения между собой двух родословных. Юлий Африкан (III век) объяснял наличие двух родословных законом левирата:

> Имена поколений в Израиле исчисляли или по природе, или по закону: по природе, когда имелось преемство законных сыновей; по закону, когда по смерти бездетного брата его брат своему чаду давал имя умершего... Поэтому из лиц, упоминаемых в этом родословии, некоторые были законными наследниками своих отцов по природе, другие же рождены были одними отцами, а по имени принадлежали иным. Упоминали же тех и других: и действительных отцов, и тех, кто были как бы отцами. Таким образом, ни то ни другое Евангелие не ошибается, исчисляя имена по природе и по закону. Потомки Соломона и Нафана до того переплелись между собой вследствие «воскрешения» бездетных, вторых браков и «восстановления семени», что одни и те же лица справедливо могли считаться детьми и мнимых, и действительных их отцов. Оба повествование совершенно правильны и доходят до Иосифа путем извилистым, но верным[6].

Этот извилистый путь, а точнее, два пути привели, по мнению Африкана, двух евангелистов к двум разным отцам Иосифа, один из которых был таковым по закону, другой по плоти. Соглашаясь с мнением Африкана, Евсевий Кесарийский замечает: «Если же такова родословная Иосифа, то и Мария должна была происходить из одного с ним колена, ибо, по закону Моисееву, не дозволялось вступать в брак лицам разных колен. Предписывалось брать

[6] Цит. по: ***Евсевий Кесарийский.*** Церковная история 1, 7, 2–4. С. 28, 30.

жену из того же города и из того же родства, чтобы наследство не переходило от одного колена к другому»[7].

Однако, по другой теории, у Луки приводится родословная Марии, а не Иосифа. Впервые эта теория была выдвинута гуманистом Анниусом Виттербосским (1432–1505) и впоследствии была принята многими исследователями Нового Завета. Согласно данной гипотезе, Илий, упоминаемый у Луки сразу после Иосифа, был не отцом Иосифа, а отцом Марии, и все последующие имена составляют Ее, а не его родословную.

Косвенное подтверждение гипотезы усматривают в той форме, в какой родословная представлена у Луки. Список имен начинается со слов: «Иисус, начиная Свое служение, был лет тридцати, и был, как думали, Сын Иосифов, Илиев» (Лк. 3:23). Выражением «как думали» евангелист как будто бы хотел защититься от возможных упреков в неточности. Кроме того, в греческом тексте Евангелия от Луки к имени Иосифа в родословной не приставлен артикль τοῦ, тогда как все другие имена даны с определенным артиклем. Это может означать, что Иосиф как мнимый отец Иисуса как бы противопоставляется реальным предкам Иисуса по материнской линии. В таком случае текст следует понимать в том смысле, что Иисус был, *как думали,* сыном Иосифа, *на самом же деле,* сыном (потомком) Илия и прочих упомянутых лиц — предков Марии.

Встреча Марии и Елисаветы

Рассказ о рождении Иоанна предваряется повествованием о встрече между двумя родственницами — Елисаветой и Марией:

> Встав же Мария во дни сии, с поспешностью пошла в нагорную страну, в город Иудин, и вошла в дом Захарии, и приветствовала Елисавету. Когда Елисавета услышала приветствие Марии, взыграл младенец во чреве ее; и Елисавета исполнилась Святаго Духа, и воскликнула громким голосом, и сказала: благословенна Ты между женами, и благословен Плод чрева Твоего! И откуда это мне, что пришла Матерь Господа моего ко мне? Ибо когда голос приветствия Твоего дошел до слуха моего, взыграл младенец радостно во чреве моем. И блаженна Уверовавшая, потому что совершится сказанное Ей от Господа (Лк. 1:39–45).

---

7 *Евсевий Кесарийский.* Церковная история 1, 7, 17. С. 32.

Евангелие не уточняет, в какой именно город пришла Мария к Елисавете: выражение «город Иудин» может указывать на любой город Иудеи, располагающийся в гористой местности. Литературная традиция, восходящая к VI веку, отождествляет этот город с селением Айн-Карем в 6,5 километрах к западу от Иерусалима (ныне в черте города)[8].

«Взыграние» младенца Иоанна во чреве Елисаветы толкователи называют первым пророчеством Иоанна Крестителя, готовившего людей к приходу Мессии. Отвечая на благословение Елисаветы, Дева Мария восхваляет Бога, подающего людям неизреченные благодатные дары:



Встреча Марии и Елисаветы.
Книжная миниатюра. XII в. Англия, Лондон, Британская библиотека

> И сказала Мария: величит душа Моя Господа, и возрадовался дух Мой о Боге, Спасителе Моем, что призрел Он на смирение Рабы Своей, ибо отныне будут ублажать Меня все роды; что сотворил Мне величие Сильный, и свято имя Его; и милость Его в роды родов к боящимся Его; явил силу мышцы Своей; рассеял надменных помышлениями сердца их; низложил сильных с престолов, и вознес смиренных; алчущих исполнил благ, и богатящихся отпустил ни с чем; воспринял Израиля, отрока Своего, воспомянув милость, как говорил отцам нашим, к Аврааму и семени его до века (Лк. 1:46–54).

Эта хвалебная песнь, называемая «Песнью Богородицы», с первых веков входит в церковное богослужение. Песнь Богородицы близка по форме ко многим ветхозаветным гимнам, в особенности тем, которые восхваляют Бога за помощь избранному народу (Исх. 15; Суд. 5:1; Цар. 2; Авв. 3). В ней провозглашается исполнение мессианских чаяний Израиля и всего человечества.

[8] См.: *Лебедев П. Ю.* Елисавета. С. 384. См. также: *Marshall I. H.* The Gospel of Luke. P. 80.

Основная тема песни — обмен местами между смиренными с одной стороны, надменными и сильными с другой, между алчущими и богатящимися[9]; величие становится наградой за смирение, а милость Божия — за богобоязненность. Эта же тема станет лейтмотивом проповеди Иисуса, Который будет говорить о блаженстве нищих духом, кротких, плачущих, алчущих и жаждущих правды, будет осуждать богатство и фарисейскую гордыню. Среди людей Бог избирает не богатых, сильных и надменных, а смиренных, кротких и богобоязненных. По словам апостола Павла, «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее» (1 Кор. 1:27–28). Вся история рождения Иисуса от Девы Марии говорит об этом, и песнь Марии также это подчеркивает.

Пробыв три месяца с Елисаветой, Мария «возвратилась в дом Свой» (Лк. 1:56). Елисавета же рождает младенца, и это рождение сопровождается чудом: после того, как младенцу наречено имя, Захарии возвращается дар речи, и он изрекает пророчество о судьбе своего сына, служение которого будет состоять в приготовлении пути Господу (Лк. 1:57–79). О дальнейшей жизни Иоанна сообщается кратко: «Младенец же возрастал и укреплялся духом, и был в пустынях до дня явления своего Израилю» (Лк. 1:80).

РОЖДЕНИЕ И ДЕТСТВО ИИСУСА

Рождение от Девы

История рождения Иисуса приводится у двух евангелистов — Матфея и Луки. Евангелие от Луки сообщает нам следующие сведения об этом событии:

> В те дни вышло от кесаря Августа повеление сделать перепись по всей земле. Эта перепись была первая в правление Квириния Сириею. И пошли все записываться, каждый в свой город. Пошел также и Иосиф из Галилеи, из города Назарета, в Иудею, в город Давидов, называемый Вифлеем, потому что он был из дома и рода Давидова, записаться с Мариею, обрученною ему женою, которая была беременна. Когда же они были там, наступило время

[9] Ср.: *Bauckham R.* Gospel Women. P. 69.

родить Ей; и родила Сына своего Первенца, и спеленала Его, и положила Его в ясли, потому что не было им места в гостинице (Лк. 2:1–7).

Кесарь Август — это Октавиан Август, правивший Римской империей с 27 года до Р. Х. до 14 года по Р. Х. Квириний, упоминаемый Лукой, фигурирует в целом ряде исторических источников, в том числе у Тацита, Флора и Иосифа Флавия. Последний говорит и о переписи, организованной Квиринием по повелению императора:

Сенатор Квириний, который раньше занимал все государственные должности и проложил себе дорогу к консульству, человек, пользовавшийся во всех делах огромным влиянием, явился в Сирию, куда его посылал император для того, чтобы творить суд и оценить все имущество населения... Ему была предоставлена верховная власть [прокуратора] над всею Иудеею. Затем в Иудею, которая тем временем вошла в состав Сирии, прибыл и Квириний, желая совершить общую перепись и конфисковать имущество Архелая. Хотя иудеи при первых слухах о переписи с самого начала были



Иосиф и Мария перед писцами царя Ирода. Мозаика. Нач. XIV в. Церковь монастыря Хора (Кахрие-джами), Турция, Стамбул

> возмущены этим, но в конце концов оставили всякую мысль о сопротивлении, благодаря увещаниям первосвященника Иоазара, сына Боэта. Уступая увещаниям Иоазара, они, наконец, беспрепятственно допустили расценку своего имущества[10].

Датировка данной переписи представляет значительные трудности. Иосиф Флавий увязывает ее со смещением Архелая, которое произошло в 6 году по Р. Х. Если верить Флавию, то именно тогда в Иудею отправился Квириний. Однако от предполагаемой даты рождения Иисуса этот год отстоит примерно на десять лет. Чтобы согласовать две хронологии, была выдвинута гипотеза о том, что Квириний был проконсулом Сирии дважды. Эта гипотеза в некоторой степени подтверждается надписью, найденной в окрестностях Рима во второй половине XVIII века: в ней говорится о некоем человеке, который во времена Августа дважды был удостоен «триумфальных» отличий и был проконсулом в Асии и Сирии с Финикией. Весьма вероятно, что речь идет именно о Квиринии и что он был проконсулом в Сирии сначала при Ироде Великом, а затем еще раз — спустя десять лет после его смерти[11]. В этом случае становится понятным и уточнение, сделанное Лукой: «Эта перепись была первая в правление Квириния Сириею». Очевидно, перепись, упомянутая у Иосифа Флавия, была не первой.

Вифлеем (евр. בית לחם bêṯ leḥem — «дом хлеба») — город в Иудее, в 9 км к юго-западу от Иерусалима. Неоднократно упоминается в Библии под этим именем, а также под именем Ефрафа. Отсюда родом был Иессей, отец царя Давида (1 Цар. 17:12). Уже в юности Давида город был обнесен стеной с воротами (2 Цар. 23:15; 1 Пар. 11:17–18). Память о том, что из Вифлеема происходил царь Давид, никогда не исчезала в израильском народе: «люди помнили его скромное происхождение… и надеялись, что история повторится: в скромной семье в Вифлееме родится Христос»[12].

Иудейский Вифлеем находился от галилейского Назарета на расстоянии нескольких дней пути. Учитывая, что Мария была на девятом месяце беременности, можно предположить, что путь этот Иосиф с Марией проделали не быстро и что Мария, вероятно, ехала на осле.

Выражение «и родила Сына Своего Первенца» (καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον) может ввести в заблуждение: если у Марии был первенец,

---

10 *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 18, 1, 1. С. 756–757.

11 *Пономарев А. В.* Квириний. С. 300.

12 *Беляев Л. А.* Вифлеем. С. 597.



Вид Вифлеема со стороны Иерусалима. Фото 1898 г.

значит, должны были быть и другие дети. Однако употребление слова «первенец» в отношении первого ребенка у супружеской пары вовсе не предполагало непременного наличия у нее других детей: оно указывало на любого младенца, «разверзающего ложесна» (Лк. 2:23). В законе о первенцах из книги Исход говорится: «Освяти Мне каждого первенца, разверзающего всякие ложесна между сынами Израилевыми…» (Исх. 13:2). Здесь под первенцем понимается любой младенец мужского пола, родившийся первым, вне зависимости от того, последуют ли за ним другие дети.

Слово «ясли» (φάτνη) указывает не на детскую колыбель, а на кормушку для скота, в которую был положен родившийся Младенец за неимением другого, более достойного места. Там и нашли Младенца пастухи, о которых рассказывается в следующем эпизоде:

> В той стране были на поле пастухи, которые содержали ночную стражу у стада своего. Вдруг предстал им Ангел Господень, и слава Господня осияла их; и убоялись страхом великим. И сказал им Ангел: не бойтесь; я возвещаю вам великую радость, которая будет всем людям: ибо ныне родился вам



Пастухи в поле. Книжная миниатюра. 1120–1170 гг. Монастырь св. Пантелеимона, Афон, Греция

> в городе Давидовом Спаситель, Который есть Христос Господь; и вот вам знак: вы найдете Младенца в пеленах, лежащего в яслях. И внезапно явилось с Ангелом многочисленное воинство небесное, славящее Бога и взывающее: слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение!
> Когда Ангелы отошли от них на небо, пастухи сказали друг другу: пойдем в Вифлеем и посмотрим, что там случилось, о чем возвестил нам Господь. И, поспешив, пришли и нашли Марию и Иосифа, и Младенца, лежащего в яслях. Увидев же, рассказали о том, что было возвещено им о Младенце Сем. И все слышавшие дивились тому, что рассказывали им пастухи. А Мария сохраняла все слова сии, слагая в сердце Своем. И возвратились пастухи, славя и хваля Бога за все то, что слышали и видели, как им сказано было (Лк. 2:8–20).

Мы видим, что ангелы играют значимую роль в начальных главах Евангелий от Матфея и от Луки, описывающих события, связанные с рождением Иисуса. Участие ангелов в событиях, связанных с рождением Иисуса, подчеркивает Его божественное происхождение. С первых же глав двух евангельских повествований Иисус предстает как обетованный Мессия, рождение Которого приветствует ангельское воинство.

Версия истории рождения Иисуса, содержащаяся в Евангелии от Матфея, отличается от версии Луки:

> Рождество Иисуса Христа было так: по обручении Матери Его Марии с Иосифом, прежде нежели сочетались они, оказалось, что Она имеет во чреве от Духа Святаго. Иосиф же муж Ее, будучи праведен и не желая огласить Ее, хотел тайно отпустить Ее. Но когда он помыслил это, — се, Ангел Господень явился ему во сне и сказал: Иосиф, сын Давидов! не бойся принять

> Марию, жену твою, ибо родившееся в Ней есть от Духа Святаго; родит же Сына, и наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их. А все сие произошло, да сбудется реченное Господом через пророка, который говорит: се, Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил, что значит: с нами Бог. Встав от сна, Иосиф поступил, как повелел ему Ангел Господень, и принял жену свою, и не знал Ее. [Как] наконец Она родила Сына Своего Первенца, и он нарек Ему имя: Иисус (Мф. 1:18–25).

Иосиф в этом повествовании назван «сыном Давидовым». Это соответствует тому, что мы читаем у Луки о происхождении Иосифа «из дома и рода Давидова» (Лк. 2:4). Для Матфея происхождение Иосифа от Давида особенно важно, поскольку лейтмотивом его Евангелия является взаимосвязь между Ветхим и Новым Заветами. Родословная Иисуса по Евангелию от Матфея покрывает около двух тысяч лет ветхозаветной истории, из которых одна тысяча приходится на период от Давида до Иисуса. Начиная свое Евангелие с родословной, Матфей тем самым подчеркивает, что Его служение является продолжением этой истории.

Не менее важно было сразу же показать мессианское происхождение Иисуса. Читатели Матфея хорошо знали, что Мессия должен был произойти от колена Иудова, согласно пророчеству: «Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не приидет Примиритель, и Ему покорность народов» (Быт. 49:10). В пророчестве Валаама Мессия представлен как потомок Иакова (Израиля): «Вижу Его, но еще нет; зрю Его, но не близко. Восходит звезда от Иакова, и восстает жезл от Израиля» (Чис. 24:17). Иаков был отцом Иуды, а Авраам его прадедом.



Рождество Христово.
Миниатюра на кости. Византия, X–XI вв.

В Книге пророка Исаии обетование Мессии связывается с домом Иакова (Ис. 2:2–4). В той же книге Мессия назван «отраслью от корня Иессеева» (Ис. 11:1). Иессей был отцом царя Давида, а о Давиде в Ветхом Завете неоднократно говорится как о том, из чьего рода произойдет

Мессия. В мессианском смысле толковались слова Нафана, обращенные к Давиду от лица Бога: «Когда же исполнятся дни твои, и ты почиешь с отцами твоими, то Я восставлю после тебя семя твое, которое произойдет из чресл твоих, и упрочу царство его. Он построит дом имени Моему, и Я утвержу престол царства его на веки. Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном» (2 Цар. 7:12–14). В том же смысле воспринимали стихи из псалма: «Я поставил завет с избранным Моим, клялся Давиду, рабу Моему: навек утвержу семя твое, в род и род устрою престол твой» (Пс. 88:4–5). Наконец, не менее важно пророчество Иеремии: «Вот, наступают дни, говорит Господь, и восставлю Давиду Отрасль праведную, и воцарится Царь, и будет поступать мудро, и будет производить суд и правду на земле. Во дни Его Иуда спасется и Израиль будет жить безопасно; и вот имя Его, которым будут называть Его: Господь оправдание наше!» (Иер. 23:5–6).

Таким образом, Мессия, согласно пророчествам, должен был быть прямым потомком Давида[13], а потому упоминание об Иосифе как «сыне Давидовом» было крайне необходимо для Матфея.

Матфей, как и Лука, свидетельствует о том, что Иисус родился от Девы без участия мужа, и в обоих случаях упоминается Святой Дух. Как понимать действие Святого Духа в рождении Иисуса и в чем смысл рождения Иисуса от Девы без участия мужа? Для евангелистов, пишущих об этом, смысл очевиден: Иисус родился сверхъестественным образом потому, что Он был не только Сыном Давида и Сыном Авраама, не только Сыном Человеческим, но и Сыном Божиим. Как Сын Человеческий Он рождается от Марии — представительницы человеческого рода. Но как Сын Божий Он рождается от Святого Духа.

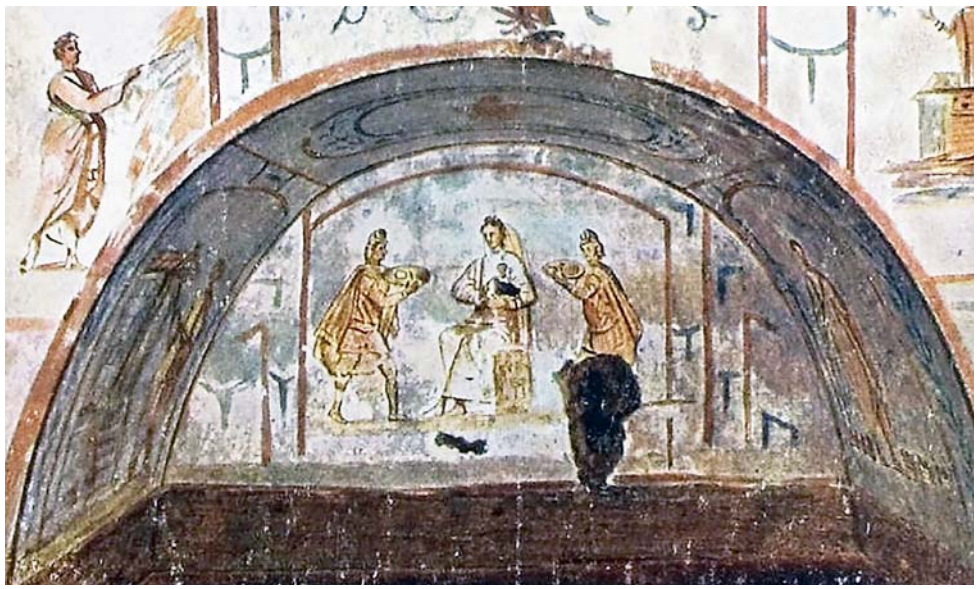
При этом Иисус никогда и нигде в Новом Завете не называется Сыном Святого Духа: Он Сын Бога Отца; Святой Дух лишь принимает участие в Его рождении, сходя на Марию, но не является Его родителем.

В последующей церковной традиции сложилось устойчивое представление о том, что Иисус родился от Девы без участия мужа потому, что сам акт зачатия сопряжен с грехом, тогда как Сын Божий был свободен от греха. Из евангельского повествования это не явствует: здесь говорится о том, что Сын Девы «спасет людей Своих от грехов их», но не говорится о греховности самого акта зачатия ребенка от мужчины и женщины. Между тем представление о том, что акт зачатия сопряжен с грехом, присутствует уже в Ветхом

[13] Подробнее об этом см. в: *Mowinckel S.* He That Cometh. 165–181.

Завете; оно выражено, в частности, в известных словах псалма: «Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя» (Пс. 50:7). Речь идет не о греховности полового общения между мужчиной и женщиной: подобная идея скорее противоречит Библии, чем вытекает из нее. Речь идет о той греховной наследственности, которая передается через акт зачатия от одного человека к другому, от отца к сыну.

В повествовании Матфея о рождении Иисуса Христа от Девы нам необходимо обратить внимание на слова: «прежде нежели сочетались они» (Мф. 1:18). Означают ли эти слова, что после рождения Иисуса Иосиф и Мария сочетались законным браком и в этом браке имели детей? Церковная традиция, как мы увидим, ответит отрицательно. Само Евангелие, как кажется, хранит об этом полное молчание. В то же время, если исходить исключительно из текста Евангелия, выражение «прежде нежели сочетались они» (πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς) вовсе не обязательно предполагает совершение ими упомянутого действия в дальнейшем. Из контекста следует, что речь идет о первоначальном намерении Иосифа, которое встретило неожиданное препятствие в появлении Плода, родившегося сверхъестественным образом. Против того, что Иосиф и Мария вступили в брак, церковная традиция найдет немало аргументов, и мы приведем их в свое время. Сейчас лишь отметим, что и сам текст Евангелия этого не утверждает.



Рождество Христово. Фреска. 1-я пол. III в. Катакомбы Петра и Марцеллина, Рим, Италия



Рождество Христово. Византийская мозаика. Нач. XI в. Монастырь Осиос Лукас, Греция

Выражение «принял жену свою, и не знал Ее. [Как] наконец Она родила Сына Своего Первенца» (Мф. 1:25) может навести на мысль о том, что Иосиф познал Марию после того, как у Нее родился Сын. Разберем данный вопрос подробнее.

Глагол «познать» (γινώσκω) на библейском языке указывает на вступление в половую связь. Примеры такого словоупотребления многочисленны: «Адам познал Еву, жену свою; и она зачала, и родила Каина» (Быт. 4:1); «И познал Каин жену свою; и она зачала и родила Еноха» (Быт. 4:17); «И познал Адам еще [Еву,] жену свою, и она родила сына, и нарекла ему имя: Сиф» (Быт. 4:25); «вот у меня две дочери, которые не познали мужа» (Быт. 19:8); «девица была прекрасна видом, дева, которой не познал муж» (Быт. 24:16); «а всех детей женского пола, которые не познали мужеского ложа, оставьте в живых для себя» (Чис. 31:18); «и он совершил над нею обет свой, который дал, и она не познала мужа» (Суд. 11:39); «И познал Елкана Анну, жену свою, и вспомнил о ней Господь. Чрез несколько времени зачала Анна и родила сына и дала ему имя: Самуил» (1 Цар. 19:20); «Девица была очень красива, и ходила она за царем и прислуживала ему; но царь не познал ее» (3 Цар. 1:4).

Все эти примеры распадаются на две категории: в одних случаях речь идет о вступлении в половое общение, следствием чего становится рождение ребенка; в других случаях говорится о невступлении в такое общение. Под

какую категорию подпадает рассматриваемое место из Евангелия от Матфея? Очевидно, что под вторую: Иосиф «не знал» Марию до рождения от Нее Сына.

Познал ли он Ее после этого? Отвечая на этот вопрос, следует, прежде всего, отметить, что слова οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν в Синодальном русском переводе переданы тенденциозно. Славянский перевод более точен: «и не знаяше Ея дондеже роди Сына Своего Первенца». Буквальный перевод звучал бы так: «и не знал Ее, доколе [не] родила Сына Своего Первенца». Авторы Синодального перевода, очевидно, желали оградить читателя от мысли, что Иосиф мог познать Марию после рождения Первенца, и для этой цели разбили одну фразу на две, а вместо слова «доколе» изобрели неуклюжую конструкцию «как наконец», со словом «как» взятым в скобки.

Казалось бы, буквальный перевод греческого текста должен свидетельствовать в пользу того, что Иосиф познал Марию после рождения Иисуса. Однако это не так. Выражение ἕως οὗ («доколе») «в библейском словоупотреблении может обозначать не временно́е ограничение, а подлеполагание или прямую одновременность событий… Мысль евангелиста может быть передана таким образом: Иосиф не знал Марии, а Она *тем временем* родила Сына Своего Первенца»[14].

В дальнейшем мы увидим, как отцы Церкви толковали данное выражение, сейчас же ограничимся констатацией следующего факта: Евангелие однозначно говорит о том, что Мария на момент рождения Иисуса была Девой, относительно же дальнейшего умалчивает.

Отметим также, что в большинстве древних рукописей Евангелия от Матфея отсутствует упоминание о «Первенце», и текст читается так: «и не знал Ее, доколе не родила Сына». Именно такой текст приводится в современных критических изданиях Нового Завета[15]. Предполагается, что слово «Первенец» было добавлено в более поздних рукописях Евангелия от Матфея в результате гармонической корректировки под влиянием Лк. 2:7[16].

Пророчество Исаии, которое приводится в Евангелии от Матфея, взято из греческого перевода Семидесяти, где действительно употреблено слово «Дева» (παρθένος). В дошедшем до нас еврейском тексте Библии здесь стоит слово עלמה ʿalmā, означающее «молодая женщина». Уже во II веке на это расхождение обратили внимание церковные писатели, выдвинув теорию сознательной порчи иудеями текста Священного Писания. Об этом будет сказано

---

14 *Небольсин А. С.* Братья Господни. С. 214.

15 Novum Testamentum graece. P. 3.

16 *Metzger B.* A Textual Commentary on the Greek New Testament. P. 8.

в своем месте. Однако гипотеза о том, что текст Септуагинты в указанном случае содержит оригинальное чтение, тогда как евреи в эпоху после Иисуса Христа сознательно испортили текст, дабы максимально отдалить его от христианского понимания, заменив слово בתולה bəṯûlā (дева) словом עלמה ʿalmā, не имеет текстуальных подтверждений.

Вне зависимости от изначального чтения пророчества Исаии, для нас очевидно, что учение о рождении Иисуса от Девы было интегральной частью христианской керигмы (проповеди) с самого начала — по крайней мере, с того момента, до которого мы можем проследить истоки этой керигмы, то есть с появления новозаветных писаний. Матфей и Лука придали этому учению литературную форму, а Иоанн и Павел вставили его в богословскую раму. Правда, ни в корпусе писаний Иоанна, ни в посланиях Павла не говорится прямо о рождении Иисуса от Девы. Однако оба апостола, как и Матфей и Лука, уверены в том, что Иисус есть Сын Божий и что Его пришествие в мир имело необычный, сверхъестественный характер. Представление о девственном рождении Иисуса прекрасно вписывается в это богословское видение.

Имя «Иисус» (ישׁוע yēšûᵃʿ как сокращенный вариант יהושׁוע yəhôšûᵃʿ) в переводе с еврейского буквально означает «Господь есть спасение»[17]. У обоих евангелистов имя Иисус воспринимается как «нареченное ангелом прежде зачатия Его во чреве» (Лк. 2:21). Однако у Матфея ангел возвещает это имя Иосифу во сне, тогда как у Луки ангел возвещает его Марии наяву.

Рассказы об обстоятельствах, связанных с рождением Иисуса, подчеркивают особый характер этого события, выходящего за рамки обычной человеческой истории. И родословие Иисуса, и явления ангелов, и сны Иосифа, и другие детали повествования иллюстрируют главную весть: Бог вмешался в человеческую историю, послав на землю Мессию, в пришествии Которого нашли свое исполнение надежды и чаяния богоизбранного народа[18].

Эту же весть иллюстрирует рассказ Матфея о поклонении волхвов, отсутствующий у Луки:

> Когда же Иисус родился в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода, пришли в Иерусалим волхвы с востока и говорят: где родившийся Царь Иудейский? ибо мы видели звезду Его на востоке и пришли поклониться Ему. Услышав

[17] *Koehler L., Baumgartner W.* Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Bd. 2. S. 379. Имя יהושׁוע yəhôšûᵃʿ представляет собой сочетание теофорного элемента יהו yəhô- с образованием от корня ישׁע šwʿ («помогать», «спасать») (Ibid. Bd. 4. S. 1339–1340). См. также: Ibid. Bd. 2. S. 425–426.

[18] Ср.: *Hannan M.* The Nature and Demands of the Sovereign Rule of God in the Gospel of Matthew. P. 21.



Рождество Христово. Мозаика. XI в. Монастырь Дафни. Греция

> это, Ирод царь встревожился, и весь Иерусалим с ним. И, собрав всех первосвященников и книжников народных, спрашивал у них: где должно родиться Христу? Они же сказали ему: в Вифлееме Иудейском, ибо так написано через пророка: и ты, Вифлеем, земля Иудина, ничем не меньше воеводств Иудиных, ибо из тебя произойдет Вождь, Который упасет народ Мой, Израиля. Тогда Ирод, тайно призвав волхвов, выведал от них время появления звезды и, послав их в Вифлеем, сказал: пойдите, тщательно разведайте о Младенце и, когда найдете, известите меня, чтобы и мне пойти поклониться Ему. Они, выслушав царя, пошли. [И] се, звезда, которую видели они на востоке, шла перед ними, как наконец пришла и остановилась над местом, где был Младенец. Увидев же звезду, они возрадовались радостью весьма великою, и, войдя в дом, увидели Младенца с Мариею, Матерью Его, и, пав, поклонились Ему; и, открыв сокровища свои, принесли Ему дары: золото, ладан и смирну. И, получив во сне откровение не возвращаться к Ироду, иным путем отошли в страну свою (Мф. 1:1–12).

В этом повествовании обращает на себя внимание неконкретность евангелиста в описании их происхождения и рода занятий. Термин «волхвы»



Поклонение волхвов. Миниатюра. Менологий Василия II. XI в.

(греч. μάγοι) в античной литературе употреблялся достаточно широко и мог обозначать в узком смысле жрецов зороастрийской религии или вавилонских жрецов-астрологов, в более широком — вообще астрологов или гадателей (магов). Поскольку в рассказе речь идет о волхвах «с востока», можно предположить, учитывая географическое положение Вифлеема и Палестины, что они пришли из Персии или Вавилона. Иустин Философ (II век) считает, что волхвы пришли из «Аравии»[19], однако в его времена этот географический термин употреблялся в обобщенном смысле и указывал на так называемую каменистую Аравию[20].

Самые разные предположения существуют относительно звезды, которую волхвы «видели на востоке». Еще в 1614 году известный астроном И. Кеплер предположил, что речь в Евангелии от Матфея шла о звезде, появившейся в результате соединения Юпитера и Сатурна в созвездии Рыб в 7 году до Р. Х. Выдвигались и другие гипотезы, среди которых вспышка сверхновой звезды в год рождения Иисуса. Однако, учитывая, что звезда вела волхвов в конкретном направлении, можно предположить, что волхвы видели яркую комету, хвост которой был направлен таким образом, что как бы указывал им путь.

---

19 *Иустин Философ.* Диалог с Трифоном иудеем 88 (PG 6, 685). Рус. пер.: С. 278.

20 Регион, находящийся за пределами Аравийского полуострова.

Китайские источники отмечают три кометы: в 12, 5 и 4 году до Р. Х. Комета 5 года появилась в период между 6 марта и 9 апреля и наблюдалась в течение 70 дней в области созвездия Козерога[21]. Возможно, именно ее и увидели волхвы.

Обрезание Иисуса

Следующий сюжет, в котором появляется Дева Мария, это рассказ евангелиста Луки об обрезании Младенца Иисуса и о Его принесении в храм Иерусалимский:

> По прошествии восьми дней, когда надлежало обрезать Младенца, дали Ему имя Иисус, нареченное Ангелом прежде зачатия Его во чреве. А когда исполнились дни очищения их по закону Моисееву, принесли Его в Иерусалим, чтобы представить пред Господа, как предписано в законе Господнем, чтобы всякий младенец мужеского пола, разверзающий ложесна, был посвящен Господу, и чтобы принести в жертву, по реченному в законе Господнем, две горлицы или двух птенцов голубиных.
> Тогда был в Иерусалиме человек, именем Симеон. Он был муж праведный и благочестивый, чающий утешения Израилева; и Дух Святый был на нем. Ему было предсказано Духом Святым, что он не увидит смерти, доколе не увидит Христа Господня. И пришел он по вдохновению в храм. И, когда родители принесли Младенца Иисуса, чтобы совершить над Ним законный обряд, он взял Его на руки, благословил Бога и сказал: Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, с миром, ибо видели очи мои спасение Твое, которое Ты уготовал пред лицем всех народов, свет к просвещению язычников и славу народа Твоего Израиля. Иосиф же и Матерь Его дивились сказанному о Нем. И благословил их Симеон и сказал Марии, Матери Его: се, лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий, — и Тебе Самой оружие пройдет душу, — да откроются помышления многих сердец.
> Тут была также Анна пророчица, дочь Фануилова, от колена Асирова, достигшая глубокой старости, прожив с мужем от девства своего семь лет, вдова лет восьмидесяти четырех, которая не отходила от храма, постом и молитвою служа Богу день и ночь. И она в то время, подойдя, славила Господа и говорила о Нем всем, ожидавшим избавления в Иерусалиме.

[21] См.: *Феррари д'Оккьеппо К.* Вифлеемская звезда пред взором астронома. С. 186–190.

> И когда они совершили все по закону Господню, возвратились в Галилею, в город свой Назарет (Лк. 2:21–39).



Сретение. Миниатюра. Менологий Димитрия Палеолога 1322–1340 гг.

Не случайно в этом тексте пять раз упоминается закон Моисеев («по закону Моисееву», дважды «в законе Господнем», «законный обряд», «по закону Господню»). Оба рассказа — об обрезании Иисуса и о принесении Его в храм — демонстрируют верность Иосифа и Марии предписаниям закона:

> Если женщина зачнет и родит младенца мужеского пола, то она нечиста будет семь дней; как во дни страдания ее очищением, она будет нечиста; в восьмой же день обрежется у него крайняя плоть его; и тридцать три дня должна она сидеть, очищаясь от кровей своих; ни к чему священному не должна прикасаться и к святилищу не должна приходить, пока не исполнятся дни очищения ее… По окончании дней очищения своего за сына или за дочь она должна принести однолетнего агнца во всесожжение и молодого голубя или горлицу в жертву за грех, ко входу скинии собрания к священнику; он принесет это пред Господа и очистит ее, и она будет чиста от течения кровей ее… Если же она не в состоянии принести агнца, то пусть возьмет двух горлиц или двух молодых голубей, одного во всесожжение, а другого в жертву за грех, и очистит ее священник, и она будет чиста (Лев. 12:2–4; 6–8).

Жертва очищения, или жертва за грех, имела искупительное и очистительное действие. Она приносилась после совершения грехов вольных или невольных, а также по окончании периода женской родовой нечистоты. Обряд очищения совершался на сороковой день по рождении ребенка мужского пола. Двух горлиц и двух птенцов голубиных приносила та женщина, которая не имела достаточных средств, чтобы принести агнца: это подтверждает, что Иосиф был человеком скромного достатка, несмотря на свое происхождение

из рода Давидова. Тот факт, что Иосифу и Марии не нашлось места в гостинице в Вифлееме, также косвенно подтверждает более чем скромные возможности Иосифа.

Обычай обрезывать младенцев мужского пола восходит к завету Бога с Авраамом, которому Бог повелел: «Восьми дней от рождения да будет обрезан у вас в роды ваши всякий младенец мужеского пола... и будет завет Мой на теле вашем заветом вечным» (Быт. 17:12–13). Христианская Церковь на раннем этапе своего существования отменила этот еврейский обычай, что было связано с решением открыть Церковь для «необрезанных», то есть язычников (Деян. 11:3). Апостол Павел развивает учение о Церкви как Новом Израиле, где «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания» (Кол. 3:11).

Тем не менее Лука, знакомый с богословием Павла и пишущий для язычников, единственный из евангелистов считает необходимым упомянуть о том, что Иисус был обрезан в знак Своей принадлежности к богоизбранному еврейскому народу. Лука также единственный, кто повествует о том, как младенца Иисуса принесли в храм Иерусалимский, «чтобы представить пред Господа».

В словах, которые произнес Симеон, взяв на руки Младенца (Лк. 2:29–32), подчеркивается значение рождения Мессии не только для израильского народа, но и для «всех народов», то есть для язычников. В Евангелии от Луки Иисус с самого начала представлен не только как Мессия израильского народа, но и как Спаситель всего мира, в том числе языческого.

К Марии же Симеон обращает слова: «...и Тебе Самой оружие пройдет душу» (Лк. 2:35). В греческом языке здесь употреблен термин ρομφαία («меч»). В церковной традиции эти слова понимались по-разному. Некоторые даже видели здесь предсказание мученической кончины Девы Марии[22]. Однако восторжествовало иное понимание: эти слова указывают на страдания, которые Мария испытает, стоя при кресте Своего Сына[23].

Разногласия между Матфеем и Лукой

Остановимся на разногласиях между Матфеем и Лукой в описании обстоятельств рождения Иисуса от Девы Марии. Оба евангелиста, повествующие о рождении Иисуса, называют местом Его рождения город Вифлеем, однако объяснения этому дают разные.

---

22 *Епифаний Кипрский.* Панарион 78, 23 (GCS 37, 474). Рус. пер.: Ч. 5. С. 273.

23 Подробнее об этом см. в главе 2-й.

Матфей не упоминает, откуда родом были Мария и Иосиф. Он утверждает, что Иисус «родился в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода» (Мф. 2:1). Именно в Вифлееме, «войдя *в дом*», находят Марию с Младенцем волхвы, пришедшие с востока (Мф. 2:11), и именно Вифлеем и его окрестности становятся местом кровавой драмы — избиения младенцев по приказу Ирода (Мф. 2:16). Далее следует история бегства Иосифа и Марии в Египет и возвращения в Иудею, после чего Иосиф, «получив во сне откровение, пошел в пределы Галилейские и, придя, поселился в городе, называемом Назарет» (Мф. 2:22–23).

Вся эта история, как мы можем предположить, продолжалась не менее трех лет, учитывая возраст убитых Иродом младенцев, к которому надо прибавить время на путешествие Святого Семейства в Египет и обратно. Из рассказа следует, что Матфей считал Вифлеем родным городом Иосифа, так как там находился его *дом.* Переселение в Назарет представлено как вынужденная мера.

Лука рисует иную картину. Он начинает свое повествование с рассказа о родителях Иоанна Предтечи: Захарии, священнике «из Авиевой чреды», и его жене Елисавете «из рода Ааронова» (Лк. 1:5). Их дом находился «в нагорной стране, в городе Иудином» (Лк. 1:39). Именно туда пришла Дева Мария, чтобы приветствовать Елисавету.

При этом сама Мария, согласно Луке, жила в «городе Галилейском, называемом Назарет» (Лк. 1:26). Об Иосифе тоже говорится, что он был «из Галилеи, из города Назарета». В Вифлееме оба они, Иосиф и Мария, оказались из-за переписи: Иосиф пришел «в город Давидов, называемый Вифлеем, потому что он был из дома и рода Давидова». Рождение Младенца произошло в Вифлееме, но не в доме, а в хлеву: на это указывают слова «и спеленала Его, и положила Его в ясли, потому что не было им места в гостинице» (Лк. 2:4–7). В рассказе о поклонении Младенцу пастухов дважды упоминается Младенец, «лежащий в яслях» (Лк. 2:12, 16). Таким образом, согласно Луке, у Иосифа не было дома в Вифлееме, и даже места в гостинице для Иосифа и Марии не нашлось.

Далее следуют повествования об обрезании Иисуса и наречении Ему имени, а затем о принесении Его в храм. Повествования завершаются словами: «И когда они совершили все по закону Господню, возвратились в Галилею, в город *свой* Назарет» (Лк. 2:39). Таким образом, у Луки промежуток между рождением Иисуса и возвращением Святого Семейства в свой родной город Назарет немногим превышает сорок дней (да и вряд ли можно было дольше прожить в хлеву).

Чье повествование в большей степени соответствует действительности, и кто дает более точную информацию о том, где находился родной дом Иосифа: Матфей или Лука? Исследователи отвечают на это по-разному. Нельзя исключить, что Лука в данном случае более точен, потому что приводимая им геолокация событий, связанных с рождением Иисуса, более детально проработана.

Говоря о разногласиях между Матфеем и Лукой в описании событий, связанных с историей рождения Иисуса, блаженный Августин пишет:

> Относительно города Вифлеема Матфей и Лука согласны. Но каким образом и по какой причине в него пришли Иосиф и Мария, Лука повествует, а Матфей опускает... Каждый евангелист так составляет свою речь, чтобы ряд повествования не казался с каким-либо пропуском: умалчивая о том, о чем не желает говорить, так соединяет повествуемое с тем, о чем говорил, что то и другое кажется следующим друг за другом непосредственно. Но так как один говорит о том, о чем другой умолчал, то тщательно рассмотренный порядок показывает, где именно произошло это умолчание. И таким образом становится понятным, что там, где Матфей говорил о волхвах, получивших повеление во сне не возвращаться к Ироду и другим путем возвратившихся в свою страну, там он пропустил то, что Лука сообщил бывшее с Господом в храме и слова Симеона и Анны; и с другой стороны, там, где Лука опустил повествование об отправлении в Египет, о котором рассказывает



Святой апостол и евангелист Лука.
Фреска. XIV в. Церковь Св. Димитрия в монастыре Печская Патриархия, Косово, Сербия

Матфей, он ввел как будто непосредственно бывшее затем возвращение в Назарет[24].

Августин, таким образом, считает два повествования о рождестве Христовом не взаимоисключающими, а взаимодополняющими. По его мнению, Матфей лишь опускает ту историю прихода Марии с Иосифом в Вифлеем, которую излагает Лука, а Лука, в свою очередь, опускает целую серию событий, описанных Матфеем. Тем не менее, как мы видели, при всем желании невозможно полностью гармонизировать повествования двух евангелистов.

В чем причина расхождений между ними? Думается, прежде всего в том, как каждый из евангелистов осмысливает описываемые события с богословской точки зрения. Мы не должны забывать о том, что Евангелия — не просто жизнеописания или исторические хроники. Каждое Евангелие — это, прежде всего, богословский трактат, в котором жизнь Иисуса помещается в определенный богословский контекст.

Евангелие — это своего рода словесная икона, в чем-то подобная византийским и древнерусским иконам «с клеймами». Особенностью таких икон является то, что в их центре размещено основное изображение, а по краям, в виде рамы, располагаются многочисленные окна (клейма) с различными побочными сюжетами. Если бы две иконы Рождества Христова создавались на основе двух евангельских повествований, то центральная композиция была бы одинаковой, а вот ряды клейм могли бы существенно различаться — как по содержанию, так и по количеству.

Лука, как представляется, знает гораздо больше деталей, касающихся истории рождения Иисуса. Эту историю он вправляет в другую историю — рассказ об обстоятельствах рождения Иоанна Крестителя. Две истории не только развиваются параллельно, но и содержат множество сходных элементов. Один и тот же ангел, Гавриил, сначала является Захарии, отцу Предтечи, а затем Марии, Матери Иисуса. Захария, увидев ангела, смутился (Лк. 1:12); Мария, увидев ангела, также смутилась (Лк. 1:29). И к Захарии, и к Марии ангел обращает слова: «Не бойся» (Лк. 1:13; 1:30). В обоих случаях ангел говорит не только о рождении ребенка, но и о том, каким именем он должен быть наречен (Лк. 1:13, 31). Об Иоанне ангел говорит: «ибо он будет велик перед Господом» (Лк. 1:15); об Иисусе: «Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего» (Лк. 1:32). Захария

[24] *Августин.* О согласии евангелистов 2, 5, 15–16 (PL 34, 1078–1079). Рус. пер.: Ч. 10. С. 66–68.

спрашивает ангела: «По чему я узнаю это? ибо я стар, и жена моя в летах преклонных» (Лк. 1:18). Мария задает ангелу вопрос: «Как будет это, когда Я мужа не знаю?» (Лк. 1:34). Елисавете наступает время родить, она рождает сына, на восьмой день его обрезывают и нарекают ему имя (Лк. 1:57–65). Марии наступает время родить, Она рождает Сына Своего Первенца (Лк. 2:6–7), Которого по прошествии восьми дней обрезывают и дают Ему имя (Лк. 2:21). Об Иоанне евангелист говорит: «Младенец же возрастал, и укреплялся духом, и был в пустынях до дня явления своего Израилю» (Лк. 1:80). А история рождения Иисуса завершается словами: «Иисус же преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков» (Лк. 2:52).

Для Луки история рождения Иоанна Крестителя является той рамой, в которую вправлено повествование о рождении Иисуса. Матфей ту же историю вправляет в иную раму: ветхозаветных пророчеств, касающихся судьбы израильского народа. Цитатами из Ветхого Завета сопровождаются и завершаются все основные эпизоды истории рождения Иисуса. При этом употребляются следующие формулы: «да сбудется сказанное Господом через пророка» (Мф. 1:22); «ибо так написано через пророка» (Мф. 2:5); «да сбудется реченное Господом через пророка» (Мф. 2:15); «тогда сбылось реченное через пророка» (Мф. 2:17); «да сбудется реченное через пророков» (Мф. 2:23). При помощи этих многократно повторяемых формул, у которых нет прямых аналогов ни в Ветхом Завете, ни в послебиблейской еврейской литературе[25], Матфей подчеркивает, что Иисус пришел во исполнение пророчеств: те или иные события Его жизни происходят, «да сбудется» сказанное в Ветхом Завете. Вся история рождения Иисуса изложена Матфеем так, чтобы подчеркнуть, что события развивались как бы по заранее написанному сценарию.

Соответственно, Вифлеем стал местом рождения Мессии не потому, что Мария с Иосифом пришли туда для участия в переписи, а во исполнение пророчества: «И ты, Вифлеем, земля Иудина, ничем не меньше воеводств Иудиных, ибо из тебя произойдет Вождь, Который упасет народ Мой, Израиля» (Мф. 2:6).

В Египет Иосиф с Марией отправляется не только из опасения за судьбу Младенца, но и «да сбудется реченное Господом через пророка, который говорит: из Египта воззвал Я Сына Моего» (Мф. 2:15). Иными словами, посетить Египет и вернуться оттуда было необходимо для Сына Божия, чтобы сбылось

[25] См.: *Soares Prabhu G. M.* The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew. P. 46.



Бегство в Египет. Мозаика. XII в. Палатинская капелла, Палермо, Сицилия

сказанное через пророка. Здесь Матфей цитирует Книгу Осии, где говорится от лица Бога: «Когда Израиль был юн, Я любил его и из Египта вызвал сына Моего» (Ос. 11:1). Исход из Египта был главным событием в жизни израильского народа: этому событию посвящено главное священное воспоминание — пасха. Матфей протягивает нить между этим событием и возвращением Святого Семейства в Иудею. Подобно Моисею, выведшему израильский народ из египетского плена, младенец Иисус возвращается в землю Израильскую после вынужденного пребывания в Египте.

В Назарете Иосиф с Марией поселяются, согласно Матфею, не потому что там был дом Иосифа, а во исполнение сказанного через пророков, «что Он Назореем наречется» (Мф. 2:23). Слово «назорей» в Ветхом Завете употреблялось для обозначения людей, дававших (как правило, на какой-то срок) обет вести аскетический образ жизни, в частности, не пить вина, не стричь волос и не прикасаться к мертвому телу (Чис. 6:1–7). В греческом тексте Евангелия от Матфея название галилейского города Назарет (Ναζαρέτ) становится созвучным слову «назорей» (ναζωραῖος). У соответствующих еврейских слов (נצרת

Naṣraṯ «Назарет» и נזיר nāzîr «назорей») нет точного соответствия[26]. Тем более очевидно на уровне греческого текста намерение евангелиста Матфея увязать место, куда поселился Иосиф с Марией и Младенцем после возвращения из Египта, с ветхозаветным обычаем назорейства[27].

Прообразами жизни Иисуса для Матфея становится целая серия ветхозаветных сюжетов и образов, включая Моисея и Самсона. Лука же излагает иную версию рождения Иисуса, ближайшим прообразом которой становится жизнь Иоанна Крестителя. Оба евангелиста, однако, сходятся в том, что Иисус родился в Вифлееме Иудейском, а воспитывался в Назарете Галилейском. Последнее подтверждается многочисленными евангельскими эпизодами, в которых Иисус и Его ученики по Своему происхождению, воспитанию и говору однозначно связываются с Галилеей, а не Иудеей.

Детство Иисуса в родительском доме

Мы ничего не знаем о том, какое образование получил Иисус. В Евангелии от Луки весь период Его жизни до двенадцатилетнего возраста умещается в одну фразу: «Младенец же возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости, и благодать Божия была на Нем» (Лк. 2:40). Можно предположить, что первыми воспитателями Иисуса были Иосиф и Мария.

В Назарете, небольшом галилейском городке, все знали друг друга и родственников друг друга, что убедительно подтверждается рассказом о посещении Иисусом Назарета уже в зрелом возрасте: «И, придя в отечество Свое, учил их в синагоге их, так что они изумлялись и говорили: откуда у Него такая премудрость и силы? не плотников ли Он сын? не Его ли Мать называется Мария, и братья Его Иаков и Иосий, и Симон, и Иуда? и сестры Его не все ли между нами? откуда же у Него все это?» (Мф. 13:54–56). Эти вопросы являются косвенным свидетельством того, что Иисус не получил никакого формального образования.

Из Евангелия мы знаем, что Иисус умел читать: об этом свидетельствует рассказ о том, как Он проповедовал в назаретской синагоге. Этот рассказ имеется у всех синоптиков, но только Лука уточняет, что, войдя в синагогу, Иисус начал читать по книге:

---

[26] *Luz U.* Das Evangelium nach Matthäus. Bd. 1. S. 187. Передача звука ṣ в названии города «Назарет» через греческую ζ была нестандартным ходом (обычным в этом случае было использование σ).

[27] Подробнее об этом см. в: *Soares Prabhu G.M.* The Formula Quotations. P. 201–207, 215.

> И пришел в Назарет, где был воспитан, и вошел, по обыкновению Своему, в день субботний в синагогу, и встал читать. Ему подали книгу пророка Исаии; и Он, раскрыв книгу, нашел место, где было написано: Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедывать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедывать лето Господне благоприятное. И, закрыв книгу и отдав служителю, сел; и глаза всех в синагоге были устремлены на Него. И Он начал говорить им: ныне исполнилось писание сие, слышанное вами. И все засвидетельствовали Ему это, и дивились словам благодати, исходившим из уст Его, и говорили: не Иосифов ли это сын? Он сказал им: конечно, вы скажете Мне присловие: врач! исцели Самого Себя; сделай и здесь, в Твоем отечестве, то, что, мы слышали, было в Капернауме. И сказал: истинно говорю вам: никакой пророк не принимается в своем отечестве (Лк. 4:16–24).

Рассказ Луки подтверждает, что Иисус умел читать на иврите. Но почему тот факт, что Он взял книгу (точнее, свиток) и, раскрыв, начал читать, вызывает у Его соотечественников такое изумление, что они устремляют глаза на Него еще до того, как Он, закрыв книгу (то есть свернув свиток), начинает комментировать прочитанное? И почему, услышав Его поучение, они спрашивают: «Не Иосифов ли это сын?» Очевидно, именно потому, что в доме Иосифа Иисус, по их мнению, не мог получить такое образование, которое позволяло бы Ему свободно читать на иврите и толковать слова пророков. Его слушатели хорошо знали условия, в которых Он воспитывался, и не могли представить себе, что сын плотника превратится в Учителя, способного читать Священное Писание и толковать его.

Не исключено, что, помимо образования в семье, Иисус также получил образование в начальной школе (если таковая была в Назарете) и затем при местной синагоге. Именно здесь, участвуя в субботних молитвенных собраниях вместе со Своими родителями, отрок Иисус мог слышать слова Священного Писания, присутствовать при обсуждении их взрослыми, впитывать в Себя священные тексты, слова псалмов, молитв и песнопений.

Судя по всему, никакую иную школу, кроме назаретской синагоги, Иисус в отрочестве не посещал. Нет сведений о том, чтобы Он учился у какого-либо известного раввина, или в философской школе, или при Иерусалимском храме. Иудеи, слышавшие Его в храме Иерусалимском, недоумевали: «Как Он знает Писания, не учившись?» (Ин. 7:15). Слова «не учившись» указывают

на отсутствие у Него формального образования, каким обладали книжники и фарисеи Его времени.

Два предания — два свидетеля?

Мы рассмотрели два повествования о рождении Иисуса. Прежде чем перейти к следующим разделам, мы должны попытаться ответить на вопросы: какова историческая ценность этих повествований? что они дают для понимания значения Иисуса и Его миссии? и почему в них столько несходного материала?

Большинство современных исследователей Нового Завета сходятся между собой в том, что первые две главы Матфея и первые три главы Луки — достаточно поздний материал, добавленный к уже существовавшему и циркулировавшему более раннему преданию о жизни Иисуса. Это раннее предание зафиксировано в Евангелии от Марка, которое ничего не говорит о рождении Иисуса и начинает повествование с проповеди Иоанна Крестителя. Прочий материал Евангелий Марка и Луки — позднейшие добавки, обладающие значительно меньшей долей достоверности, чем повествования, начинающиеся с Иоанна Крестителя.

Таково мнение большинства ученых, изложенное нами суммарно и в смягченной форме. Наиболее радикальные критики прямо говорят о мифологическом и легендарном характере всех содержащихся у Матфея и Луки сведений, касающихся рождения, детства и отрочества Иисуса. Некоторые ученые предлагают рассматривать евангельские повествования о Рождестве не как свидетельства о событиях, имевших место в реальности, а как притчи: последователи Иисуса, по мнению этих ученых, от Самого Иисуса научились сочинять притчи и на основе нескольких скупых фактов сочинили две разные истории-притчи о Его рождении и детстве[28].

Если рассматривать первые главы Евангелий от Матфея и от Луки в качестве исторического документа, то они не подходят под строгие критерии, предъявляемые к историческому повествованию. Практически невозможно сшить их в единую повествовательную ткань, хотя попытки это сделать предпринимались неоднократно (достаточно вспомнить блаженного Августина). При подходе к этим текстам как историческим документам приходится признать, что мы имеем дело с двумя разными историями, лишь

[28] *Борг М., Кроссан Д. Д.* Первое Рождество. С. 38–40, 53.

в некоторых пунктах соприкасающимися одна с другой, подобно тому, как две генеалогии Иисуса соприкасаются лишь в некоторых позициях.

Если же подойти к обоим повествованиям как к свидетельствам очевидцев, то перед нами открывается иная картина. Здесь уже синхронизация двух повествований с целью достижения максимальной исторической достоверности отходит на второй план, а на первый выдвигается достоверность иного рода, базирующаяся на доверии к свидетелям. Именно этот метод следует применять к евангельскому повествованию, и в данном случае он как нельзя более подходит.

Кто те свидетели, на которых опираются Матфей и Лука? Очевидно, что сами евангелисты не могут выступать в роли свидетелей. Некоторые эпизоды первых глав Евангелия от Луки ограничивают круг свидетелей одним человеком — Марией, Матерью Иисуса. Только Она могла поведать о том, как Ей явился Ангел и возвестил о рождении Мессии. Только Она могла рассказать о Своем посещении Елисаветы. Она же — наиболее вероятный источник повествований о поклонении пастухов, о сретении Иисуса в храме Симеоном и Анной и, наконец, о поведении двенадцатилетнего Иисуса в Иерусалиме. Все эти повествования содержатся в Евангелии от Луки, причем Мария фактически указывается автором Евангелия в качестве основного источника: «А Мария сохраняла все слова сии, слагая в сердце Своем» (Лк. 2:19); «И Матерь Его сохраняла все слова сии в сердце Своем» (Лк. 2:51). Слагать в сердце — значит хранить в памяти. Именно из памяти Девы Марии были впоследствии извлечены все эти рассказы.

Иную картину мы наблюдаем в повествовании Матфея. Здесь центральной фигурой является не Мария, а Иосиф. Мы узнаем из этого Евангелия не только о поступках, но и о мыслях Иосифа (Мф. 1:20), о том, как он получал откровение во сне (Мф. 1:22) и как ему трижды являлся ангел (Мф. 1:20; 2:13; 2:19). Иосиф представлен как источник принятия решений: именно он после явления ангела во сне берет Марию и Младенца и отправляется с ними в Египет; он же принимает решение сначала о возвращении в землю Израилеву, а затем о поселении в Галилее. Все это говорит о том, что наиболее вероятным источником информации для Матфея является Иосиф.

Каким образом эта информация была получена Матфеем? К моменту выхода Иисуса на проповедь Иосифа уже не было в живых, поэтому прямое соприкосновение между ним и Матфеем практически исключено. Но были в живых «братья Иисуса», которые после Его смерти и воскресения играли заметную роль в жизни христианской общины. Не мог ли, например, Иаков, брат Господень, передать Матфею и другим ученикам то, что

когда-то слышал от Иосифа о рождении Иисуса? Такую версию никак нельзя исключить.

Отрок Иисус в Иерусалимском храме

Отсутствие формального образования не исключает эпизодических контактов отрока Иисуса с учителями. Один такой эпизод сохранило для нас Евангелие от Луки. Здесь говорится о том, что каждый год родители Иисуса ходили в Иерусалим на праздник пасхи (Лк. 2:41). Обычай посещать Иерусалим на пасху был широко распространен, и многие благочестивые евреи ему неуклонно следовали. Сам Иисус сохранял этот обычай до конца Своих дней. Евангелист повествует:

> И когда Он был двенадцати лет, пришли они также по обычаю в Иерусалим на праздник. Когда же, по окончании дней праздника, возвращались, остался Отрок Иисус в Иерусалиме; и не заметили того Иосиф и Матерь Его, но думали, что Он идет с другими. Пройдя же дневной путь, стали искать Его между родственниками и знакомыми и, не найдя Его, возвратились в Иерусалим, ища Его. Через три дня нашли Его в храме, сидящего посреди учителей, слушающего их и спрашивающего их; все слушавшие Его дивились разуму и ответам Его. И, увидев Его, удивились; и Матерь Его сказала Ему: Чадо! что Ты сделал с нами? Вот, отец Твой и Я с великою скорбью искали Тебя. Он сказал им: зачем было вам искать Меня? или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему? Но они не поняли сказанных Им слов. И Он пошел с ними и пришел в Назарет; и был в повиновении у них. И Матерь Его сохраняла все слова сии в сердце Своем (Лк. 2:42–52).

Откуда евангелист мог узнать об этом эпизоде? Единственный возможный источник — Дева Мария, Которая рассказала о нем самому Луке или кому-либо из апостолов (Петру?), с чьих слов Лука его и записал. Многие детали повествования свидетельствуют о том, что вся сцена здесь изложена со слов Матери Иисуса: мы как бы видим эту сцену Ее глазами. В словах евангелиста о том, что «все слушавшие Его дивились разуму и ответам Его», мы слышим любящий материнский голос, пересказывающий этот эпизод много лет спустя. Тот же голос слышится в эмоциональных словах Матери: «Чадо! что Ты сделал с нами?». Заключительная фраза повествования («И Матерь Его сохраняла все слова сии в сердце Своем») также неопровержимо указывает на источник: никто, кроме Матери, не мог сохранить в сердце этот эпизод и слова, которые



Фрагмент макета-реконструкции Иерусалимского храма Ирода Великого



Отрок Иисус в Иерусалимском храме. Фреска. XIV в. Монастырь Высокие Дечаны, Сербия

на тот момент были Ей непонятны, но которые Она поняла уже после того, как «оружие» прошло Ее сердце.

Достигнув зрелости и выйдя на проповедь, Иисус будет много говорить о Своем Небесном Отце. Между тем уже в двенадцать лет Он знает о том, что Его Отцом является Бог, и что храм Иерусалимский принадлежит Его Отцу. Нам трудно предположить, что Мария могла рассказать двенадцатилетнему мальчику о том, что Иосиф не является Его отцом. Тем менее можно было бы ожидать подобного рассказа от Иосифа. Слова двенадцатилетнего Иисуса, обращенные к Его родителям и не понятые ими, но сохраненные в сердце Его Матери, свидетельствуют о том, что уже в раннем возрасте Он знал о Своем богосыновстве. Трогательный эпизод, рассказанный Лукой, — единственный в Евангелиях, относящийся к отрочеству Иисуса. И это предпоследний эпизод у Луки, где упоминается Матерь Иисуса. Последним станет рассказ о том, как Она пришла вместе с братьями Иисуса, чтобы увидеть Его, а Он, вероятно, не впустил Ее. На этом эпизоде мы остановимся далее.

ИИСУС И ЕГО РОДСТВЕННИКИ

«Родители», «братья и сестры»

Евангелист Лука называет Иосифа и Марию «родителями» Иисуса (Лк. 2:41). Марк и Матфей приводят также слова жителей Назарета, современников Иисуса, о Его семье: «Не плотник ли Он, сын Марии, брат Иакова, Иосии, Иуды и Симона? Не здесь ли, между нами, Его сестры?» (Мк. 6:3; Мф. 13:55–56).

«Братья Иисуса» неоднократно упоминаются на страницах новозаветных писаний. В Капернаум Иисус пришел в сопровождении Своей Матери и братьев (Ин. 2:12). В Галилее, когда Иисус проповедовал народу, Матерь и братья Иисуса стояли вне дома, желая говорить с Ним (Мф. 12:46–49; Мк. 3:31–35; Лк. 8:19–21). Иоанн отмечает, что братья Иисуса «не веровали в Него» (Ин. 7:5), а Марк рассказывает о том, как они пытались взять Его домой, думая, что Он сошел с ума (Мк. 3:21). После воскресения Иисуса мы находим Его братьев и Марию вместе с Его учениками (Деян. 1:14). Упоминает о «братьях Господних» и апостол Павел (1 Кор. 9:5; Гал. 1:19).

На основании этих упоминаний критики церковной интерпретации Евангелия ставят под сомнение учение о том, что Мария осталась Девой после рождения Иисуса. Автор современной биографии Иисуса, позиционирующий себя как «независимый историк», пишет:

> Этот рассказ предполагает, что Иисус, называемый сыном Марии и имевший названных по имени братьев и неназванных сестер, был братом других детей Марии. Прочие идеи — продукт более поздней христианской веры в приснодевство Блаженной Девы Марии, догмата, основанного на воображении, не имеющего места в историческом исследовании и какой бы то ни было связи с исторической Мариам. Мы должны предпочесть информацию Марка: у Мариам было несколько детей[29].

Необходимо возразить: Марк не дает никакой *информации* о том, что у Марии было несколько детей; он лишь упоминает, наряду с другими евангелистами, что у Иисуса были «братья». Но ни он, ни другие евангелисты не говорят, какие это были братья — родные или двоюродные, или слово «братья» употреблено расширительно, указывая в целом на родственников. Согласно библейскому словоупотреблению, братом мог называться

[29] *Casey M.* Jesus of Nazareth. An Independent Historian's Account of His Life and Teaching. P. 144.

двоюродный брат, племянник и любой близкий родственник мужского пола. В греческом переводе Библии слово ἀδελφός означает не только братьев, но и близких родственников (Быт. 13:8; 14:14; 29:12, 15; 31:32, 46; Лев. 10:4; 4 Цар. 10:13; 1 Пар. 23:22)[30].

Вера в бессеменное зачатие Марией Иисуса была изначальным учением Церкви, отраженным в двух Евангелиях — от Матфея и от Луки. Если же говорить о приснодевстве Марии (сохранения Ею девства после рождения Иисуса), то прямых указаний на это в Евангелии нет, однако нет и прямых опровержений этого. Церковное учение утверждает, что Богородица — «прежде Рождества и по Рождестве Дева»[31]. О том, как формировалось это учение, будет подробнее сказано в разделах настоящей книги, посвященных святоотеческому учению о Богородице. Однако тему «братьев и сестер» Иисуса нам необходимо рассмотреть здесь, поскольку она имеет прямое отношение к вопросу о том, были ли у Марии другие дети.

В Евангелии от Матфея семья, в которой родился и воспитывался Иисус, представлена состоящей из трех человек: Иосифа, Марии и Самого Иисуса. Именно в таком составе семья путешествует в Египет, возвращается в Иудею и поселяется в Галилее. Ни о каких братьях или сестрах здесь не упоминается. Откуда же они взялись в повествованиях, посвященных общественному служению Иисуса?

Церковная традиция дает два варианта ответа на вопрос о том, кто были братья Иисуса. Наиболее ранним источником, обращающимся к этой теме, является «Протоевангелие Иакова»[32], в котором Иосиф представлен пожилым вдовцом, имеющим сыновей: он избирается, «чтобы блюсти Деву Господа»[33]. Вместе с Иосифом и Марией в Вифлеем для участия в переписи идут и сыновья Иосифа от первого брака[34]. Мнение о том, что братья Иисуса были сыновьями Иосифа от первого брака, возобладало в восточно-христианской традиции[35]. Епифаний Кипрский представляет Иосифа на момент вступления в брак с Марией 80-летним вдовцом, имевшим шестерых детей от первого брака[36].

---

30 Во всех приведенных случаях в русском Синодальном переводе употреблено слово «родственник».

31 Так именуется одна из чудотворных икон Пресвятой Богородицы.

32 Подробнее об этом памятнике будет сказано в главе 2-й на с. 90–103.

33 Протоевангелие Иакова 8–9. С. 18.

34 Протоевангелие Иакова 17. С. 24.

35 См., в частности: *Ориген.* Толкование на Евангелие от Матфея 10, 17 (SC 162, 216).

36 *Епифаний Кипрский.* Панарион 78, 8 (GCS 37, 458–459). Рус. пер.: Творения. Т. 5. М., 1882. С. 47–174.

Другой вариант ответа дает блаженный Иероним. По его мнению, братья Господни — это двоюродные братья Иисуса, сыновья Марии Клеоповой (Лк. 24:18), которую он отождествляет с Марией, матерью Иакова и Иосии (Мф. 27:56; Мк. 15:40)[37]. Иаков и Иосия в тех же Евангелиях упоминаются в числе братьев Иисуса, и было бы странно, если бы в повествовании о распятии Матерь Иисуса упоминалась только в качестве «матери Иакова и Иосии» и ни одним словом не было бы упомянуто, что Она — Мать Распятого на кресте. Очевидно, речь здесь идет о другой Марии. Этой Марией могла быть Мария Клеопова, названная в Евангелии от Иоанна сестрой Матери Иисуса (Ин. 19:25). Если она была родной сестрой Девы Марии, то ее сыновья приходились двоюродными братьями Иисусу.

Наиболее веским доказательством отсутствия у Марии других детей является то, что Иисус на кресте вверяет Ее Своему ученику, после чего ученик берет Ее к себе (Ин. 19:27). В этом не было бы никакой нужды, если бы Мария была частью большого семейства и у Нее были другие сыновья, которые могли бы позаботиться о Ней после смерти Иисуса. Этот аргумент, как мы увидим, приводят многие отцы Церкви[38].

Из Нового Завета мы очень мало узнаем о «родителях» Иисуса. Мария играет значимую роль в повествованиях Матфея и Луки о Его рождении и ранних годах, но потом Она лишь эпизодически появляется на страницах Евангелий. Иосиф же в последний раз появляется в рассказе Луки о посещении родителями Иисуса Иерусалимского храма (Лк. 2:41–51). В повествовании об общественном служении Иисуса Иосиф никак не фигурирует. Это, по-видимому, свидетельствует о том, что к тому времени, когда Иисус вышел на проповедь, Иосифа уже не было в живых. То же обстоятельство может служить косвенным доказательством преклонного возраста Иосифа на момент его обручения с Марией. Во всяком случае, Иосифа определенно уже не было в живых в тот момент, когда Иисус, умирая на кресте, вручал Свою Матерь ученику.

Какова была судьба «братьев и сестер» Иисуса после Его смерти и Воскресения? Христианские источники полностью умалчивают о судьбе сестер, из братьев же выделяют одного: Иакова, брата Господня[39]. О нем неоднократно

---

[37] ***Иероним Стридонский.*** О приснодевстве Блаженной Марии 13 (PL 23, 196 B). Рус. пер.: Ч. 4. С. 110–111.

[38] См., в частности: ***Ефрем Сирин.*** Толкование на Четвероевангелие 2. Рус. пер.: Ч. 8. С. 38 (перевод армянской версии; сирийский оригинал не сохранился); ***Иоанн Златоуст.*** Толкование на святого Матфея-Евангелиста 5, 3 (PG 57, 58). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 55.

[39] См.: ***Painter J.*** Just James. P. 42–156.

упоминается в Деяниях апостольских. Освобожденный из темницы Петр говорит: «уведомьте о сем Иакова и братьев» (Деян. 12:17), что свидетельствует об особой роли Иакова в группе учеников Иисуса. В рассказе об апостольском соборе Иаков выступает с речью, обращенной к апостолам (Деян. 15:13). Повествуется также о встрече апостола Павла с Иаковом, которому Павел рассказывает об обращении язычников (Деян. 21:18–19). Об этой встрече упоминает и сам Павел, называя Иакова «братом Господним» (Гал. 2:19).

Безусловное первенство в общине учеников Иисуса после Его смерти и Воскресения принадлежало Петру, но у Иакова было свое место. Церковное предание считает его первым епископом Иерусалимским, и именно с этим титулом он вошел в святцы. Считается, что он был апостолом от семидесяти, закончившим свою жизнь мученически. Это подтверждается и свидетельством Иосифа Флавия, упоминающего о казни «Иакова, брата Иисуса, именуемого Христом», по приказу синедриона в 62–63 году[40].

Взаимоотношения Иисуса и Его родственников

Взаимоотношения между Иисусом и Его родственниками — тема, которой в той или иной мере касаются все четыре Евангелия.

На браке в Кане Галилейской Иисус присутствовал вместе со Своей Матерью и учениками (Ин. 2:2). Из Каны Он пришел в Капернаум — «Сам и Матерь Его, и братья Его, и ученики Его; и там пробыли немного дней» (Ин. 2:12). Таким образом, согласно четвертому Евангелию, в первые дни после выхода на проповедь Иисус был окружен смешанной группой, состоявшей из Его родственников по плоти и нескольких учеников.

Однако последующие упоминания евангелистов о родственниках Иисуса свидетельствуют о том, что вскоре после того, как Он вышел на проповедь, между Ним и ими возник конфликт.

В Евангелии от Марка сразу же после рассказа об избрании двенадцати апостолов говорится: «И, услышав, ближние Его пошли взять Его, ибо говорили, что Он вышел из себя» (Мк. 3:21). Выражение οἱ παρ’αὐτοῦ (буквально «те, которые с Ним»), переведенное как «ближние», может указывать на друзей или последователей, однако в данном случае, скорее всего, указывает на родственников: так это место понимается в большинстве имеющихся переводов

[40] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 20, 9, 1. С. 852–853.

и толкований. Выражение «пошли взять» свидетельствует о намерении родственников заставить Иисуса прекратить общественную деятельность и вернуться домой, в семью. Слово «говорили» может относиться как к родственникам Иисуса, так и вообще к окружающим людям (в первом случае «они пришли взять Его, потому что считали, что Он вышел из себя»; во втором: «они пошли взять Его, потому что о Нем шла молва, что Он вышел из себя»). Термин ἐξέστη («вышел из себя») означает, что родственники Иисуса в какой-то момент сочли Его сумасшедшим. Тот факт, что Он, отказавшись от привычного для них семейного уклада, избрал образ жизни странствующего проповедника, был окружен бесноватыми и больными, вызвал у них полное непонимание.

В другом эпизоде, приведенном только у Иоанна, братья Иисуса, находясь вместе с Ним в Галилее, говорят Ему: «Выйди отсюда и пойди в Иудею, чтобы и ученики Твои видели дела, которые Ты делаешь. Ибо никто не делает чего-либо втайне, и ищет сам быть известным. Если Ты творишь такие дела, то яви Себя миру». Приводя эту достаточно грубую ремарку, свидетельствующую о плохо скрываемом недовольстве братьев Иисуса Его деятельностью, евангелист отмечает: «Ибо и братья Его не веровали в Него». Ответ Иисуса выдержан в той же тональности; Он показывает, что не нуждается в их непрошеных советах, и резко противопоставляет Себя им: «Мое время еще не настало, а для вас всегда время. Вас мир не может ненавидеть, а Меня ненавидит, потому что Я свидетельствую о нем, что дела его злы». В завершение разговора Иисус предлагает братьям пойти на праздник без Него. Когда же они приходят на праздник, то приходит и Он — «не явно, а как бы тайно» (Ин. 7:3–10). Тайно от кого? Подразумевается, что от братьев.

Третий эпизод, приведенный у всех трех синоптиков, содержит в себе своего рода развязку конфликта:

> И пришли Матерь и братья Его и, стоя вне дома, послали к Нему звать Его. Около Него сидел народ. И сказали Ему: вот, Матерь Твоя и братья Твои и сестры Твои, вне дома, спрашивают Тебя. И отвечал им: кто матерь Моя и братья Мои? И обозрев сидящих вокруг Себя, говорит: вот матерь Моя и братья Мои; ибо кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат, и сестра, и матерь (Мк. 3:31–35; Мф. 12:46–50; Лк. 8:19–21).

О том, как изложенный эпизод трактуется в святоотеческой традиции, мы скажем в свое время. Сейчас лишь укажем на то, что Иисус был последователен в Своем отношении к ученикам и родственникам. Это подтверждает

эпизод, приведенный у Луки. Здесь некая женщина из толпы восклицает: «Блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие!» Ответ Иисуса выдержан в той же тональности, что и Его ответ в предыдущем эпизоде: «Блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его» (Лк. 11:27–28). Своим ученикам и слушателям Он вновь оказывает предпочтение перед собственной Матерью.

МАТЕРЬ ИИСУСА В ЕВАНГЕЛИИ ОТ ИОАННА

В Евангелии от Иоанна Матерь Иисуса играет иную роль, чем в синоптических Евангелиях. Она тоже один раз упоминается вместе с братьями (Ин. 2:12), однако, если о братьях Иисуса говорится, что они «не веровали в Него» (Ин. 7:5), то Его Матерь, напротив, являет твердую веру, когда говорит служителям на браке в Кане Галилейской: «Что скажет Он вам, то сделайте» (Ин 2:5). Налицо разительный контраст между Ее отношением к Нему и тем, как ведут себя Его братья. С самого начала Она представлена как полноправная участница евангельской истории. Чудо в Кане Галилейской завершается словами евангелиста о том, что «уверовали в Него ученики Его» (Ин. 2:11). Но Матерь Иисуса с самого начала представлена как имеющая к Нему абсолютное доверие.

Можно предположить, что евангелисты-синоптики, повествуя об общественном служении Иисуса, не увидели какой-то особой роли, которую могла в нем играть Его Матерь. Иисус, согласно их повествованиям, всегда окружен учениками-мужчинами, и женщины из окружения Иисуса упоминаются лишь эпизодически. Это вполне соответствует той социальной роли, которая была отведена женщинам: их основным призванием было «служить», то есть готовить, накрывать на стол и убирать со стола, выполнять иные вспомогательные функции. Возможно, Матерь Иисуса была (постоянно или эпизодически) частью этой незаметной группы женщин, ходивших за Иисусом и помогавших Ему, однако синоптики не считают нужным как-либо выделять Ее из этой группы.

Брак в Кане Галилейской

Иоанн, включив рассказ о чуде в Кане Галилейской в свое повествование, исправляет общее впечатление о взаимоотношениях между Иисусом и Его Матерью, которое может возникнуть при чтении синоптических Евангелий.



Брак в Кане Галилейской. Фреска. XIV в. Монастырь Дечаны, Сербия

Согласно Иоанну, Ее роль не сводилась к тому, что Она родила и воспитала Своего Сына, и Она никогда не была участницей семейного заговора против Него. В Евангелии от Иоанна у Нее особая и самостоятельная роль, не похожая ни на роль кого-либо из учеников Иисуса, ни на роль служивших Ему женщин:

> На третий день был брак в Кане Галилейской, и Матерь Иисуса была там. Был также зван Иисус и ученики Его на брак. И как недоставало вина, то Матерь Иисуса говорит Ему: вина нет у них. Иисус говорит Ей: что Мне и Тебе, Жено? еще не пришел час Мой. Матерь Его сказала служителям: что скажет Он вам, то сделайте. Было же тут шесть каменных водоносов, стоявших по обычаю очищения Иудейского, вмещавших по две или по три меры. Иисус говорит им: наполните сосуды водою. И наполнили их до верха. И говорит им: теперь почерпните и несите к распорядителю пира. И понесли. Когда же распорядитель отведал воды, сделавшейся вином, — а он не знал, откуда это вино, знали только служители, почерпавшие воду, — тогда распорядитель

> зовет жениха и говорит ему: всякий человек подает сперва хорошее вино, а когда напьются, тогда худшее; а ты хорошее вино сберег доселе. Так положил Иисус начало чудесам в Кане Галилейской и явил славу Свою; и уверовали в Него ученики Его (Ин. 2:1–11).

Кана Галилейская упоминается только в Евангелии от Иоанна. Оттуда был родом Нафанаил (Ин. 21:2). То, что Иисус оказался в Кане на третий день после знакомства с Нафанаилом, могло означать, что семья, в которой происходил брачный пир, была каким-то образом связана с Нафанаилом. В небольшом галилейском городке все друг друга знали и многие были скреплены родственными узами. Если семья и не была связана с Нафанаилом, по крайней мере, через него могло быть передано приглашение Иисусу и Его ученикам (иначе откуда бы Иисус, находившийся в Вифаваре, мог узнать о браке в Кане Галилейской и о том, что Он туда приглашен?).

Начало рассказа говорит о том, что Матерь Иисуса (нигде в Евангелии от Иоанна Она не названа по имени) уже была на браке, когда Он со Своими учениками пришел туда. Слово «также» показывает, что Иисус отнюдь не был главным приглашенным гостем. Согласно обычаям того времени, на брачный пир, происходивший в доме жениха или его отца, приглашалась вся родня жениха и невесты, а также друзья обеих семей. Брачные торжества обычно продолжались семь дней (Суд. 14:12; Тов. 11:17); в особых случаях они могли продлиться до двух недель (Тов. 10:7).

Толкователи выдвигают различные гипотезы относительно того, почему в семье, где происходил брачный пир, закончилось вино. Одно из предположений: из-за неожиданного прихода Иисуса и учеников, которые, вопреки обычаю, не принесли с собой вина[41]. Другое предположение: потому что пир длился долго. Третье: потому что семья была бедной. Наиболее вероятным представляется третье предположение. Слова Матери Иисуса «Вина нет у *них*» свидетельствуют о некоторой Ее дистанцированности от происходившего: Она определенно не часть этой семьи.

Ответ Иисуса «что Мне и Тебе, Жено?» иногда толкуют в том смысле, что Иисус выразил таким образом недовольство вопросом Своей Матери. Некоторые современные толкователи утверждают, что «в Своем ответе Матери Иисус выражает категорический протест, который с самого начала подчеркивает

[41] Количество вина на брачном пире в некоторой степени зависело от того, что принесли с собой гости. Иисус и ученики, вероятно, пришли на брак с пустыми руками. См.: ***Brown R. E.*** The Gospel according to John (I–XII). P. 102.

Его независимость». Ее слова являются не чем иным, как «просьбой о решительном действии, просьбой, по крайней мере имплицитной, о чуде. И именно это провоцирует жесткий по видимости ответ Иисуса»[42].

Эта интерпретация текста исходит из того, что ответ Иисуса Своей Матери был не вполне уважительным. Слова «что мне и тебе?» являются семитизмом. Аналогичные фразы мы встречаем в Ветхом Завете, например, адресованный пророку Илии вопрос вдовы: «что мне и тебе, человек Божий?» (3 Цар. 17:18). В вопросе вдовы содержится упрек: вдова считает, что пророк пришел слишком поздно, ее сын уже умер. Интонацию упрека можно услышать и в словах Иисуса, обращенных к Матери. Однако упрек еще не означает неуважение. Со словом «Жено» (γύναι — «женщина» в звательном падеже) Иисус обратился к Своей Матери и в тот момент, когда Она стояла у Его креста (Ин. 19:26). На самом деле, это был обычный способ обращения Иисуса к женщинам (Мф. 25:28; Лк. 13:12; Ин. 4:21; 8:10; 20:13).

На браке в Кане Галилейском, в самом начале Своего служения, Иисус говорит Матери о тех страданиях, которые Его ожидают. Знает ли Она о них или только догадывается? Говорил ли Он Ей раньше о том, что Его ждет? Этого мы не знаем, как не знал этого и ученик, ставший свидетелем разговора. Но то, что именно в этот момент Иисус посчитал нужным Ей об этом сказать или напомнить, заставляет увидеть весь диалог в иной перспективе. С брака в Кане Галилейской начинается тот путь Иисуса к смерти, который прослеживается Иоанном на протяжении всего Евангелия.

Слова Матери Иисуса, обращенные к служителям, могут показаться неожиданными: «что скажет Он вам, то сделайте». До настоящего момента Он не совершил ни одного чуда, никак не проявил Своих сверхъестественных способностей, «жил, как один из многих»[43]. Откуда такая уверенность у Его Матери в том, что Он способен решить проблему? Ответ на этот вопрос Евангелие не дает. Мы можем только предполагать, что опыт совместной жизни с Иисусом на протяжении тридцати лет, начиная от чудесных событий, связанных с Его рождением, дал Ей уверенность и в Его Божественном достоинстве, и в Его сверхъестественных способностях.

Заслуживает внимания термин «слава» (δόξα), употребленный евангелистом в конце рассказа. Этот термин у Иоанна означает не просто человеческую славу, известность. Он имеет вполне конкретное семантическое наполнение, указывая на страдания и крестную смерть Иисуса: именно в этих

---

42 *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. P. 172.

43 *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 21, 2 (PG 59, 130). Рус пер.: Т. 8. Кн. 1. С. 138.

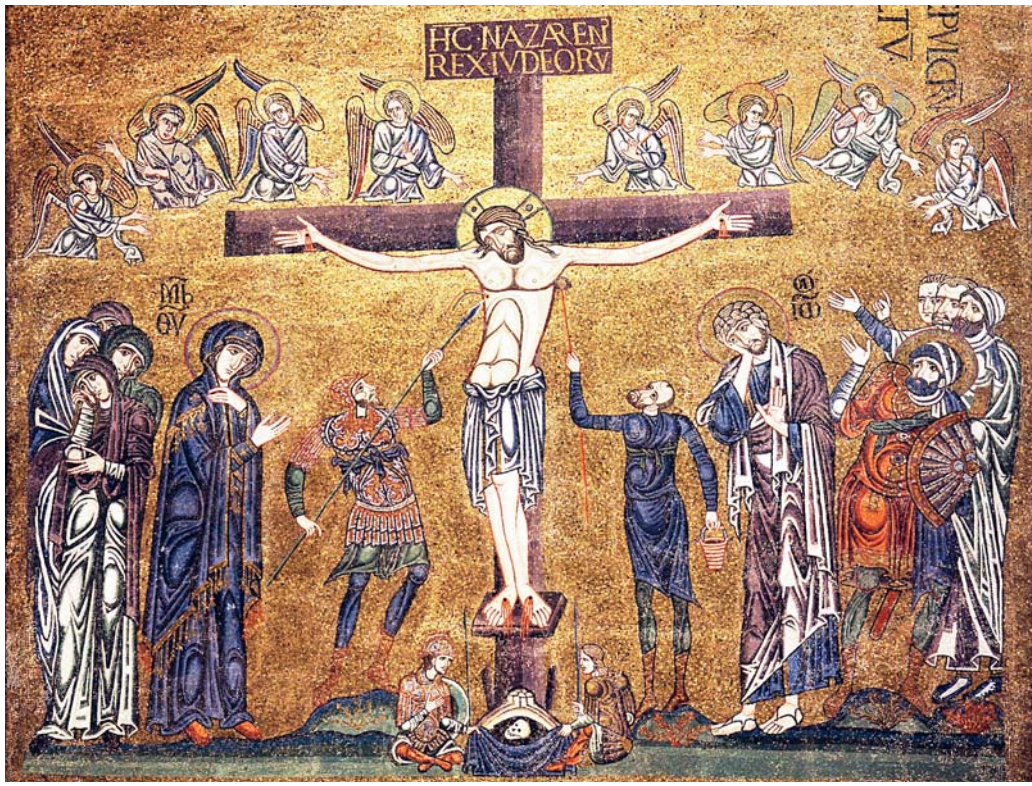
событиях Иоанн видит наивысшее явление славы Божией. Непосредственно перед арестом, когда Иуда уже отправился к первосвященникам, чтобы предать Его, Иисус говорит ученикам: «Ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем. Если Бог прославился в Нем, то и Бог прославит Его в Себе, и вскоре прославит Его» (Ин. 13:31–32). Затем Он возносит Богу молитву, которая начинается словами: «Отче! пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя» (Ин. 17:1).

В Кане Галилейской этот «час», к которому неумолимо движется все евангельское повествование, еще не настал: служение Иисуса только начинается. Но, превращая воду в вино, Он уже являет Свою славу — ту, которой Он обладал у Бога Отца «прежде бытия мира» (Ин. 17:5). Здесь, в скромном иудейском доме, на брачном пиру, где не хватило вина, эта слава раскрывается впервые. Затем она будет раскрываться в других чудесах и знамениях, совершаемых Иисусом. Своего апогея она достигнет в тот момент, когда Иисус, пригвожденный к кресту, во всем предельном уничижении Своего человеческого естества явит всю славу Своего Божественного величия.

В этот момент — кульминационный момент евангельской драмы — Он вновь обратится к Своей Матери, указывая на того самого ученика, который поведал нам историю брака в Кане Галилейской: «Жено! се, сын Твой». А ученику скажет: «Се, Матерь твоя». И с этого времени ученик возьмет Ее к себе (Ин. 19:26–27). Так продолжится история взаимоотношений между Иоанном и Матерью Иисуса — история, частью которой является брачный пир в Кане.

Рассказ о браке в Кане Галилейской — единственное из описанных в Евангелиях чудес, на котором отмечено присутствие Матери Иисуса. При этом чудо совершается в ответ на *Ее* просьбу, и служители, наполняющие водоносы водой, исполняют *Ее* повеление. Хотя чудо совершает Иисус, Она играет значимую роль в повествовании. В следующий раз Она появится в Евангелии от Иоанна только у креста Своего Сына. Нельзя не видеть связи между этими двумя появлениями Матери Иисуса — в начале общественного служения Иисуса, при Его первом чуде, и в конце, при самой развязке драмы, — у Его креста. Это как бы указывает на Ее сквозное незримое присутствие во всей евангельской истории.

Земной путь Иисуса был путем уничижения и истощания. На этом пути от начала до конца Иисуса сопровождала Его Матерь. Для Нее этот путь тоже был путем истощания и умаления — от того момента, когда Симеон сказал Ей, что душу Ее пройдет оружие (Лк. 2:35), до того, когда это пророчество исполнилось у креста Ее Сына. Ее человеческое умаление выразилось, в числе прочего, в том скромном месте, которое Она занимает в евангельских пове-



Распятие. Мозаика. XIII в. Собор Сан-Марко, Венеция

ствованиях, где центральное место — что не удивительно — отведено Иисусу. Но когда пришел Его «час», была явлена Его «слава». Ее час пришел уже после воскресения Иисуса, когда Церковь распознала в Ней новую Еву и узнала в Ней свою Мать.

Матерь Иисуса у креста

Все четыре евангелиста повествуют о том, что при кресте Иисуса стояли женщины (Мф. 27:55–56; Мк. 15:40–41; Лк. 23:49, 55–56; Ин. 19:25). У синоптиков женщины стоят в отдалении, тогда как у Иоанна они стоят достаточно близко к кресту, чтобы Иисус мог обратиться к Одной из них. Это различие не обязательно считать противоречием: оно вполне может объясняться либо тем, что женщины поначалу стояли вдали, а потом приблизились к кресту[44],

[44] *Blinzer J.* The Trial of Jesus. P. 256–257.

либо, наоборот, тем, что они сначала стояли вблизи, а потом отошли после того, как Иисус умер[45].

Главным отличием Иоанна от синоптиков в данном случае является то, что в список стоявших у креста женщин он включает Матерь Иисуса[46]. Прямая смысловая нить протягивается в Евангелии от Иоанна от брака в Кане Галилейской к упоминанию о Матери Иисуса в повествовании о Страстях. Там Иисус говорил Ей: «еще не пришел час Мой» (Ин. 2:4). Теперь же «пришел час прославиться Сыну Человеческому» (Ин. 12:23). И Мать вновь оказывается рядом с Сыном:

> При кресте Иисуса стояли Матерь Его и сестра Матери Его, Мария Клеопова, и Мария Магдалина. Иисус, увидев Матерь и ученика тут стоящего, которого любил, говорит Матери Своей: Жено! се, сын Твой. Потом говорит ученику: се, Матерь твоя! И с этого времени ученик сей взял Ее к себе (Ин. 19:25–27).

Согласно иудейским обычаям того времени, умирающий мужчина должен был сделать распоряжение касательно правового статуса своих родственниц-женщин[47]. Такое распоряжение было необходимым в обществе, где судьба женщин всецело зависела от воли мужчин. Жена, потерявшая мужа; дочь, лишившаяся отца; мать, у которой умер сын: все женщины, оказавшиеся в подобном положении, поступали на иждивение мужчин — как правило, своих родственников. Однако умирающий должен был дать указания об этом. Как правило, родственники уважали волю умершего и поступали так, как он завещал.

Обращаясь сначала к Матери, а затем к ученику, Иисус, как может показаться, призывает Свою Мать и ученика к взаимной заботе друг о друге. Однако общий контекст сцены и ее окончание («с этого времени ученик сей взял Ее к себе») заставляет интерпретировать ее не столько в терминах взаимности, сколько в том смысле, что Иисус указал Своей Матери на ученика, который будет заботиться о Ней, а ему — на Ту, о Которой он должен будет заботиться[48].

Как уже говорилось, тот факт, что Иисус вверяет Мать ученику, а не кому-либо из Своих «братьев», служит косвенным подтверждением отсутствия

---

45 *Brown R. E.* The Gospel according to John (XIII–XXI). P. 904.

46 Некоторые комментаторы полагают, что в синоптических повествованиях Матерь Иисуса фигурирует под именем Марии Иаковлевой. См., напр.: ***Иоанн Златоуст.*** Толкование на святого Матфея-Евангелиста 88, 2 (PG 58, 777). Рус. пер.: С. 870 («Матерь Его, Которую евангелист называет Иаковлевой»).

47 *Dalman G.* Jesus-Jeshua. P. 201.

48 *Schürmann H.* Ursprung und Gestalt. S. 15.



Распятие. Фрагмент фрески. Монастырь Протат, Афон

у Нее других детей: если бы такие дети были, не было бы необходимости передоверять Ее ученику.

Безымянный ученик, «которого любил» Иисус, неоднократно упоминается на страницах четвертого Евангелия, и церковная традиция прочно отождествила его с Иоанном, автором этого Евангелия. Нет никаких оснований оспаривать это отождествление, тем более что сам автор в конце Евангелия раскрывает себя в словах: «Сей ученик и свидетельствует о сем, и написал сие» (Ин. 21:24). Рассматриваемый эпизод именно потому стал частью четвертого Евангелия, что в нем непосредственное участие принимал его автор, тогда как другие евангелисты в нем не участвовали и могли вообще ничего не знать о нем.

ПОСЛЕ ВОСКРЕСЕНИЯ

«Другая Мария»

Согласно всем четырем Евангелиям, первыми исчезновение тела Иисуса из гробницы обнаружили женщины. Иоанн упоминает только одну: «В первый же день недели Мария Магдалина приходит ко гробу рано, когда было еще темно, и видит, что камень отвален от гроба» (Ин. 20:1). Матфей говорит о двух женщинах у гроба: «По прошествии же субботы, на рассвете первого дня недели, пришла Мария Магдалина и другая Мария посмотреть гроб» (Мф. 28:1). У Марка свидетелями отсутствия тела Иисуса в гробнице становятся три женщины: «По прошествии субботы Мария Магдалина и Мария Иаковлева и Саломия купили ароматы, чтобы идти помазать Его» (Мк. 16:1). Наконец, в рассказе Луки фигурируют три женщины, названные по имени, и другие, не названные: «В первый же день недели, очень рано, неся приготовленные ароматы, пришли они ко гробу, и вместе с ними некоторые другие; но нашли камень отваленным от гроба… То были Магдалина Мария, и Иоанна, и Мария, мать Иакова, и другие с ними, которые сказали о сем Апостолам» (Лк. 24:1, 10).

Кто понимается под «другой Марией» в Евангелии от Матфея? Она упоминается в этом Евангелии дважды: в рассказе о погребении (Мф. 27:61) и в рассказе о воскресении (Мф. 28:1). Обычно под «другой Марией» понимают Марию, мать Иакова и Иосии, о которой в параллельных местах говорит Марк (Мк. 15:40 и 16:1). Однако существует и иное толкование, согласно которому другая Мария — это Богородица[49].

[49] См., в частности: ***Феофилакт Болгарский.*** Толкование на Мф. 27 (PG 123, 473). Рус. пер.: С. 248; ***Григорий Палама.*** Омилия 18, в Неделю мироносиц (PG 151, 241). Рус. пер.: Т. 1. С. 190–191.



Явление Христа женам-мироносицам. Фреска. XIV в. Монастырь Дионисиат, Афон

В нашей книге соответствующие тексты и иконографические изображения будут рассмотрены, наряду с высказываниями отцов Церкви, в частности, Ефрема Сирина (IV век) о том, что Дева Мария была среди женщин, которым Иисус явился по воскресении. Однако сам евангельский текст не дает достаточных оснований для того, чтобы предположить, что «другая Мария» — это Матерь Иисуса. Наверное, если бы евангелист имел в виду Ее, он бы сделал это более очевидным.

Матерь Иисуса в Деяниях апостольских

Евангелие от Луки заканчивается тем, что Иисус, благословив учеников, начал отдаляться от них и возноситься на небо, а «они поклонились Ему и возвратились в Иерусалим с великою радостью. И пребывали всегда в храме,



Вознесение Господне. Мозаика. 1183–1189 гг. Кафедральный собор в Монреале, Сицилия

прославляя и благословляя Бога» (Лк. 24:52–53). Речь идет, конечно, о храме Иерусалимском.

Однако Лука был еще и автором книги Деяний апостольских, которая мыслится как прямое продолжение его Евангелия. Из этой книги мы узнаём, что ученики возвратились не в храм, а в некую «горницу»:

> Тогда они возвратились в Иерусалим с горы, называемой Елеон, которая находится близ Иерусалима, в расстоянии субботнего пути. И, придя, взошли в горницу, где и пребывали, Петр и Иаков, Иоанн и Андрей, Филипп и Фома, Варфоломей и Матфей, Иаков Алфеев и Симон Зилот, и Иуда, брат Иакова. Все они единодушно пребывали в молитве и молении, с некоторыми женами и Мариею, Материю Иисуса, и с братьями Его (Деян. 1:12–14).

Термин ὑπερῷον («горница») указывает на помещение под крышей, как и термин ἀνάγαιον, употребленный в Евангелиях от Марка и от Луки для обозначения места, где Иисус велел двум ученикам приготовить Тайную

Вечерю: пойдя за человеком, несущим кувшин воды, они должны были найти горницу «большую, устланную, готовую» (Мк. 14:15; ср.: Лк. 22:12). Речь идет о помещении на верхнем этаже дома, куда вела каменная или чаще деревянная лестница. Поскольку термин ὑπερῷον в Деяниях употреблен с определенным артиклем, то есть речь идет о конкретной горнице, можно предположить, что имеется в виду то самое помещение, в котором Иисус совершил Свой последний ужин с учениками[50]. Очевидно, именно это большое помещение стало первой «штаб-квартирой» общины учеников Иисуса после Его вознесения на небо.

Список учеников, приводимый автором Деяний, совпадает со списками, известными нам по синоптическим Евангелиям (Мф. 10:2–4; Мк. 3:16–19; Лк. 6:14–16), за исключением Иуды Искариота, который по понятным причинам в нем отсутствует. Как и у синоптиков, список возглавляет Петр, за ним следуют Иаков и Иоанн, далее — прочие апостолы. Они составляют ядро той общины, из которой начнет развиваться Церковь по всей вселенной.

Апостолы пребывают в молитве вместе «с некоторыми женами и Мариею, Материю Иисуса, и с братьями Его». Это упоминание очень важно, поскольку дает представление о том, кто, помимо одиннадцати апостолов, входил в первоначальную церковную общину.

Под «некоторыми женами»[51] понимаются женщины, которые следовали за Иисусом при Его жизни. В Евангелии от Луки упоминание об этих женщинах относится к началу Его общественного служения: «После сего Он проходил по городам и селениям, проповедуя и благовествуя Царствие Божие, и с Ним двенадцать, и некоторые женщины, которых Он исцелил от злых духов и болезней: Мария, называемая Магдалиною, из которой вышли семь бесов, и Иоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова, и Сусанна, и многие другие, которые служили Ему имением своим» (Лк. 8:1–3). Повествуя о распятии Иисуса, евангелист Марк отмечает: «Были тут и женщины, которые смотрели издали: между ними была и Мария Магдалина, и Мария, мать Иакова меньшего и Иосии, и Саломия, которые и тогда, как Он был в Галилее, следовали за Ним и служили Ему, и другие многие, вместе с Ним пришедшие в Иерусалим» (Мк. 15:40–41).

Женщины, следовавшие за Иисусом, многократно упоминаются и другими евангелистами в других контекстах. Они являются постоянными героинями рассказов о воскресении Христа во всех четырех Евангелиях.

---

[50] *Dunn J.* The Acts of the Apostles. P. 15–16.

[51] Слово «некоторые» отсутствует в греческом тексте и добавлено авторами Синодального перевода по смыслу.

Матерь и братья Иисуса также не случайно включены автором Деяний в список Его последователей. В синоптических Евангелиях о них упоминалось в последний раз только в связи с эпизодом, в котором они стояли за дверью, когда Иисус проповедовал; вместо того, чтобы выйти к ним, Он указал на учеников и сказал: «Вот матерь Моя и братья Мои; ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и матерь» (Мф. 12:49–50; Мк. 3:31–34). К этому можно добавить информацию из Евангелия от Иоанна о неверии братьев Иисуса в Него (Ин. 7:1–5) и из Евангелия от Марка о том, как родственники хотели взять Иисуса обратно в семью, подумав, что Он сошел с ума (Мк. 3:21).

Свидетельства Иоанна и Марка относятся к начальному периоду служения Иисуса, когда имел место конфликт между Иисусом и Его родственниками по плоти. Как долго продолжался этот конфликт, неизвестно. Однако мы видим Матерь Иисуса стоящей у Его креста (Ин. 19:25), а о братьях узнаём из Деяний. Это означает, что в какой-то момент — раньше или позже — родственники Иисуса по плоти не только примирились с Его образом жизни, но и стали Его последователями. Одному из «братьев Иисуса», Иакову, будет отведена важная роль в формировании иерусалимской церковной общины (Деян. 12:17; 15:13; 21:18; 1 Кор. 15:7; Гал. 1:19).

Сколько человек составляла община христиан после воскресения Иисуса? В Деяниях упоминается сто двадцать человек, собравшихся в горнице: в это число могли входить одиннадцать апостолов, другие семьдесят, упоминаемые Лукой в Евангелии (Лк. 10:1)[52], некоторые женщины и сродники Иисуса по плоти. Однако, по-видимому, в горнице собралась не вся община. Апостол Павел в Первом послании к Коринфянам говорит о явлении воскресшего Иисуса «Кифе, потом двенадцати; потом… более нежели пятистам братий в одно время, из которых большая часть доныне в живых, а некоторые и почили» (1 Кор. 15:5–6). Из этого можно заключить, что общее число мужчин в общине превышало пятьсот человек.

Какую роль в общине первых христиан играла Мария, Матерь Иисуса? Об этом книга Деяний умалчивает. После единственного в этой книге упоминания о Ней речь далее идет исключительно о деяниях апостолов-мужчин — Петра, Стефана, Филиппа и, наконец, Павла. Во второй половине книги Деяний внимание читателя полностью переключается на него.

---

[52] См.: *Иоанн Златоуст.* Беседы на Деяния апостольские 3, 2 (PG 60, 36). Рус. пер.: С. 34. Об этих семидесяти апостолах Евсевий Кесарийский пишет в IV веке: «Имена апостолов Спасителя известны из Евангелий каждому; списка же семидесяти учеников никакого нигде нет» (Церковная история 1, 12, 1. С. 40). Со временем такой список был составлен.



Вознесение Господне. Псалтирь королевы Милисенты, книжная миниатюра. 1131–1143 гг. Британская библиотека, Лондон, Великобритания

«Жена, облеченная в солнце»

Ни в посланиях Павла, ни в Соборных посланиях других апостолов о Деве Марии не говорится, если не считать упоминания в Послании к Галатам о том, что Сын Божий «родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление» (Гал. 4:4–5).

Однако в Откровении Иоанна Богослова — книге, которой завершается Библия, — имеется загадочное повествование о жене, рождающей младенца:

> И явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце; под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд. Она имела во чреве, и кричала от болей и мук рождения.
>
> И другое знамение явилось на небе: вот, большой красный дракон с семью головами и десятью рогами, и на головах его семь диадим. Хвост его увлек с неба третью часть звезд и поверг их на землю. Дракон сей стал перед женою, которой надлежало родить, дабы, когда она родит, пожрать ее младенца. И родила она младенца мужеского пола, которому надлежит пасти все народы жезлом железным; и восхищено было дитя ее к Богу и престолу Его. А жена убежала в пустыню, где приготовлено было для нее место от Бога, чтобы питали ее там тысячу двести шестьдесят дней (Откр. 12:1–6).



«Жена, облеченная в солнце, и дракон».
Книжная миниатюра, Апокалипсис.
Ок. 801–900 гг. Аббатство Сент-Аман, Франция

Откровение, или Апокалипсис, — книга, написанная символическим языком. Церковное предание связывает ее с Иоанном Богословом, автором четвертого Евангелия, стоявшим при кресте Иисуса. В книге описаны видения,

которые автор имел, когда находился в изгнании на острове Патмос. По своему жанру Апокалипсис напоминает пророческие книги, где также описываются многочисленные видения сверхъестественного характера. Образ жены, облеченной в солнце, иногда воспринимается как символизирующий Деву Марию. Это толкование мы встретим у Епифания Кипрского[53]. Долгое время оно было господствующим в католической традиции. При таком толковании под рождением младенца может пониматься рождение Христа от Девы, дракон символизирует либо Ирода, который хотел умертвить младенца, либо диавола, а бегство в пустыню символизирует бегство Святого Семейства в Египет. Отметим, что указание на «младенца мужеского пола, которому надлежит пасти все народы жезлом железным» почти буквально совпадает со стихом 2-го псалма, который в греческом переводе звучит так: «Ты упасешь их жезлом железным» (Пс. 2:9). Этот стих, как и весь 2-й псалом, в раннехристианской традиции воспринимался как мессианский, то есть указывающий на Христа.

Однако большинством восточно-христианских толкователей образ жены, облеченной в солнце, воспринимается как символизирующий Церковь[54]. Это понимание восходит к святому Ипполиту Римскому: «Под образом жены, облеченной в солнце, весьма ясно показывает Иоанн Церковь, облеченную в Слово Отчее, сияющее паче солнца; говоря же о “луне внизу ног ее”, [показывает], что Церковь, подобно луне, украшена небесной славой. А выражение “на главе ее венец из двенадцати звезд” указывает на двенадцать апостолов, через которых основана Церковь»[55].

По предположению ряда ученых, Апокалипсис — книга, отражающая раннехристианскую литургическую практику[56]. В частности, к числу литургических гимнов относят следующие слова из Апокалипсиса: «Свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был, есть и грядет» (Откр. 4:8); «Аминь! благословение и слава, и премудрость и благодарение, и честь и сила и крепость Богу нашему во веки веков! Аминь» (Откр. 7:12); «Царство мира соделалось царством Господа нашего и Христа Его, и будет царствовать во веки веков» (Откр. 11:15); «Благодарим Тебя, Господи Боже Вседержитель, Который еси и был и грядешь, что Ты приял силу Твою великую и воцарился» (Откр. 11:17); «Аминь! аллилуия!.. Хвалите Бога нашего, все рабы Его и боящиеся

---

53 *Епифаний Кипрский.* Панарион 78, 11. См. цитату в гл. 2-й на с. 237.

54 См.: *Иоаннуарий (Ивлиев), архимандрит.* И увидел я новое небо и новую землю. С. 171–173.

55 *Ипполит Римский.* О Христе и антихристе 61 (PG 10, 780 CD). Рус. пер.: С. 250.

56 См.: *Behr J.* Apocalypse and Liturgy. P. 95–112. См. также: *Thompson L. L.* The Book of Revelation: Apocalypse and Empire. P. 66–73.

Его, малые и великие… Аллилуия! ибо воцарился Господь Бог Вседержитель. Возрадуемся и возвеселимся и воздадим Ему славу; ибо наступил брак Агнца, и жена Его приготовила себя» (Откр. 19:4–7)[57].

Означает ли упоминание о жене, облеченной в солнце, что у христиан первого поколения существовало литургическое почитание Девы Марии? Это представляется маловероятным. В символах из книги Апокалипсиса ее автор зашифровал послание, адресованное христианам своего времени и последующих поколений, но суть этого послания продолжает вызывать споры. А потому и образ жены, облеченной в солнце, не получил однозначного толкования.

Как мы видели, в Евангелиях от Матфея и от Луки о Деве Марии говорится подробно только в связи с рождением от Нее Иисуса (Мф. 1:18–2:23; Лк. 1:26–2:38). У Луки, кроме того, Мария и Иосиф упоминаются в рассказе о проповеди двенадцатилетнего Иисуса в храме (Лк. 2:41–51). У Марка и Иоанна материал, связанный с рождением Иисуса и Его детством, отсутствует.

На протяжении всего периода общественного служении Иисуса после Его выхода на проповедь мы видим Деву Марию только в трех эпизодах: на браке в Кане Галилейской (Ин. 2:1–12), при попытке увидеть Иисуса, когда Он общался с народом (Мф. 12:46–50; Мк. 3:31–35; Лк. 8:19–21), и при кресте Иисуса, когда Он вверил Ее любимому ученику (Ин. 19:25–27).

Новый Завет не дает никаких указаний на то, чтобы при жизни Христа или в первые годы после Его смерти и воскресения Матерь Иисуса пользовалась каким-либо особым почитанием в общине учеников Спасителя. Лишь однажды Она упоминается в Деяниях (Деян. 1:14) и однажды — мимоходом — у апостола Павла (Гал. 4:4–5). Церкви предстоял долгий путь, прежде чем тайна Девы Марии начнет открываться ей.

[57] См.: *O'Rourke J. J.* The Hymns of the Apocalypse. P. 399–409.

Глава 2

РАЗВИТИЕ ДОГМАТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О ДЕВЕ МАРИИ С НАЧАЛА II ПО НАЧАЛО V ВЕКА

В настоящей главе мы покажем, как почитание Девы Марии развивалось в период до III Вселенского Собора. Нам предстоит обозреть труды отцов и учителей раннехристианской Церкви от Игнатия Богоносца и Иустина Философа до Оригена и Киприана Карфагенского включительно. Мы коснемся также апокрифической литературы, имеющей отношение к нашей теме и появившейся в раннехристианский период. Затем мы обратимся к «золотому веку» христианской письменности и рассмотрим труды Афанасия Великого, Ефрема Сирина, Кирилла Иерусалимского, трех Великих Каппадокийцев, Иоанна Златоуста, Епифания Кипрского, а также нескольких латинских отцов Церкви до блаженного Августина включительно.

Учение отцов Церкви о Деве Марии было неотъемлемой частью их христологии, и именно в контексте развития христологической доктрины Церкви следует рассматривать то постепенное становление учения о Марии, Матери Божией, как Деве и Приснодеве, которое происходило в течение этого периода.

ХРИСТИАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА II–III ВЕКОВ

Уже во II–III веках Дева Мария упоминается в памятниках христианской литературы, причем основной акцент делается на сверхъестественном образе рождения от Нее Сына Божьего.

Игнатий Богоносец

В начале II века Антиохийский епископ Игнатий, приговоренный к смерти через съедение дикими зверями, следует в сопровождении стражи из Иерусалима в Рим. По пути он пишет и отсылает послания местным церквам. В Послании к Ефесянам упоминается «рожденный и нерожденный, Бог во плоти, в смерти истинная жизнь, от Марии и от Бога, сначала подверженный, а потом не подверженный страданию, Иисус Христос, Господь наш»[1]. Далее в том же

[1] *Игнатий Богоносец.* Послание к Ефесянам 7 (SC 10-bis, 64). Рус. пер.: С. 104.



Святой Игнатий Богоносец. Фреска. XI в. Собор Святой Софии, Киев, Украина



Игнатий Антиохийский. Книжная миниатюра из Менология Василия II. Ок. 1000 г. Византия

посланию утверждается: «Ибо Бог наш Иисус Христос был зачат Марией, по устроению Божию, от семени Давидова, но от Духа Святого»[2].

Таким образом, свидетельство евангелистов Матфея и Луки о том, что Христос родился от Духа Святого и Марии Девы, полностью принимается Игнатием. Более того, в этом свидетельстве он видит особую Божью тайну: «От князя века сего сокрыто было девство Марии и Ее деторождение, равно и смерть Господа, три достославные тайны, совершившиеся в безмолвии Божием»[3]. Учение о том, что истинный смысл пришествия в мир Иисуса скрыт от диавола, будет продолжено последующими церковными писателями.

Исповедание веры в рожденного от Марии Иисуса Христа является неотъемлемой частью христианского церковного Предания. Об этом Игнатий говорит в Послании к Траллийцам:

> Потому не слушайте, когда кто будет говорить вам не об Иисусе Христе, Который из рода Давидова, Который от Марии истинно родился, ел и пил, истинно был осужден при Понтии Пилате, истинно был распят и умер на виду у небесных, земных и преисподних, Который истинно воскрес из мертвых, так как Его воскресил Отец Его… [4]

---

2 *Игнатий Богоносец.* Послание к Ефесянам 18 (SC 10-bis, 71). Рус. пер.: С. 109.

3 *Игнатий Богоносец.* Послание к Ефесянам 19 (SC 10-bis, 71). Рус. пер.: С. 109.

4 *Игнатий Богоносец.* Послание к Траллийцам 9 (SC 10-bis, 100). Рус. пер.: С. 120.

В этих словах подчеркивается реальность человеческого естества Христа. Уже во времена Игнатия начали возникать представления о том, что человеческое естество Христа было лишь видимостью, а страдания Его и смерть мнимыми. С этими представлениями будет решительно бороться Ириней Лионский, а вслед за ним и другие отцы Церкви.

Иустин Философ

Середина II века была временем, когда христианство подвергалось гонениям в Римской империи. Император Антонин Пий, вступивший на престол в 138 году и правивший империей до 161 года, был ревностным почитателем эллинских богов. И хотя он был менее жесток по отношению к христианам, чем его предшественники Траян и Адриан, христианство в империи оставалось фактически под запретом. По временам в разных частях империи вспыхивали преследования, жертвами которых становились все новые и новые христианские мученики.

Иустин Философ в молодости изучал стоическую философию, был знаком с учениями пифагорейцев, перипатетиков и платоников. Став христианином, он направил свои знания на апологию христианской веры, нуждавшейся в защите от обвинений. Свою Первую апологию он адресует «императору Титу Элию Адриану Антонину Благочестивому Августу Кесарю, сыну его Вериссиму философу, и Люцию философу, родному сыну Кесаря и усыновленному сыну Благочестивого, любителю наук, и к священному сенату и всему народу римскому». Вериссим философ — не кто иной, как будущий император Марк Аврелий, а Луций Вер — его приемный брат, с которым он будет в течение некоторого времени делить правление после смерти Антонина Пия. Предположительно, апология написана в период между 149 и 155 годами.



Иустин Философ. Книжная миниатюра из Менология. XIV в. Византия

Первая часть апологии посвящена в основном защите христиан от обвинений в безбожии (поскольку они не почитали эллинских богов, что было уголовно наказуемым преступлением), в нелояльности к императорской власти, в бытовых преступлениях, безнравственности и подкидывании новорожденных младенцев. Вторая часть содержит изложение основ христианского вероучения. На протяжении всей апологии Иустин неоднократно упоминает о том, что Христос родился от Девы, сравнивая историю этого рождения с греческим мифом о Персее[5]. Наиболее подробно о рождении Иисуса от Девы говорится во второй части апологии, в частности, в следующем фрагменте:

> Ибо Он силой Божией родился от Девы, происходящей от семени Иакова, отца Иуды, который был… праотцем иудеев, и Иессей, по слову пророческому, был Его прародитель, и Он сын Иакова и Иуды, согласно с преемством родов. И еще послушайте, как Исаия ясными словами предрек, что Христос родится от Девы. Сказано так: «вот, Дева зачнет во чреве и родит Сына; и нарекут имя Ему: С нами Бог» (Ис. 7:14). Что по понятию людей невероятно и невозможно, тому Бог пророческим Духом предрек сбыться, дабы, когда оно сбудется, не оставались в неверии, но верили, потому что оно было предсказано. Но чтобы некоторые, не понимая приведенного пророчества, не стали укорять нас в том же, в чем мы укоряем поэтов, которые говорят, что Зевс сходил для чувственных наслаждений к женщинам, я постараюсь изъяснить те выражения. Слова: «вот, Дева зачнет во чреве» значат, что Дева зачнет без совокупления. Ибо если бы совокупилась Она с кем-нибудь, то не была бы уже Дева, — но Сила Божия, найдя на Деву, осенила Ее и сделала то, что Она зачала, будучи Девой. И посланный в то время к Деве ангел Божий благовестил Ей такими словами: «Вот, зачнешь во чреве от Духа Святого и родишь Сына, и Он наречется Сыном Всевышнего. И наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их» (Лк. 1:30–31). Так повествуют те, которые описали все, касающееся Спасителя нашего Иисуса Христа, и мы верим им, потому что и через вышеупомянутого Исаию пророческий Дух предсказал, что Христос родится, как я выше изложил. Под именем Духа и силы от Бога следует понимать не что иное, как Слово, Которое есть и перворожденный у Бога, как указал вышесказанный пророк Моисей; и этот Дух, сошедший на Деву и осенивший Ее, не совокуплением, но силой сделал Ее имеющей во чреве. Имя же Иисус, если перевести с еврейского на греческий

[5] *Иустин Философ.* Первая апология 22, 5 (SC 507, 192). Рус. пер.: С. 53.

> язык, значит Σωτήρ (Спаситель); почему и ангел сказал Деве: «и наречешь Ему имя Иисус: ибо Он спасет людей Своих от грехов их» (Мф. 1:21). А что пророчествующие бывают вдохновлены не иным чем, как Словом Божиим, с этим и вы, думаю, согласитесь[6].

У нас нет никаких сведений о том, прочитали ли адресаты этот труд, и если да, то какова была их реакция. Но не может не производить впечатления тщательность, с которой апологет рассуждает о рождении Иисуса от Девы в труде, адресованном язычникам, как подыскивает цитаты из Ветхого Завета и отвергает возможные параллели в греческой мифологии. Очевидно, что рождение Иисуса от Девы — важнейшая вероучительная истина, которую он считает нужным изложить максимально подробно.

Другой труд Иустина тоже имеет полемический характер, но на этот раз его собеседником выступает иудей по имени Трифон. Полемика с иудеями, которые отвергли Христа, не узнав в нем обетованного Мессию, проходит красной нитью через всю раннехристианскую литературу, начиная с посланий апостола Павла. В Диалоге с Трифоном Иустин цитирует пророка Исаию, и в частности, слова: «Се, Дева во чреве приимет и родит Сына» (Ис. 7:14). Эти слова цитируются в произведении в общей сложности восемь раз, а тема рождения от Девы становится своего рода лейтмотивом произведения. Процитировав их в первый раз, Иустин пишет:

> Что никто в роде Авраама по плоти никогда не рождался и не говорили, чтобы родился от девы, это всем известно. Но так как вы и наставники ваши осмеливаетесь говорить, что в пророчестве Исаии не сказано: «вот Дева зачнет во чреве», но: «вот молодая женщина зачнет во чреве и родит Сына», и притом вы относите это пророчество к Езекии, бывшему царю вашему, то я для обличения вас постараюсь в коротких словах объяснить его, и доказать, что оно сказано о Том, Которого мы признаем Христом[7].

Здесь апологет озвучивает теорию, о которой мы упоминали выше: согласно этой теории, иудеи сознательно заменили в списках Книги пророка Исаии слово בתולה bəṯûlā (дева) на слово עלמה ʿalmā (молодая женщина). Данная теория, как говорилось, не имеет текстуальных подтверждений. В самой

---

6 *Иустин Философ.* Первая апология 32, 14–33, 9 (SC 507, 216–220). Рус. пер.: С. 63–65.

7 *Иустин Философ.* Диалог с Трифоном-иудеем 43, 7–8 (*Justin Martyr.* Dialogue avec Tryphon. P. 292). Рус. пер.: С. 200–201.

ранней дошедшей до нас рукописи Книги пророка Исаии — так называемом Большом свитке Исаии, датируемом примерно 125 годом до Р. Х., — в Ис. 7:14 представлено именно чтение עלמה *ʿalmā*.



Пророк Исаия. Миниатюра. XVI в.

Кроме того, Иустин опровергает существовавшее в иудейской среде его времени мнение о том, что данный текст из пророка Исаии относится не к Христу, а к царю Езекии. Еврейские источники дохристианской эпохи, в которых бы трактовалось это место, до нас не дошли. Более поздние иудейские источники действительно в некоторых случаях связывают этот текст с царем Езекией, и можно предположить, что такое понимание существовало в иудейской среде во времена Иустина[8]. Езекия был сыном царя Ахаза, к которому в Книге Исаии обращается Господь, предлагая выбрать знамение в подтверждение Божьего обетования. Ахаз отказывается, не желая искушать Господа, но Исаия от имени Бога упрекает Ахаза в неискренности. За этим и следует пророчество о рождении младенца от молодой женщины, как в дошедшем до нас еврейском тексте, или от Девы, как в греческом переводе Библии[9]. Иустин считает греческий перевод отражающим изначальное чтение еврейского текста, тогда как еврейский текст, которым пользовались иудеи, считает испорченным иудеями с целью воспрепятствовать его христианскому пониманию.

Вновь и вновь возвращаясь к теме рождения Иисуса от Девы, Иустин подчеркивает, что христиане признают Христа «Сыном Божиим, Который был прежде утренней звезды и луны, и потом благоволил воплотиться и родиться от Девы из рода Давидова»[10]; что «Он, будучи Бог, от начала существовал, как

---

8 Ветхий Завет на страницах Нового. Т. 1. С. 47.

9 Там же.

10 *Иустин Философ.* Диалог с Трифоном-иудеем 45, 3 (*Justin Martyr.* Dialogue avec Tryphon. P. 294–296). Рус. пер.: С. 203.

Сын Творца всего и родился человеком через Деву»[11]. Трифон ссылается на миф о Персее (который упоминался Иустином в Первой апологии): «В мифах эллинов рассказывается, что Персей рожден от Данаи-девы после того, как называемый у них Зевсом взошел в нее в виде золота; а вам надлежало бы стыдиться говорить подобное им, и скорее должно признавать, что этот Иисус, как человек, рожден от человеков»[12]. Иустин пускается в длинный экскурс по ветхозаветным писаниям, приводя одну цитату за другой. И завершает экскурс словами: «Итак, если мы знаем, что Бог являлся в столь различных образах Аврааму, Иакову и Моисею, то зачем сомневаемся и не хотим верить, что Он, по воле Отца всего, мог родиться от Девы человеком, особенно когда имеем столько мест из Писания, из которых ясно можно понять, что и это произошло по воле Отца?»[13]

Диалог с Трифоном содержит длинное рассуждение о Христе как Боге и человеке в одном лице. Рождение от Девы и в этом рассуждении играет существенную роль:

> … Мы признаем Его Первородным Бога, сущим прежде всех тварей, и Сыном патриархов, потому что Он воплотился от Девы из их рода, и благоволил сделаться человеком без вида и славы и страждущим. От того Он, рассуждая в беседе о будущем Своем страдании, так говорил: «Сыну Человеческому должно много пострадать, и быть отверженному фарисеями и книжниками, быть распятым и в третий день воскреснуть» (Мк. 8:31). Здесь Он назвал Себя Сыном Человеческим, или потому что родился от Девы, происходившей, как я сказал, из рода Давида, Иакова, Исаака и Авраама, или потому, что сам Авраам был отцом Его и исчисленных мужей, от которых Мария ведет происхождение; ибо нам известно, что родители женщин суть отцы детей, которых родили их дочери… И так как в писаниях Его апостолов написано, что Он Сын Божий, то и мы называем Его Сыном, и знаем, что Он существует прежде всех тварей и произошел от Отца силою и волею Его: Он разнообразно назван в пророческих книгах и премудростью, и днем, и востоком, и мечом, и жезлом, и Иаковом, и Израилем. Признаем также, что Он чрез Деву сделался человеком для того, чтобы каким путем началось

[11] *Иустин Философ.* Диалог с Трифоном-иудеем 48, 2 (*Justin Martyr.* Dialogue avec Tryphon. P. 304). Рус. пер.: С. 208.

[12] *Иустин Философ.* Диалог с Трифоном-иудеем 67, 2 (*Justin Martyr.* Dialogue avec Tryphon. P. 364). Рус. пер.: С. 243.

[13] *Иустин Философ.* Диалог с Трифоном-иудеем 75, 4 (*Justin Martyr.* Dialogue avec Tryphon. P. 392). Рус. пер.: С. 256.

> преступление, происшедшее от змия, таким же получило оно и свое разрушение. Ибо Ева когда была девой и невинной, приняв слово змия, произвела неповиновение и смерть; а Мария Дева, принимая веру и радость, когда ангел Гавриил принес Ей радостную весть, что «найдет на Нее Дух Господень и сила Всевышнего осенит Ее, посему и рождаемое от Нее святое есть Сын Божий», отвечала: «пусть будет мне по слову твоему» (Лк. 1:35, 38)[14].

Здесь мы впервые встречаем идею, которая будет развита святым Иринеем Лионским: о том, что Дева Мария стала новой Евой, дабы исправить и уврачевать непослушание Евы и открыть человечеству путь к спасению. Эта идея, несомненно, имеет корни в богословии апостола Павла, который сопоставлял Христа и Адама (1 Кор. 15:45–49). Если Христос — Новый Адам, то Мария — Новая Ева. Как Христос Своим послушанием Богу уврачевал непослушание Адама, так и Мария Своим смиренным согласием с волей Божией уврачевала непослушание Евы. Данную тему мы подробнее рассмотрим в связи с учением Иринея Лионского о «рекапитуляции», о котором речь пойдет ниже.

В целом, рассматривая творчество Иустина Философа, мы можем констатировать, что он говорит о Марии почти исключительно в контексте сверхъестественного рождения от Нее Сына Божьего, Который в восприятии Иустина имеет черты Бога и человека одновременно. При этом тема рождения Богочеловека от Девы имеет для него настолько исключительное значение, что он неоднократно возвращается к ней и в своей полемике с языческой философией, и в полемике с иудаизмом. Очевидно, что для него рождение от Девы — краеугольный камень учения о Христе и учения о спасении. Это та истина, которой он не только не готов поступиться, но которую, наоборот, готов отстаивать перед лицом оппонентов, нападающих на христианство с разных сторон.

Мелитон Сардийский

Святитель Мелитон Сардийский родился в начале II века, умер около 190 года. Он был автором нескольких сочинений, из которых полностью сохранилось только одно: литургическая поэма «О Пасхе». Долгое время греческий оригинал считался утраченным, но в 1940 году был найден и опубликован папирус IV века, содержащий этот текст[15].

---

[14] *Иустин Философ.* Диалог с Трифоном-иудеем 100, 2–5 (***Justin Martyr.*** Dialogue avec Tryphon. P. 454–456). Рус. пер.: С. 294–296.

[15] См.: ***Bonner C.*** A Supplementary Note on the Opening of Melito's Homily. P. 317.

Центральной темой поэмы является воскресение Христа, повествование о котором предваряется поэтическим пересказом основных событий книги Исход. Христос в поэме представлен как «Слово», «Господь», «Бог»[16], «Альфа и Омега», «начало и конец», «Царь», «Полководец», «воскресший из мертвых», «сидящий одесную Отца»[17]. Богочеловеческие свойства Иисуса Христа раскрываются через серию богословских утверждений:

Ибо как Сын Он рожден,
как агнец ведом,
и как овца заклан,
и как человек погребен,
воскрес из мертвых как Бог,
будучи по природе Бог и Человек,
Который есть Всё,
Закон — как судящий,
Слово — как учащий,
Благодать — как спасающий,
Отец — как рождающий,
Сын — как рождающийся,
Овца — как страдающий,
Человек — как погребаемый,
Бог — как воскресающий[18].

Говоря о человеческой природе Христа, Мелитон неоднократно упоминает о Его рождении от Девы:

Сей, сошедший с небес на землю ради страждущего,
облекся в него благодаря утробе Девы,
из которой Он вышел как человек,
воспринял страдания страждущего
через тело, способное к страданию,
и разрушил страдания плоти,
а духом, который не мог умереть,
умертвил человекоубийцу-смерть[19].

16 *Мелитон Сардийский.* О Пасхе 4 (SC 123, 62). Рус. пер.: С. 30.
17 *Мелитон Сардийский.* О Пасхе 105 (SC 123, 124). Рус. пер.: С. 150.
18 *Мелитон Сардийский.* О Пасхе 8 (SC 123, 64). Рус. пер.: С. 36.
19 *Мелитон Сардийский.* О Пасхе 66 (SC 123, 96). Рус. пер.: С. 105.



Добрый Пастырь, ветхозаветные сюжеты. Фреска. Нач. III в. Катакомбы Петра и Марцеллина, Рим, Италия



Фрагмент манускрипта с проповедью св. Мелитона Сардийского. IV в. Библиотека Честера Битти, Дублин, Ирландия

Сей есть от Девы воплотившийся,
на древе повешенный,
в земле погребенный,
из мертвых воскрешенный,
на высоты небес вознесенный[20].

Сей есть сотворивший небо и землю
и создавший в начале человека,
через закон и пророки проповедавший,
в Деве воплотившийся,
на древе повешенный,
в земле погребенный,
из мертвых воскрешенный
и восшедший на высоты небесные,
сидящий одесную Отца,
имеющий власть всех судить и спасать,
через Которого Отец все сотворил от начала навеки[21].

[20] *Мелитон Сардийский.* О Пасхе 70 (SC 123, 98). Рус. пер.: С. 110.

[21] *Мелитон Сардийский.* О Пасхе 104 (SC 123, 124). Рус. пер.: С. 149.

Догмат о девственном рождении Христа составляет неотъемлемую часть христологии Мелитона. Его произведение является ярким свидетельством того, что этот догмат во II веке был не только частью христианского богословского дискурса, но и частью литургического обихода, находившегося тогда на начальной стадии своего становления.

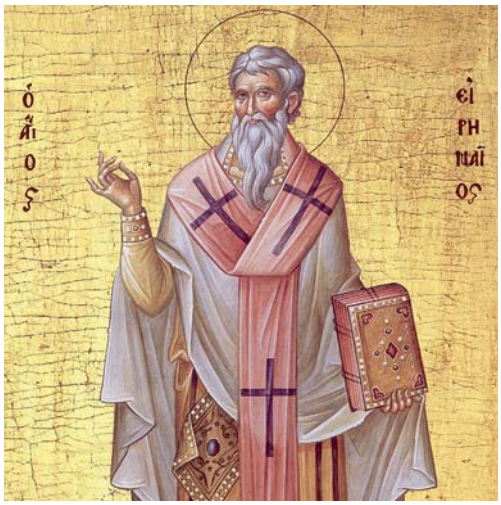
Ириней Лионский

Особое значение для развития мариологии имеет сочинение священномученика Иринея Лионского «Против ересей». Ириней был выходцем из Малой Азии, писал по-гречески, но основную часть жизни провел в Галлии, был епископом города Лиона и мученически скончался на рубеже II и III веков. Он был крупнейшим христианским богословом II века, автором фундаментального труда «Обличение и опровержение лжеименного знания», более известного под кратким названием «Против ересей». Своей главной задачей в этом труде Ириней ставил опровержение многочисленных гностических ересей.

Под «гностицизмом» в научной литературе принято понимать совокупность религиозных течений II–III веков, развивавшихся параллельно с христианством, но глубоко несхожих с ним в вероучительном плане. Гностические системы Валентина, Василида и Маркиона значительно отличались одна от другой, однако общим для них было сочетание отдельных элементов христианства с элементами восточных религий, оккультизма, магии и астрологии. Для большинства гностических систем было характерно представление о двух равновеликих силах, которые движут историей мироздания, — силе добра и силе зла. Валентин, в частности, противопоставлял доброго Бога, явленного во Христе и владеющего духовным миром, злому Богу Ветхого Завета, власть которого распростирается на материальный мир. В гностических системах отсутствовало представление о человеке как существе, наделенном свободной волей: человек рассматривался скорее как игрушка в руках добрых или злых сил.

Учение Христа ни в одной гностической системе не занимало центральное место. Лишь некоторые элементы Его духовно-нравственного учения вплетались в фантасмагорические построения гностиков. Поэтому гностики не довольствовались теми Евангелиями, которые употреблялись в Церкви, но создавали свои собственные, альтернативные.

Оценить размах гностицизма и степень его опасности для Церкви Ириней мог и в Малой Азии, и в Риме. Очевидно, в Галлии влияние гностицизма не было столь значительным: бóльшая часть паствы Иринея не владела греческим и латинским языками и едва ли была в состоянии читать гностические сочинения



Святитель Ириней Лионский. Современная икона

(хотя сами проповедники гностицизма и достигали региона Роны[22], то есть Галлии). Судя по свидетельствам самого Иринея, он противостоял гностицизму на расстоянии, имея в виду читателей в больших церковных центрах. Так, в предисловии к трактату «Против ересей» он говорит о себе как живущем среди «кельтов» и говорящем на «варварском» языке[23].

О многих еретических учениях того времени мы знаем именно благодаря труду Иринея, который оставил их подробное описание, так как сочинения самих ересиархов не сохранились. Однако наибольший интерес для нас представляет то изложение основ христианского вероучения, которое Ириней считает необходимым сделать, дабы опровергнуть измышления гностиков. В противовес гностикам Ириней доказывает, что Евангелий четыре — не больше и не меньше, «ибо, так как четыре страны света, в котором мы живем, и четыре главных ветра, и так как Церковь рассеяна по всей земле, а столп и утверждение Церкви есть Евангелие и Дух жизни, то надлежит ей иметь четыре столпа, отовсюду веющих нетлением и оживляющих людей»[24]. «Лжеименному гнозису» Ириней противопоставляет христианское богословское учение, основанное на книгах Нового Завета и Священном Предании. Верность церковному Преданию выдвигается Иринеем в качестве основного критерия истинности учения:

> … Не должно искать у других истины, которую легко получить от Церкви, ибо Апостолы, как богач в сокровищницу, вполне положили в нее все, что относится к истине, так что всякий желающий берет из нее питие жизни. Она, именно, есть дверь жизни, а все прочие учители суть воры и разбойники. Посему, должно избегать последних, но с величайшим тщанием избирать то, что относится к Церкви, и принимать предание истины[25].

---

22 *Ириней Лионский.* Против ересей 1, 13, 7 (SC 264, 204). Рус. пер.: С. 60.

23 *Ириней Лионский.* Против ересей, предисловие 3 (SC 264, 25). Рус. пер.: С. 21.

24 *Ириней Лионский.* Против ересей 3, 11, 8 (PG 7, 885 A). Рус. пер.: С. 249.

25 *Ириней Лионский.* Против ересей 3, 4, 1 (PG 7, 855 AB). Рус. пер.: С. 225.

Эти слова содержат ответ тем еретикам древности, которые оспаривали монополию Церкви на интерпретацию учения Иисуса, доказывая, что эта интерпретация доступна широкому кругу лиц, в том числе выходящему за пределы корпорации Его прямых последователей. Вопреки гностикам, Ириней подчеркивал, что Сам Христос избрал апостолов для того, чтобы доверить им передачу Своего послания; Сам Христос создал Церковь, чтобы она была продолжательницей Его дела и хранительницей Его учения, передавая его из поколения в поколение.

В контексте опровержения еретических измышлений и защиты изначального вероучительного Предания Церкви Ириней излагает основы христианского вероучения. Вслед за другими раннехристианскими авторами Ириней защищает догмат о девственном рождении Христа от Марии:

> … Когда Иосиф заметил, что Мария непраздна, и думал тайно отпустить Ее, то Ангел во сне сказал ему: «не бойся принять Марию, жену твою; ибо то, что имеет Она во чреве, есть от Духа Святого. Родит же Сына и наречешь имя Ему Иисус; ибо Он спасет людей Своих от грехов их» (Мф. 1:20–21). И прибавил, внушая ему: «все сие произошло, да сбудется реченное Господом чрез пророка, который говорит: “се Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут имя Ему Эммануил”» (Мф. 1:22–23; Ис.7:14), словами пророка убеждая его и оправдывая Марию тем, что указывал, что Мария есть предвозвещенная Исаией Дева, Которая должна родить Эммануила. Посему, Иосиф, несомненно убедившись, и принял Марию и во всем остальном воспитании Христа с радостью оказывал повиновение, пока отправился в Египет, возвратился оттуда и поселился в Назарете… [26]

Однако Ириней не ограничивается простой констатацией факта рождения Христа от Девы: он дает этому факту богословское осмысление в рамках созданной им «теории рекапитуляции». Отправным пунктом для Иринея является тема Христа как второго Адама, восходящая к учению апостола Павла о первом и втором человеке:

> … Первый человек Адам стал душею живущею; а последний Адам есть дух животворящий… Первый человек — из земли, перстный; второй Человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный,

[26] *Ириней Лионский.* Против ересей 4, 23, 1 (SC 100, 693–695). Рус. пер.: С. 328.



Осуждение Адама и Евы. Мозаика. XIII в. Собор Святого Марка, Венеция, Италия

> таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного (1 Кор. 15:45–49).

Развивая это учение, Ириней разработал теорию, согласно которой все события жизни Христа рассматриваются как повторяющие события жизни Адама, только в обратном порядке. Смысл теории заключается в следующем: все то, что Адам должен был исполнить, но не исполнил, за него исполнил Христос; всякая ошибка Адама была исправлена Христом; всякий грех Адама был уврачеван Христом. Название «теории рекапитуляции» это учение получило в научной литературе, поскольку данный термин (лат. recapitulatio, греч. ἀνακεφαλαίωσις — «возглавление»), используемый Иринеем, буквально означает «переоглавление», то есть перечисление глав списка в обратном порядке. Список дел, подлежащих переоглавлению, составляет все дела, которые Адам либо не совершил вовсе, либо совершил не так, как было заповедано Богом. Для исправления и уврачевания того, что было нарушено прародителями, Христос становится Новым Адамом:

> Итак, явно Господь пришел к Своим… непослушание, происшедшее через древо, исправил Своим послушанием на древе… Грех первозданного человека получил исправление через наказание Перворожденного. И хитрость змия побеждена простотой голубя. И таким образом разорваны узы, которыми мы были привязаны к смерти[27].

Первозданные Адам и Ева, по учению Иринея, находились в состоянии духовного младенчества, они не были обучены совершенному образу жизни. В этой необученности и заключалась причина грехопадения Адама и Евы. Однако Сын Божий пришел в мир, «восстанавливая (букв. “переоглавляя”) в Себе все»[28]. По словам Иринея, «совершенный Сын Божий сделался младенцем, подобно человеку, и не Сам по Себе, но ради младенчества человека сделался настолько доступным, насколько человек мог принять Его»[29]. Страдание Христа на кресте из послушания Богу Отцу было исправлением Адамова непослушания[30].

Если Христос был Новым Адамом, то Дева Мария стала Новой Евой. Опровергая говорящих, что Христос «ничего не принял от Девы», Ириней рассуждает: «это значит сказать, что Он и явился мнимо и как бы человек, когда Он не был человек, и сделался Человеком, ничего не приняв от человека»[31]. Здесь он полемизирует с различными еретическими течениями, которые современная наука объединяет под общим названием «докетизма» (от греч. δοκέω — думать, мнить). Представители этих течений учили, что человеческая природа Христа была лишь мнимой, а значит, и страдания Его на кресте были лишь одной видимостью, так как бесстрастный Бог не мог страдать. Ириней энергично восстает против такого взгляда, делая акцент на человеческом рождении Иисуса Христа от Девы:

> Ибо если Он не принял от человека существа плоти, то Он и не сделался Человеком, ни Сыном Человеческим; а если Он не сделался тем, что мы были, то Он не великое сделал, что пострадал и потерпел… Притом, излишне в таком случае Его сошествие в Марию; ибо для чего Он сошел в Нее, если ничего не хотел принять от Нее? И если Он ничего не принял от Марии, то никогда

---

27 *Ириней Лионский.* Против ересей 5, 19, 1 (SC 153, 249–251). Рус. пер.: С. 486–487.

28 *Ириней Лионский.* Против ересей 4, 38, 1 (SC 100, 945–947). Рус. пер.: С. 434.

29 *Ириней Лионский.* Против ересей 4, 38, 2 (SC 100, 951). Рус. пер.: С. 434–435.

30 *Ириней Лионский.* Против ересей 5, 16, 3 (SC 153, 219–221). Рус. пер.: С. 481.

31 *Ириней Лионский.* Против ересей 3, 22, 1 (PG 7, 955 C–956 A). Рус. пер.: С. 304.

не вкушал бы происходящих от земли яств, которыми питается тело, взятое от земли, не взалкал бы, постясь сорок дней… не плакал бы над Лазарем, не источал бы пóтом каплей крови, не сказал бы: «прискорбна душа Моя» (Мф. 26:38), и не вышла бы из пронзенного ребра кровь и вода. Ибо все это признаки взятой от земли плоти, которую Он восстановил в Себе Самом, спасая Свое создание[32].

Дева Мария, согласно Иринею, играла ключевую роль в том «переоглавлении» истории человеческого рода, которое совершил Иисус Христос подвигом Своей жизни. Она прошла Свою часть этого пути и стала участницей спасительного дела, совершённого Ее Сыном:



Благовещение. Мозаика. XI в. Собор Святой Софии, Киев, Украина

…Мария Дева оказывается послушной, когда говорит: «се Раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк. 1:38). Ева же непослушна, ибо не оказала послушания, когда была еще девою. Как она, имея мужа Адама, но будучи еще девой… оказала непослушание и сделалась причиной смерти и для себя и для всего рода человеческого; так и Мария, имея предназначенного мужа, но оставаясь Девой, чрез послушание сделалась причиною спасения для Себя и для всего рода человеческого… Таким образом и узел непослушания Евы получил разрешение чрез послушание Марии. Ибо что связала дева Ева чрез неверность, то Дева Мария разрешила чрез веру[33].

Мы помним, что впервые учение о Марии как Новой Еве прозвучало у Иустина Философа, но он не развивает это учение, тогда как Ириней постоянно возвращается к нему, на каждом этапе развития своей христологической мысли акцентируя роль Девы Марии в деле спасения:

[32] *Ириней Лионский.* Против ересей 3, 22, 1–2 (PG 7, 956 AB). Рус. пер.: С. 304–305.

[33] *Ириней Лионский.* Против ересей 3, 22, 4 (PG 7, 958 B–960 A). Рус. пер.: С. 305–306.

> …Обольщение, которому несчастно подверглась уже обрученная мужу дева Ева, разрушено посредством истины, о которой счастливо получила благовестие также обрученная мужу Дева Мария. Ибо, как та была обольщена словами ангела к тому, чтобы убежать от Бога, преступив Его слово, так Другая через слово Ангела получила благовестие, чтобы носить Бога, повинуясь Его слову. И как та была непослушна Богу, так Эта склонилась послушанию Богу, дабы Дева Мария была заступницею девы Евы. И как через деву род человеческий подвергся смерти, так через Деву и спасется, потому что непослушание девы уравновешено послушанием Девы[34].

Мы не находим у Иринея каких-либо высказываний относительно того, сохранила ли Мария девство после рождения Иисуса. Понятие о приснодевстве Марии не входит в список вероучительных истин, которые защищают полемисты II века в своих трудах: акцент делается на самом факте рождения Христа от Девы. Этот факт, засвидетельствованный в двух Евангелиях из четырех, не подвергается сомнению, а у Иринея ему дается развернутое богословское осмысление.

«Протоевангелие Иакова»

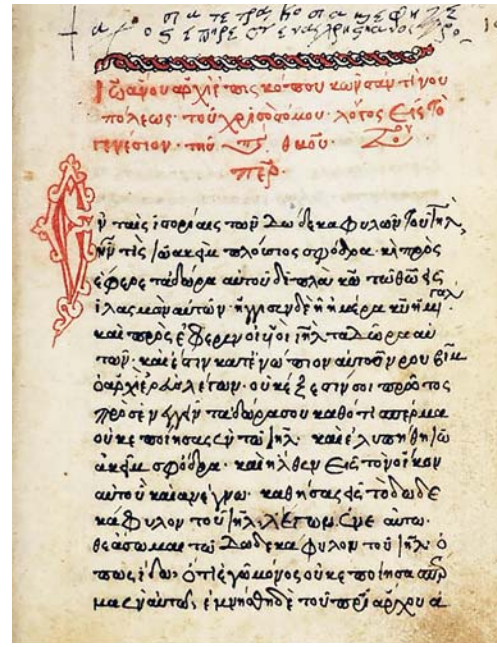
Второй половиной II века большинство ученых датирует появление памятника, оказавшего огромное влияние на формирование жития Девы Марии и на появление в церковном календаре нескольких праздников в Ее честь. Речь идет об апокрифе, известном под названием «Протоевангелие Иакова». Он повествует о рождении, детстве и юности Девы Марии.

Апокрифами принято называть произведения, появившиеся на христианской или околохристианской почве, которые не вошли в канон Нового Завета. В число апокрифов входят литературные памятники, очень отличающиеся один от другого как по качеству, так и по содержанию. Их судьба в Церкви тоже была разной. Некоторые апокрифические евангелия, в частности, те, что имели гностическое и еретическое происхождение, были осуждены Церковью и изъяты из употребления. В то же время те апокрифы, чье содержание не противоречило церковному учению, хотя и не вошли в новозаветный канон, сохранились в церковном Предании в опосредованной форме: многие их идеи вошли в богослужебные тексты, а также в агиографическую литературу.

---

[34] *Ириней Лионский.* Против ересей 5, 19, 1 (SC 153. P. 249–251). Рус. пер.: С. 486–487.

Поскольку нам в этой книге придется не раз обращаться к апокрифическому материалу, приведем мнение протоиерея Петра Преображенского, который в XIX веке переводил апокрифы на русский язык, о том, какое значение они имеют для православного верующего и какова степень их достоверности:



Протоевангелие Иакова. Рукопись XVI в. Британская библиотека

> Религиозное чувство верующих, не довольствуясь теми рамками, в кои заключено было историческое содержание христианства в канонических Евангелиях, стремилось само выяснить те личности и события из земной жизни Иисуса Христа, которые имеют в ней второстепенное значение, но которые имеют высокий интерес для христианского чувства… И вот, от исторических событий, описанных в канонических Евангелиях, оно обращалось к сведениям, известным из устного предания; а фантазия, не всегда управляемая чистым разумением истины, примешивала к ним свои благочестивые гадания, развивала в ряд живых чувствований и картин, обставляла занимательными подробностями, разукрашивала разнообразными чудесами. Так возникли сказания — о рождении послужившей таинству нашего спасения Богоматери, о святом Ее обручнике Иосифе, о детстве Христа Спасителя… Сказания эти, первоначально обращавшиеся в частном, домашнем кругу, мало-помалу из уст в уста распространяясь в народных массах, дополняясь, исправляясь, и вообще видоизменяясь, доколе наконец тот или другой собиратель благочестивых сказаний не придал им литературную форму, запечатленную более или менее характером его личности, времени и места его жизни, выдавал их под именем святых апостолов (Иакова, Фомы) или других известных лиц в Священной истории (Никодима)[35].

[35] *Преображенский Петр, протоиерей.* Предисловие. С. 5–6.

Продолжая рассуждение об апокрифах, протоиерей Петр Преображенский отмечает, что Церковь, «не признавая их подлинности, не приписывая им полной исторической достоверности, поэтому не включила их в канон боговдохновенных книг, и никогда не ставила их наряду с каноническими Евангелиями». Апокрифы и по содержанию, и по языку «бесконечно отстоят от величественной, поистине божественной простоты и чистоты канонических Евангелий»; стиль и содержание апокрифов «носит на себе ясный для внимательного читателя отпечаток их неподлинности, их происхождения не от Святого Духа, глаголавшего устами пророков и апостолов». И тем не менее, «Церковь, принимая в уважение сохранившиеся в апокрифах остатки древнейших священных преданий, щадя в них невинные выражения религиозного чувства, простодушные создания человеческой фантазии, не восставала против них, не запрещала верующим пользоваться ими для назидательного чтения». Более того, некоторые апокрифические предания «вошли в сказания церковных писателей, в священные песнопения творцов церковных песней и канонов»[36].

На последнюю фразу следует обратить особое внимание. Через церковные песнопения апокрифические сказания вошли в плоть и кровь церковного Предания, легли в основу нескольких церковных праздников. И хотя вопрос о достоверности приводимых в апокрифах сведений не может ставиться в той же плоскости, в какой мы говорим о достоверности евангельских повествований, апокрифический материал прочно закрепился в церковном сознании, стал неотъемлемой частью ежегодного литургического цикла.

Все сказанное, однако, относится исключительно к тем апокрифам, которые не были отвергнуты Церковью. В их число входит «Протоевангелие Иакова»[37]. Этот памятник оказал огромное влияние на развитие христианского богослужения. Он свободен от гностических и иных чуждых христианству идей, в значительной степени соткан из библейского материала и в то же время как бы восполняет те лакуны, которые имеются в Новом Завете.

Как мы помним, в канонических Евангелиях о Марии говорится почти исключительно в связи с рождением от Нее Иисуса. Мы ничего не узнаем из них ни о Ее родителях, ни о Ее детстве. Эти пробелы и призван восполнить апокриф, появившийся предположительно за пределами Палестины не ранее 160 года и не позднее начала III века. Возможно, апокриф отражает предания,

---

36 *Преображенский Петр, протоиерей.* Предисловие. С. 6.

37 Это название закрепилось в научной литературе. Оригинальное название, вероятно, «Рождество Марии» или «Откровение Иакова». О происхождении и истории памятника см.: *Ткаченко А. А.* Иакова Протоевангелие. С. 567–570.

бытовавшие в раннехристианской Церкви в устной форме. Памятник известен во многих рукописях с существенным количеством разночтений. Самая ранняя рукопись датируется III или IV веком[38].

В большинстве изданий памятник делится на 25 глав, из которых первые девять практически не пересекаются с каноническими Евангелиями. Последующие главы пересекаются с сюжетами, изложенными у Матфея и Луки, но в некоторых местах существенно отступают от евангельского текста.

Памятник начинается с рассказа о том, как «некто Иоаким, очень богатый человек», в день Господень решил принести дары Богу. Но некий Рувим выступил против него, сказав: «Нельзя тебе приносить дары первому, ибо ты не создал потомства Израилю». Иоаким огорчился, стал изучать родословные двенадцати колен Израилевых и выяснил, что все праведники имели потомство. «И столь горько стало Иоакиму, и не пошел он к жене своей, а ушел в пустыню, поставил там свою палатку и постился сорок дней и сорок ночей, говоря: не войду ни для еды, ни для питья, пока не снизойдет ко мне Господь, и будет мне едой и питьем молитва»[39].

В следующей сцене жена Иоакима Анна рыдает и говорит: «оплачу мое вдовство, оплачу мою бездетность». Ее пытается утешить служанка, но Анна спорит с ней, и тогда служанка говорит: «Зачем я буду тебя уговаривать? Господь закрыл твое лоно, чтобы у тебя не было потомства в Израиле». Спор происходит в «великий день Господень». Анна выходит на прогулку и начинает молиться Господу. Во время молитвы ей является ангел Господень и говорит: «Анна, Анна, Господь внял молитве твоей, ты зачнешь и родишь, и о потомстве твоем будут говорить во всем мире». Анна отвечает: «Жив Господь Бог мой! Если я рожу дитя мужского или женского пола, отдам его в дар Господу моему, и оно будет служить Ему всю свою жизнь». В этот момент приходят два вестника и говорят ей: «муж твой, Иоаким, идет со своими стадами, ибо ангел явился к нему и возвестил: “Иоаким, Иоаким, Бог внял молитве твоей. Иди отсюда, ибо жена твоя Анна зачнет во чреве своем”». Иоаким отбирает из своего стада десять чистых агниц для принесения в жертву Господу, двенадцать телят для жрецов и старейшин, сто козлят для народа. Когда он возвращается, Анна бежит ему навстречу, обнимает его и говорит: «Знаю теперь, что Господь благословил меня: будучи вдовою, я теперь не вдова, будучи бесплодною, я теперь зачну!» Наутро Иаков приносит Господу дары и узнает, что его грехи прощены[40].

---

38 По одному из предположений, автору апокрифа была известна «Первая апология» Иустина Философа.

39 Протоевангелие Иакова 1 (Evangelia apocrypha. S. 1–4). Рус. пер.: С. 15–16.

40 Протоевангелие Иакова 2–5 (Evangelia apocrypha. S. 4–10). Рус. пер.: С. 16–18.



Иоаким и Анна с младенцем Марией. Фреска. XIV в. Монастырь Дионисиат, Афон

Рассказ написан под влиянием библейского повествования о рождении Самуила. Первая книга Царств начинается с истории Елканы, у которого было две жены, одна из них — Анна — неплодная. В положенные дни Елкана приносил жертву Господу и всем членам семьи давал часть от жертвы, «Анне же давал часть особую… ибо любил Анну… хотя Господь заключил чрево ее. Соперница ее сильно огорчала ее, побуждая ее к ропоту на то, что Господь заключил чрево ее. Так бывало каждый год, когда ходила она в дом Господень; та огорчала ее, а эта плакала [и сетовала] и не ела». Однажды Анна пришла к храму Господню и в скорби молилась: «Господи [Всемогущий Боже] Саваоф! Если Ты призришь на скорбь рабы Твоей и вспомнишь обо мне, и не забудешь рабы Твоей и дашь рабе Твоей дитя мужеского пола, то я отдам его Господу [в дар] на все дни жизни его, [и вина и сикера не будет он пить,] и бритва не коснется головы его». Поскольку она молилась в сердце и лишь шевелила губами, а голоса ее не было слышно, то священник Илий счел ее пьяной. Но она объяснила ему причину своего горя, и тогда Илий сказал: «Иди с миром, и Бог Израилев исполнит прошение твое, чего ты просила у Него». После этого

«познал Елкана Анну, жену свою, и вспомнил о ней Господь. Чрез несколько времени зачала Анна и родила сына и дала ему имя: Самуил, ибо, [говорила она], от Господа [Бога Саваофа] я испросила его» (1 Цар. 1:1–20).

Параллелизм двух историй очевиден, в том числе в выборе имени для матери Девы Марии. Этот параллелизм сохраняется и в дальнейшем повествовании:

> Между тем прошли положенные ей месяцы, и Анна в девятый месяц родила и спросила повивальную бабку: «Кого я родила?» Ответила та: «Дочь». И сказала Анна: «возвысилась душа моя в этот день», и положила Дочь. По прошествии дней Анна поправилась, и дала грудь Ребенку, и назвала ее Мария[41].

Далее повествуется, как Анна учила младенца Марию ходить, как кормила Ее грудью, и как Иоаким устроил пир в своем доме в годовщину рождения Дочери:

> Исполнился Ребенку первый год, и Иоаким сделал большой пир, созвал священников, книжников и старейшин и весь народ Израильский. И поднес Иоаким Дочь свою священникам, и они благословили Ее… Потом поднес Ее к архиереям, и они благословили Ее… И взяла Ее мать Ее в святое место спальни ее и дала Ей грудь. И составила Анна песнь Господу Богу, говоря: «Воспою песнь Господу Богу, ибо Он призрел на меня и снял с меня поношение врагов моих, и даровал мне Господь Плод правды Своей, единственный, многоценный пред Ним. Кто возвестит сынам Рувима, что Анна кормит грудью? Слышите,



Праведная Анна учит Марию ходить.
Фреска. XIV в. Монастырь Дионисиат, Афон

[41] Протоевангелие Иакова 5 (Evangelia apocrypha. S. 10–11). Рус. пер.: С. 18–19.

> слышите двенадцать колен Израилевых, что Анна кормит грудью». И успокоила Дитя в освященной спальне Ее, и вышла и служила гостям[42].

В Первой книге Царств Анна после рождения Ребенка тоже воспевает Богу хвалебную песнь (1 Цар. 2:1–10).

Когда Ребенку исполнилось два года, Иоаким сказал: «отведем Ее во храм Господень, чтобы исполнить обет обещанный, чтобы Господь вдруг не отверг нас и не сделался бы наш дар Ему неугоден». Но Анна ответила: «дождемся третьего года Ее, чтобы Ребенок не стал искать отца или мать». Иоаким согласился[43].

В истории, описанной в Первой книге Царств, Елкана с семьей отправляется совершить годичную жертву Господу, но Анна говорит ему: «когда младенец отнят будет от груди и подрастет, тогда я отведу его, и он явится пред Господом и останется там навсегда». Елкана соглашается: «делай, что тебе угодно; оставайся, доколе не вскормишь его грудью; только да утвердит Господь слово, [вышедшее из уст твоих]» (1 Цар. 1:21–23).

Когда Марии исполнилось три года, родители привели Ее в Иерусалимский храм:

> И жрец принял Ее и, поцеловав, дал благословение, сказав: Господь возвеличит имя Твое во всех родах, ибо через Тебя явит Господь в последние дни сынам Израиля искупление. И посадил Ее на третьей ступени у жертвенника, и сошла на Нее благодать Господня, и Она прыгала от радости, и полюбил Ее весь народ Израиля. И ушли Ее родители, удивляясь и вознося хвалу Господу, что Дочь их не повернула назад. Находилась же Мария в храме Господнем как голубка и пищу принимала из руки ангела[44].

Это повествование напоминает то, что мы читаем в Первой книге Царств о Самуиле: когда мать вскормила его, она привела его в храм Господень и отдала Илию «на все дни жизни его, служить Господу» (1 Цар. 1:24–28). Слова же о пребывании Марии в храме Господнем напоминают то, что мы читаем об отроке Самуиле: «И было в то время, когда Илий лежал на своем месте… и светильник Божий еще не погас, и Самуил лежал в храме Господнем, где ковчег Божий; воззвал Господь к Самуилу…» (1 Цар. 3:2–4). Из этих

---

42 Протоевангелие Иакова 6 (Evangelia apocrypha. S. 11–13). Рус. пер.: С. 19–20.

43 Протоевангелие Иакова 7 (Evangelia apocrypha. S. 14). Рус. пер.: С. 20.

44 Протоевангелие Иакова 7–8 (Evangelia apocrypha. S. 14–17). Рус. пер.: С. 20–21.



Введение во храм Пресвятой Богородицы. Фреска. 1314 г.
Церковь Свв. Иоакима и Анны, монастырь Студеница, Сербия

слов явствует, что отрок Самуил не просто служил при храме, но и ночевал возле алтаря. Мария, согласно «Протоевангелию Иакова», тоже поселилась в храме и жила там.

Когда Девочке исполнилось двенадцать лет, священники стали совещаться, за кого выдать Ее замуж. Священник Захария входит во Святое святых и во время молитвы ему является ангел Господень, говоря: «Захария, Захария, пойди и созови вдовцов из народа, и пусть они принесут посохи, и, кому Господь явит знамение, тому Она станет женой». Вестники созвали мужчин со всей округи, они собрались у храма. Первосвященник вошел во святилище, помолился, затем раздал каждому по посоху, и из посоха, который взял Иосиф, вылетела голубка. И первосвященник сказал ему: «ты избран, чтобы принять к себе и блюсти Деву Господа». Иосиф возражал: «у меня уже есть сыновья, и я стар, а Она молода, не хочу быть посмешищем у сынов Израиля». Но первосвященник сказал: «Побойся Бога, вспомни, как наказал Бог Дафана, Авирона и Корея, как земля разверзлась и они были поглощены за ослушание». Тогда, «испугавшись, Иосиф взял Марию, чтобы блюсти Ее»[45].

[45] Протоевангелие Иакова 8–9 (Evangelia apocrypha. S. 15–19). Рус. пер.: С. 21–22.

До этого момента текст никак не пересекался с евангельскими сюжетами. Первое пересечение мы встречаем в рассказе о том, как первосвященник выбирает семь дев, чтобы исткать завесу для храма Господня. Марии выпадает жребий прясть из пурпура и багрянца. «В это время Захария был немым», — говорит автор апокрифа[46], что соответствует повествованию Луки о немоте отца Иоанна Предтечи (Лк. 1:19–23). Однако, если в Евангелии Захария назван «священником из Авиевой чреды» (Лк. 1:5), то здесь он выступает в роли первосвященника.

Далее следует рассказ о Благовещении, в основных чертах совпадающий с евангельским (Лк. 1:26–38). Однако автор апокрифа добавляет несколько подробностей. Сначала, когда Дева идет за водой, Она слышит голос ангела: «Радуйся, благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами». Оглянувшись и никого не увидев, Она с испугом возвращается в дом. Тут ангел является Ей и говорит: «Не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога и зачнешь по слову Его». Она размышляет: «Неужели Я зачну от Бога живого и рожу, как женщина любая рожает?» Ангел отвечает на Ее мысли: «не так, Мария, но сила Всевышнего осенит Тебя, потому и рожденное Тобой Святое наречется Сыном Всевышнего. И наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет народ Свой». Мария говорит: «Я — Раба Господа, да будет Мне по слову твоему»[47].

Затем Мария, окончив пряжу и получив благословение первосвященника, отправляется к Своей родственнице Елисавете, которая приветствует Ее словами: «за что мне это, что пришла Матерь Господа моего ко мне? Ибо находящийся во мне младенец взыграл и благословил Тебя». Эти слова близки к тому, что мы читаем у Луки (Лк. 1:42–43). Но песнь Марии (Лк. 1:46–55) в апокрифе отсутствует. Вместо этого мы читаем:

> А Мария не постигла тайны, которые открыл Ей архангел Гавриил, и подняла глаза к небу и сказала: кто Я, Господи, что все народы земли Меня благословляют? И прожила у Елисаветы три месяца. Между тем Ее чрево день ото дня увеличивалось, и Мария в страхе вернулась к Себе в дом и пряталась от сынов Израиля. Было же Ей шестнадцать лет, когда совершались таинства эти[48].

Следующий эпизод происходит на шестом месяце беременности Марии. Иосиф вернулся домой после плотничьих работ и увидел, что Она беременна:

---

[46] Протоевангелие Иакова 10 (Evangelia apocrypha. S. 20). Рус. пер.: С. 22–23.

[47] Протоевангелие Иакова 11 (Evangelia apocrypha. S. 21–22). Рус. пер.: С. 23.

[48] Протоевангелие Иакова 12 (Evangelia apocrypha. S. 22–24). Рус. пер.: С. 24.

> И ударил себя по лицу, и упал ниц, и плакал горько, говоря: «как теперь буду я обращаться к Господу Богу моему, как буду молиться о Девице этой, ибо я привел Ее из храма девою и не сумел соблюсти? Кто обманул меня? Кто причинил зло дому моему и опорочил деву? Не случилось ли со мною то же, что с Адамом?..» И встал Иосиф, и позвал Марию, и сказал: «Ты, бывшая на попечении Божием, что же Ты сделала и забыла Господа Бога своего? Зачем осквернила Свою душу, Ты, которая выросла в Святом святых и пищу принимала от ангела?» Она тогда заплакала горько и сказала: «чиста Я и не знаю мужа». И сказал ей Иосиф: «откуда же Плод в чреве Твоем?» Она ответила: «жив Господь Бог мой, не знаю Я, откуда»[49].

Автор апокрифа, как мы видим, отталкивается от Евангелия от Матфея (Мф. 1:18–19), однако добавляет к краткому рассказу евангелиста целый диалог между Иосифом и Марией. Автор описывает мысли, которые посещали Иосифа: «если я утаю грех Ее, то стану нарушителем Закона, а если расскажу о нем сынам Израиля, то предам невинную кровь на смерть. Что же мне сделать с Нею? Отпущу Ее втайне». Но ночью ему является ангел и говорит слова, почти буквально совпадающие с тем, что мы читаем в Евангелии (Мф. 1:20–21)[50].

Вслед за этим описывается посещение Иосифа книжником Анной, который, увидев беременную Марию, обвиняет его перед первосвященником в нарушении брака: «Деву, Которую он взял из храма Господня, он опорочил, нарушил брак и не сказал об этом сынам Израиля». Первосвященник допрашивает Иосифа и Марию, но оба отрицают вступление в брачную связь. Первосвященник требует, чтобы Иосиф отдал Деву, тот плачет. Тогда первосвященник говорит: «дам вам напиться водой обличения перед Господом, и Бог явит грехи ваши



Испытание Богородицы водой обличения. Фреска. XI в. Храм Атени Сиони, Грузия

[49] Протоевангелие Иакова 13 (Evangelia apocrypha. S. 24–26). Рус. пер.: С. 24–25.

[50] Протоевангелие Иакова 14 (Evangelia apocrypha. S. 26–27). Рус. пер.: С. 25–26.

перед вашими глазами»[51]. Имеется в виду ветхозаветное предписание давать женщине, подозреваемой в прелюбодеянии, «горькую воду, наводящую проклятие»: если она выпьет воду и останется невредима, значит, она невинна (Чис. 5:12–28). Воду дают Иосифу и Марии, оба остаются невредимы. Тогда первосвященник говорит: «если Господь Бог не явил ваш грех, то я не буду судить вас». Иосиф возвращается в дом, восхваляя Бога и радуясь[52].

Рассказ о переписи населения из Евангелия от Луки приукрашен многочисленными подробностями. Узнав о повелении кесаря Августа, Иосиф говорит: «сыновей своих запишу. Но что делать мне с Этой Девой? Кем записать Ее? Женой? Мне стыдно. Дочерью? Но все сыны Израиля знают, что Она мне не дочь. Да покажет день Господень, что будет угодно Господу». Иосиф сажает Марию на осла, которого ведет один из его сыновей, а сам с другим сыном идет следом. Сначала Иосиф видит, что Мария печалится, потом видит Ее радостной. Он спрашивает: «Мария, отчего я вижу Твое лицо то грустным, то веселым?» Она отвечает: «Оттого, что Я вижу перед глазами два народа, один плачет и рыдает, другой радуется и веселится». Когда они прошли половину пути, Мария говорит ему: «сними Меня с осла, ибо то, что во Мне, заставляет Меня идти». Он снимает Ее с осла и говорит: «куда мне отвести Тебя и скрыть позор Твой? Ибо место здесь пустынно». И находит пещеру, приводит туда Марию, оставляет с Ней своих сыновей, а сам идет искать повивальную бабку[53].

Следующая часть повествования написана от лица Иосифа:

> И вот я, Иосиф, шел и не двигался. И посмотрел на воздух и увидел, что воздух неподвижен, посмотрел на небесный свод и увидел, что он остановился и птицы небесные в полете остановились, посмотрел на землю и увидел поставленный сосуд и работников, возлежавших рядом, и руки их были около сосуда, и вкушающие не вкушали, и берущие не брали, и подносящие ко рту не подносили, и лица всех были обращены к небу. И увидел овец, которых гнали, но которые стояли. И пастух поднял руку, чтобы гнать их, но рука осталась поднятой. И посмотрел на течение реки и увидел, что козлы прикасались к воде, но не пили, и все в этот миг остановилось. И увидел я женщину, спускающуюся с горы, которая сказала мне: «человек, куда ты идешь?» Я отвечал: «ищу повивальную бабку». В ответ она спросила меня: «ты из Израиля?» И я сказал ей: «да». Она же сказала: «а кто такая,

[51] Протоевангелие Иакова 15–16 (Evangelia apocrypha. S. 28–29). Рус. пер.: С. 26–27.

[52] Протоевангелие Иакова 16 (Evangelia apocrypha. S. 29–30). Рус. пер.: С. 27.

[53] Протоевангелие Иакова 17–18 (Evangelia apocrypha. S. 30–32). Рус. пер.: С. 28–29.

кто рожает в пещере?» Я отвечал: «Она обручена со мной». И она сказала: «Она не жена тебе?» Тогда ответил я: «это Мария, Которая выросла в храме Господнем, и я по жребию получил Ее в жены, но Она не жена мне, а зачала от Духа Святого»[54].

Диалог продолжается, но теперь автор вновь говорит об Иосифе в третьем лице:



Андрей Рублев. **Рождество Христово.** Икона, фрагмент. Ок. 1405 г.

И сказала ему бабка: «правда ли это?» И ответил Иосиф: «пойди и посмотри». И бабка повивальная пошла вместе с ним. И встали они у пещеры, и облако сияющее появилось в пещере. И сказала бабка: «душа моя возвеличена, глаза мои увидели чудо, ибо родилось спасение Израилю». И облако тогда отодвинулось от пещеры, и в пещере засиял такой свет, что они не могли вынести его, а немного времени спустя свет исчез и явился Младенец, вышел и взял грудь Матери Своей Марии. И воскликнула бабка, говоря: «велик для меня день этот, ибо я узрела явление небывалое»[55].

В дальнейшем повествовании появляется Саломея, которой повивальная бабка рассказывает об увиденном чуде. Та не верит и говорит: «жив Господь Бог мой, пока не протяну пальца своего и не проверю девства Ее, не поверю, что Дева родила». Саломея протягивает палец и тотчас восклицает: «Горе моему неверию, ибо я осмелилась искушать Бога. И вот моя рука отнимается как в огне». И падает на колени со словами: «Господь Бог отцов моих, вспомни, что я из семени Авраама, Исаака и Иакова, не осрами меня перед сынами

[54] Протоевангелие Иакова 18–19 (Evangelia apocrypha. S. 33–35). Рус. пер.: С. 29–30.

[55] Протоевангелие Иакова 19 (Evangelia apocrypha. S. 35–36). Рус. пер.: С. 30.



Поклонение волхвов. Конец III в. Фреска катакомбы Домициллы. Рим, Италия

Израиля, но окажи мне милость ради бедных, ибо Ты знаешь, что я служила Тебе во имя Твое и от Тебя хотела принять воздаяние». Тогда ей является ангел и говорит: «Саломея, Саломея, Господь внял тебе, поднеси руку свою к Младенцу и подержи Его, и наступит для тебя спасение и радость». Саломея подходит, берет Младенца на руки, исцеляется и выходит из пещеры спасенной[56].

Рассказ о поклонении волхвов и об избиении младенцев текстуально близок к Евангелию от Матфея (Мф. 2:1–18), однако упоминание о бегстве Иосифа и Марии в Египет отсутствует. Вместо этого говорится: «И Мария, услышав, что избивают младенцев, испугавшись, взяла Ребенка Своего и, запеленав, положила в воловьи ясли». А затем рассказывается о том, как Елисавета, пытаясь спрятать младенца Иоанна, пошла на гору: «И искала места, где спрятать его, но не нашла. И воскликнула громким голосом, говоря: “гора Бога, впусти мать с сыном”, и гора раскрылась и впустила ее. И свет светил им, и ангел Господень был вместе с ними, охраняя их». Однако слуги Ирода находят Захарию, который говорит, что не знает, где его сын. Тогда Ирод приказывает убить Захарию[57]. Очевидно, что рассказ об избиении младенцев в сознании автора апокрифа соединился с упоминанием евангелистов о Захарии, сыне Варахиином, убитом между храмом и жертвенником (Мф. 23:35; Лк. 11:51).

В заключительной сцене жрецы советуются, кого избрать первосвященником вместо убитого, и жребий падает на Симеона, которому «было возвещено Святым Духом, что он не умрет, пока не узрит Христа живого»[58].

---

56 Протоевангелие Иакова 20 (Evangelia apocrypha. S. 36–38). Рус. пер.: С. 30–31.

57 Протоевангелие Иакова 22–23 (Evangelia apocrypha. S. 41–45). Рус. пер.: С. 32–33.

58 Протоевангелие Иакова 24 (Evangelia apocrypha. S. 45–47). Рус. пер.: С. 33–34.

Текст апокрифа, как мы увидим далее, не окажет влияния на церковных писателей второй половины II и III века, хотя Клименту Александрийскому и Оригену он будет известен. Некоторые авторы IV века будут на него ссылаться (Зинон Веронский), другие будут его оспаривать (Иероним Стридонский), большинство же пройдет мимо него. Сюжеты из этого текста окажутся востребованными начиная с V века — после того, как на III Вселенском Соборе Дева Мария будет торжественно провозглашена Богородицей, что придаст мощный импульс Ее литургическому почитанию. Об этом мы скажем в свое время. Пока же вернемся к авторам II–III веков.

Климент Александрийский

Христианский апологет Климент Александрийский родился в середине II века, а умер во второй декаде III века. Он считается одним из основателей Александрийской богословской школы. Знаток античной философии и мифологии, он обращался к широкому кругу авторов, которых цитировал и на которых ссылался. В то же время он виртуозно владел Ветхим и Новым Заветами, был знаком практически со всей предшествующей христианской литературой. В своих сочинениях он обращает внимание прежде всего на нравственные аспекты христианского учения; богословские вопросы интересуют его меньше и излагает он их несистематически.

Эклектическим характером его мышления и ориентированностью именно на нравственную тематику можно объяснить то, что он мало говорит о рождении Христа от Девы, хотя сам этот факт не ставит под сомнение. В частности, в книге «Педагог», комментируя ответ Христа на слова «блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие» (Лк. 11:27), он пишет: «Однако же Господь, Плод Девы, не материнскую грудь назвал блаженной и не ее признал питательницей (Лк. 11:28). Послав Логоса как некий дождь на землю, любвеобильный и человеколюбивый Отец Сам духовной пищей питает людей добродетельных»[59].

В трактате «Строматы» Климент пишет: «Многие и ныне согласятся, что Мария через рождение Сына стала матерью, и все же последствий материнства не испытала. Ибо, как говорят, по рождении Она была осмотрена повивальной бабкой и оказалась девой… “Родила она и не родила”, — говорит

[59] *Климент Александрийский.* Педагог 1, 6, 39 (SC 70, 186).

Писание[60], показывая, что Мария зачала сама, без плотского общения»[61]. Предание о том, что Мария была осмотрена повивальной бабкой, восходит к «Протоевангелию Иакова». Климент мог быть знаком либо с самим апокрифом, либо с одним из источников, на которых он основан.

В другом месте того же трактата Климент, полемизируя с гностиками, говорит: «Объявив рождение злом, они должны были бы и Господа, и Деву, Которая родила Его, также назвать злом. Говоря так, они хулят и волю Бога, и таинство творения»[62]. И далее рассуждает о том, что половое влечение делает человека подобным животному.

Тертуллиан

Латинский писатель Тертуллиан был современником Климента. Его нередко называют основоположником латинской христианской литературы. Став христианским пресвитером на рубеже II и III веков, он, однако, десять лет спустя ушел в секту монтанистов. Часть его сочинений была впоследствии утрачена.

Безусловной заслугой Тертуллиана является то, что он фактически создал ту богословскую терминологию, которой в дальнейшем пользовались латинские авторы. Он первым употребил слово «Троица» (trinitas); он говорил о том, что Отец, Сын и Святой Дух обладают одной Божественной природой; что Сын имеет одну сущность (substantia) с Отцом. В то же время, некоторые воззрения Тертуллиана на догматические и нравственные вопросы оказались противоречащими церковному вероучению.

Многие ученые причисляют Тертуллиана к сторонникам учения о том, что после рождения Иисуса Мария вступила в брак с Иосифом и родила от него других детей, «братьев Иисуса». При этом ссылаются на его сочинения «Против Маркиона», «О плоти Христа», «О покрывале девственниц» и «О единобрачии»[63]. Внимательное прочтение указанных сочинений не подтверждает этот взгляд.

В частности, в трактате «Против Маркиона» Тертуллиан повторяет слова Евангелия о том, что к Господу Иисусу пришли Его Матерь и братья (Мф.

---

60 Источник этого изречения неизвестен, однако оно упоминается также у Тертуллиана (О плоти Христа 23, CCSL 2, 914) и у Григория Нисского (Против иудеев 3, PG 46, 208; необходимо отметить, что авторство Григория Нисского для этого текста подвергается сомнению, см. CPG No. 3221).

61 *Климент Александрийский.* Строматы 7, 16, 7 (GCS 52/3, 66). Рус. пер.: Т. 3. С. 252.

62 *Климент Александрийский.* Строматы 3, 17, 1 (GCS 52/2, 243). Рус. пер.: Т. 1. С. 449.

63 См., например: *Quasten J.* Patrology. Vol. II: The Ante-Nicene Literature After Irenaeus. P. 329.

12:46–48), но не утверждает, что это были дети, рожденные Самой Девой Марией. Правда, он понимает их как «кровных родственников», и говорит, что Господь указывает здесь на то, что гораздо важнее родство по вере, чем родство кровное: «Он перенес обозначения кровного родства на других, которых счел более близкими из-за их веры (transtulit sanguinis nomina in alios, quos magis proximos pro fide iudicaret)»; «веру Он предпочел крови (fidem sanguini praeposuit)». Из этих слов можно лишь косвенно заключить, что Тертуллиан считал «братьев Иисуса» Его единокровными братьями; к тому же тут не исключено и кровное родство с Иосифом, а не с Марией (эксплицитно об этом тоже не сказано)[64].

В сочинении «О плоти Христа» Тертуллиан развивает тот же аргумент о важности духовного родства и вновь повторяет слова Евангелия о Матери и братьях Иисуса, утверждая наличие у Господа Матери и братьев. При этом он не уточняет, в каком смысле они Ему братья, а просто говорит, что они Ему родственники (parentes): «Он отверг родственников Своих, как и учил отвергать [родных] ради дела Божьего (negavit itaque parentes, quomodo docuit negandos pro Dei opere)». Здесь же приводится сравнение Матери и братьев по крови с синагогой и иудеями, а братьев по вере — с христианами, образующими новую Мать — Церковь:

> А с другой стороны, в удаленной Матери Его можно видеть фигуральное выражение синагоги, а в неверующих братьях — иудеев. В их лице снаружи стоял Израиль; а новые ученики, слушавшие Его внутри, веровавшие во Христа и приближенные к Нему, обозначали Церковь, которую Он нарек лучшей матерью и более достойным братством, отрекшись от Своего плотского рода. В этом именно смысле ответствовал Он на возглас [женщины], — не отрекаясь от сосцов материнских и чрева, но представляя более счастливыми тех, кои внимают слову Божьему (Лк. 11:27–28)[65].

Тертуллиан не сомневается в том, что Христос родился от Девы. Отвечая на вопрос «от Девы ли получил Христос Свою плоть?», Тертуллиан пишет:

> … Прежде всего следует изложить основание, в силу которого Сын Божий имел родиться от Девы. Внове должен был родиться Виновник нового

[64] *Тертуллиан.* Против Маркиона 4, 19 (CSEL 47, 483). Рус. пер.: С. 340–341.

[65] *Тертуллиан.* О плоти Христа 7 (CCSL 2, 889). Рус. пер.: С. 170–171.



Рождество Христово. Фрагмент саркофага. IV в. Рим, Италия

> рождения, чем, как проповедовал Исаия, Господь хотел дать знамение. Что это за знамение? «Вот, Дева во чреве приимет и родит Сына» (Ис. 7:14). И вот Дева зачала и родила Эммануила, Бога с нами (Мф. 1:23). Человек рождается в Боге — вот новое рождение; в этом человеке родился Бог, приняв плоть древнего семени, но без участия самого этого семени, дабы преобразить Ее новым семенем, то есть духовно, и искупить, очистив от древней нечистоты. Но это новое, как и во всех случаях, наделено древним обликом, ибо в силу особого замысла Господь родился человеком от Девы[66].

И далее озвучивает учение о Христе как Новом Адаме и Марии как Новой Еве, известное нам по творениям Иринея Лионского:

> Земля была еще девственна, еще не вспахивалась и не засевалась; из нее, как мы узнали, человек был сделан Богом душою живою (Быт. 2:7). И если говорится, что первый Адам из земли, то второму, или последнему Адаму, как сказал апостол (1 Кор. 15:45), поэтому тоже подобало родиться от Бога из земли, то есть из плоти, еще не раскрытой для рождения, в дух животворящий.

[66] *Тертуллиан.* О плоти Христа 17 (CCSL 2, 904). Рус. пер.: С. 179.

> И все же, — дабы до конца использовать пример имени Адамова, — почему апостол именует Христа Адамом, если человечество Его было не земного достоинства? Но и тут разум подтверждает, что Бог освободил из плена образ и подобие Свое, плененные дьяволом, совершив ответное действие. Ибо в Еву, до тех пор деву, вкралось слово, причиняющее смерть; равно в Деву должно было войти и Слово Божье, создающее жизнь, — дабы то, что через этот пол подверглось погибели, через тот же пол было направлено к спасению. Ева поверила змею; Мария поверила Гавриилу. Грех, который одна совершила, поверив, Другая, поверив, загладила. — «Но Ева тогда не зачала во чреве своем от слова дьявола». — Нет, зачала. Ибо с тех пор слово дьявола было для нее семенем, чтобы рождала отвергнутое и рождала в скорби (Быт. 3:16). Родила она даже дьявола-братоубийцу[67]. Напротив, Мария произвела на свет Того, Который некогда имел спасти телесного брата и губителя Своего, Израиль[68].

С другой стороны, в том же трактате Тертуллиан высказывает суждение о том, что после рождения Иисуса Мария потеряла девство:

> Стало быть, мы признаем знамение противоречивое, зачатие и рождение Девой Марией, о котором эти «академики» говорят: «Она родила и не родила, Дева и не Дева»… Ибо, если Она родила от Своей плоти, то действительно родила; но поскольку не от семени мужа, то и не родила вовсе. Она Дева, ибо не знала мужа; но и не Дева, ибо родила. Однако дело все же обстоит не таким образом, что Она родила и не родила, и что Та Дева, Которая не Дева, — потому именно, что Она — Мать по лону Своему… Та родила, Которая родила. И если Дева зачала, то через рождение Свое сделалась брачной, именно, по закону отверстого тела. При сем не было никакого различия, совершилось это допущенною или выпущенною мужескою силой, — все равно, ложесна открыл один и тот же пол. А ложесна — те самые, ради которых записано о других: Все мужеское, отверзающее ложесна, будет зваться освященным для Господа (Исх. 13:2). Кто же поистине свят, как не Сын Божий? Кто в настоящем смысле отворил ложесна, как не Тот, Который разверз их, запертые? Впрочем, в браке они у всех разверзаются. И те ложесна разверсты были тем более, ибо крепче

---

67 Имеется в виду Каин, убивший брата своего Авеля.

68 *Тертуллиан.* О плоти Христа 17 (CCSL 2, 904–905). Рус. пер.: С. 179–180.

> были заперты. И поэтому должно скорее называть Ее не Девой, чем Девой, ибо Она стала Матерью как бы вдруг, — прежде чем вступила в брак. И стоит ли еще говорить об этом, когда апостол на том же основании провозгласил, что Сын Божий произведен не от Девы, но от жены, признав брачное страдание разверстых ложесн Ее?[69]

Как мы видим, Тертуллиан здесь прямо не утверждает, что Мария после рождения Иисуса потеряла девство из-за вступления в брак с мужчиной: сам факт рождения от Нее Младенца толкуется как потеря девства.

В сочинении «О покрывале девственниц» Тертуллиан вообще ничего не говорит о «братьях Иисуса», но разбирает вопрос, в каком смысле Дева Мария была названа апостолом Павлом «женщиной» (Гал. 4:4: «Когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего Единородного, Который родился от жены»), и решает его в том смысле, что здесь указывается просто на принадлежность Марии как Девы (virgo) к общему полу женщин (universo mulierum generi), а не на то, что Она уже была женщиной, а не Девой, в момент рождения Христа или после этого[70].

В сочинении «О единобрачии» ничего не говорится о других детях Девы Марии. Тертуллиан говорит здесь лишь то, что «Христа родила Дева, Которой только один раз предстояло выйти замуж после рождения, чтобы и то, и другое имя святости[71] было удостоверено в случае Христа посредством Матери, которая была и Девой, и Женой одного мужа (per matrem et virginem et univiram)»[72].

Суммируя сказанное о мариологии Тертуллиана, можно сделать вывод, что он признавал рождение Иисуса от Девы, относительно же сохранения Ею девства после Его рождения высказывался двусмысленно. При этом однозначного утверждения, что Она вступила в брак с Иосифом и родила от него детей, мы у Тертуллиана не находим.

Ориген

Крупнейшим церковным писателем первой половины III века был Ориген. На протяжении многих лет он возглавлял огласительные училища сначала в Александрии, затем в Кесарии, снискав славу выдающегося педагога-

---

69 *Тертуллиан.* О плоти Христа 23 (CCSL 2, 914–915). Рус. пер.: С. 185–186.

70 *Тертуллиан.* О покрывале девственниц 6 (CCSL 2, 1215–1216).

71 То есть, видимо, имена «дева» и «единомужняя».

72 *Тертуллиан.* О единобрачии 8 (CCSL 2, 1239).

катехизатора. Некоторые современные ученые называют Оригена основателем христианского богословия[73]. Он автор множества экзегетических, богословских, апологетических и аскетических сочинений.

В своих экзегетических трудах Ориген разрабатывал аллегорический метод толкования Священного Писания, унаследованный им от Филона Александрийского. Ориген считает, что Священное Писание содержит не только буквальный смысл, «но и некоторый другой, скрытый от большинства, ибо описанное здесь служит предначертанием некоторых таинств и образом божественных вещей». Духовный смысл Писания «известен не всем, а только тем, кому подается благодать Святого Духа в слове премудрости и знания»[74].

Аллегорический метод толкования Писания, широко распространенный в александрийской традиции, основывался на представлении о наличии двух уровней в Писании — буквального и духовного — и о необходимости за каждым словом Писания усматривать некий аллегорический, символический смысл. При помощи такого метода, который современному человеку может показаться бесполезным и бессмысленным[75], но который соответствовал культурной традиции образованных эллинов его времени, Ориген истолковал многие книги Священного Писания. В дальнейшей христианской традиции, в том числе литургической, аллегорический метод толкования Писания будет играть огромную роль.

Богословские формулировки сочинений Оригена, как правило, достаточно осторожны: в тех случаях, когда в церковном Предании нет ясного ответа на тот или иной догматический вопрос, Ориген либо оставляет его без ответа, ссылаясь на его недостаточную разработанность, либо предлагает свое толкование, при этом подчеркивая, что оно является его личным мнением. Тем не менее в трудах Оригена наличествуют идеи, которые последующей церковной традицией были отвергнуты и осуждены.

Споры вокруг некоторых пунктов его доктрины начались еще при его жизни. После его смерти они не прекратились. Уже в конце III века святитель Мефодий Патарский оспаривал учение Оригена о предсуществовании душ и природе воскресших тел. В IV веке против Оригена писали на Востоке святитель Епифаний Кипрский, а на Западе — блаженный Иероним. В 400 году в Александрии был созван Собор, осудивший оригенизм. Однако влияние Оригена сохранялось в монашеских кругах Египта и Палестины, где вплоть

---

73 *Мейендорф Иоанн, протоиерей.* Введение в святоотеческое богословие. С. 86.

74 *Ориген.* О началах. Предисловие 8 (SC 252, 84–86). Рус. пер.: С. 10.

75 *Мейендорф Иоанн, протоиерей.* Введение в святоотеческое богословие. С. 91.



Христос и апостолы. Начало IV в. Фреска катакомбы Домициллы, Рим, Италия

до середины VI века продолжались споры по тем или иным пунктам учения Оригена. В конце концов на Константинопольском Соборе 543 года, а затем и на V Вселенском Соборе 553 года оригенизм был официально осужден Церковью. Осуждению подверглось, в числе прочих пунктов, учение о том, что душа Иисуса Христа предсуществовала и соединилась с Богом Словом раньше воплощения от Девы, а тело в утробе Пресвятой Девы сначала было образовано и уже после этого соединилось с Богом Словом.

Несмотря на осуждение Оригена, его огромная роль в развитии христианского богословия не подлежит сомнению. Он внес свой вклад и в развитие мариологии. По свидетельству церковного историка Сократа Схоластика, именно Ориген первым употребил в отношении Девы Марии термин «Богородица» (θεοτόκος): «Ориген в первом томе толкований на Послание апостола Павла к Римлянам объявил, почему Она называется Богородицей, и подробно исследовал этот предмет»[76]. Однако данное толкование не сохранилось, как и многие другие сочинения Оригена, которые были утрачены или уничтожены после его осуждения.

На основе сохранившихся творений Оригена мы можем составить лишь приблизительное представление о его мариологических воззрениях. В частности, в апологетическом трактате «Против Цельса» он защищает догмат о рождении Христа от Девы. Язычник Цельс, или Кельс, жил во второй половине II века и был автором антихристианского трактата под названием «Истинное

[76] *Сократ Схоластик.* Церковная история 7, 32. С. 297.

слово». В нем он использует не только обширный арсенал греческой философии и мифологии, но и ту аргументацию, которой пользовались против христианства иудеи его времени. В частности, ссылается на иудейское предание о том, что Иисус родился от некоего римского солдата:

> Но возвратимся опять к тому, что Цельс влагает в уста иудея, именно к утверждению, что мать Иисуса была изгнана своим мужем-плотником после того, как была изобличена в нарушении супружеской верности и родила от какого-то солдата, по имени Пантеры[77]. Посмотрим, не в ослеплении ли они сочинили всю эту басню о деве, впавшей в блуд с Пантерой, и плотнике, изгнавшем ее; не выдумали ли они все это затем только, чтобы опровергнуть необычайность зачатия от Духа Святого? Но ведь они могли и как-нибудь иначе представить в ложном освещении эту слишком необычную историю и не утверждать, как бы против своей воли, то положение, что Иисус был рожден все же не от обычных среди людей брачных уз. Впрочем, этим людям, не желающим соглашаться с фактом необычайного рождения Иисуса, было естественно выдумать какую-нибудь ложь. Но они со своей стороны поступили совсем не убедительно: после того, как они утвердили факт, что Дева зачала Иисуса не от Иосифа, их ложь очень ясна для тех, которые могут выслушать и изобличить все их помыслы. В самом деле, да неужели сколько-нибудь вероятно, чтобы Тот, Который совершил так много на пользу рода человеческого и употребил все Свои усилия к тому, чтобы через указание на суд Божий всех — и греков, и варваров — побудить к оставлению порока и к решимости все свои действия направить на исполнение воли Создателя Вселенной, чтобы Этот получил жизнь (γένεσιν) не чудесным, а самым нечестным и позорным образом?[78]

В защиту учения о рождении Иисуса от Девы Ориген приводит обширную аргументацию, ссылаясь на тексты Ветхого Завета, в которых это событие предсказывалось. Прежде всего, он обращается к словам Исаии: «Се, Дева во чреве приимет и родит Сына» (Ис. 7:14). Вслед за Иустином Философом Ориген обращается к греческому тексту пророчества и рассуждает об истинном значении еврейского оригинала. Он, однако, не развивает мысль о сознательной

---

[77] Выражение «Иисус сын Пантеры» (или Панфиры) присутствует в талмудической литературе позднейшего времени, однако изложенная история в ней отсутствует. Панфиром именовался, согласно Епифанию Кипрскому, отец Иосифа Обручника. См.: ***Епифаний Кипрский.*** Панарион 78, 7 (PG 42, 708 D). Рус. пер.: Т. 5. С. 244-245.

[78] ***Ориген.*** Против Цельса 1, 32 (SC 132, 162–164). Рус. пер.: С. 55–56.

порче иудеями еврейского текста Книги пророка Исаии. Вместо этого он с присущим ему филологическим педантизмом доказывает, что наиболее адекватным переводом еврейского словао בתולה (дева) является греческое слово παρθένος («дева»):



Пророк Исаия. Мозаика. XIV в. Собор Святого Марка, Венеция, Италия

> И если иудей при своем толковании смысла изречения: «вот, Дева» (παρθένος) будет утверждать, что вместо данного выражения в Писании говорится: «вот, молодая женщина» (νεᾶνις), то на это мы возразим ему, что слово ἀαλμά, которое Семьдесят перевели как «дева» (παρθένον), а другие как «молодая женщина» (νεᾶνις), находится, как говорят, и во Второзаконии и обозначает деву (παρθένον). Вот это место: «Если будет молодая девица (παῖς παρθένος) обручена мужу, и кто-нибудь встретится с нею в городе и ляжет с нею, то обоих их приведите к воротам того города и побейте их камнями до смерти: отроковицу (νεάνιν) за то, что она не кричала в городе, а мужчину за то, что он опорочил жену ближнего своего». И потом: «Если же кто в поле встретится с отроковицей, обрученною, и, схватив ее, ляжет с нею, то должно предать смерти только мужчину, лежавшего с нею, а отроковице ничего не делай; на отроковице нет преступления смертного» (Втор. 22:23–26)[79].

Приведя различные ветхозаветные пророчества о Мессии, Ориген, продолжая защищать учение о рождении Христа от Девы, приводит и следующий неожиданный аргумент:

> Между животными есть некоторые самки, которые не имеют общения с самцами: они без полового смешения сохраняют свою породу, как это

[79] *Ориген.* Против Цельса 1, 34 (SC 132, 168–170). Рус. пер.: С. 59.

> говорят про коршунов писавшие о животных. Что же невероятного и в том, если Бог, пожелав послать роду человеческому некоторого Божественного Учителя, устроил так, что вместо семенного начала, происходящего от соединения мужчин с женщинами, совершенно иным способом образовался (γενέσθαι) разум имеющего родиться[80]? Да и по мнению самих же греков, не все люди родились от мужа и жены. В самом деле, если мир сотворен, как с этим согласны многие из греков, то необходимо допустить, что первые люди родились не от совокупления, а от земли, от производительных сил, заключавшихся в земле: а это, по моему мнению, куда чудеснее рождения Иисуса, наполовину все же одинакового с рождением прочих людей. Нисколько не будет странным, если перед лицом греков мы воспользуемся даже греческими рассказами для того, чтобы о нас перестали думать, что будто бы мы одни только прибегаем к помощи этой чудесной истории[81].

Рождение Христа, по словам Оригена, было «чище всякого другого рождения, потому что Он был зачат не от смешения полов, но от Девы»[82]. Именно от Девы «должен был родиться Тот, имя Которого соответствовало Его деянию[83], а само деяние показывало, что с момента Его рождения между людьми будет обитать Бог»[84].

Ориген приводит интересные сведения о Вифлееме как месте рождения Иисуса Христа:

> Допустим, что относительно рождения Иисуса в Вифлееме кто-нибудь пожелает получить подтверждение еще каким-либо иным способом, независимо от пророчества Михея и сказания, записанного учениками Иисуса в Евангелиях: такой человек может обратить внимание но то, что согласно с евангельским сказанием о Его рождении сама пещера Вифлеемская указывает, где Он родился, а также и ясли пещерные свидетельствуют о том, где Он был повит пеленами. В тех местах живо еще предание об этом событии, известно даже и врагам веры, что в той пещере родился Иисус, Которого чтут и Которому дивятся христиане[85].

---

80 То есть Христа.

81 *Ориген.* Против Цельса 1, 37 (SC 132, 176–178). Рус. пер.: С. 63–64.

82 *Ориген.* Против Цельса 2, 69 (SC 132, 450). Рус. пер.: С. 215.

83 Ориген знает, что в еврейском языке имя «Иисус» связано со словом «спасение».

84 *Ориген.* Против Цельса 1, 34 (SC 132, 166). Рус. пер.: С. 58.

85 *Ориген.* Против Цельса 1, 51 (SC 132, 214–216). Рус. пер.: С. 85.

Ориген хорошо знал Палестину, много лет прожил там и имел возможность посетить Вифлеем, который, судя по его словам, уже в те времена был местом паломничества христиан.

Рождение Христа от Девы является для Оригена, как и для предшествующих церковных писателей, неотъемлемой составной частью учения о Боговоплощении. Об этом свидетельствует трактат «О началах», представляющий собой попытку систематизации христианского вероучения. О Христе в этом трактате говорится:

> Он служил Отцу при создании всего, ибо «всё чрез Него начало быть» (Ин. 1:3), но в последнее время, смирив Себя, Он воплотился, сделавшись человеком, хотя был Богом, и, сделавшись человеком, пребыл тем, чем Он был прежде, то есть Богом. Он воспринял тело, подобное нашему телу, с тем только различием, что оно было рождено от Девы и Святого Духа. Этот Иисус Христос родился и пострадал истинно, и этой общей смерти подвергся не призрачно, но истинно; истинно Он воскрес из мертвых, после воскресения общался со Своими учениками и вознесся[86].

Ориген был автором «Комментария на Евангелие от Матфея», в первых книгах которого должен был подробно истолковать начальные главы этого Евангелия, повествующие о рождении Христа от Девы. Однако эти книги не сохранились. Из двадцати пяти книг комментария полностью сохранилось только восемь (с 10-й по 17-ю включительно). В 10-й книге Ориген касается вопроса о «братьях Иисуса». Ссылаясь на апокрифическую литературу, он утверждает, что они были детьми Иосифа от первого брака:

> [Слова] же: «Откуда у Него такая премудрость?» (Мф. 13:54) — ясно показывают великую и исключительную премудрость слов Иисуса, достойную [того, чтобы сказать]: «И вот, здесь больше Соломона» (Мф. 12, 42). Ведь и чудеса (δυνάμεις) Он творил более великие, чем Илия, Елисей, а еще раньше — Моисей и Иисус Навин. Удивленные же [слушатели], которые не знали, что Он — Сын Девы, и не поверили бы [в это], даже если бы им сказали, но полагали, что Он — [сын] Иосифа плотника, говорили: «Не плотников ли Он сын?» (Мф. 13:55). И выказывая презрение ко всем, кто казался Его ближайшей родней, они говорили: «Не Его ли Мать называется Мария, и братья Его —

[86] *Ориген.* О началах, введение 4 (SC 252, 80–82). Рус. пер.: С. 9.



Евангелист Матфей. Миниатюра Евангелиария. XIII в. Монастырь Кутлумуш, Афон

Иаков и Иосиф, и Симон, и Иуда? И сестры Его не все ли между нами?» (Мф. 13:55–56). Итак, они думали, что Он — сын Иосифа и Марии. Что касается братьев Иисуса, то некоторые, основываясь на предании из Евангелия, озаглавленного «от Петра», или из Книги Иакова, говорят, что это сыновья Иосифа от первой жены, жившей с ним до Марии. Те, кто так говорит, хотят до конца сохранить девственное достоинство Марии, чтобы не [получилось, будто] это тело, избранное, чтобы служить Слову, сказавшему: «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя» (Лк. 1:35), познало мужское ложе после того, как в Нее снизошел Дух Святой и сила, осенившая Ее с высоты. И, думаю, есть смысл [в утверждении, что] Иисус — начаток (ἀπαρχὴν) чистоты и целомудрия у мужчин, Мария же — у женщин. Ибо нечестиво приписывать начаток девственности другой, а не Ей[87].

Данный текст — первое в христианской литературе упоминание об апокрифах, известных под названиями «Евангелие от Петра» и «Протоевангелие Иакова». Первый из них не сохранился, кроме небольшого фрагмента, второй дошел до нас полностью и был рассмотрен выше.

Богатый материал для понимания мариологии Оригена дают «Гомилии на Евангелие от Луки», сохранившиеся в латинском переводе блаженного Иеронима. В них александрийский учитель комментирует начальные главы третьего Евангелия, дающие ему богатый материал для размышлений и оригинальных интерпретаций.

[87] *Ориген.* Комментарий на Евангелие от Матфея 10, 17 (GCS 40, 22). Рус. пер.: С. 44.

Так, например, Ориген спрашивает, почему Христос должен был родиться не просто от Девы, но от Девы, обрученной мужу? И отвечает: «Если я не ошибаюсь, причина заключается в следующем. Спаситель должен был родиться от девы не только обрученной, но, как пишет Матфей, той, которая была отдана мужу, не вступавшему с ней в отношения, а иначе, если бы Деву видели беременной, Ее девство было бы позором». И в подтверждение своих слов цитирует Игнатия Богоносца:



Евангелист Лука. Миниатюра лекционария. XIII в. Византия

> Я нашел изящное выражение в послании одного мученика — я имею в виду Игнатия, второго после Петра епископа Антиохии, который во время гонений был растерзан дикими зверями на арене цирка в Риме: «От князя века сего сокрыто было девство Марии и Ее деторождение»; оно было сокрыто от него благодаря Иосифу, сокрыто благодаря их браку и сокрыто благодаря тому, что Мария считалась замужней. Если бы Она не была обручена или у Нее, как думали люди, не было бы мужа, Ее девство не укрылось бы от «князя мира сего». Сразу бы к дьяволу незаметно закралась бы мысль: «Как та, которая не ложилась с мужчиной, оказалось беременной? Это зачатие должно быть божественным, должно быть чем-то таким, что выше человеческой природы». Но Спаситель так устроил Свой Промысл, что дьявол не знал, что Он примет тело человека, и рождение Свое скрыл от него, а позднее запрещал Своим ученикам объявлять о Нем[88].

Размышляя о встрече Марии и Елисаветы, Ориген опровергает мнение еретиков, учивших, что Мария после рождения Христа вступила в супружеские

[88] *Ориген.* Гомилии на Евангелие от Луки 6, 4 (SC 87, 144–146). Здесь и далее цитируется в пер. с латыни А. Шперл.

отношения с Иосифом, за что была Христом отвергнута[89]. Дети Иосифа не были его детьми от брака с Марией:

> Здесь мы должны опровергнуть распространенные возражения еретиков, чтобы некоторые из простых людей не попали в их ловушку. Я не знаю, в какое безумие нужно впасть, чтобы утверждать, что Спаситель отверг Марию, так как после Его рождения Она соединилась с Иосифом, и те, кто говорит такое, сами прекрасно понимают, что говорят. И когда еретики выскажут вам нечто подобное, отвечайте им так: «Елисавета, несомненно, была исполнена Святого Духа, когда сказала "благословенна Ты между женами". Если Святой Дух назвал Марию "благословенной", как мог Спаситель отвергнуть Ее?» Более того, заявления, что после рождения Иисуса Мария вступала в супружеские отношения, ничем не подтверждаются, ибо дети, которых называют детьми Иосифа, были рождены не Марией. И в Писании об этом ничего не сказано[90].

Словно предвосхищая христологические споры, которые развернутся в V веке, Ориген доказывает, что в утробе Девы был не просто человек, а Сын Божий:

> Если бы рождение Спасителя не было небесным и благословенным, если бы не имело в себе нечто Божественное, превышающее человеческую природу, Его учение не распространилось бы по всему миру. Если в утробе Марии был только человек, а не Сын Бога, как тогда возможно, что и в то время, и сейчас многие исцеляются не только от телесных, но и от душевных болезней?[91]

Комментируя рассказ об обрезании Иисуса, Ориген обращает внимание на предписание закона Моисеева о том, «чтобы всякий младенец мужеского пола, разверзающий ложесна, был посвящен Господу» (Лк. 2:23). Выражение «разверзающий ложесна» наводит Оригена на следующие мысли:

> А ложесна Божьей Матери были разверзнуты при рождении Сына, ибо до рождения Христа мужчина не прикасался к Ее священному лону. Дерзну

---

89 Не вполне понятно, каких именно еретиков Ориген имеет в виду. Мнения ученых на этот счет разделились: некоторые считают, что имеется в виду Тертуллиан, другие указывают на Маркиона. См.: *Origène.* Homélies sur S. Luc. SC 87, 158–159 (n. 1).

90 *Ориген.* Гомилии на Евангелие от Луки 7, 4 (SC 87, 156–158).

91 *Ориген.* Гомилии на Евангелие от Луки 7, 6 (SC 87, 160).

> сказать, что в тот момент, о котором в Писании сказано: «Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя» (Лк. 1:35), обрелось семя, и произошло зачатие; и Плод начал расти без разверзания ложесн. Поэтому Сам Спаситель говорит: «Я же червь, а не человек, поношение у людей и презрение в народе» (Пс. 21:7). Находясь в утробе Матери, Он видел нечистоту Ее тела, со всех сторон Его окружали Ее внутренние органы; Он терпел тесноту и нес тяготы земного существования. Поэтому Он сравнивает Себя с червем и говорит: «Я же червь, а не человек. Человек обычно рождается от мужчины и женщины; но Я рожден не от мужчины и женщины, как принято у людей, но как червь, который не принимает семя извне, а воспроизводится в себе и от себя и производит потомство только из своего собственного тела»[92].

Сравнение рождения Христа от Девы с размножением червей современному читателю может показаться, по меньшей мере, безвкусным, а кому-то даже кощунственным. Но во времена Оригена и эстетические критерии были иными, и подходы к тексту Священного Писания радикально отличались от современных. Так, например, утверждение «Сам Спаситель говорит: “Я же червь, а не человек”» следует понимать в контексте мессианского толкования псалмов: то, что говорилось в псалмах, признанных в церковной традиции как мессианские, то есть указывающие на Христа, автоматически приписывалось Христу.

Отвечая на вопрос, в каком смысле Лука называет Иосифа отцом Иисуса, если он же «ясно передал нам, что Иисус был Сыном Девы и не был зачат человеческим семенем», Ориген дает сначала простое объяснение: «Святой Дух почтил Иосифа, назвав его отцом, потому что он растил Иисуса». А затем «более глубокое объяснение»: «родословная Господа идет от Давида к Иосифу. Каким бы наименование Иосифа отцом Спасителя ни казалось бессмысленным, он назван “отцом” Господа, чтобы дать ему место в родословной»[93].

Толкуя слова старца Симеона «Тебе Самой оружие пройдет душу» (Лк. 2:35), Ориген спрашивает: «Что это за оружие, которое проходит не только через души других, но и через душу Марии?» И отвечает:

> Ясно сказано, что во время Страстей Христовых все апостолы соблазнились. Сам Господь говорит: «Все вы соблазнитесь о Мне в эту ночь» (Мф. 26:31). И все они до такой степени соблазнились, что Петр — первоверховный

[92] *Ориген.* Гомилии на Евангелие от Луки 14, 8 (SC 87, 226–228).

[93] *Ориген.* Гомилии на Евангелие от Луки 17, 1 (SC 87, 250).



Сретение Господне.
Миниатюра Четвероевангелия. XII в. Византия

> апостол — трижды отрекся от Него. Почему мы думаем, что Мать Господа не подверглась соблазну, когда соблазнились апостолы? Если бы Она не претерпела соблазн во время Страстей Христовых, то Иисус не умер бы за Ее грехи. Но если «все согрешили и лишены славы Божьей, получая оправдание даром, по благодати Его» (Рим. 3:23–24), то тогда и Мария тоже соблазнилась. И именно это предсказывает Симеон, когда говорит: «И Тебе Самой оружие пройдет душу». Ты знаешь, Мария, что носишь Младенца, оставаясь девой, Ты слышала от архангела Гавриила: «Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя» (Лк. 1:35). «Оружие» неверности пронзит Тебе душу, и меч сомнения поразит Тебя, и помыслы будут раздирать Тебя, когда Ты увидишь Его. Ты слышала, что Его называют Сыном Божьим, Ты знаешь, что Он зачат без мужского семени, что Он распят и умер и подвергся наказанию людей, что перед концом Он произнес: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия» (Мф. 26:39). «И Тебе Самой оружие пройдет душу»[94].

Толкуя рассказ евангелиста о том, как Иосиф и Мария потеряли двенадцатилетнего Иисуса, а затем нашли Его в храме, Ориген отмечает: «Не удивляйся, что Мария и Иосиф названы Его родителями, они достойны называться матерью и отцом; одна — за то, что родила Его, другой — за то, что заботился о Нем». И далее оспаривает буквальное понимание данного эпизода: Мария не могла беспокоиться об Отроке, потому что знала, что зачала от Духа Святого и не стала бы бояться, что Отрок заблудится или погибнет. А Иосиф «не мог страшиться, что Отрок погибнет, ибо знал, что Он — Божественен». По мнению Оригена, Иосиф и Мария искали Иисуса, опасаясь, «как бы Он не удалился от них или не оставил их и ушел в другое место или, что, по-моему, вероятнее всего, — как бы Он не вернулся на небо, чтобы сойти опять на землю, когда пожелает»[95].

Мы видим, что Ориген в своих трудах уделяет большое внимание Деве Марии и говорит о Ней с большим благоговением. Судя по всему, именно он был первым христианским автором, который последовательно защищал учение о приснодевстве Богородицы, то есть о том, что Она не только была Девой на момент зачатия и рождения Иисуса, но и осталась Девой после Его рождения. На этом, в частности, настаивает крупнейший католический

---

[94] *Ориген.* Гомилии на Евангелие от Луки 17, 6–7 (SC 87, 256–258).

[95] *Ориген.* Гомилии на Евангелие от Луки 19, 5 (SC 87, 276).

исследователь творчества Оригена А. Крузель[96]. В подробном исследовании, посвященном мариологии Оригена, ученый ссылается как на 10-ю книгу «Комментария на Евангелие от Матфея», так и на некоторые другие тексты, в которых Ориген утверждает, что Мария оставалась Девой до Своей смерти[97]. Эту идею, утверждает ученый, Ориген развивает в общем контексте своего учения о девстве, оказавшего большое влияние на становление христианского монашества[98].

Суммируя то, что нам известно о мариологии Оригена, мы можем утверждать, что вслед за другими раннехристианскими писателями он защищал догмат о рождении Христа от Девы, но при этом был, по-видимому, первым христианским автором, доказывавшим, что Мария осталась Девой и после рождения Иисуса. На основании свидетельства историка мы также предполагаем, что он был первым греческим автором, назвавшим Деву Марию Богородицей, хотя вряд ли был изобретателем этого наименования, поскольку оно родилось в молитвенном и литургическом опыте Церкви.

Ипполит Римский

Плодовитым церковным писателем III века был священномученик Ипполит Римский. Ему приписывается около пятидесяти сочинений, из которых лишь небольшая часть дошла до нас. Споры вокруг авторства отдельных атрибутируемых ему сочинений до сих пор не утихают.

В тех сочинениях, которые сохранились, он неоднократно упоминает о рождении Христа от Девы. В частности, в «Слове о Христе и антихристе» он говорит:

> Ибо един есть Отрок Божий, чрез Которого и мы, получив возрождение Духом Святым, все желаем прийти в единого совершенного и небесного человека (Еф. 4:13). Ибо Слово Божие, будучи бесплотным, облеклось в святую плоть от Святой Девы, как Жених, исткав Себе одежду в крестном страдании, дабы, растворив смертное наше тело Его силою и смешав тленное с нетленным, немощное с сильным, спасти гибнущего человека[99].

---

96 *Crouzel H.* Origène. P. 189.

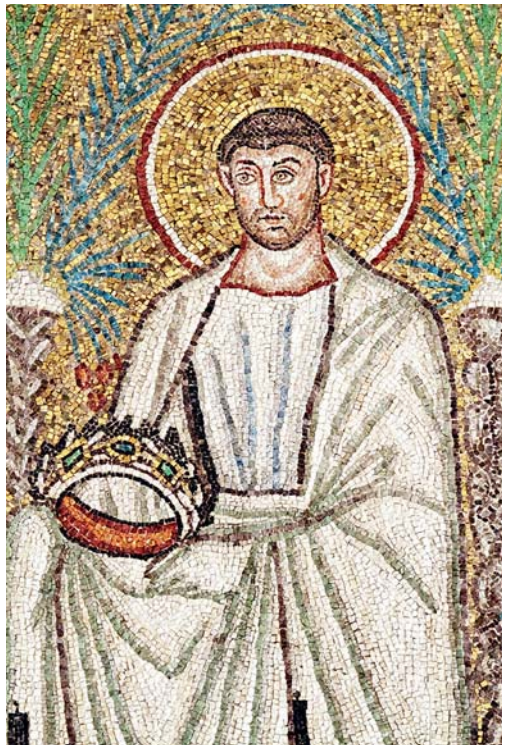
97 *Crouzel H.* Mariologie d'Origène // ***Origène.*** Homélies sur S. Luc. SC 87. P. 36–40.

98 *Crouzel H.* Mariologie d'Origène. P. 35.

99 ***Ипполит Римский.*** О Христе и антихристе 3–4 (PG 10, 732 AB). Рус. пер.: С. 212 (с изменениями).

В том же сочинении, рассуждая об Иоанне Крестителе, Ипполит упоминает описанную в Евангелии от Луки встречу Марии и Елисаветы:

> Иоанн, сын Захарии, был во всем предтеча и провозвестник Спасителя нашего: благовествуя небесный свет, явившийся в мире, он предшествовал Ему сначала от материнской утробы, будучи зачат Елисаветой прежде Него, дабы и сущим от материнской утробы младенцам показать грядущее к ним новое рождение [Христа] от Духа Святого и Девы. Он услышал приветствие [Марии] Елисавете, «взыграв во чреве» матери (Лк. 1:41), радовался, видя во чреве Девы зачатого Бога Слова[100].



Ипполит Римский. Фрагмент мозаики. VI в. Базилика Сант-Аполлинаре-Нуово, Равенна, Италия

В трактате «Против ереси некоего Ноэта» Ипполит дважды упоминает о рождении Слова «от Духа Святого и Девы»[101] и говорит о том, что «Бог Слово сошел с неба в Святую Деву Марию, чтобы, приняв от Нее плоть и человеческую душу… и, сделавшись всем, что только образует человека, кроме греха, спасти падшего и даровать бессмертие верующим во имя Его»[102]. Воплотившись, Бог Слово стал «новым Человеком — от Девы и Святого Духа, имея небесное Отчее как Слово, а земное как воплотившийся от древнего Адама через Деву»[103].

В «Толковании на пророка Даниила» Ипполит называет Христа «перворожденным от Девы»[104]. Аллегорически толкуя размеры ковчега из Исх. 25:10–11 («Сделайте ковчег из дерева ситтим: длина ему два локтя с половиною,

---

100 *Ипполит Римский.* О Христе и антихристе 44–45 (PG 10, 764 AB). Рус. пер.: С. 236–237.

101 *Ипполит Римский.* Против ереси некоего Ноэта 4 (PG 10, 309 A–B). Рус. пер.: С. 311.

102 *Ипполит Римский.* Против ереси некоего Ноэта 17 (PG 10, 825 D–828 A). Рус. пер.: С. 323.

103 *Ипполит Римский.* Против ереси некоего Ноэта 17 (PG 10, 828 A). Рус. пер.: С. 323.

104 *Ипполит Римский.* Толкование на пророка Даниила 4, 11, 5 (SC 14, 284). Рус. пер.: С. 155.

и ширина ему полтора локтя, и высота ему полтора локтя; и обложи его чистым золотом, изнутри и снаружи покрой его; и сделай наверху вокруг его золотой венец»), Ипполит пишет: «Мера эта в своей сложности дает пять с половиной локтей и указывает на пять тысяч пятьсот лет[105], когда, явившись, Спаситель от Девы принес на землю кивот, то есть Свое тело, внутри позолоченное чистым золотом, то есть Словом, а извне — Святым Духом»[106].

С именем Ипполита долгое время связывали литургический памятник, известный под названием «Апостольского предания». В настоящее время авторство Ипполита большинством ученых отвергается. Памятник содержит описание христианского богослужения III века[107]. Характерно, что догмат о рождении Христа от Девы присутствует в нормативных литургических текстах. В частности, текст евхаристической молитвы содержит следующие слова:

> Мы благодарим Тебя, Боже, через возлюбленного Отрока Твоего Иисуса Христа, Которого в последние времена Ты послал нам Спасителем, Искупителем и Вестником воли Твоей, Который есть Слово, неотделимое от Тебя, Которым все сотворено по желанию Твоему, Которого Ты послал с небес в утробу Девы и Который, будучи зачат во чреве, воплотился и явился Сыном Твоим, рожденным от Духа Святого и от Девы[108].

Крещение, согласно «Апостольскому преданию», совершается через троекратное погружение в воду. При этом перед каждым погружением крещаемый отвечает на вопросы, касающиеся вероучения. Вот что происходит перед вторым погружением:

> И после этого пусть он говорит: «Веруешь ли ты в Иисуса Христа, Сына Божия, рожденного от Духа Святого и от Девы Марии, распятого при Понтии Пилате, и умершего, [и погребенного], и воскресшего в третий день живым из мертвых, и вознесшегося на небеса, и сидящего одесную Отца, и паки

---

105 Ипполит использует здесь хронологию «от сотворения мира».

106 ***Ипполит Римский.*** Толкование на пророка Даниила 4, 24, 3 (SC 14, 308). Рус. пер.: С. 166–167.

107 Текст, имеющийся в русском переводе, переведен с латинского языка. В свою очередь, латинский текст, изданный в серии «Христианские источники» (SC 11-bis) с французским переводом, представляет собой реконструкцию латинского перевода утраченного греческого оригинала, от которого сохранилось лишь несколько фрагментов. Подробнее об истории текста «Апостольского предания» см. в: The Apostolic Tradition. A Commentary by Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson, and L. Edward Phillips. P. 1–18. См. также: ***Пономарев А. В.*** Апостольское предание. С. 125–126. Здесь же об авторстве памятника.

108 [***Ипполит Римский***]. Апостольское предание 4 (SC 11-bis, 31). Рус. пер.: С. 244.

грядущего судить живых и мертвых?» И когда он ответит: «Верую», то пусть погружает его во второй раз… [109]

Эти цитаты показывают, что в III веке догмат о рождении Христа от Девы стал неотъемлемой частью не только вероучительного Предания Церкви, но и того исповедания веры, которое является нормативным для всякого принимающего Крещение и для всякого участника Евхаристии. Если человек не верит в то, что Христос родился от Девы, он не может быть допущен ни к Крещению, ни к Евхаристии.

Киприан Карфагенский

Священномученик Киприан жил в первой половине III века и был епископом африканского города Карфаген. Писал он на латинском языке, затрагивая в своих трактатах преимущественно вопросы, имевшие для него и его паствы практическую значимость. Его взгляды оказали существенное влияние на развитие экклезиологии — учения о Церкви. Он говорил о Церкви как Ноевом ковчеге, единственном пути ко спасению. Мысль о том, что вне Церкви нет спасения, является лейтмотивом многих его сочинений.

В трудах Киприана Дева Мария не играет сколько-нибудь заметной роли. О Христе Киприан говорит: «Он — сила Бога, Его ум, мудрость и слава — вселяется в Деву, Дух Святой одевается плотью, Бог соединяется с человеком». И далее: «Он — Бог наш, Христос, посредник между Отцом и нами — облекается в человека, чтобы привести его к Отцу. Христос захотел быть тем, что есть человек, чтобы и человек мог быть тем, что есть Христос»[110]. Вселение Сына Божия в Деву здесь мыслится как неотъемлемая составляющая Боговоплощения, но дальше эту тему Киприан не развивает.

Обзор источников II–III века показывает, что для большинства церковных писателей одним из незыблемых оснований христианской веры является догмат о рождении Иисуса Христа от Девы. Этот догмат присутствует в нормативных литургических текстах. Христианские авторы защищают его

[109] [*Ипполит Римский*]. Апостольское предание 21 (SC 11-bis, 50–51). Рус. пер.: С. 251.

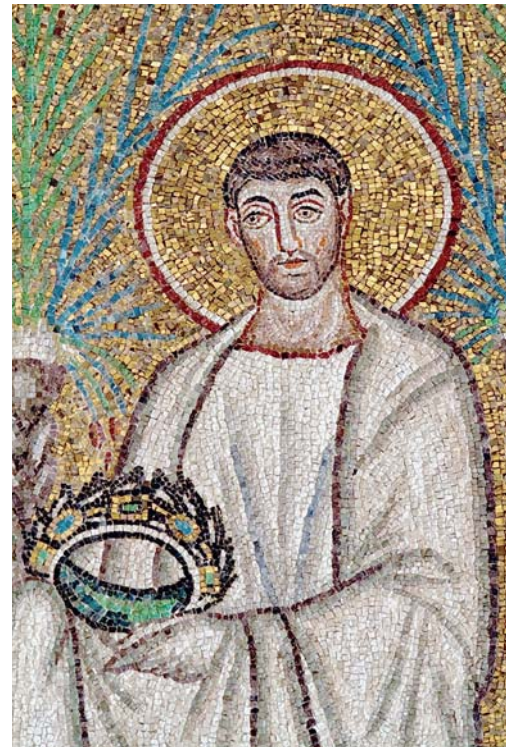
[110] *Киприан Карфагенский.* Книга о суете идолов 11 (CSEL 3/1, 28). Рус. пер.: С. 10–11.

в полемике с язычниками, иудеями, гностиками.

Создается богословие Марии как Новой Евы, находящее наиболее полное выражение в трудах Иринея Лионского, но отраженное и у ряда других богословов.

Идея приснодевства Богородицы у большинства авторов отсутствует, за исключением Оригена. Возможно, ему же принадлежит первенство в употреблении по отношению к Деве Марии термина «Богородица».

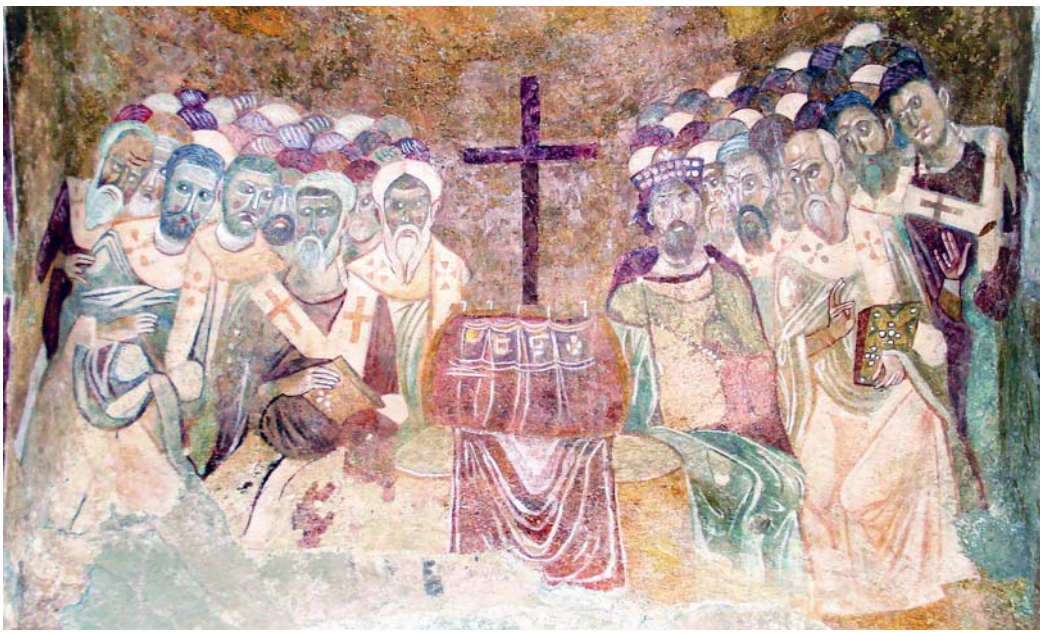
Параллельно с богословским осмыслением рождения Христа от Девы и независимо от этого осмысления возникает апокрифическая традиция жития Девы Марии, которая пока еще не оказывает сколько-нибудь существенного влияния на Ее церковное почитание. Это влияние, однако, будет с веками расти, и то, что изначально появилось как апокриф, в основных своих чертах будет акцептировано церковным сознанием и найдет отражение в литургических текстах.



Киприан Карфагенский. Фрагмент мозаики. VI в. Базилика Сант-Аполлинаре-Нуово, Равенна, Италия

ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКИЕ ПИСАТЕЛИ IV – НАЧАЛА V ВЕКА

IV век называют золотым веком христианского богословия. Когда в 313 году император Константин издал «миланский эдикт», по которому христиане империи уравнивались в правах с представителями других религий, для Церкви началась новая эпоха. Впервые после почти трехсот лет гонений христиане получили право на легальное существование и открытое исповедание своей веры. Если раньше они были изгоями общества, то теперь они могли участвовать в общественной жизни, занимать государственные посты. Церковь получила право на приобретение недвижимости, строительство храмов, благотворительную и просветительскую деятельность.



I Вселенский Собор. Фреска. XI в. Демре, Турция

Однако IV век был для Церкви не только временем расцвета, но и временем больших испытаний, связанных с возникновением внутри Церкви новых расколов и ересей:

> С началом IV века в жизни Церкви открывается новая эпоха. Империя в лице равноапостольного Кесаря получает крещение. Церковь выходит из своего вынужденного затвора и приемлет под свои священные своды взыскующий античный мир. Но мир приносит сюда с собою свои тревоги, и сомнения, и соблазны, — приносит и великую тоску, и великую гордыню. Эту тоску Церковь должна была насытить и эту гордыню смирить. В смуте и в борениях перерождается и воцерковляется Древний мир. Духовное возбуждение охватывает все общество — церковное и прицерковное, от верхов и до низов. И к религиозному исканию приражаются чужеродные страсти, — и расчеты правителей и политиков, и личные вожделения, и племенные раздоры… Время великого и победного торжества было для Церкви и временем великих искушений и скорбей[111].

[111] *Флоровский Георгий, протоиерей.* Восточные отцы IV века. С. 7.

Ереси и расколы возникали в Церкви и ранее. Достаточно вспомнить гностические течения II века, борьбе с которыми посвятил свое литературное творчество святой Ириней Лионский. Однако все эти течения оставались на обочине церковного бытия, носили маргинальный характер. Главная ересь IV века — арианство — вторглась в самую сердцевину Церкви, увлекла за собой значительное число епископата и духовенства, имперского чиновничества и знати, поколебала самые основы церковного бытия. Арианство, существовавшее в разных изводах, волновало и терзало Церковь на протяжении всего IV века. В значительной степени вопрос о победе над ересью был вопросом выживания Церкви, ее будущего.

В начале столетия константинопольский пресвитер Арий выступил с учением о том, что только Бог Отец вечен и безначален, а Сын родился во времени и не со-вечен Отцу. «Было, когда не было Сына», утверждал Арий, доказывая, что Сын является одним из творений Божиих, всецело отличным от Отца и не подобным Ему по сущности. Учение Ария было осуждено на церковном Соборе в Александрии около 320 года, однако ересь начала распространяться за пределы Александрии и вскоре достигла Константинополя.

В 325 году император Константин созвал в Никее церковный Собор, впоследствии получивший наименование I Вселенского. В нем приняло участие 318 епископов из разных областей империи. Значение Собора заключается не только в том, что это было первое после окончания эпохи гонений столь представительное собрание епископов, но прежде всего в том, что на Соборе основные догматы христианской веры были сформулированы в тех терминах, которые сохранились в употреблении на все последующие века. Символ веры Никейского Собора, начинающийся словами «Верую во единого Бога», стал классическим выражением веры Церкви.

Несмотря на соборное осуждение ереси Ария, она продолжала распространяться, и для противодействия ей потребовалась огромная богословская работа, в которой принимали участие ведущие церковные иерархи того времени. Оказалось, что ересь касается не каких-то отдельных аспектов вероучения, но его самых сердцевинных пунктов. Богословам необходимо было ответить на вопросы: кто такой Иисус Христос? равен ли Он Отцу или имеет подчиненное по отношению к Нему положение? является ли Он полноценным Богом? имеет ли одну природу с Отцом, или отличную от Отца природу? является ли Он творением Божиим, появившимся в определенный момент времени, или, как и Бог Отец, существовал вечно?

От ответа на эти вопросы зависело будущее всего христианства. Если изложить суть спора упрощенно, то на одной стороне мы видим богословов,

объединившихся вокруг идеи абсолютной единственности и уникальности Бога Отца: никто не может быть равен или подобен Ему, никто не может обладать единой с Ним природой, никто Ему не со-вечен. Соответственно, Иисус Христос — одно из Его творений. Как и все остальные творения Божии, Он произошел во времени, Он иноприроден Богу Отцу и не равен Ему. Для ариан Иисус не был просто одним из пророков или учителей нравственности, они отводили Ему почетное место среди Божьих тварей. Но учение их было очень далеко от того понимания равенства и единоприродности Лиц Святой Троицы, которое — скорее на интуитивном уровне — существовало в Церкви на протяжении долгого времени, но которое теперь в ответ на брошенный вызов предстояло облечь в четкую богословскую терминологию, обеспечить безукоризненной доказательной базой, построенной на ясной аргументации.

По другую сторону баррикад оказалась целая группа богословов, объединившихся вокруг учения о том, что Иисус Христос — Бог и Человек в одном лице, что по Своей божественной природе Он равен Богу Отцу, что Он всегда существовал вместе с Богом Отцом и не является одним из Его творений. То же предстояло доказать в отношении Святого Духа, чтобы тем самым завершить формулирование догмата о Троице как единстве трех Лиц, Которые во всем равны между Собой. При этом необходимо было четко определить и отличия каждого из Лиц друг от друга, описать историю спасения людей Богочеловеком Христом в таких терминах, которые не оставляли бы пространства для еретических измышлений.

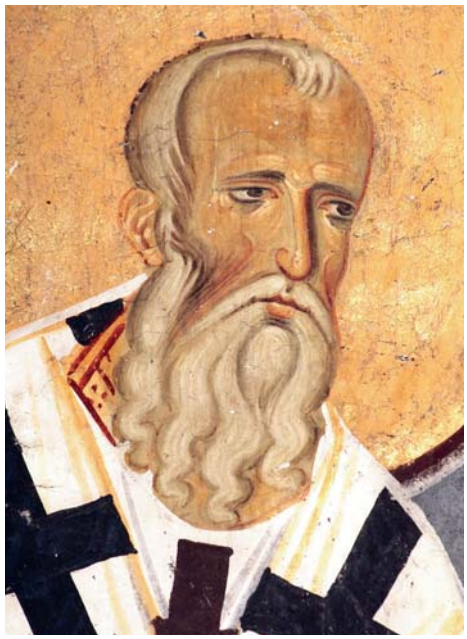
В споре с арианством выкристаллизовывалась богословская мысль Церкви, оттачивались догматические формулировки, все более стройной становилась доказательная база христианского вероучения. Параллельно с христологией развивалась и мариология, потому что вопрос о роли Девы Марии в истории спасения не мог не рассматриваться вместе с вопросом о самом спасении, дарованном воплотившимся Богом. Если Сын Божий со-вечен Богу Отцу, то Кого родила Дева Мария? Как соотносится рожденный от Нее во времени Человек Иисус с вечно существующим Сыном Божиим? Каков Ее личный вклад в дело спасения, осуществленное Ее Сыном, в какой степени Она в этом деле участвовала? На эти вопросы тоже предстояло ответить.

Парадоксальным образом, ересь Ария всколыхнула церковную мысль, породив мощную волну противодействия и став импульсом для развития христианского богословия. На II Вселенском Соборе, созванном в Константинополе в 381 году, арианство было вторично осуждено, на этот раз окончательно и бесповоротно. Но во многом именно благодаря «арианской смуте»

сокровищница церковной мысли пополнилась множеством произведений, вошедших в золотой фонд христианского богословия.

Афанасий Великий

Главным защитником православного учения в первой половине IV века был святитель Афанасий Великий. Он родился в конце III века, получил разностороннее образование, прекрасно знал Священное Писание и сочинения античных авторов. На I Вселенском Соборе 325 года он присутствовал в качестве диакона, сопровождая святителя Александра Александрийского. Однако его роль на Соборе не сводилась к функциям сопровождающего. Предположительно, к тому времени он уже был автором как минимум двух богословских трактатов: «Слова против язычников» и «Слова о воплощении Бога Слова». Первый был посвящен полемике против язычества и по своей тематике примыкал к сочинениям апологетов II–III веков. Второй представлял собой изложение учения о Боговоплощении и имел важнейшее значение для развития православного богословия в IV веке. В той или иной степени все восточнохристианские авторы этого столетия, полемизировавшие с арианством, ориентировались на «Слово о воплощении Бога Слова» как своего рода программный документ, в котором основные постулаты православного учения о Христе как Богочеловеке были сформулированы раз и навсегда.



Святитель Афанасий Великий, архиепископ Александрийский. Фрагмент фрески. 1208–1209 гг. Монастырь Студеница, Сербия

В 328 году Афанасий стал епископом Александрийским и занимал этот пост до 373 года с четырьмя перерывами, вызванными тем, что государственная власть, находившаяся под воздействием ариан, изгоняла его из Александрии. Но всякий раз он возвращался обратно, его авторитет продолжал расти, и из-под его пера выходили все новые сочинения, в том числе послания к пастве, письма, толкования на тексты Священного Писания. Авторитет Афанасия был настолько велик, что последующая традиция приписала ему ряд сочинений, автором которых он не был.

Специально вопросами мариологии Афанасий не интересовался, так как все его силы были брошены на защиту православного учения о Богочеловечестве Христа. Но к теме рождения Христа от Девы он возвращается во многих сочинениях. Уже в «Слове о воплощении Бога Слова» об этом говорится неоднократно. При этом о Самой Деве, от Которой Слово Божие заимствовало человеческую плоть, Афанасий пишет очень возвышенно:

> Ибо не просто захотело быть в теле и не явиться только пожелало… Но принимает наше тело, и не просто, но от Пречистой, нерастленной, не знавшей мужа Девы, тело чистое и всячески чуждое общению с мужчинами. Будучи Сильным и Создателем вселенной, в Деве устраивает в храм Себе тело, и делает его Своим, как инструмент, в нем давая Себя познавать и в нем обитая. И таким образом, заимствовав у нас подобное нашему тело, потому что все мы были повинны тлению смерти, за всех предав его смерти, приносит Отцу[112].

Тот факт, что Христос родился от Девы, является для Афанасия доказательством того, что Он не простой Человек, но Бог в человеческом теле:

> Кто возвращает человеку то, чего не было у него от рождения, о Том без сомнения явно, что Он — Господь и рождения человеческого. Поэтому в начале, приходя к нам, создает Себе тело от Девы, чтобы и в этом показать всем не малый признак Божества Своего; потому что создавший это тело есть Творец и прочих тел. Ибо кто, видя, что тело происходит от единой Девы без мужа, не придет к мысли, что явившийся в этом теле есть Творец и Господь и прочих тел?[113]

В том же сочинении Афанасий приводит список цитат из Ветхого Завета, в которых предсказывается рождение Мессии (Ис. 7:14; Чис. 24:17; 24:5–7; Ис. 8:4; Ис. 19:1; Ос. 11:1)[114]. И затем рассуждает о рождении Христа от Девы как доказательстве того, что Он не был обычным человеком: «Ибо кто когда-либо из праведников, святых пророков и патриархов, о которых

---

[112] *Афанасий Александрийский.* Слово о воплощении Бога Слова 8, 3–4 (SC 199, 290–292). Рус. пер.: Ч. 1. С. 201.

[113] *Афанасий Александрийский.* Слово о воплощении Бога Слова 18, 4–5 (SC 199, 332). Рус. пер.: Ч. 1. С. 214.

[114] *Афанасий Александрийский.* Слово о воплощении Бога Слова 33, 13–36 (SC 199, 382–384). Рус. пер.: Ч. 1. С. 233.



Святитель Афанасий Великий. Фрагмент иконы свт. Афанасия Великого и Кирилла, архиепископов Александрийских. XIV в. Византия

повествуется в божественных писаниях, родился телесно от одной девы? Или какая женщина имела достаточные силы без мужа произвести на свет человека?» Приведя примеры ветхозаветных праведников, у каждого из которых был земной отец, Афанасий спрашивает:

> Не каждый ли причиной рождения своего имел отца? Кто рожден от одной девы, между тем как пророк[115] с крайней заботливостью указывает на это? Чье рождение предваряла звезда на небе, и указывала вселенной рожденного? Моисей по рождении скрываем был родителями. О Давиде не было и слуха у соседей… Авраам, когда был уже велик, узнан ближними. Христова же рождения не человек был свидетелем, но свидетельствовала о нем звезда, явившаяся на небе, откуда сошел Христос[116].

В отличие от ветхозаветных праведников, Христос «произошел от Девы, явился на земле человеком, и родословие Его по плоти — неисповедимо; потому что никто не может наименовать отца Его по плоти, так как тело Его не от мужа, но от одной Девы. Как можно указать, по родословию, отцов Давида, Моисея и всех патриархов, так рождения Спасителя по плоти никто не может произвести по родословию от мужчины»[117].

В сочинении «О явлении во плоти Бога Слова и против ариан» Афанасий обращается к вопросу, который станет своего рода лейтмотивом в антиарианской полемике IV века: как понимать те тексты Священного Писания, в которых о Христе говорится «уничижительно», то есть которые кажутся противоречащими представлению о Нем как Боге воплотившемся. Все эти

---

[115] Исаия.

[116] *Афанасий Александрийский.* Слово о воплощении Бога Слова 35, 37–49 (SC 199, 390–392). Рус. пер.: Ч. 1. С. 235–236.

[117] *Афанасий Александрийский.* Слово о воплощении Бога Слова 37, 28–36 (SC 199, 396). Рус. пер.: Ч. 1. С. 238.

тексты относятся к Его добровольному «обнищанию», или «истощанию» (греч. κένωσις). Апостол Павел писал, что Христос «уничижил (ἐκένωσεν) Себя Самого, приняв образ раба» (Фил. 2:7). Этот текст лег в основу учения о добровольном самоуничижении и истощании Бога, которое началось с принятия Им человеческой плоти, а завершилось Его страданием и смертью на кресте.

В данном контексте Афанасий понимает употребление Христом по отношению к Самому Себе выражения «Сын Человеческий»:

> Поэтому, все уничижительные речения, употребленные Господом, относятся к Его обнищанию, чтобы мы в Нем обогатились, а не хулили по ним Сына Божия. И Сын Божий для того сделался Сыном Человеческим, чтобы сыны человеческие, то есть сыны Адамовы, сделались сынами Божиими. Ибо Слово неизглаголанно, неизъяснимо, непостижимо, вечно рожденное свыше от Отца, рождается долу во времени от Девы Богородицы Марии, чтобы рожденные первоначально долу родились вторично свыше, то есть от Бога. Поэтому Сын единую Матерь имеет на земле, а мы имеем единого Отца на небе. Поэтому-то именует Себя Сыном Человеческим, чтобы человеки именовали Бога Отцом на небесах. Сказано: «Отче наш, сущий на небесах» (Мф. 6:9). Как мы, рабы Божии, сделались сынами Божиими, так Владыка рабов сделался смертным сыном собственного своего раба, то есть Адама, чтобы сыны Адамовы, будучи смертными, сделались сынами Божиими… Слово — Отчий Сын, соединившись с плотью, стал плотью и совершенным Человеком, чтобы люди, соединившись с Духом, сделались единым духом. Итак, Он есть плотоносный Бог, а мы — духоносные человеки[118].

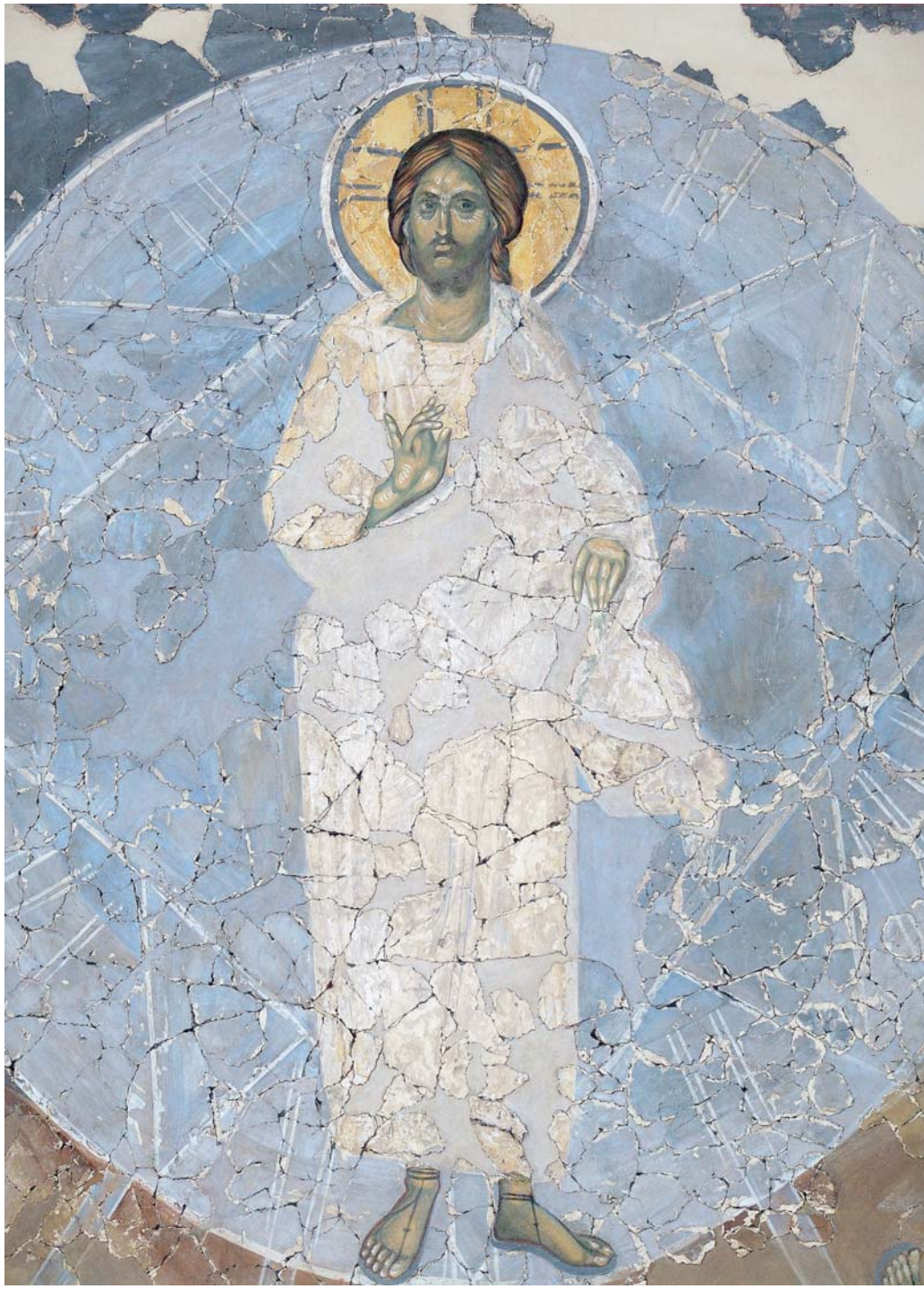
Этот важнейший богословский текст содержит в себе ключевую концепцию богословской мысли Афанасия — идею обожения. Уже у Иринея Лионского мы находим формулы, подчеркивающие взаимосвязь между уподоблением Бога человеку в воплощении и уподоблением человека Богу: «[Слово Божие] сделалось тем, что мы есть, дабы нас сделать тем, что есть Оно»[119]; «Для того Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий — Сыном Человеческим, чтобы [человек], соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался сыном Божиим»[120]. Подобные формулы встречаются и у Афанасия:

---

[118] *Афанасий Александрийский.* О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 8 (PG 26, 996 AC). Рус. пер.: Ч. 3. С. 257–258.

[119] *Ириней Лионский.* Против ересей 5, предисловие (SC 153, 15). Рус. пер.: С. 446.

[120] *Ириней Лионский.* Против ересей 3, 19, 1 (PG 7, 939 B). Рус. пер.: С. 232–233.



Христос. Преображение Господне. Фреска. XV в.
Церковь Преображения (Спас на Ковалеве), Новгород Великий, Россия

«[Слово] вочеловечилось, чтобы мы обожились»[121]; «Ибо сделался Он человеком, чтобы в Себе нас обоготворить; вочеловечился от Женщины и родился от Девы, чтобы на Себя принять наше греху повинное рождение»[122].

Термин «обожение» (θέωσις) не встречается в Священном Писании и мало знаком современному человеку. Гораздо понятнее и гораздо шире используется традиционный христианский термин «спасение». Данный термин указывает на спасение *от* чего-то: от греха, от власти диавола, от смерти и ада. Однако в восточнохристианской традиции спасение воспринималось не только как исправление последствий грехопадения, как освобождение от власти диавола, но, прежде всего, как осуществление той цели, к достижению которой человек призван как сотворенный по образу и подобию Божию. Для описания этой цели и средств к ее достижению восточные отцы использовали термин «обожение».

Афанасий подчеркивает онтологическую разницу между, с одной стороны, нашим усыновлением Богу и обожением и, с другой, сыновством и Божеством Христа: «Он Сын Божий по естеству, а мы сыны по благодати. И еще: Он и по Домостроительству[123] ради нас сделался сыном Адамовым, а мы сыны Адамовы по естеству»; Бог «есть Отец Его по естеству, а наш Отец по благодати; и Богом Ему сделался по Домостроительству, поскольку Сам Он сделался Человеком, а нам Он Владыка и Бог по естеству»[124].

Для Афанасия, как и для других восточных отцов Церкви, единственное основание обожения человека — это Боговоплощение. Обожение человека через Иисуса Христа происходит именно потому, что Христос — Бог воплотившийся. Арианское представление о Христе как одном из творений Божьих полностью разрушает концепцию обожения, делает обожение невозможным. Афанасий приводит слова апостола Иоанна Богослова о Христе: «Сей есть истинный Бог и Жизнь вечная» (1 Ин. 5:20). И продолжает: «Поэтому Сын — истинный Бог и прежде того, как стал Человеком, и после того, как стал Ходатаем

---

121 *Афанасий Александрийский.* Слово о воплощении Бога Слова 54, 3 (SC 199, 458). Рус. пер.: Ч. 1. С. 260.

122 *Афанасий Александрийский.* Послание к Адельфию 4 (PG 26, 1077 A). Рус. пер.: Ч. 3. С. 306.

123 Термин «домостроительство» (греч. οἰκονομία — букв. «заведование домашним хозяйством») не раз встретится нам в цитатах из святых отцов. На языке святоотеческого богословия он указывает на «предвечный божественный план, в соответствии с которым Бог творит мир, промышляет о нем и ведет его к конечной благой цели. Понятие "домостроительства" является одним из выражений абсолютной мудрости и всесовершенной благости Божией. В церковной литературе термин имеет широкую сферу применения и обладает в зависимости от контекста множеством смысловых оттенков» (*Зайцев А. А.* Домостроительство. С. 642). В канонических и некоторых богословских текстах термин οἰκονομία может также означать «снисхождение».

124 *Афанасий Александрийский.* О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 8 (PG 26, 997 A). Рус. пер.: Ч. 3. С. 258.

Бога и человеков, Человеком Иисусом Христом». Исаия пророчествовал о рождении Христа от Девы (Ис. 7:14). «Итак, Родившийся от Девы и Сделавшийся Человеком от Богородицы Марии есть Бог»[125].

Обратим внимание на употребление Афанасием термина «Богородица». Он был характерен для александрийской богословской традиции и употреблялся, возможно, уже Оригеном. Не позднее III века он появился в богослужении. Этим временем некоторые ученые датируют папирус, содержащий одну из древнейших молитв Деве Марии: «Под Твою милость прибегаем, Богородице, молений наших не презри в скорбех, но от бед избави нас, едина Чистая и Благословенная»[126].

У Афанасия термин «Богородица» встречается всего несколько раз, тогда как в большинстве случаев он говорит о «Марии» или о «Деве». Тем не менее наличие термина «Богородица» в его трудах свидетельствует о том, что в IV веке он уже употреблялся и, по-видимому, не вызывал споров.

Встречается у Афанасия и другой важнейший мариологический термин: «Приснодева». В Слове втором против ариан он говорит, что Сын Божий «принял истинную плоть от Приснодевы Марии»[127]. В Толковании на Пс. 84:11 («Милость и истина сретятся») он пишет: «Ясно проповедует Истину, воссиявшую миру от Богородицы и Приснодевы. Ибо Христос есть Истина, хотя и родился от Жены. Правда и мир, явственным образом, облобызались ради Истины, воссиявшей миру от Приснодевы Богородицы»[128]. А в Толковании на Евангелие от Луки называет Ее «Родительницей Господа (κυριοτόκος) Приснодевой Марией»[129].

Как говорилось выше, термин «Приснодева» указывает на сохранение девства Марией после рождения от Нее Христа. Хотя в своих догматических творениях Афанасий не рассматривает тему подробно, из самого употребления им термина «Приснодева» следует, что Он признавал Марию Девой не только на момент рождения от Нее Христа, но и после рождения.

В своих экзегетических сочинениях Афанасий обращается к евангельским текстам, посвященным рождению Христа от Девы. В частности, в Толковании на Евангелие от Луки он обращается к словам из Песни Богородицы: «что призрел Он на смирение Рабы Своей, ибо отныне будут ублажать Меня

---

125 *Афанасий Александрийский.* О явлении во плоти Бога Слова и против ариан 22 (PG 26, 1024 B–1025 A). Рус. пер.: Ч. 3. С. 275.

126 См. об этом в главе 4-й на с. 354–355.

127 *Афанасий Александрийский.* Против ариан слово второе 70 (PG 26, 296 B). Рус. пер.: Ч. 2. С. 354.

128 *Афанасий Александрийский.* Толкование на Пс. 84 (PG 27, 373 A). Рус. пер.: Ч. 4. С. 281.

129 *Афанасий Александрийский.* Толкование на Евангелие от Луки (PG 27, 1393 C). Рус. пер.: Ч. 4. С. 447.

все роды» (Лк. 1:48). Эти слова ведут Афанасия к рассуждению о высоте девства и величии Той, Которой Бог судил стать Матерью воплотившегося Слова:

> Всякий, желая подвизаться в других добродетелях, водится в том законом; но девство, превосходя закон и направляя жизнь к важнейшей цели, есть указание будущего века, образ ангельской чистоты… Владыка всего — Бог Слово… захотел, чтобы только Дева стала Матерью воспринятого Им на Себя тела; и Дева стала Матерью. Так, пришел к нам Господь — Человек, чтобы, как «все чрез Него начало быть» (Ин. 1:3), так и девство начало быть от Него, и Им снова дарована была людям эта благодать, и продолжала в них возрастать… Если родители святых мучеников славны мужеством сынов, и Сарра радуется, родив Исаака… то в состоянии ли кто-нибудь сказать, какой похвалой для Святой Девы и богоподобной Марии является то, что Она сделалась и именуется Матерью Слова по плотскому рождению? Ибо сие Божественное рождение воспето ангельским воинством; а женщина, возвысив голос, сказала: «блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие!» (Лк. 11:27); и Сама Родительница Господа Приснодева Мария, увидев совершившееся с нею, сказала: «отныне будут ублажать Меня все роды». Но совершившееся с Марией обращается в славу всем девам; потому что девственные ветви сии на ней уже держатся, как на корне[130].

Богатое эпистолярное наследие Афанасия содержит много материала по интересующей нас теме. В Послании к Максиму философу он говорит о том, что «Слово стало плотью, и от Марии Девы произошел человек по нашему подобию», отвергая мнение, согласно которому «Слово сделалось человеком по естественному порядку». Если бы рождение Христа не было сверхъестественным, «то напрасно была бы чтима память Марии. Естество не знает девы, рождающей без мужа»[131]. Здесь следует обратить внимание на слова о почитании памяти Марии. Творения Афанасия не дают информации о том, каким образом в Александрийской Церкви его времени почиталась Ее память. Богородичных праздников тогда не было, и мы не знаем, молилась ли александрийская паства IV века Деве Марии. Но слова Афанасия показывают, что в той или иной форме почитание Марии уже стало частью литургического культа.

---

[130] *Афанасий Александрийский.* Толкование на Евангелие от Луки (PG 27, 1393 AC). Рус. пер.: Ч. 4. С. 446–447.

[131] *Афанасий Александрийский.* Послание к Максиму Философу 2–3 (PG 26, 1088 B). Рус. пер.: Ч. 3. С. 312–313.

В Послании к Эпиктету, епископу Коринфскому, Афанасий опровергает различные еретические учения, в том числе мнение о том, «что тело, рожденное от Марии, единосущно Божеству Слова». По учению Афанасия, необходимо четко различать Божественную природу Христа, которая у Него едина с Отцом, и Его человеческую природу, воспринятую Им от Девы. Мнение о том, что Сын Божий всегда имел тело, что Его человеческое тело со-вечно Богу, Афанасий считает нечестивым и богохульным. Одновременно он решительно отвергает мнения о том, что «Слово снизошло на святого человека, как на одного из пророков, а не само сделалось человеком, восприняв тело от Марии», и что «иной есть Христос, а иной — Божие Слово, прежде Марии и прежде веков сущий Отчий Сын»[132].

Если Бог Слово единосущен человеческому телу Христа, продолжает Афанасий, «то излишне упоминание о Марии и служении Ее, потому что тело могло быть прежде Марии, и оно вечно, как вечно само Слово». В таком случае «какая нужда в пришествии Слова, чтобы Ему или облечься в единосущное Себе, или, изменившись в собственном естестве, сделаться телом?» Энергично отстаивая православное понимание Боговоплощения, Афанасий восклицает: «Не Себя воспринимает Божество, чтобы облечься в единосущное Себе, и согрешает не Слово, искупающее грехи других, чтобы Ему, пременившись в тело, Самого Себя принести в жертву за Себя и искупить Себя»[133].

Современному читателю порой сложно бывает как оценить пафос борцов с ересями IV века, так и воспринять богословскую аргументацию, приводимую ими в защиту своей позиции. Суть позиции, которую излагает Афанасий, может быть сведена к следующим простым утверждениям: Иисус Христос является воплотившимся Богом, добровольно воспринявшим на Себя человеческое тело; будучи по природе Богом, Он со-вечен Отцу, тело же было воспринято Им во времени, и оно не со-вечно Богу; человеческое тело Христа иноприродно Богу, а единоприродно нам; оно было воспринято Им от Девы Марии, и Она почитается в Церкви как Та, Которая дала Богу Слову человеческое тело; при этом Бог Слово и Человек Иисус — одно и то же Лицо. Можно говорить о том, что некоторые изречения Священного Писания («уничижительные») относятся к Нему как Человеку, другие (более возвышенные) к Нему как Богу. Но нельзя говорить о том, что Бог Слово и Человек Иисус — два разных субъекта.

---

[132] *Афанасий Александрийский.* Послание к Эпиктету 2 (PG 26, 1052 C–1053 C). Рус. пер.: Ч. 3. С. 292.

[133] *Афанасий Александрийский.* Послание к Эпиктету 4 (PG 26, 1057 AB). Рус. пер.: Ч. 3. С. 294.

Четкое разделение между божественной и человеческой природами Христа важно для того, чтобы избежать еретического понимания Троицы. Если, говорит Афанасий, человеческое тело Христа было со-вечно Его божественному бытию, или если Само Божественное Слово превратилось в плоть и кости, или если по Своему телу Христос имеет одну сущность с Отцом, тогда следует признать, что Троица превратилась в четверицу, потому что к трем Лицам Троицы прибавится еще одно — тело Христа[134]. На самом же деле принятие Сыном Божиим на Себя человеческого тела ничего не прибавило к Его Божеству: «Скорее, для самого человеческого тела произошло великое прибавление от общения и соединения с ним Слова. Ибо из смертного сделалось оно бессмертным; будучи душевным, стало духовным; быв от земли, прошло небесными вратами. Троица же, и по восприятии Словом тела от Марии, есть Троица, не допускает ни прибавления, ни отнятия, но всегда совершенна»[135].

В своих рассуждениях Афанасий предвосхищает христологические споры V века, разгоревшиеся вокруг ереси Нестория. В ходе этих споров к писаниям Афанасия будут обращаться защитники православного учения о Христе как Богочеловеке, равном, со-вечном и единосущном Отцу по Божеству, единосущном нам по человечеству.

Ефрем Сирин

Преподобный Ефрем Сирин был современником Афанасия и умер в один год с ним. Он происходил из сирийского Нисибина и, согласно сирийским источникам, был рукоположен в сан диакона святым Иаковом Нисибийским. В 363 году, после взятия Нисибина персами, Ефрем в числе многих других христиан бежал в Эдессу[136]. Там он основал так называемую школу персов (то есть беженцев из Персии). Основным предметом преподавания в школе было Священное Писание, большое внимание уделялось также церковному пению и чтению.

Литературное наследие Ефрема обширно. Оно включает толкование на книги Ветхого Завета, толкование на Четвероевангелие, написанные в прозе гомилии на богословские и нравственные темы, а также огромное количество поэтических текстов. Наряду с подлинными творениями Ефрема, среди

---

134 *Афанасий Александрийский.* Послание к Эпиктету 8 (PG 26, 1061 C–1064 C). Рус. пер.: Ч. 3. С. 298.

135 *Афанасий Александрийский.* Послание к Эпиктету 9 (PG 26, 1065 B). Рус. пер.: Ч. 3. С. 299–300.

136 Ныне г. Урфа в Турции.



Мануил Панселинос. **Ефрем Сирин.** Фреска. XIII–XIV век. Греция. Афон. Протат

сочинений, дошедших до нас под его именем, есть немало более поздних, приписанных ему в силу его авторитета: большая работа проделана учеными для отделения подлинных сочинений Ефрема от псевдоэпиграфов[137]. Большой корпус сочинений, надписанных его именем, существует на греческом языке[138].

В поэзии Ефрема глубина богословской мысли сочетается с блеском и изяществом ее литературного выражения, а точность догматической терминологии — с яркостью образов.

Среди отцов Церкви IV века Ефрем занимает особое место, обусловленное прежде всего тем, что он принадлежал к традиции, весьма отличной от той, которую представляли современные ему греческие отцы. Развитие греческого богословия этого периода было движимо стремлением найти максимально точное и емкое выражение христианской доктрины, установить границы, отделяющие православие от ереси. Для достижения этой цели необходимо было, во-первых, выработать четкую богословскую терминологию, и, во-вторых, выразить основные истины христианской веры на языке догматических определений. Именно эти задачи решали греческие отцы и Вселенские Соборы, противостоявшие ересям и формулировавшие христианскую доктрину в специальных вероучительных документах.

Ефрем ставил перед собой ту же задачу, что и его греческие современники: он тоже противостоял ересям и формулировал для своих сирийских читателей богословское учение Церкви. Но арсенал средств, которым он пользовался, был иным: он облекал богословские истины не в доспехи четких догматических дефиниций, а в пестрый наряд поэтических символов и метафор[139].

---

137 Подробнее о Ефреме и его сочинениях см. в: *Брок С.* Ефрем Сирин. С. 79–94.

138 О «греческом Ефреме» см.: *Ефрем (Лэш), архимандрит.* «Греческий Ефрем». С. 94–99.

139 *Brock S.* The Luminous Eye. P. 10–11.

За различием в выборе средств стояло и различие в самом богословском методе. Для Ефрема богословие — не попытка что-либо определить или обосновать; богословствовать для него не значит говорить о Боге или размышлять о Боге; богословствовать — значит воспевать Бога в молитве. Истины христианской веры должны быть не столько осмыслены, обдуманы, определены и обоснованы, сколько пережиты верующим в молитвенном опыте. Именно такой подход будет характерен для авторов большинства богослужебных текстов Православной Церкви.

Гораздо чаще, чем греческие отцы, Ефрем Сирин пользовался различными образами и метафорами для объяснения богословских истин. Характерными для богословского языка Ефрема являются метафоры и образы, связанные с одеждой, одеванием и раздеванием. Вся история спасения описывается им при помощи этих образов: «невидимый, неприступный, непостижимый Творец “облекается” в сотворенную Им природу, чтобы стать доступным творению»; восприняв на Себя человеческую природу в Боговоплощении, Христос «облекся в Адама»; «при сотворении Адам и Ева (то есть человечество) были облечены в одеяние славы (или света), однако они лишились его в грехопадении»; после грехопадения первых людей «цель Бога по отношению к человечеству состояла в том, чтобы снова облечь его в это одеяние славы»; в Ветхом Завете Бог «надевает на Себя человеческие имена», а в Новом Завете «облекается телом»[140].



Ефрем Сирин.
Книжная миниатюра. Византия. XIII век.
Греция. Афонские библиотеки

[140] *Селезнев Н. Н., Брок С.* Ефрем Сирин. Богословие. С. 102.



Канон евангельских чтений.
Миниатюра Евангелия Рабулы. VI в. Сирия

Творения Ефрема Сирина отличаются от сочинений современных ему греческих отцов не только языком, общей тональностью, богословской методологией, образным строем. Они также отличаются тематикой. Мы видели на примере Афанасия и увидим на примере других греческих отцов IV века (Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского и Иоанна Златоуста), что мариология их специально не интересовала: они упоминали о Деве Марии лишь в контексте учения об Иисусе Христе как Боге воплотившемся, принявшем от Нее человеческую плоть. Для Ефрема дело обстояло иным образом: он гораздо чаще обращает внимание на Саму Деву Марию, посвящает Ей отдельные беседы и гимны. Проникновенные размышления о Марии содержатся как в поэтических текстах Ефрема, так и в его прозаических беседах и толкованиях.

Некоторое количество произведений Ефрема относится к жанру «мемре» (сир. ܡܐܡܪܐ mēmrā «слово», мн. ч. mēmrē) — поэтических бесед, написанных в форме куплетов по 7+7 слогов (этот семисложный размер даже получил в традиции название «размера Ефрема»). Однако большинство гимнов Ефрема относится к жанру «мадраша» (ܡܕܪܫܐ; от сир. ܕܪܫ draš — рассуждать, беседовать[141]), который характеризуется четким силлабическим ритмом, делающим гимны пригодными для пения. Строфы определенного размера чередуются с рефреном, проходящим через весь гимн.

К жанру «мадраша» относится цикл «Песнопения на Рождество», в котором большое внимание уделяется Деве Марии.

Знакомая нам по трудам священномученика Иринея Лионского тема Марии как Новой Евы раскрывается Ефремом в целом ряде поэтических образов и сравнений:

[141] Ср. евр. מִדְרָשׁ miḏrāš — толкование, учение.

Адам был причиной болезни происшедшей от него жены; ныне отъята болезнь его[142], потому что Дева родила ему Спасителя. Родительницу Еву родил муж, никогда не рождающий. Насколько же вероятнее, что Дщерь Евы родила Сына без мужа! Девственная земля родила Адама — владыку земли; ныне Дева родила Адама — Владыку небес[143].

В девстве своем листьями бесславия прикрылась Ева; Матерь же Твоя — Дева — облеклась ризой славы, которая покрывает всех. Малый покров плоти дала Она Тому, Кто все покрывает.

Блаженна Та, у Которой в сердце и уме обитаешь Ты! Чрез Тебя, Сын Царев, Она — палата Царева; чрез Тебя, Архиерей, Она — Святое святых. Нет у Нее забот и попечений о доме и о муже.

Норой и пещерой проклятому змию послужила Ева, потому что вошел и вселился в нее лукавый его совет, а потом, став прахом, сделалась она и пищей ему. Ты — наш хлеб, Ты — наше благородство, наша риза славы[144].

Еврейские дщери, воспевавшие некогда плачевные Иеремиины песни, вместо этих горестных песнопений, заключавшихся в письменах их, стали теперь из тех же священных книг воспевать песни радости. Сокровенная в их словах сила так пророчествовала: «Возведи из шеола очи свои, Ева, и возвеселись в день сей, потому что Сын Дщери твоей, как врачевство жизни, нисшел [с небес] воскресить матерь Своей Матери. Благословенный Младенец попирает ныне главу уязвившего ее змия»[145].

Утроба Девы сравнивается с храмом, обителью, одеждой, оружием, чертогом:

Благословен Обитающий в [Материнской] утробе, в которой устроил Себе и храм, чтобы обитать там, и обитель, чтобы пребывать в ней, и одежду, чтобы украшаться ею, и оружие, чтобы победить им![146]

---

142 То есть болезнь, принесенная Адамом.

143 *Ефрем Сирин.* Песнопения на Рождество 1, 14–16 (CSCO 186, 3). Рус. пер.: Ч. 5. С. 104.

144 *Ефрем Сирин.* Песнопения на Рождество 17, 4–7 (CSCO 186, 87–88). Рус. пер.: Ч. 5. С. 150–151 (в русском переводе это песнопение имеет номер 11).

145 *Ефрем Сирин.* Песнопения на Рождество 13, 1–2 (CSCO 186, 73–74). Рус. пер.: Ч. 5. С. 141–142 (в русском переводе этот текст относится к песнопению 7).

146 *Ефрем Сирин.* Песнопения на Рождество 3, 20 (CSCO 186, 24). Рус. пер.: Ч. 5. С. 115 (в русском переводе это песнопение имеет номер 2).

> Покойся в тишине на лоне Матери Своей, о Сын Превознесенного! Детское веселие неприлично Сынам Царевым. О Сын Давидов, Ты досточтим! Ты, Сын Марии, в сокровенном чертоге соблюдаешь пристойность[147].



Богородица с младенцем Христом.
Миниатюра Евангелия Рабулы. VI в. Сирия

Иосиф является хранителем девства Марии. Поэт сравнивает его роль со служением священника в Иерусалимском храме. Иосиф сравнивается также с Моисеем:

> Жена служит мужу, потому что он глава ее. Иосиф же предстоит и служит Господу, Который — в недрах Марии, и служит как священник пред кивотом Твоим ради обитающей в нем святыни Твоей.
> Моисей принес каменные скрижали, начертанные Господом. Иосиф изнес на среду чистейшую скрижаль, в которой обитал Сын Творца. Моисеевых скрижалей не стало, потому что Ты наполнил вселенную учением Своим[148].

Говоря о девстве Марии, Ефрем обращается к сюжету, который знаком нам из «Протоевангелия Иакова»: о проверке девства Марии при помощи «воды обличения». В этом древнем обычае поэт видит таинственное предзнаменование событий новозаветной истории:

> Если муж ненавидел жену свою, то должен он был дать ей разводную и потом отпустить ее (Втор. 24:1). Если подозревал ее в нарушении верности, то обличали ее водой обличения (Чис. 5:18). Если обвинял напрасно, то представляли

147 *Ефрем Сирин.* Песнопения на Рождество 14, 1 (CSCO 186, 77). Рус. пер.: Ч. 5. С. 144 (в русском переводе это песнопение имеет номер 8).

148 *Ефрем Сирин.* Песнопения на Рождество 16, 16–17 (CSCO 186, 86). Рус. пер.: Ч. 5. С. 149–150 (в русском переводе это песнопение имеет номер 10).

«признаки девства отроковицы», то есть «девическая» (Втор. 22:15). Перед Марией умолкает всякое обвинение, потому что Она была пренепорочная Дева. «Вода обличения» и «признаки девства» еще прежде вразумляли Иудеев, чтобы, когда придет Господь всякого чревоношения и они будут клеветать на чрево, в которое вселится Он, удостоверило их в пришествии Господнем самое девство, сохранившееся по рождении[149].

Образом девства Марии является незасеянная земля, в которую ввергается божественное зерно, чтобы принести плод. К этому образу Ефрем постоянно возвращается:

Девственная земля родила Адама — владыку земли; ныне Дева родила Адама — Владыку небес[150].
Из земли жаждущей забил Источник, Которого достаточно, чтобы утолить жажду всех народов.
В утробе Девы, как на камне, прозябло Семя и принесло обильные плоды…
Посеянное в землю пшеничное зерно в третий день взошло и наполнило собой житницу жизни…
Зимой, которая бесплодной делает землю, Дева познала рождение.
В месяц Канун[151], когда перестает рождать земля, рождает Дева[152].
Видя, что Мария, земля жаждущая, произрастила из Себя Плод — Сына, дивного и чудного, сугубо да восхвалит Она Того, Кто есть великое море всех благ. Ему — прославление![153]
«Я — земля, Ты — делатель. Ты, посеявший Себя во чреве Матери Своей, посей во Мне слово Свое!»[154]
В шестнадцатое лето[155] да славословит пшеница, таинственно изображающая собой Делателя, Который в неплодную землю посеял плоть Свою.

---

149 *Ефрем Сирин.* Песнопения на Рождество 14, 12. 14 (CSCO 186, 79). Рус. пер.: Ч. 5. С. 145 (в русском переводе это песнопение имеет номер 8).

150 *Ефрем Сирин.* Песнопения на Рождество 1, 16 (CSCO 186, 3). Рус. пер.: Ч. 5. С. 104.

151 Имеется в виду месяц ассирийского календаря Канун I, который соответствует декабрю.

152 *Ефрем Сирин.* Песнопения на Рождество 4, 31 (CSCO 186, 28). Рус. пер.: Ч. 5. С. 120–121, 123 (в русском переводе это песнопение имеет номер 3).

153 *Ефрем Сирин.* Песнопения на Рождество 18, 13 (CSCO 186, 93). Рус. пер.: Ч. 5. С. 154 (в русском переводе это песнопение имеет номер 12).

154 *Ефрем Сирин.* Песнопения на Рождество 15, 1 (CSCO 186, 93). Рус. пер.: Ч. 5. С. 146 (в русском переводе это песнопение имеет номер 9).

155 В этом гимне преподобный Ефрем последовательно перечисляет годы жизни Христа до Его выхода на проповедь.

> И она возросла выше всего и дала новый хлеб. Благословен Чистый![156]

На целомудрии Марии и Ее девстве Ефрем делает особый акцент. Девство отличает Марию от героинь ветхозаветной истории:

> Кому подобен Ты, радостный и достолюбезный Младенец? Матерь Твоя — целомудренная Дева, Отец Твой незрим, даже и серафимы не могут видеть Его. Кому Ты подобен? Поведай нам это, о Сын Милосердного[157].
> Блаженна Мария, Она без обетов и моления, в девстве Своем зачала и родила Господа всех, которые рождались и будут рождаться от жен[158], — Господа всех целомудренных и праведных, священников и царей[159].
> Фамарь в доме Давидовом поругана Амноном, — и погибло девство обоих. Но Моя жемчужина не погублена, она сокрыта в Твоей сокровищнице, Ты ею украшен[160].

Приснодевство Марии, то есть сохранение Ею девства после рождения Христа от Духа Святого, не вызывает сомнений у святого Ефрема:

> Мария, зачавшая Его, возгнушалась браком; да не любодействует и душа, в которой обитает Он.
> Поскольку Мария ощутила Его в Себе, то не коснулась брачного ложа; так обитает Он в целомудренных, если ощутят Его в себе[161].
> Прежде пришествия Твоего невестой была Она Тебе по естеству. По пришествии Твоем, Святой, зачала Тебя сверхъестественно и, родив Тебя, свято пребыла Девой[162].

---

156 ***Ефрем Сирин.*** Песнопения на Рождество 18, 20 (CSCO 186, 95). Рус. пер.: Ч. 5. С. 155 (в русском переводе это песнопение имеет номер 12).

157 ***Ефрем Сирин.*** Песнопения на Рождество 14, 2 (CSCO 186, 77). Рус. пер.: Ч. 5. С. 144 (в русском переводе это песнопение имеет номер 8).

158 Букв. «детей Ее подруг, которые были и будут». Под «подругами» понимаются все женщины. Использование терминов родства и дружбы для указания на наличие общего признака характерно для многих семитских языков.

159 ***Ефрем Сирин.*** Песнопения на Рождество 8, 16 (CSCO 186, 61–62). Рус. пер.: Ч. 5. С. 138–139 (в русском переводе этот текст относится к песнопению 6).

160 ***Ефрем Сирин.*** Песнопения на Рождество 16, 12 (CSCO 186, 85). Рус. пер.: Ч. 5. С. 149 (в русском переводе это песнопение имеет номер 10).

161 ***Ефрем Сирин.*** Песнопения на Рождество 4, 132 (CSCO 186, 37). Рус. пер.: Ч. 5. С. 123 (в русском переводе это песнопение имеет номер 3).

162 ***Ефрем Сирин.*** Песнопения на Рождество 11, 3 (CSCO 186, 69–70). Рус. пер.: Ч. 5. С. 141 (в русском переводе этот текст относится к песнопению 7).

Ложесна Марии, оставшиеся запечатанными, сирийский богослов и поэт сравнивает с запечатанным гробом, из которого воскрес Христос:

> Воскресением Своим уверяешь Ты неверующих в рождество Твое, потому что чрево Матери Твоей пребыло заключенным, как запечатан был гроб. Чистым пребыл Ты во чреве и живым — во гробе. О Тебе свидетельствуют и заключенное материнское чрево, и запечатанный гроб.
> Материнское чрево и гроб вещают о рождении и воскресении Твоем. В заключенном чреве Ты зачат, запечатанный гроб родил Тебя. Преестественно (чудесно) и материнское чрево родило Тебя и гроб возвратил.
> Запечатан был гроб, в котором положили и стерегли Мертвого, девственно было чрево, не познавшее мужа. Девственное чрево и запечатанный гроб, подобно трубам, оглушают слух глухих Иудеев.
> Заключенное чрево Матери и запечатанный камень гроба обличают клеветников, которые зачатие производят от мужа и в воскресении видят похищение тела. Печать девства и печать гроба уверяют, что пришел Ты с неба. Иудеям заграждаются уста и рождением, и воскресением Твоим. Когда клевещут на рождение Твое, осуждает их смерть Твоя. Когда отрицают воскресение Твое, низлагает рождение Твое. И рождение, и воскресение, как два борца, принуждают умолкнуть клеветнические уста[163].

Пребывание Иисуса в утробе Матери сравнивается с Его смертью на кресте. И в том, и в другом случае Он оставался Богом, сохранялось Его Божественное вездеприсутствие:

> Смотри, весь Он был на кресте, и в то же время весь был повсюду.
> Так весь Он был и в материнском чреве, и в то же время весь пребывал во всем.
> Как на кресте оживотворял мертвых, так созидал и младенцев, будучи Младенцем.
> Умерщвленный, отверз Он гроб и, будучи в материнской утробе, отверзал утробы матерей.
> Слышите, друзья мои, о Сыне Сокровенного; видима была плоть Его, но незрима сила Его.
> Ничем не удержима сила Сына; ее не заключало в себе материнское чрево, как заключало плоть.

[163] *Ефрем Сирин.* Песнопения на Рождество 10, 9–10 (CSCO 186, 68). Рус. пер.: Ч. 5. С. 139–140 (в русском переводе этот текст относится к песнопению 7).

Когда сила Его пребывала в материнском чреве, тогда созидал Он младенцев во чреве матерей.
Его сила обнимала и державшую Его в Своих объятиях. А если бы отнял Он силу Свою, разрушилось бы все.
Сила, содержащая все твари, и когда был Он во чреве, не оставляла всего.
Он Сам Себя образовал в материнском чреве, и от Него получили образование вида своего все бывшие в материнских утробах[164].
Мария носила безмолвного Младенца, когда в Нем были сокрыты все роды языков.
Носил Его и Иосиф, но в Нем сокрыто было естество, которое древнее всего состарившегося.
Вышний стал Младенцем, и в Нем сокрывалось сокровище мудрости, достаточное для всех.
Вышний питался молоком Марииным, а по Его благости питаются все твари…
Когда питался Он молоком Марииным, тогда источал жизнь всему.
Когда возлежал Он на лоне Матери Своей, тогда на лоне Его были все твари[165].

В богословии Ефрема важную роль играет терминология «обмена» между Богом и человеком. Именно в этой терминологии он описывает обожение человека: Бог взял у нас человечество, чтобы нам дать Свое божество[166]. В «Песнопениях на Рождество» эта тема раскрывается также применительно к Деве Марии. Она щедро дарила Иисусу Свое материнство, кормила Его молоком, а Он умалил Свое божество для того, чтобы вместиться в Ее утробу и там облечься плотью:

Из великой сокровищницы для всей твари уделяла Ему Мария, что могла уделять.
Давала Ему молоко, которое Сам Он образовал; давала пищу, которую Сам Он сотворил.
Как Бог подавал Он Марии молоко и как человек питался Ее молоком.
Руки Ее носили Его, потому что умерил Он могущество Свое. Держало Его лоно Ее, потому что умалил Он Себя.

---

[164] ***Ефрем Сирин.*** Песнопения на Рождество 4, 168–177 (CSCO 186, 40–41). Рус. пер.: Ч. 5. С. 125–126 (в русском переводе это песнопение имеет номер 3).

[165] ***Ефрем Сирин.*** Песнопения на Рождество 4, 146–149. 153–154 (CSCO 186, 38–39). Рус. пер.: Ч. 5. С. 124 (в русском переводе это песнопение имеет номер 3).

[166] ***Ефрем Сирин.*** Гимны о вере 5 (CSCO 212, 38–39). В русском переводе отсутствует.

Кто измерит беспредельное величие Его?
И, однако же сократил Он меру его до вместимости одежды.
Прикрывала и облекала Его одежда, потому что отложил Он славу Свою; измеряла и прикрывала Его, потому что сократил Он Себя.
Умолкало и утихало море, когда носило Его на себе. Как же могли носить Его Иосифовы длани?
Принял Его в себя шеол, и расторглось его чрево. Как же могла носить Его в себе Мариина утроба?
От силы Его раскололись надгробные камни. Как же могло носить Его Мариино лоно?
На уничижение пришел Ты, чтобы всем даровать жизнь. Хвала Тебе от всех, оживотворенных Твоею рукой!
Кто может говорить о Сыне Сокровенного, Который сошел и плотью облекся в материнском чреве?
Вышел из утробы как Младенец, питался молоком, возрастал среди детей Сын Господа всех[167].

Та же тема раскрывается в песни, которую поэт вкладывает в уста Девы Марии:

Исполнилась восторгом Мария и воспела Ему сладкую песнь: «Кто даровал Мне, чуждой деторождения, что зачала и родила Единого и Множественного, Малого и Великого, Который весь во Мне и весь во всем?
Этот день, в который к Моему убожеству пришел Гавриил, внезапно сделал Меня из рабы госпожой. Я — Раба Божества Твоего, но и Матерь человечества Твоего, Господь и Сын Мой.
Через Тебя, Сын Царя, Я, раба, внезапно стала царской дочерью. Ради Тебя, Сын Давидов, Я, убогая в доме Давидовом, возвышена, Я, дочь земли, чрез Тебя, Небесного, вознеслась до небес.
Какое изумление объемлет Меня! Вот предо Мной ветхий днями Младенец. К небу устремлено око Его, не умолкает лепет уст Его, который представляет Мне, что молчание Его беседует с Богом.
Кто видел Младенца, Который во все проникает взором? Во взоре Его видно, что Он — правитель всей твари, и горней, и дольней. Это — взор Повелителя, Который всем повелевает.

[167] *Ефрем Сирин.* Песнопения на Рождество 4, 183–194 (CSCO 186, 42–43). Рус. пер.: Ч. 5. С. 126–127 (в русском переводе это песнопение имеет номер 3).

Как источники молока открою Тебе, Первоисточник? Как буду питать Тебя, Питающий всех со Своей трапезы? Как приступлю к пеленам Твоим, Облекающийся светом?
Не знают уста Мои, как наименовать Тебя, Сын Присноживущего. Дерзну ли наименовать Тебя Сыном Иосифовым? Но ужасаюсь, потому что не его Ты семя, но боюсь и отрицать его имя, потому что он обручен со Мной.
Наименую ли Тебя, Сын Единого, Сыном многих? И тысячи имен недостаточно для Тебя: Ты и Сын Божий, и Сын Человеческий, вместе и Сын Давидов, и Сын Мариин.
Кто сделал безмолвным Господа всех уст? Пречистое зачатие Твое злые люди обращали мне в упрек. Ты, о Святой, будь заступником Своей Матери, покажи силу Твою, да уразумеют они, как Я зачала Тебя»[168].

Рассказ евангелиста Матфея об избиении младенцев по приказу царя Ирода и о бегстве Марии с Младенцем и Иосифом в Египет поэтически осмысливается в следующей части песни Марии:



Избиение Вифлеемских младенцев. Мозаика. 1315–1321 гг. Монастырь Хора, Стамбул, Турция

«Ради Тебя, Который любит всех, стала Я ненавидима; гонят Меня за то, что зачала и родила Я единственное Прибежище для сынов человеческих. Да возрадуется Адам, потому что Ты — Ключ от рая.
Вот, на родившую Тебя свирепеет море, как на Иону. Вот Ирод, как мятущаяся волна, стремится потопить Владыку морей. Куда бежать Мне? Научи Меня Ты, Господь Матери Своей!
С Тобой предамся я бегству, потому что Тобой повсюду приобретается жизнь. И темница с Тобой — не темница, потому что чрез Тебя человек восходит на небо. И гроб с Тобой — не гроб, потому что Ты — воскресение»[169].

[168] *Ефрем Сирин.* Песнопения на Рождество 5, 19 – 6, 3 (CSCO 186, 49–51). Рус. пер.: Ч. 5. С. 131–132 (в русском переводе эти тексты относятся к песнопению 4).

[169] *Ефрем Сирин.* Песнопения на Рождество 6, 6 (CSCO 186, 51–52). Рус. пер.: Ч. 5. С. 132 (в русском переводе этот текст относится к песнопению 4).

Мария описывается в гимнах Ефрема как невеста Божия, а Иисус — как Ее Возлюбленный[170]. Говоря об этом, Ефрем обращается и к евангельскому сюжету о браке в Кане Галилейской, и к библейской книге Песнь песней:

> Женихи с невестами своими восклицали радостно: «Благословен Младенец, Которого Матерь сделалась невестой Святого! Блажен брак, на котором был Ты, потому что, когда иссякло вино, Ты внезапно дал его в изобилии»[171].
> «У кого есть сын, пусть приходит он и будет братом Моему Возлюбленному. У кого есть дочь или сродница, пусть приходит она и будет невестой Бесценному Моему. У кого есть раб, пусть даст ему свободу прийти и служить Господу своему…
> Дочь свободных — Твоя раба, если служит Тебе, Сын Мой, а раба делается чрез Тебя свободной и приемлет от Тебя утешение, потому что освобождена Тобой. Духовное яблоко (Песн. 2:5) носит Она в лоне Своем, если любит Тебя.
> Желайте, непорочные [души], чтобы Возлюбленный Мой обитал в вас; желайте и вы, осквернившиеся, чтобы Он освятил вас; желайте, Церкви, чтобы украсил вас Он, Сын Творца, пришедший восстановить всю тварь»[172].

Мария — не только Матерь Иисуса и не только Его невеста, но одновременно Его сестра и дочь:

> Никто не знает, как наименовать Матерь Твою, Господи наш. Наименует ли кто Девой? Но пред очами Рожденный Ею. Наименует ли имевшей мужа? Но Она не познала его. Если же и Матерь Твоя непостижима, кто в состоянии постигнуть Тебя.
> Одна Она — Матерь Твоя, вместе же со всеми — сестра Тебе. Она и Матерь Тебе, и сестра, и невеста Твоя, как и все целомудренные. Всем украсил Ее Ты, Красота Матери Твоей!..
> От Тебя приобрела Мария все украшения обязавшихся браком; без мужа зачала Тебя во чреве, сверхъестественно сосцы Ее наполнились молоком; Ты землю жаждущую сделал внезапно источником молока.

---

170 См.: *Brock S.* The Luminous Eye. P. 126–127.

171 *Ефрем Сирин.* Песнопения на Рождество 8, 18 (CSCO 186, 62). Рус. пер.: Ч. 5. С. 138 (в русском переводе этот текст относится к песнопению 6).

172 *Ефрем Сирин.* Песнопения на Рождество 17, 11 (CSCO 186, 89). Рус. пер.: Ч. 5. С. 151 (в русском переводе это песнопение имеет номер 11).

Когда носила Она Тебя, всесохраняющий взор Твой облегчил бремя Ее. Питала Она Тебя, потому что алкал Ты; поила Тебя, потому что угодно было это Тебе и Ты жаждал. В объятиях Своих носила Она Тебя, пламенеющий Уголь, потому что щедроты Твои охраняли лоно Ее.

Чудес исполнена Матерь Твоя: сошел в Нее Господь, — и стал рабом; сошел Велегласный, — стал в Ней безгласным; сошел Пастырь, — стал в Ней и родился агнцем[173].

Какая [матерь] носимому во чреве ее могла говорить то же, что Мария? Какая матерь дерзала сына своего именовать Сыном Творца, Сыном Создателя, Сыном Всевышнего?

Какая мать дерзала сыну своему говорить молитвенно: «Ты как Бог — упование Матери Своей, как Человек — возлюбленный Ее и Сын, со страхом и любовью должна предстоять Тебе Матерь Твоя»[174].

«Я — сестра Твоя, потому что и Я из дома Давида, который отец Нам обоим. Я — Матерь Твоя, потому что родила Тебя. Я — невеста Твоя, потому что Тебе посвящена. Я — раба и дочь, потому что купил Ты Меня кровью и крестил Меня в водах.

Сын Всевышнего пришел и вселился в Меня, и сделал Меня Своей Матерью. И как родила Я Его новым рождением, так и Он родил Меня вторым рождением. Одежда, заимствованная у Матери, в которую облекся Он, облекла плоть Ее в славу Его»[175].

Из новозаветных экзегетических трудов Ефрема Сирина наиболее значительным является «Толкование на Диатесса́рон» — свод четырех Евангелий, составленный Татианом во II веке. Татиан был учеником святого Иустина Философа и церковным писателем: сохранились апология Татиана, а также некоторые другие его сочинения. Под конец жизни Татиан отошел от Церкви и основал гностическую секту энкратитов («воздержников»), члены которой отличались крайним аскетизмом и ригоризмом. По-видимому, Диатессарон Татиана был первым сирийским переводом Евангелия. В III–IV веках Диатессарон употреблялся в Сирийской Церкви как основная богослужебная книга и лишь в V веке был постепенно вытеснен четырьмя каноническими

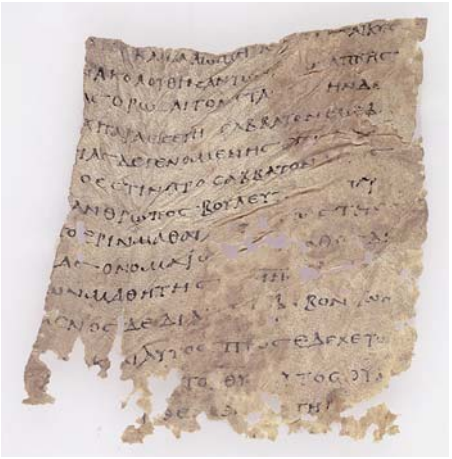
[173] *Ефрем Сирин.* Песнопения на Рождество 11, 1–6 (CSCO 186, 69–70). Рус. пер.: Ч. 5. С. 140–141 (в русском переводе этот текст относится к песнопению 7).

[174] *Ефрем Сирин.* Песнопения на Рождество 8, 17. 9, 1 (CSCO 186, 62. 63). Рус. пер.: Ч. 5. С. 139 (в русском переводе эти тексты относятся к песнопению 6).

[175] *Ефрем Сирин.* Песнопения на Рождество 16, 11 (CSCO 186, 85). Рус. пер.: Ч. 5. С. 149 (в русском переводе это песнопение имеет номер 10).

Евангелиями[176]. Татиан в соответствии со своими гностическими симпатиями не включил в свод Евангелий родословие Христа и некоторые другие места, указывающие на Его человеческую природу.

В полном виде толкование Ефрема на Диатессарон сохранилось только в армянской версии[177]. Однако значительная часть (примерно три четверти) сохранилась в сирийском оригинале[178]. Произведение написано, вероятно, в поздний период жизни преподобного, так как в заключительной молитве он называет себя «умудренным опытом». Толкование отличается последовательностью, краткостью и конкретностью. Святой Ефрем защищает действительность человеческой природы Христа против мнения докетов. Основная мысль выражена во вступлении:



Фрагмент рукописи Диатессарона, найденный при раскопках в Дура Европос. III в. Сирия

> Для чего Господь наш облекся плотью? Для того, чтобы сама плоть вкусила радость победы и чтобы исполнилась и познала дары благодати... Господь здравою принял ту природу, здравость которой погибла, дабы человек через здравую природу Господа возвратил себе здравость первоначальной своей природы[179].

Здесь утверждается мысль об обожении человека через воплощение Христа, выраженная современником Ефрема святителем Афанасием: «(Слово) вочеловечилось, чтобы мы обожились»[180]. В дальнейшем изложении Ефрем часто опровергает мнения гностиков, манихеев, маркионитов и ариан, противопоставляя им учение Церкви. В некоторых местах своего толкования

---

176 См.: *Барский Е. В.* Диатессарон. С. 629–635.

177 *Saint Éphrem.* Commentaire de l'Évangile concordant: version arménienne. Ed. L. Leloir. CSCO 137, 145, Arm. 1–2. Louvain, 1953–1954.

178 Commentaire de l'Évangile concordant: Texte syriaque (Ms. Chester Beatty 709). Ed. L. Leloir. Dublin, 1963.

179 *Ефрем Сирин.* Толкование на Четвероевангелие 1. Рус. пер.: Ч. 8. С. 11–12. Начало главы 1-й на сирийском языке не сохранилось. Мы даем перевод, выполненный с издания армянского текста в серии «Творения святых отцов».

180 *Афанасий Александрийский.* Слово о воплощении Бога Слова 54.

Ефрем переходит от богословских рассуждений к молитве; в конце книги также помещена молитва.

Диатессарон Татиана начинается с пролога Евангелия от Иоанна, и в толковании на этот текст Ефрем говорит о Слове Божием, Которое стало плотью. Затем переходит к включенным в Диатессарон фрагментам из Евангелий от Луки и Матфея, посвященным рождению Иисуса от Девы Марии.

Говоря о явлении ангела Захарии, Ефрем подчеркивает, что оно имело меньшую значимость, чем явление ангела Марии, которое произойдет через шесть месяцев:

> Захария подошел к ангелу, дабы научить, что сын его меньше ангела. К Марии же сам ангел пришел, дабы показать, что Сын Ее есть Господь ангела. В храм пришел ангел, дабы не дать повода тем, кто лживо изыскивал повод. К Елисавете ангел не пришел, так как Захария был родителем Иоанна; и к Иосифу ангел не пришел, так как одна только Мария была родительницей Единородного. Гавриил не пришел к Елисавете, у которой был муж, к Марии же пришел, дабы своим именем заместить тайну мужа[181].

Родословная Иисуса в Диатессароне отсутствует, однако Ефрем считает необходимым объяснить, что к роду Давидову принадлежал Иосиф, «о роде же Марии Писание умалчивает, так как обыкновенно исчисляет и отмечает род мужа. Если бы было в обычае объяснять и показывать материнский род, то справедливо было бы спрашивать и о роде Марии»[182].

Песнь Марии «Величит душа моя Господа» (Лк. 1:46) воспринимается толкователем как пророчество о Царстве Небесном, которое будет провозглашать Ее Сын: «Итак, в сие время и сими словами Мария начала возвещать новое царство»[183].

Сравнение между Елисаветой и Марией показывает превосходство Марии, соответствующее превосходству Иисуса над Иоанном Предтечей:

---

[181] ***Ефрем Сирин.*** Толкование на Четвероевангелие 1, 11 (Commentaire de l'Évangile concordant: Texte syriaque. P. 8–9). Рус. пер.: Ч. 8. С. 18.

[182] ***Ефрем Сирин.*** Толкование на Четвероевангелие 1, 25 (Commentaire de l'Évangile concordant: Texte syriaque. P. 24). Рус. пер.: Ч. 8. С. 27. Далее в русском переводе «Толкования на Четвероевангелие» читатель встретит мысль о том, что Мария, как родственница Елисаветы, происходила из колена Левия и тем самым в родословной Христа соединились царственное и священническое колена. В сирийском оригинале это рассуждение отсутствует, оно взято из армянской версии. Ефрему Сирину оно вряд ли могло принадлежать, поскольку сам Ефрем далее доказывает, что Мария и Иосиф должны были происходить из одного колена.

[183] ***Ефрем Сирин.*** Толкование на Четвероевангелие 1. Рус. пер.: Ч. 8. С. 29. Окончание главы 1-й, а также главы 2–8-й и половина главы 9-й на сирийском языке утрачены. Во всех этих случаях мы даем перевод, выполненный с издания армянского текста в серии «Творения святых отцов».

Елисавета в старости родила последнего из пророков, а Мария в юношеском возрасте — Господа ангелов. Дочь Аарона родила глас вопиющего в пустыни, дочь царя Давида — Слово Царя Небесного. Жена священника родила ангела Лица Его, и дочь Давида — крепкого Бога земли. Неплодная родила того, кто отпускает грехи, а Дева — Того, Кто изглаживает грехи. Елисавета родила того, который воссоединяет людей чрез покаяние, а Мария — Того, Кто очищает землю от нечистоты[184].



Иоанн Предтеча и Богородица с Младенцем.
Икона. XIV в. Монастырь Пантократор, Афон

На девстве Марии толкователь считает необходимым остановиться подробно, защищая его от нападок язычников и иудеев:

Ибо Ее святым зачатием открывался вход Божественному Милосердию, дабы оно обитало во всякой плоти. А что Мария прежде была обручена и приняла имя своего мужа, а потом зачала во чреве, то это произошло ради преемства царей, так как невозможно было, чтобы младенец вписывался в родословную по имени своей матери; по этому же основанию сын Давида приписан был к царям. Или это произошло ради коварных людей, которые стали бы клеветнически обвинять Марию в прелюбодеянии; посему Она дана была мужу кроткому, который удержал Ее, когда Она оказалась непраздною, и не изгнал из дома, когда родила, но жительствовал с Нею и оказался добровольным союзником подверженной клеветам. Он был свидетелем за Марию пред всеми, что Сын Ее явился не по любодеянию, но зачат был силою Духа. Родился же без мужа[185].

184 *Ефрем Сирин.* Толкование на Четвероевангелие 1. Рус. пер.: Ч. 8. С. 31.

185 *Ефрем Сирин.* Толкование на Четвероевангелие 2. Рус. пер.: Ч. 8. С. 32–33 (перевод армянской версии; сирийский оригинал не сохранился).

Толкование Ефрема содержит интересные предположения относительно того, в каком месяце происходили описываемые в Евангелиях события:

> Зачала Елисавета в месяце Мархешване после того, как Захария исполнил дни своего служения и обязанности. Благовещение Марии произошло в десятый день месяца Нисана, как и возвещение Захарии было в десятый день месяца Тишри. «Это — месяц шестой после того». Закон повелевал, чтобы в десятый день месяца Нисана [отделяли от стада и] заключали [в особое место] агнца [пасхального]. В тот же день и истинный Агнец заключен был в утробу Девы, — именно в то время, когда свет утверждается в своей силе, и через это научил, что Он пришел, дабы покрыть наготу Адама. Рожден же в шестой день месяца Тевет [по греческому счислению], когда солнце начинает побеждать, показывая, что диавол побежден, а человек победил в Том, Который побеждает все[186].

Это толкование основывается на убеждении, восходящем к «Протоевангелию Иакова», что Захария был первосвященником. В своем комментарии на эпизод с явлением ангела Захарии Ефрем утверждает, что оно произошло не «по правую сторону жертвенника кадильного» (Лк. 1:11), а во Святом святых Иерусалимского храма, куда заходил «однажды в год один только первосвященник» (Евр. 9:7). Происходило это в день очищения, который праздновался в 10-й день первого месяца Тишри. Если Благовещение произошло шесть месяцев спустя после явления ангела Захарии (Лк. 1:36), значит, оно должно выпадать на 10-й день месяца Нисана[187]. Но этот день находится совсем рядом с 14-м Нисана, когда евреи совершали заклание пасхального агнца.

Для Ефрема этот символизм имеет особое значение, что явствует из его «Толкования на книгу Исход»:

---

[186] *Ефрем Сирин.* Толкование на Четвероевангелие 1. Рус. пер.: Ч. 8. С. 29–30. Этот отрывок не сохранился в сирийском оригинале и приведен нами по переводу, выполненному на основе армянской версии. Поскольку Ефрем ориентируется в своем исчислении на библейский календарь, мы заменили в переводе армянские названия месяцев на те, что приняты и в ветхозаветной, и в сирийской традиции, имея для этого надежные основания. Нисан (март/апрель) был первым месяцем года; именно в этом месяце совершалась ветхозаветная пасха, и Ефрем прямо связывает пасхальное жертвоприношение с событиями Благовещения. На седьмой месяц, Тишри (сентябрь/октябрь), приходился День искупления (yōm hak-kippūrīm), в который, согласно Ефрему, Захария и совершал свое служение при явлении ему ангела. Следующим месяцем, в котором, согласно Ефрему, Иоанн был зачат, должен быть Мархешван (октябрь/ноябрь). И наконец, если Благовещение состоялось в Нисане, то Христос родился в Тевете (декабрь/январь), то есть десятом месяце ветхозаветного года.

[187] См.: *Brock S.* The Luminous Eye. P. 109.

> «Месяц сей да будет у вас началом месяцев года, и в десятый день сего месяца пусть возьмут себе каждый одного агнца по семействам, по агнцу на семейство; и пусть он хранится у вас до четырнадцатого дня сего месяца: тогда пусть заколют его к вечеру и помажут на обоих косяках и на перекладине дверей в домах, где будут есть его» (Исх. 12:2–7). Агнец есть образ Господа нашего, Который в десятый день месяца Нисана нисшел в утробу Девы. Поскольку от десятого дня седьмого месяца, в который Захария принял благовествование о рождении Иоанна, до десятого дня первого месяца, в который Ангел благовествовал Марии, протекло шесть месяцев, то Ангел сказал Марии: «уже шестой месяц ей, называемой неплодной» (Лк.1:36). Итак, в десятый день агнец заключен, а Господь зачат. В четырнадцатый же день агнец заклан во образ Господа, распятого на кресте. И опресноки, которые надлежало снедать с горькими травами, изображают новое таинство Господне, в горести и скорби принимаемое причастниками его. «… Чресла ваши препоясаны, обувь ваша на ногах ваших». Это изображает новый сонм учеников, готовых идти и проповедовать Евангелие. «Посохи ваши в руках ваших» (Исх.12:11). Это — кресты на плечах апостолов. «И стоя на ногах ваших», — потому что неприлично Тело живое принимать сидя. «Всякий поселенец не должен есть ее» (Исх. 12:45), ибо некрещеный не вкушает Тела. «И кости его не сокрушайте» (Исх. 12:10). Ибо, хотя руки и ноги у Господа нашего пронзены были гвоздями, и ребро пронзено копьем, но кость не сокрушена у Него[188].

Таким образом, Христос, пасхальный Агнец, входит во чрево Марии 10-го Нисана, а 14-го Нисана приносит Себя в жертву на Тайной Вечере, которая была, согласно синоптическим Евангелиям, пасхальной трапезой. Благодаря символике пасхального агнца и тщательной хронологической калькуляции Ефрем показывает взаимосвязь между Благовещением, Тайной Вечерей и страданиями Христа[189].

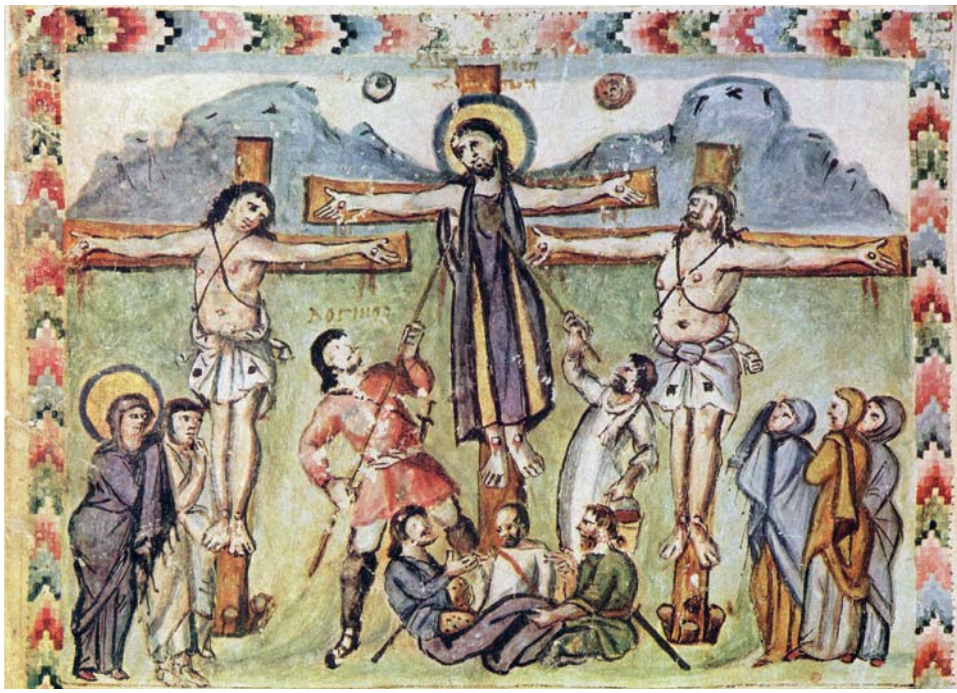
Как и в «Песнопениях на Рождество», в «Толковании на Диатессарон» Ефрем обращается к теме Марии как Новой Евы и к образу незасеянной земли:

> Как от начала Ева явилась на свет от Адама без сопряжения, так и Мария была Иосифу и девой, и женой. Ева родила убийцу, посему Мария родила Животворца. Та родила пролившего кровь брата своего, Эта родила Того,

---

188 *Ефрем Сирин.* Толкование на Исход 12. Рус. пер.: Ч. 6. С. 359–360.

189 См.: *Brock S.* The Luminous Eye. P. 110.



Распятие. Миниатюра Евангелия Рабулы. VI в. Сирия

> Чья кровь пролита Его братьями. Та узрела того, который вследствие проклятий земли находился в трепете и скитался (Быт. 4:11–12), а Эта узрела Того, Кто поднял проклятия и гвоздями прибил на древе креста. В зачатии Девы научись, что Тот же, Кто без сопряжения произвел Адама из девственной земли, образовал и второго Адама в утробе Девы. И поскольку первый человек возвратился в утробу матери своей, то чрез Сего второго, Который не возвращался в утробу Матери Своей, возведен и тот первый, который погребен был в утробе матери своей[190].

Говоря о девстве Марии, толкователь энергично опровергает мнение о том, что после рождения Иисуса Она вступила в брак с Иосифом, и доказывает, что Она осталась Девой и после рождения от Нее Младенца:

> Есть такие, которые осмеливаются говорить, что Мария после рождества Спасителя была женою Иосифа. Но каким образом могло быть, чтобы Та,

[190] *Ефрем Сирин.* Толкование на Четвероевангелие 2. Рус. пер.: Ч. 8. С. 33.

> Которая была жилищем и обителью Духа и Которую осеняла Божественная сила, сделалась потом супругой смертного человека и рождала в болезнях по подобно первого проклятия? Ибо, если Мария благословенна между женами, то чрез Нее разрешены первоначальные проклятия, по которым дети рождаются в болезнях и проклятиях. Та, которая рождает в этих болезнях, не может быть названа благословенной. Но как Господь вошел вратами заключенными, таким же образом и изшел из девственной утробы, так как Дева Сия без болезней рождения действительно и истинно родила. Если ради Ноя звери в ковчеге сделались целомудренными и кроткими, то тем более Деве, возвещенной пророком, в Которой обитал Эммануил (Ис. 7:14), надлежало не приступать к брачному сожитию. Звери Ноя делали это по необходимости, Мария же по воле. Как в чистоте зачала, так в святости и пребыла[191].

К теме приснодевства Марии Ефрем возвращается неоднократно, находя все новые аргументы в ее защиту. В частности, он обращает внимание на слова «И принял жену свою, и не знал Ее, как наконец Она родила (ἕως οὗ ἔτεκεν — букв. “доколе Она не родила”) Сына Своего Первенца» (Мф. 1:24–25). В сирийском переводе Диатессарона, в соответствии со смыслом оригинала, они переданы так: «в святости жительствовал с Нею, доколе родила первенца». Слово «доколе» заставляет его пуститься в доказательства невозможности вступления Марии в брак после рождения Иисуса:

> Эта святость была делом необходимости, хотя и при содействии их собственной воли; но святость, которую они соблюдали после рождества Господа нашего, была делом их свободы. Говоря «доколе», [Писание] и определяет это время необходимости и конец его обозначает. Далее: «в святости жительствовал с Нею, доколе Она родила Первенца». Если это было так, то, по-видимому, должно следовать, что после рождения Иосиф уже не жительствовал с Нею в святости, так как сказано: «доколе». Но «доколе» в этом месте не обозначает какого-либо предела, точно так же, как и в следующем месте: «сказал Господь Господу моему, сиди одесную Меня, доколе положу врагов Твоих под ноги Твои» (Пс. 109:1). В противном случае говорилось бы, что, когда враги будут положены под ноги Его, Он Сам должен будет встать[192].

---

191 *Ефрем Сирин.* Толкование на Четвероевангелие 2. Рус. пер.: Ч. 8. С. 35–36.

192 Там же. С. 37–38.

И далее Ефрем в качестве аргумента против того, что Мария вступила в брак с Иосифом и родила от него детей, ссылается на рассказ о том, как распятый на кресте Иисус вверил Ее любимому ученику. Этого бы не было, если бы у Нее были другие дети:

> Если же скажут: вот в Евангелии упоминаются братья Господа нашего, то отвечаю: так как Господь наш передал Марию Иоанну, то этим показал, что как эти ученики не были детьми Марии, так и Иосиф не был ее мужем. Ибо каким образом Тот, Кто сказал: «чти отца твоего и матерь твою», мог бы отделить мать от детей и передать Иоанну?[193]

Рассказывая о событиях, последовавших за рождением Иисуса, Ефрем обнаруживает знакомство с «Протоевангелием Иакова» или преданиями, которые легли в его основу. Как мы помним, в этом апокрифе Захария, отец Иоанна Предтечи, отождествляется с Захарией, сыном Варахиином, убитым между храмом и жертвенником (Мф. 23:35; Лк. 11:51), и рассказывается история его убийства. В том же памятнике говорится, как Елисавета с младенцем Иоанном пыталась найти убежище в горе, спасаясь от преследования Ирода[194]. Все эти предания находят отражение в следующих словах Ефрема:

> И потому, как говорят некоторые, убили Захарию, что он охранял Марию в пристройке храмовой, ибо девы те собирались в одной части храма. Другие говорят, что Захария был убит пред алтарем — как сказал Господь (Мф. 23:35), — потому что, когда при избиении младенцев у него потребовали сына, он спас его бегством в пустыню[195].

Слова старца Симеона о том, что Младенец станет «предметом пререканий», и об оружии, которое пройдет душу Девы Марии (Лк. 2:34–35), наводят толкователя на опровержение еретических мнений о Христе: «Ибо некоторые говорили: тело бесстрастное Он принял, другие же говорили: не в истинном теле Он совершил Свое Домостроительство. Иные говорят, что тело Его земное, другие — небесное. Некоторые еще говорят: Он существовал прежде земли, другие же: начало Его было в Марии». Ефрем в связи с этим высказывает любопытное предположение о том, что подобного рода споры начались сразу

---

193 *Ефрем Сирин.* Толкование на Четвероевангелие 2. Рус. пер.: Ч. 8. С. 38.

194 Протоевангелие Иакова 22–23.

195 *Ефрем Сирин.* Толкование на Четвероевангелие 2. Рус. пер.: Ч. 8. С. 35.

после рождения Иисуса, потому что «Мария дивилась и о рождестве и о зачатии Его и другим рассказывала, как зачала и почему родила, и некоторые, удивляясь слову Ее, укреплялись, но были и такие, которые сомневались в том»[196].



Старец Симеон с Богородицей (Сретение). Миниатюра Евангелия. XII в. Византия

Следующий сюжет, в котором появляется Дева Мария, это рассказ о браке в Кане Галилейской, где Иисус претворил воду в вино. В своем комментарии Ефрем искусно балансирует между подчеркиванием, с одной стороны, человеческой ограниченности Марии, с другой — Ее полного доверия к Своему Божественному Сыну. Она сказала Ему, что у хозяев дома закончилось вино, потому что «поспешила», но Иисус Своим ответом вразумил Ее. А поскольку Мария думала, что причиной Его чудес служит желание «стяжать Себе славу и честь у толпы иудейской», то сказал Ей, что Его час еще не пришел. «Ибо не по тому расчету, о каком думала Мария, совершил дело, но скорее (потому, что) хотел подавить этот Ее помысел. Впрочем, Мария знала о том чуде, которое Он намерен был совершить… Видела Мария, что вина недоставало, и знала, что не без причины Он пришел на этот брак»[197].

Нередко в своих комментариях Ефрем приводит мнения, по которым не высказывает собственной позиции. Обычно такие мнения вводятся словом «говорят», не указывающим на конкретный источник:

> Далее, говорят, что Мария печалилась, так как те, которые праздновали брак, должны были принести вина по поводу Его прихода, и (потому) сказала: «гнушаются Тобой, так как по Твоей вине подпали посмеянию. В позор их ввел, так как [присутствующие] услышат, что Ты пришел, когда у них недостало вина». Говорит Ему: «Сын, вина здесь нет». Говорит Ей Иисус: «что

[196] *Ефрем Сирин.* Толкование на Четвероевангелие 2. Рус. пер.: Ч. 8. С. 41.

[197] *Ефрем Сирин.* Толкование на Четвероевангелие 5. Рус. пер.: Ч. 8. С. 71.

> Мне и Тебе, Жено?» (Ин. 2:3–4) Что плохого сказала Мария? Мария, говорят, усомнилась в слове Его, так как сказала: «вина здесь нет»… Пошла Мария, чтобы вместо апостолов стать исполнительницей Его воли, и так как Она не умела ни предугадывать, ни предупреждать Его слово, то остановил Ее, поскольку поспешила[198].

В то же время, «Мария поняла, что Христос намерен был совершить чудо, когда Ей так ответил, видно из слов, сказанных Ею слугам: “все, что скажет вам, сделайте” (Ин. 2:5)». И Она ожидала, что, когда пожелают пить, а окажется, что вина недостает, тогда и произойдет чудо. И здесь Ефрем переводит внимание читателя с брака в Кане Галилейской на события, которые произойдут в конце евангельской истории:

> Так и после победы Его над преисподней, когда Матерь увидела Его, то хотела как Мать обнять Его. И когда Мария даже до креста следовала за Ним, с того дня передал Ее Иоанну, говоря: «Жено, се сын Твой», и ученику: «се, Матерь твоя», — каковыми словами опять запретил Ей приближаться к Нему, так как сказал: отселе Иоанн есть Твой сын[199].

Здесь смешиваются два евангельских эпизода: рассказ о стоянии Девы Марии у креста Иисуса (Ин. 19:26–27) и рассказ о том, как Мария Магдалина хотела прикоснуться к воскресшему Иисусу, а Он сказал ей: «не прикасайся ко Мне» (Ин. 20:11–17). Ефрем отождествляет здесь Марию Магдалину с Марией, Матерью Иисуса. Как мы увидим, в конце своего Толкования на Диатессарон Ефрем повторит ту же теорию.

Завершая рассказ о браке в Кане Галилейской, Ефрем объясняет богословское значение этого события. В превращении воды в вино он видит указание на рождение Иисуса от Девы без мужа:

> Для чего Господь в начале Своих знамений превратил [изменил] природу воды? Чтобы показать, что Божество, Которое превратило природу в водоносах, изменило природу также и в утробе Девы, подобно тому, как и в конце Своих знамений отверз гроб, дабы показать, что жадность смерти не превозмогла Его. Обе великие перемены, то есть в рождестве и смерти

---

198 *Ефрем Сирин.* Толкование на Четвероевангелие 5. Рус. пер.: Ч. 8.С. 71–72.

199 Там же. С. 72.

> Своей, как бы печатью утвердил, когда вода, которая сообразно своей природе подвергается превращению [в вино] в виноградной лозе, превратилась [в него] в каменных водоносах без всякого содействия природы, подобно тому, как и плоть Его была чудесно зачата в Деве и дивным образом создана без мужа. Итак, из воды сделал вино, чтобы всех уверить в том, каким образом произошло Его зачатие и рождество. Шесть водоносов [Ин. 2:6] призвал в свидетельство одной Девы, Которая Его родила. Водоносы новым способом, не по обычаю своему, зачали и родили вино, и более уже не рождали. Так и Дева зачала и родила Эммануила, и более уже не рождала. Рождение (вина) водоносами было рождением из малого во многое, из недостатка — в изобилие, из чистой воды — в доброе вино; зачатие же Марии произошло из обилия в бедность, из славы в бесславие. Кроме того, водоносы эти были как бы источниками, представлявшими и обозначавшими собой очищение Иудейское; к ним-то Господь примешал знание Своего учения, дабы показать, что Он пришел, конечно, путем закона и пророков, но для того, чтобы все так же изменить Своим учением, как там изменил воду в вино[200].

Здесь перед нами развернутое аллегорическое толкование, почти в традициях Оригена и других представителей Александрийской школы. Ефрем принадлежал к иной экзегетической традиции, но аллегории нередко возникают в его толкованиях, а в своих поэтических произведениях он очень активно использует аллегории. В этом мы могли убедиться, рассматривая «Песнопения на Рождество».

В последующих главах «Толкования на Диатессарон» Дева Мария упоминается лишь эпизодически. В частности, толкуя слова «Блаженно чрево, носившее Тебя» (Лк. 11:27), Ефрем отмечает: «Эту похвалу взял от Матери Своей и дал ученикам Своим, потому что в Марии пребывал в течение некоторого времени, в учениках же [остался] навеки»[201].

В рассказе о воскресении Христа Мария вновь играет существенную роль, и это связано с тем, что Ефрем принимает Марию Магдалину из рассказа евангелиста Иоанна за Деву Марию. Слова Иисуса «не прикасайся ко Мне» (Ин. 20:17) он толкует, опять же со ссылкой на чье-то мнение («говорят»), в том смысле, что Дева Мария не была крещена и потому не имела права принимать участие в Евхаристии:

---

200 *Ефрем Сирин.* Толкование на Четвероевангелие 5. Рус. пер.: Ч. 8. С. 72–73.

201 *Ефрем Сирин.* Толкование на Четвероевангелие 11, 10 (Commentaire de l'Évangile concordant: Texte syriaque. P. 59). Рус. пер.: Ч. 8. С. 160.



Брак в Кане. Миниатюра Евангелия. XIII в. Византия

> … Говорят, что не позволил Марии прикасаться к Нему потому, что Она не приняла еще Таинства Тела и Крови Его, дабы указать пример, что не только враги, как Иуда, но и те друзья, которые подобно Марии не были запечатлены[202], не приступали к таинству Его. Затем, поскольку Ева, простерши руку, подвергла тело человеческое смерти и наполнила всякими болезнями, поэтому Господь не допустил Марию приступать к телу Своему, но сохранил это тело для той мышцы, которая посадила Его по правую Свою сторону и для той руки, которая после вознесения окружила Его всяким блаженством[203].

Продолжая размышлять над этим эпизодом, Ефрем включает в свое толкование несколько других эпизодов с участием Девы Марии, протягивая смысловую нить от начала евангельской истории к ее завершению:

> Потом, так как Мария усомнилась, услышав, что Он воскрес, и пришла, и увидела Его, и спросила «если ты взял Его» (Ин. 20:15), посему сказал это,

[202] То есть крещены.

[203] *Ефрем Сирин.* Толкование на Четвероевангелие 21, 26 (Commentaire de l'Évangile concordant: Texte syriaque. P. 226–227). Рус. пер.: Ч. 8. С. 334. То есть для мышцы и руки Бога Отца.

> дабы показать Ей, что Он действительно воскрес: «к Отцу Моему Я восхожу» (Ин. 20:17)… Так как Она сомневалась, то сказал Ей: «не приближайся ко Мне, пока Я не взойду к Отцу Моему», как и там: «Тебе Самой душу пройдет меч» (Лк. 2:35)… Когда сказал: «не прикасайся ко Мне», то новое возвещение о восшествии Его, всецелое и полное, дано было Марии, ибо говорит: «иди, скажи братьям Моим: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20:17)… Почему же запретил Марии прикасаться к Нему? Быть может, потому что передал Ее вместо Себя Иоанну: «Жено, — говорит, — вот сын Твой» (Ин. 19:26). Однако ни первое знамение не произошло без Нее[204], ни начаток гроба не остался без Нее[205].

Почему святой Ефрем принимает Марию Магдалину за Марию, Матерь Иисуса? Ответ, очевидно, следует искать в тексте «Диатессарона». Греческий оригинал этого текста не сохранился. Однако имеется арабский перевод, и в нем в данном месте фигурирует просто «Мария»[206]. В древнем сирийском переводе Евангелия от Иоанна, сделанном во II веке, также речь шла просто о Марии без уточнения «Магдалина»[207]. Таким образом, есть все основания полагать, что святой Ефрем пользовался текстом, в котором не уточнялось, о какой Марии идет речь. Более того, толкование, которое он предлагает, не было его собственным изобретением, а скорее всего было доминирующим в Сирийской Церкви его времени[208].

Завершая обзор высказываний Ефрема о Деве Марии, мы вновь вернемся к его поэтическому творчеству и приведем фрагмент из его 19-го гимна «О Церкви», где Марии посвящены вдохновенные строки:

> Вселился в Нее Свет, омыл Ее ум, чистыми сделал Ее помыслы, уцеломудрил попечения Ее, освятил девство Ее. Так же таинственно прияла Его в лоно свое река, в которой Он крестился; чисто прияло Его в себя лоно вод, свято и славно извело Его на свет. В чистом лоне реки познай Дщерь человеческую,

---

204 То есть чудо в Кане Галилейской.

205 ***Ефрем Сирин.*** Толкование на Четвероевангелие 21, 27 (Commentaire de l'Évangile concordant: Texte syriaque. P. 227). Рус. пер.: Ч. 8. С. 334–335.

206 ***Marmardji A. S.*** Diatessaron de Tatien: Texte arabe établi, traduit en français, collationné avec les anciennes versions syriaques, suivi d'un évangéliaire diatessarique syriaque et accompagné de quatre plances hors texte. Beirut, 1935. P. 508–510.

207 ***Metzger B.*** Early Versions of the New Testament. P. 264; ***Crawford Burkitt F.*** Evangelion da-Mepharreshe. Vol. 1. P. 528.

208 См.: ***Schoemaker S. J.*** Rethinking the "Gnostic Mary". P. 561–569; ***Murray R.*** Symbols of Church and Kingdom. P. 329–35. См. также: ***Baarda T.*** The Gospel Quotations of Aphrahat the Persian Sage. Vol. 1. P. 254–257.

зачавшую без мужа, родившую без семени, по благодати питавшую Господа благодати. Он — Восток в реке, сияние во гробе, просиял на вершине горы, воссиял во чреве. И когда восходил, и когда нисходил — блистал собственным Своим светом[209].

Кирилл Иерусалимский

Из Сирии, где почитание Девы Марии уже, судя по всему, приобретает широкий размах, мы возвращаемся в греческий мир, где оно пока еще не получило такого развития. По крайней мере, в писаниях греческих авторов этого времени Дева Мария занимает более скромное место, чем у Ефрема Сирина.



Кирилл Иерусалимский. Миниатюра. Менологий и Житие вмч. Димитрия Солунского. 1322–1340 гг. Византия

Одним из крупных церковных центров Римской империи к середине IV века стал Иерусалим. Благодаря трудам равноапостольного императора Константина и его матери Елены город, связанный с жизнью и смертью Иисуса Христа, был возрожден в качестве центра христианского паломничества. В середине столетия Иерусалимскую епископскую кафедру возглавил святитель Кирилл, пробывший на ней вплоть до своей кончины в 386 году.

Перу святого Кирилла принадлежит серия «огласительных и тайноводственных» поучений, предназначенных для готовящихся к принятию Крещения. Это 24 проповеди, произнесенные «без подготовки» (экспромтом) в 348 году в храме Гроба Господня и адресованные готовящимся к принятию Крещения. В Предогласительном слове Кирилл говорит о смысле предстоящего оглашения (цикл лекций о христианской вере), а также о самом таинстве Крещения. Далее

[209] *Ефрем Сирин.* Гимны о Церкви 36, 2–5 (CSCO 198, 90–91). Рус. пер.: Ч. 5. С. 206 (в русском переводе — Мария и Ева 2).

следуют 18 Огласительных слов, из которых первые три говорят о покаянии и Крещении, четвертое содержит краткое изложение основных христианских догматов, а пятое посвящено основам веры в Бога. Следующие 12 слов являются толкованием Иерусалимского Символа веры, текстуально весьма близкого Никео-Цареградскому Символу 381 года. Пять Тайноводственных слов произнесены Кириллом сразу же после Крещения оглашенных и посвящены трем основным таинствам Церкви: первые два — Крещению, третье — Миропомазанию, четвертое — Евхаристии, в пятом излагается последование Божественной литургии.

В своих поучениях Кирилл именует Деву Марию Богородицей[210], а Христа называет «Богом, родившимся от Девы»[211]. «Двояко рождение, одно от Бога прежде веков, другое от Девы в конце веков», — говорит Кирилл[212]. Он подчеркивает, что от Девы Христос принял реальную, а не иллюзорную человеческую плоть:

> Веруй, что Сам Единородный Сын Божий ради грехов наших сошел с небес на землю, приняв на Себя подобное нашему человечество и родившись от Святой Девы и Святого Духа. Не в виде и призраке [совершилось] вочеловечение Его, но истинно[213]; не прошел Он чрез Деву так, как через канал, но истинно воплотился от Нее; действительно ел, как мы, и действительно пил, как мы. Ибо если вочеловечение есть призрак, то и спасение будет иллюзией[214].

Одно из огласительных поучений целиком посвящено раскрытию догмата о рождении Христа от Девы. Кирилл начинает с пророчества Исаии о рождении Христа от Девы (Ис. 7:14), которое толкует в резко антииудейском ключе:

> Но дети иудеев, отвергая пришедшего и ожидая того, кто придет на погибель, от истинного Христа отреклись, ложным же прельстились… Истинен ли Исаия пророк, говорящий, что Эммануил от Девы родится, или он лжец? Если обвиняют его как лжеца, это ничуть не удивительно. Ибо у них в обычае не только обвинять пророков как лжецов, но и камнями побивать их. Если

---

210 *Кирилл Иерусалимский.* Поучения огласительные 10, 19 (PG 33, 685 A). Рус. пер.: С. 133.

211 *Кирилл Иерусалимский.* Поучения огласительные 12, 1 (PG 33, 725 A). Рус. пер.: С. 152.

212 *Кирилл Иерусалимский.* Поучения огласительные 15, 1 (PG 33, 869 A). Рус. пер.: С. 224.

213 В некоторых рукописях добавлено: «и истинно питался от Нее молоком».

214 *Кирилл Иерусалимский.* Поучения огласительные 4, 9 (PG 33, 465 B–468 A). Рус. пер.: С. 224.

> же пророк истинен, то покажите Эммануила и скажите: тот, которого вы ожидаете, от Девы ли родится, или нет? Если не родится от Девы, то вы во лжи обвиняете пророка, а если ожидаете его вы в будущем, то почему отвергаете то, что уже сбылось?[215]

Кирилл оспаривает иудейское понимание пророчества Исаии, согласно которому в этом тексте говорится не о Деве, а о молодой женщине, и само пророчество относится не к Христу, а к царю Езекии[216]. Он также подробно останавливается на происхождении Девы Марии от царя Давида[217]. Оппонентам из стана иудеев Кирилл задает такой вопрос: «что труднее, рождать неплодной старой жене, уже не имеющей обыкновенного у женщин, или родить юной Деве?» Если иудей верит в то, что девяностолетняя Сарра зачала (Быт. 17:17), то пусть поверит и в рождение Христа от Девы. И если жезл мог превратиться в змея (Исх. 4:3), то «неужели из девического чрева, по воле Божией, не родится Младенец?» И если жезл первосвященника Аарона процвел (Чис. 17:8), то «не мог ли [Бог] даровать Деве рождение, для истинного Первосвященника?» И если Ева родилась из ребра Адама, то «неужели из ребра мужа без матери Ева родиться могла, а из девственной утробы без мужа младенец родиться не может?»[218]

Антииудейская направленность толкования Кирилла не в последнюю очередь связана с тем, что будущие христиане, к которым он обращался, жили в окружении иудеев. Однако в Иерусалиме проживало и немало язычников, и Кирилл вооружает своих слушателей также аргументами против них. Отвергая рождение Христа от Девы, язычники при этом верят в греческую мифологию:

> Эллинам заградим уста их собственными мифами, ибо вы, говорящие, что бросаемые камни превращались в людей[219], почему говорите, что невозможно родить Деве? Вы, баснословящие, что из мозга родилась дочь[220], почему говорите, что невозможно родиться Сыну из девственной утробы? Вы, говорящие, что Дионис произошел из бедра вашего Зевса[221], почему отвергаете

---

215 ***Кирилл Иерусалимский.*** Поучения огласительные 12, 2 (PG 33, 728 BC). Рус. пер.: С. 153.

216 ***Кирилл Иерусалимский.*** Поучения огласительные 12, 21–22 (PG 33, 753 AC). Рус. пер.: С. 165–167.

217 ***Кирилл Иерусалимский.*** Поучения огласительные 12, 23–24 (PG 33, 756 A–757 A). Рус. пер.: С. 167–168.

218 ***Кирилл Иерусалимский.*** Поучения огласительные 12, 28–29 (PG 33, 760 B–761 C). Рус. пер.: С. 169–171.

219 См.: ***Овидий.*** Метаморфозы 1, 8.

220 См.: ***Аполлоний.*** Аргонавтика 4; ***Лукиан.*** Диалоги. Разговоры богов VIII.

221 См.: ***Овидий.*** Метаморфозы 3, 4.

> нашу истину? Знаю, что говорю недостойное собравшихся слушателей, но, чтобы ты при случае мог обличить эллинов, я предлагаю это, обращая их собственные мифы против них же[222].

Для современного читателя приводимые Кириллом аргументы вряд ли покажутся убедительными, но аудитория, с которой он общался, жила в специфическом окружении, и он должен был снабдить своих слушателей простыми аргументами в защиту христианского учения о рождении Христа от Девы. Им предстояло, приняв Крещение, вернуться в мир, где они непременно соприкоснутся и с иудеями, и с язычниками.

Наконец, Кирилл полемизирует и с различными ошибочными интерпретациями рождения Христа от Девы, возникавшими в разное время на христианской почве:

> Мы признаем Слово истинно вочеловечившееся, не от хотения мужского или женского, как говорят еретики, но, по Евангелию, от Девы и Духа Святого вочеловечившееся, не призрачно, а истинно… Заблуждения еретиков многосложны. Одни из них говорят, что Слово это вовсе не родилось от Девы; а другие, что Оно, хотя и родилось, но не от Девы, а от женщины, жившей с мужем; а некоторые утверждают, что Христос вочеловечившийся — не Бог, но какой-то человек обоженный. Они осмелились сказать, что не предвечное Слово вочеловечилось, но какой-то человек по преуспеянии своем получил венец. Ты же… веруй, что Тот Самый Единородный Сын Божий — Он же родился снова от Девы. Поверь словам евангелиста Иоанна: «и Слово стало плотию, и обитало с нами» (Ин. 1:14). Слово вечное от Отца рождено прежде всех веков, а напоследок приняло для нас плоть[223].

О Деве Марии Кирилл говорит как о Новой Еве: «Через деву Еву пришла смерть, чрез Деву же, или лучше, из Девы долженствовала явиться и жизнь, чтобы как ту прельстил змей, так и Этой благовестил Гавриил»[224]. Здесь в сжатом виде изложена теория рекапитуляции, которую за два века до Кирилла более пространно изложил священномученик Ириней Лионский.

В завершение Кирилл говорит о Деве Марии как образце девства, призывая своих слушателей к чистоте и целомудрию:

---

222 *Кирилл Иерусалимский.* Поучения огласительные 12, 27 (PG 33, 760 AB). Рус. пер.: С. 169.

223 *Кирилл Иерусалимский.* Поучения огласительные 12, 3–4 (PG 33, 728 C–729 B). Рус. пер.: С. 153–154.

224 *Кирилл Иерусалимский.* Поучения огласительные 12, 15 (PG 33, 741 AB). Рус. пер.: С. 161.

> От Девы родился Творец девственных душ… Чистое и непорочное рождение. Ибо где дышит Дух Святой, там нет никакой нечистоты. Непорочно плотское рождение от Девы Единородного… Да поклоняемся рожденному от Девы Господу, и да познают девы венец своего состояния, да познает и чин монашеский славу чистоты, ибо мы не лишаемся достоинства за чистоту… Да не предаемся невоздержанию, но да хвалим имя Христово. Познаем славу чистоты, ибо она есть венец ангельский, вещь, превышающая человека. Будем хранить тело, имеющее воссиять подобно солнцу. Для малого удовольствия не оскверним сего, столь славного тела. В краткое время, в один час совершается грех, а стыд чрез многие годы вечно продолжится. Заботящиеся о чистоте — суть ангелы, живущие на земле. Девы имеют часть с Марией Девой[225].

Мы видим, что изъяснение догмата о рождении Христа от Девы, защита этого догмата от нападок иудеев, язычников и еретиков, занимают существенное место в том огласительном курсе бесед, который Кирилл проводил в Иерусалимской церкви для готовящихся к Крещению. Это является еще одним свидетельством того, насколько прочно данный догмат вошел в сердцевину христианского вероучения к середине IV века.

Кириллу Иерусалимскому также приписывается проповедь на праздник Сретения Господня, аутентичность которой обычно подвергается сомнению на том основании, что в его времена такого праздника не было. Однако под конец его пребывания на посту Иерусалимского епископа этот праздник уже существовал, о чем свидетельствует римская паломница Эгерия, посетившая Иерусалим. Поэтому вопрос об авторстве остается открытым[226].

Автор проповеди, отталкиваясь от рассказа из Евангелия от Луки о том, как Младенец Иисус был принесен в храм и встречен там праведными Симеоном и Анной, излагает учение о Христе как Богочеловеке. Подчеркивается Его равенство с Богом Отцом: Он — «Сущий, и прежде Сущий, и Отцу соприсносущный: Единородный, Единопрестольный, Единославный, Единосильный, Равномощный, Всесильный, Безначальный, Несозданный, Неизменный, Неописанный, Невидимый, Неизреченный, Непостижимый, Неосязаемый, Недомыслимый, Неограниченный»[227]. Принесение Младенца Иисуса

---

[225] *Кирилл Иерусалимский.* Поучения огласительные 12, 31–34 (PG 33, 765 A–768 B). Рус. пер.: С. 172–174.

[226] См.: *Желтов М., священник.* Кирилл, святитель, епископ Иерусалимский. С. 306. Со ссылкой на: Паломничество Эгерии. С. 146–147. О празднике Сретения речь пойдет в главе 4-й.

[227] *Кирилл Иерусалимский.* Слово на Сретение Господне 8 (PG 33, 1196 AB). Рус. пер.: С. 362.

в Иерусалимский храм, согласно автору проповеди, имеет глубокий символический смысл: «Сам дар, и Сам храм есть: Сам Архиерей, Сам жертвенник, и Сам очистилище, Сам и приносящий, Сам и приносимый за мир в жертву, Сам и древо жизни и знания (Быт. 2:9). Сам Агнец, и Сам огнь: Сам всесожжение, Сам и нож духовный (Еф. 6:17): Сам и Пастырь, Сам и овца; Сам жрец, и Сам и закалаемый: Сам приносимый, и Сам жертву принимающий; Сам закон и Сам ныне под законом бывающий (Гал. 4:4)»[228].

Говоря о рождении Христа от Девы, автор проповеди обыгрывает ставшую уже традиционной метафору затворенных врат. О Христе в проповеди говорится, что Он на кресте «сокрушил адовы вереи вечные и заключил преславно девические двери»[229]; Он — един, «от единой Девы родившийся, и девственных врат не разверзший»[230].

Василий Великий

Еще одним крупным христианским центром на востоке Римской империи был город Кесария в Каппадокии. Незадолго до смерти Афанасия Великого архиепископом этого города стал Василий, вошедший в историю Церкви с наименованием «Великий» (†379). В стане борцов с арианами он сменил Афанасия на лидирующей позиции и сохранял ее вплоть до своей смерти. В юности он получил блестящее образование в Афинской академии — главном языческом училище Восточно-Римской империи. В зрелом возрасте принял Крещение, стал священником. Когда в 370 году он был избран архиепископом Кесарии Каппадокийской, в его подчинении оказалось пятьдесят епископов, из которых большинство сочувствовало арианству.

За время, прошедшее с начала арианской смуты, у Ария появились ученики и последователи. Сместились и акценты в полемике. Так, например, одной из главных тем полемики во времена Василия Великого стала тема познаваемости или непознаваемости Бога. Последователь Ария Аэций утверждал: «Я так отлично знаю Бога и так разумею Его, что столько не знаю себя, сколько знаю Бога»[231]. Ученик Аэция Евномий, епископ Кизический, также вслед за своим учителем утверждал полную познаваемость сущности Божией для

---

228 *Кирилл Иерусалимский.* Слово на Сретение Господне 5 (PG 33, 1192 B–1193 A). Рус. пер.: С. 360.

229 *Кирилл Иерусалимский.* Слово на Сретение Господне 2 (PG 33, 1189 AB). Рус. пер.: С. 359. Вереи — столбы, на которые вешают створки ворот.

230 *Кирилл Иерусалимский.* Слово на Сретение Господне 6 (PG 33, 1193 B). Рус. пер.: С. 361.

231 Цит. по: *Епифаний Кипрский.* Панарион 76, 4 (GCS 37, 344). Рус. пер.: Т. 5. С. 53.



Святитель Василий Великий.
Фреска. 1105–1106 гг. Церковь Панагии Форвиотиссы (Панагии Асину), Никитари, Кипр

человека: «О сущности Своей Бог знает ничуть не больше, чем мы; нельзя сказать, что она ведома Ему более, а нам менее»[232].

Весь процесс богопознания сводился Евномием к тому, чтобы из множества имен Божиих выбрать такое, которое было бы Ему «соприродным» и передавало бы Его сущность. Вслед за Аэцием он считал таким «соприродным» именем Бога Отца имя «нерожденный» (ἀγέννητος). Соответственно, Сын как рожденный от Отца иноприроден Отцу и не может именоваться Богом.

Именно учение Евномия стало главным объектом критики Василия Великого. В трактате «Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия» он писал, что «и в Отце, и в Сыне имена не означают сущность, а только показывают отличительные свойства, так что никоим образом из разницы в именах нельзя выводить противоположность в сущности»[233]; имена «рожденное» и «нерожденное» суть «некие отличительные свойства, умопредставляемые в сущности и руководствующие к ясному и неслитному понятию об Отце и Сыне»[234]. Соответственно, имя «рожденный» обозначает лишь одно из свойств Сына и Его отличие от нерожденного Отца, но при этом не указывает на то, что Он не Бог, или что Он не равен Отцу, или что Он иноприроден Ему.

Василий умер в возрасте 49 лет и оставил обширное литературное наследие, включающее сочинения на богословские и нравственные темы, экзегетические труды. От Василия дошло более трехсот писем, собранных его

232 Цит. по: *Сократ Схоластик.* Церковная история 4, 7. С. 173.

233 *Василий Великий.* Опровержение Евномия 2, 5 (SC 305, 22). Рус. пер.: Творения. Т. 1. С. 216.

234 *Василий Великий.* Опровержение Евномия 2, 28 (SC 305, 118). Рус. пер.: Творения. Т. 1. С. 248.



Святитель Василий Великий.
Фреска. 1316–1318 гг. Церковь Святого Георгия, Старо Нагоричино, Македония

учениками и посвященных аскетическим, нравственным и практическим вопросам.

Нигде в известных нам подлинных творениях Василия не употребляются по отношению к Деве Марии термины «Приснодева» и «Богородица»[235]. Как правило, он говорит о Ней просто как о Марии или как о Деве, упоминая о Ней лишь эпизодически.

Так, например, в трактате против Евномия он рассматривает начальные стихи всех четырех Евангелий и доказывает, что Бог Слово не от Марии получил начало и не во времени, но существовал от вечности[236]. В одной из бесед он говорит о том, что Сын Божий «сошел с неба и не отлучился от Отца; родился в вертепе и не сошел с престола; возлег в яслях и не оставил Отчих недр; родился, воплотившись от Девы, и, как Бог, был без отца; сошел вниз и не отлучился от высшего; взошел и не сделал прибавления в Троице; в образе раба явился и не утратил равноправия с Отцом»[237].

В «Беседах на Шестоднев» — одном из самых известных своих сочинений, пользовавшемся большой популярностью в Византии и содержащем множество естественнонаучных сведений, почерпнутых из античной литературы, — Василий говорит о том, как размножаются коршуны:

> Многие породы птиц для зачатия не имеют нужды в сообщении с самцами, но у других неосемененные яйца бывают бесплодны. О коршунах расска-

[235] В приписываемом Василию письме Юлиану Отступнику встречаются слова «и святую Марию исповедую Богородицей … » (PG 32, 1100 B), однако большинство исследователей признает это письмо неподлинным. Авторство «Гомилии на Рождество Христово», где встречается этот термин (PG 31, 1468 B), также подвергается сомнению.

[236] ***Василий Великий.*** Опровержение Евномия 2, 15 (SC 305, 58). Рус. пер.: Творения. Т. 1. С. 228–229.

[237] ***Василий Великий.*** Беседа 26 (PG 31, 1721 B). Рус. пер.: Творения. Т. 1. С. 1090.

зывают, что они большей частью рождают детей без взаимного сообщения и при всем том бывают весьма долговечны, ибо жизнь их часто продолжается даже до ста лет[238]. И этот случай из истории птиц возьми себе на заметку, чтобы, когда увидишь насмехающихся над нашим таинством, будто бы невозможно и противоестественно, чтобы Дева родила и при этом сохранила неосквернённым Свое девство, мог ты привести себе на мысль, что Тот, Кто благоизволил «юродством проповеди спасти верующих» (1 Кор. 1:21), к удостоверению нас в чудесах предварительно указал нам множество случаев в самой природе[239].

Эта аргументация в защиту девства Марии не может не напомнить нам то, что писал Ориген о размножении червей. Очевидно, христианские писатели не останавливались перед тем, чтобы подыскивать примеры из естественного мира для доказательства возможности сверхъестественных явлений. Были ли эти примеры убедительны для их читателей? Об этом нам трудно судить. По крайней мере, Василий считал этот аргумент достаточно убедительным, поскольку включил его и в свое Толкование на Книгу пророка Исаии:

«Се, Дева во чреве зачнет и родит Сына, и наречешь имя Ему Эммануил» (Ис. 7:14). Иудеи оспаривают издание Семидесяти, говоря, что в еврейском стоит не «дева» (παρθένος), а «отроковица» (νεᾶνις), между тем как отроковицей можно назвать цветущую возрастом, а не женщину, не вступившую в брак. Ответ им удобен и сам собой готов. Если знамение есть показание чего-либо чудесного и отличного от общего обыкновения людей, то удивительно ли, чтобы одна из многих женщина, живущая с мужем, стала матерью отрока? И как бы рожденное от похоти плотской могло быть наименовано Эммануилом? Поэтому если даруемое есть знамение, то и рождение да будет необычайно. А если образ рождения Отрока обыкновенный, то не называй и знамением, не именуй и Эммануилом. Посему если рождающая не дева, то какое это знамение? И если рождение не божественнее, чем у прочих, то почему это — пришествие Эммануила?.. Эммануил родился от Святой Девы, Которая говорила: «как будет сие, когда Я мужа не знаю?», и Которой сказал ангел: «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего

238 Неизвестно, откуда Василий почерпнул сведения о размножении коршунов. Возможно, он имеет в виду египетского ворона, о котором египтяне думали, что он не бывает мужского пола. См.: *Аммиан Марцеллин.* Римская история 17, 4, 11.

239 *Василий Великий.* Беседы на Шестоднев 8, 6 (SC 26-bis, 460–462). Рус. пер.: Творения. Т. 1. С. 414–415.

> осенит Тебя» (Лк. 1:34–35). Она… чиста, свята, пренепорочна и, после того как стала Матерью, пребывает Девой. Ибо первый Адам получил бытие не от сочетания мужа и жены, но образован из земли; и последний Адам, обновляющий поврежденное первым, принял тело, образовавшееся в девической утробе, чтобы чрез плоть быть в подобии греха (Рим. 8:3). А чтобы необычайное это рождение не было вовсе невероятным для тех, которые не признают Божьего Домостроительства, Творец создал таких животных, у которых может рождать один женский пол без соединения с мужским. Ибо изучавшие природу животных повествуют это о коршунах[240].

В этом отрывке важным представляется упоминание о том, что Мария осталась Девой после того, как стала Матерью. По сути, Василий говорит здесь о приснодевстве Марии, хотя и не развивает эту тему. Он также обращается к вопросу, известному со времен Иустина Философа, о еврейском оригинале греческого перевода Семидесяти толковников. Не утверждая, что этот текст был испорчен иудеями, он лишь говорит о семантическом равенстве понятий «дева» и «отроковица».

В том же толковании Василий толкует слова пророка Исаии «и приступил я к пророчице, и она зачала и родила сына» (Ис. 8:3) как указывающие на Деву Марию:

> А что Мария — та пророчица, к Которой приступил Исаия чрез приближение познанием, этому никто не будет противоречить, если помнит слова Марии, сказанные Ею пророчески. Ибо что говорит? «Величит душа Моя Господа, и возрадовался дух Мой о Боге, Спасителе Моем, что призрел Он на смирение Рабы Своей, ибо отныне будут ублажать Меня все роды» (Лк. 1:46–48). И, вникнув во все слова Ее, не откажешься наименовать Ее пророчицей, потому что Дух Господень снизошел на Нее и сила Всевышнего осенила Ее[241].

Отдельные упоминания о Деве Марии содержатся в письмах Василия Великого. В одном из них он обращается к словам старца Симеона из Евангелия от Луки: «Се, лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий, — и Тебе Самой оружие пройдет душу, — да откроются помышления многих сердец» (Лк. 2:34–35). По мнению Василия, «Господь нам

---

[240] *Василий Великий.* Толкование на пророка Исаию 7, 14 (PG 30, 464 A–465 B). Рус. пер.: Творения. Т. 1. С. 771–772.

[241] *Василий Великий.* Толкование на пророка Исаию 8, 3 (PG 30, 477 B). Рус. пер.: Творения. Т. 1. С. 778.



Сретение Господне. Фреска. Ок. 1295 г. Церковь Богородицы Перивлепты, Охрид, Македония

на падение и на восстание не в том смысле, что одни падают, а другие восстают, но в том, что падает в нас худшее, а восстает лучшее, потому что явление Господне истребляет плотские страсти и возбуждает душевные качества». В выражении «предмет пререканий» Василий видит указание на споры о Христе, «поскольку не прекращаются препирающиеся о вочеловечении Господнем: одни утверждают, что Господь принял на Себя тело, а другие — что пришествие Его было бестелесно; одни говорят, что имел Он тело, способное к страданию, а другие — что неким призрачным образом совершил домостроительство в теле; одни признают тело перстное, а другие — небесное; одни учат, что имел предвечное бытие, а другие — что получил начало от Марии»[242].

И далее Василий обращается к образу оружия, которое пройдет душу Марии. Под этим оружием, считает он, следует понимать «слово искусительное, которое судит помышления, проникает до разделения души и духа, составов и мозгов» (Евр. 4:12). Василий полагает, что во время страдания Христа на кресте Дева Мария соблазнилась о Нем вместе с учениками:

> Итак, поскольку во время страдания Господня всякая душа подвергалась как бы некоторому борению, по слову Господа, сказавшего: «все вы соблазнитесь о Мне» (Мф. 26:31), то Симеон пророчествует и о Самой Марии; когда будет предстоять кресту, видеть совершающееся, слышать произносимое тогда, после свидетельства Гавриила, после неизреченного знания о божественном зачатии, после великого явления чудес, «и в Твоей душе, — говорит Симеон, — произойдет некоторое волнение. Ибо Господу надлежало вкусить смерть за всякого и, став умилостивительной Жертвой за мир, всех

[242] *Василий Великий.* Письмо 260 (252), к Оптиму епископу, 7–8 (PG 32, 965 BC). Рус. пер.: Творения. Т. 2. С. 866–867.

оправдать Своей кровью. Поэтому и Тебя Самой, Которая свыше научена о Господе, коснется некоторое борение». И это есть «оружие, да откроются помышления многих сердец». Дает понять, что за соблазном при кресте Христовом и в учениках, и в Самой Марии произойдет скорее некое уврачевание от Господа, утверждающее сердца их в вере в Него. Так видим, что и Петр после того, как соблазнился, тверже прилепился к вере во Христа. Посему человеческое облечено в немощи, чтобы обнаружилась крепость Господня[243].



Святитель Василий Великий.
Мозаика. XI в. Собор Святой Софии, Киев

В этих рассуждениях Василий почти дословно воспроизводит Оригена, который в своей 17-й гомилии на Евангелие от Луки в таком же смысле толковал слова Симеона об «оружии»[244]. Василий был начитан в творениях Оригена и находился под его большим влиянием. В молодости он даже вместе со своим другом Григорием Богословом составил сборник цитат из Оригена под названием «Филокалия» («Добротолюбие»). Вслед за Оригеном Василий допускает возможность возникновения в душе Девы Марии, когда Она стояла при кресте Иисуса, не только «волнения» и «борения», но и «соблазна», хотя Евангелие ничего не говорит об этом (слова «все вы соблазнитесь о Мне в эту ночь» были адресованы ученикам, а не Деве Марии).

В другом письме, имеющем коллективного адресата, Василий опровергает учение о том, что «Господь пришел, имея небесное тело». В этом учении он усматривает близость к мнению гностика II века Валентина, который утверждал, «что Господь принял образ раба, а не самого раба, что Он родился в подобии человека, а не сам человек воспринят Им». Василий спрашивает: «На что нужна была Святая Дева, если не от смешения Адамова воспринята богоносная плоть?» По его словам, «если не было пришествия Господня во плоти, то Искупитель не дал цены за нас смерти и не пресек Собой царство смерти.

---

243 *Василий Великий.* Письмо 260 (252), к Оптиму епископу 9 (PG 32, 965 C–968 A). Рус. пер.: Творения. Т. 2. С. 867–868.

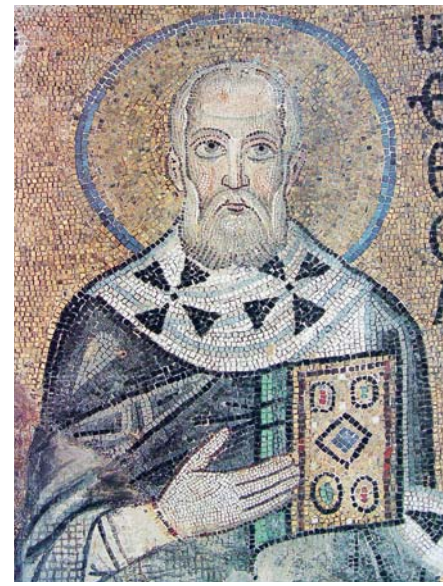
244 *Ориген.* Гомилии на Евангелие от Луки 17, 6–7 (SC 87, 256–258). См. цитату на с. 118–120.

Ибо если бы было иное — обладаемое смертью, а иное — воспринятое Господом, то смерть не прекратила бы своих действий; страдания богоносной плоти не послужили бы в нашу пользу; Господь не умертвил бы греха во плоти; не были бы оживлены Христом мы, умершие во Адаме; не было бы воссоздано падшее, восстановлено ниспроверженное, усвоено Богу отчужденное от Него обольщением змия»[245]. В этих рассуждениях Василий повторяет аргументы, ранее выдвинутые Афанасием Александрийским в «Послании к Эпиктету»[246].

Еще одно письмо Василия посвящено опровержению «нелепого мнения» о том, что «Сам Бог превратился в плоть и не Адамово принял смешение от Девы Марии, но собственным Своим Божеством превратился в материальную природу». С подобными воззрениями полемизировал и Афанасий Александрийский. Василий ограничивается замечанием, что «это нелепое учение весьма легко опровергнуть», и доказывает, что, если Бог превратился, то изменился, а Божественная природа неизменна. Василий увещевает адресата «удаляться от общения с еретиками, зная, что равнодушие в этом уничтожает наше дерзновение о Христе»[247].

Григорий Богослов

Святитель Григорий Богослов (†389) был другом Василия Великого: они вместе учились в Афинской академии. Как и Василий, Григорий принял Крещение в возрасте около тридцати лет. Стремясь к уединению и желая посвятить жизнь литературному творчеству, Григорий уклонялся от принятия священства, однако уступил настояниям своего отца, престарелого епископа Назианза, и стал его помощником в управлении Церковью. Василий Великий посвятил Григория в епископа города Сасимы, однако он туда



Григорий Богослов. Мозаика. 1037–1045 гг. Собор Святой Софии, Киев

[245] ***Василий Великий.*** Письмо 261 (253), к жителям Сизополя, 2 (PG 32, 969 B–972 A). Рус. пер.: Творения. Т. 2. С. 869.

[246] См. цитату на с. 137.

[247] ***Василий Великий.*** Письмо 262 (254), к Урвикию монаху, 2 (PG 32, 973 C–976 A). Рус. пер.: Творения. Т. 2. С. 871.



Григорий Богослов. Фреска. XI в. Собор Святой Софии, Киев

не поехал, а остался в Назианзе и продолжил литературные труды. В 379 году Григорий был приглашен в Константинополь, где возглавил группу сторонников Никейской веры. Император Феодосий, изгнавший ариан из Константинополя в 380 году, утвердил Григория в звании архиепископа Константинопольского, однако II Вселенский Собор сместил его с этого поста. Григорий закончил дни в уединении.

Литературное наследие Григория включает 45 Слов, представляющих собой литературно обработанные проповеди. Из них наиболее известными являются «Пять Слов о богословии», содержащие классическое изложение православного учения о Святой Троице: за них Григорий получил свое прозвище Богослов, укоренившееся в православной традиции. Несколько Слов Григория посвящены церковным праздникам, памяти мучеников и святых. Григорию принадлежит большое количество стихотворений, имеющих преимущественно автобиографический или морально-дидактический характер. Григорий собственноручно собрал и отредактировал корпус своих писем: эти письма разнообразны по содержанию и имеют разных адресатов, в том числе епископов, государственных чиновников и друзей.

Григорий Богослов был самым авторитетным, популярным и часто цитируемым автором на протяжении всей византийской эпохи: по индексу цитируемости его произведения уступали только Библии[248]. Многие выражения и целые фрагменты его праздничных Слов вошли в литургические тексты.

В своих подлинных сочинениях Григорий нигде специально не говорит о Деве Марии, однако неоднократно Ее упоминает, преимущественно в двух контекстах: в связи с учением о двух природах Христа и в связи с темой девства.

Учение о двух природах Христа Григорий развивает последовательно в своих Словах и стихотворениях. Цель Боговоплощения заключается в том, чтобы сделать человека «богом и причастником горнего блаженства». Этой цели служит рождение Христа от Девы:

[248] См. *Noret J.* Grégoire de Nazianze, l'auteur le plus cité, après la Bible, dans la littérature ecclesiastique byzantine. P. 259–266.

> Для этого Бог стал причастен плоти через посредство души, и далекое между собой совокуплено через сходство посредствующего за тем и за другим; все соединилось в единое за всех и за единого праотца, душа за душу преступившую, плоть за плоть, покорившуюся душе и вместе осужденную; Христос, не причастный греху и высший греха, за Адама, бывшего под грехом. Для этого ветхое заменено новым; страданием воззван страдавший; за каждый наш долг воздано особо Тем, Кто превыше нас; и открылось иное таинство — человеколюбивое Божие смотрение о падшем через непослушание. Для этого — рождение и Дева, для этого — ясли и Вифлеем; рождение вместо создания, Дева вместо жены, Вифлеем вместо Эдема, ясли вместо рая, малое и видимое вместо великого и сокровенного[249].

В контексте учения об обожении человека развивается и мысль об особой роли в этом Девы Марии. Для того чтобы принять в Себя воплотившееся Слово, Она должна была быть предочищена Святым Духом:

> Само Божие Слово, превечное, невидимое, непостижимое, бестелесное, начало от начала, свет от света. Источник жизни и бессмертия, отпечаток первообразной Красоты, печать неповторимая, образ неизменяемый, определение и слово Отца, приходит к Своему образу, носит плоть ради плоти, соединяется с разумной душой ради моей души, очищая подобное подобным; делается человеком по всему, кроме греха. Хотя во чреве имеет Дева, в которой душа и тело предочищены Духом, — ибо надлежало и рождение почтить, и целомудрие предпочесть, — однако же произошедший есть Бог и с воспринятым от Него — единое из двух противоположных — плоти и Духа, из которых Один обожил, а другая обожена[250].

Как Бог и Человек в одном лице Христос имел два рождения — одно в вечности от Бога Отца, другое во времени от Девы Марии. Полемизируя с арианством (а точнее, с одной из его разновидностей — евномианством), Григорий говорит: «И ты не можешь приметить того, что Кто по плоти имеет отличное рождение, — ибо где нашел ты по своим началам Богородицу Деву? — для Того иное и духовное рождение. Лучше же сказать, Кто имеет не такое же бытие, Тот имеет и отличное рождение». И объясняет, как соотносятся два рождения:

---

249 *Григорий Богослов.* Слово 2, 23, 6–24, 7 (SC 247, 120–122). Рус. пер.: Т. 1. С. 32.

250 *Григорий Богослов.* Слово 38, 13, 14–27 (SC 358, 132–134). Рус. пер.: Т. 1. С. 528–529.



Рождество Христово. Фреска. XII в. Церковь Каранлик-Килисе («Темная церковь») в Гёреме, Каппадокия, Турция

Вначале был Он без причины; ибо что может быть причиной Бога? Но впоследствии начал бытие по причине, и причиной было — спасти тебя — ругателя, который презирает Божество за то, что Оно приняло на Себя твою грубость и посредством ума вступило в общение с плотью; и дольний человек стал Богом, после того как соединился с Богом и стал с Ним единым; потому что победило лучшее, дабы и мне быть богом, поскольку Он стал человеком. Он родился; но и прежде был рожден, — родился от жены, но и от Девы, — родился человечески, рожден божески; здесь без отца, но и там без матери; а все это есть знак Божества. Он носим был во чреве, но узнан Пророком, который сам был еще во чреве, и «взыграл» перед словом, для Которого получил бытие (Лк. 1:44). Он повит был пеленами, но, воскресши, сложил с Себя погребальные пелены. Положен был в яслях, но прославлен ангелами, указан звездой, почтен поклонением от волхвов[251].

Все Евангелие свидетельствует о том, что Христос был одновременно Богом и Человеком. Каждое Его действие, каждое событие из Его жизни может рассматриваться как подтверждение этого. Герменевтический принцип,

[251] *Григорий Богослов.* Слово 29, 19, 2–18 (SC 250, 216–218). Рус. пер.: Т. 1. С. 426–427.

которым пользуется Григорий, заключается в том, что одни действия Христа рассматриваются им как свойственные смертному человеку, другие — как принадлежащие бессмертному Богу:

> Он был смертен, но Бог. Он — из рода Давида, но Адама
> Создатель. Он носитель плоти, но вне тела.
> От Матери, но девственной; описуем, но неизмерим.
> Ясли вместили Его, но звезда вела к Нему волхвов;
> они пришли с дарами и преклонили колени.
> Как смертный был Он в борении, но как Неодолимый победил
> в троекратной борьбе искусителя. Вкушал пищу,
> но напитал тысячи и воду превратил в вино.
> Крестился, но очистил грехи, и громовым голосом
> Дух провозгласил Его Сыном Безначального.
> Как смертный Он вкушал сон и как Бог усмирял море.
> Утомлялся в пути, но у смертных укреплял силы и колени.
> Он молился, но кто же внял мольбам погибающих?
> Он был Жертва, но и Архиерей; Жрец, но и Бог.
> Кровь принес Он Богу, но очистил весь мир.
> Вознесен на крест, но ко кресту пригвоздил грех...
> Если одно свидетельствовало о нищете смертного,
> то другое — о богатстве Бесплотного[252].

К тайне соединения двух природ во Христе Григорий подходит с разных сторон, пытаясь подобрать терминологию и образы, при помощи которых эту тайну можно было бы выразить. Одним из таких образов является завеса: Бог соединяет две природы, одну сокровенную, другую видимую для людей, и является людям, прикрывшись завесой плоти[253]. Еще один образ — помазание: Бог Отец помазал Сына «елеем радости более соучастников» Его (Пс. 44:8), помазав человечество Божеством, чтобы из двух сделать одно[254]; воспринятое человеческое естество, сделавшись одним и тем же с Помазавшим, стало «однобожественным»[255].

---

[252] *Григорий Богослов.* Стихотворения догматические 2 (О Сыне), 62–77; 80 (PG 37, 406–407). Рус. пер.: Т. 2. С. 21–22. Ср.: Слово 29, 19, 16–20, 41 (SC 250, 218–222). Рус. пер.: Т. 1. С. 426–428.

[253] *Григорий Богослов.* Стихотворения догматические 9 (О заветах и о пришествии Христовом), 50–54 (PG 37, 460). Рус. пер.: Т. 2. С. 36.

[254] *Григорий Богослов.* Слово 10, 4, 14–15 (SC 405, 324). Рус. пер.: Т. 1. С. 194.

[255] *Григорий Богослов.* Слово 45, 13 (PG 36, 640–641). Рус. пер.: Т. 1. С. 670.

Григорий также пользуется образом храма, в который вселилось Божество: этот образ, основанный на Ин. 2:21 («...Он говорил о храме тела Своего»), будет широко использован такими крайними представителями антиохийского направления в христологии, как Феодор Мопсуестийский и Несторий. Характерно, однако, что, прибегая к терминологии храма и вселившегося в него Слова, Григорий делает оговорку, что это лишь учение «некоторых», то есть не общецерковное учение и не мнение самого Григория:

> Немало людей придерживается учения о том, что из девственного лона
> вырос Бог смертный, Которого Дух
> сделал храмом великого Бога, воздвигая чистый храм.
> Ибо Матерь есть храм Христов, а Христос — [храм] Слова...
> Когда же [Дух] создал и обожил Его во утробе
> и вывел на свет по исполнении времен,
> тогда Царь Слово принял на Себя грубую плоть
> и наполнил храм чистым Божеством. Но оба[256]
> стали для меня единым Богом[257].

Обратим внимание на образ Матери как храма Христа. Этот образ нам встречался у Ефрема Сирина[258]. Обратим внимание на образ плоти Христа как храма Божества. Этот образ будет активно использоваться в христологических спорах V века — как несторианами, так и их противниками.

Делая четкое различие между двумя природами Христа, Григорий тем не менее подчеркивает, что они в Нем неразлучно соединены, а потому решительно отвергает мнение о «двух сынах», то есть двух самостоятельных личностях в Иисусе Христе:

> Он то учит на горе, то беседует на равнинах, то сходит в корабль, то запрещает бурям. Иногда вкушает сон, чтобы и сон благословить, иногда утомляется, чтобы и труд освятить, иногда плачет, чтобы и слезы сделать похвальными. Переходит с одного места на другое Тот, Кто не вмещается никаким местом, Вневременный, Бестелесный, Необъемлемый. Один и Тот же и был, и становится: был превыше времени, а приходит подвластным

[256] То есть и Слово, и храм.

[257] *Григорий Богослов.* Стихотворения о других 7 (К Немесию), 180–194 (PG 37, 1565–1566). Рус. пер.: Т. 2. С. 263–264. Ср.: Слово 44, 2 (PG 36, 609). Рус. пер.: Т. 1. С. 655 («и пришел Иисус, Бог и храм...»).

[258] См. цитату на с. 142.



Укрощение бури. Фреска. XIV в. Монастырь Грачаница, Сербия

времени, был невидимым, а становится видимым. «В начале был, у Бога был и Богом был» (Ин. 1:1). Третье «был» подтверждается при помощи повторения. Но Он истощил то, чем Он был, и воспринял то, чем не был, не сделавшись при этом двумя, но захотев сделаться единым из двух [природ]. Ибо и то, и другое есть Бог — и воспринявшее, и воспринятое; две природы стекаются в одно, но не два сына — да не будет оболгано смешение![259]

Учение о двух сынах в V веке инкриминируют Несторию, которому так и не удастся доказать, что подобное обвинение в его адрес неосновательно. Знаменательно, что христологические прозрения Григория и его богословская терминология, по сути, предвосхитили споры V века, в том числе споры вокруг термина «Богородица». Как известно, Несторий отвергал этот термин на том основании, что «Мария не родила Божество». За полстолетия до III Вселенского

[259] *Григорий Богослов.* Слово 37, 2, 7–20 (SC 318, 272–274). Рус. пер.: Т. 1. С. 510–511. Ср.: Письмо 102 (К Кледонию 2-е), 4 (SC 208, 72). Рус. пер.: Т. 2. С. 15–16 («...Сына Божия, рожденного от Отца и потом от Святой Девы Марии, мы сводим воедино и не именуем двумя Сынами, но поклоняемся одному и тому же в нераздельном Божестве и нераздельной чести»).

Собора 431 года, осудившего Нестория, Григорий Богослов вынес свой суд по поводу мнений, которые лягут в основу его учения:

> Кто не признает святую Марию Богородицей, тот лишен Божества. Кто говорит, что, как через трубу, прошел [Христос] через Деву, а не образовался в ней божественно и человечески — божественно как [родившийся] без мужа, а человечески как [родившийся] по закону чревоношения, — тот тоже безбожник. Кто говорит, что [в утробе Девы] образовался человек, а потом уступил место Богу, тот осужден... Кто вводит двух сынов — одного от Бога Отца, а другого от Матери, а не одного и того же, тот пусть лишится усыновления, обещанного правоверным. Ибо две природы, Бог и человек... но не два сына и не два Бога... Кратко говоря, в Спасителе есть одно и другое... но не Один и Другой — да не будет![260] Ибо одно и другое едино в смешении — Бог вочеловечился, а человек обожился... Кто говорит, что [Божество во Христе] действует по благодати, а не сопряжено и не сопрягается по естеству, тот пусть останется лишенным лучшего действия, но пусть наполнится противным. Кто не поклоняется Распятому, тот да будет анафема и да причтется к богоубийцам! Кто говорит, что Христос совершенствовался посредством дел и что Он или после Крещения, или после Воскресения удостоен усыновления... да будет анафема... Кто говорит, что плоть сошла с неба, а не взята от земли и от нас, да будет анафема![261]

В этом тексте перечислены христологические воззрения, которые все впоследствии будут осуждены Церковью. И первым упоминается отвержение имени «Богородица» применительно к Деве Марии. Нельзя не подивиться богословской зоркости Григория, сумевшего диагностировать опасные уклонения от православной христологии задолго до того, как они стали предметом болезненных споров. Четко определив границы, вне которых богослов рискует впасть в ересь, Григорий создал свою собственную сбалансированную и гармоничную христологическую доктрину. Не случайно отцы III и IV Вселенских Соборов обращались к его писаниям, видя в них образец чистого и неповрежденного православного учения о двух природах во Христе.

---

[260] «Один» и «Другой» относится к Ипостасям Святой Троицы; «одно» и «другое» — к двум природам во Христе. Впервые в святоотеческой христологии средний род, указывающий на «природу», противопоставляется мужскому роду, указывающему на «ипостась». Ср.: *Grillmeier A.* Christ. Vol. I. P. 370.

[261] *Григорий Богослов.* Письмо 101 (К Кледонию 1-е), 16–23; 30 (SC 208, 42–46, 48). Рус. пер.: Т. 2. С. 9–10.

Для Григория исповедание Марии Богородицей является одним из незыблемых постулатов Символа веры, как и исповедание того, что целью рождения Христа от Девы является обожение человека:

> Веруй, что Сын Божий — предвечное Слово, рожден от Отца вневременно и бесплотно, и Он же в последние дни родился ради тебя и Сыном Человеческим, произошедшим от Девы Марии, неизреченно и нескверно, — ибо нет никакой скверны, где Бог и откуда спасение, — что Он всецелый Человек, Он же и Бог, ради всего страждущего человека, дабы всему тебе даровать спасение, разрушив всякое осуждение греха, бесстрастный по Божеству, страждущий по воспринятому человечеству, настолько же для тебя человек, насколько ты через Него делаешься богом[262].

Рождение Бога от Девы, по словам Григория, является тайной, недоступной человеческому уму:

> Когда же человек оказался поражен древом познания,
> и зависть напала на все наше естество,
> как удобоуловимое и подвергшееся осуждению,
> тогда, чтобы низложить превозношение зависти
> и воссоздать поврежденный образ,
> Божие Слово рождается для нас, ибо в чистой Деве
> зачинается и происходит на свет Бог,
> всецелый Бог и Человек, спасающий всецелого меня,
> Сын, и умосозерцаемый и видимый…
> Что значит рождение Бога от Девы?
> Как сошлись воедино далекие естества?
> Это тайна; но как представляется мне,
> малым умом измеряющему то, что превыше ума,
> очистительный Дух сошел на Деву,
> а Слово Само Себе создало в Ней человека…[263]

Выражение «всецелый Бог и Человек, спасающий всецелого меня» следует понимать в контексте полемики Григория с ересью Аполлинария. Этот

---

[262] *Григорий Богослов.* Слово 40, 45, 21–30 (SC 358, 304–306). Рус. пер.: Т. 1. С. 573–574.

[263] *Григорий Богослов.* Стихотворения догматические 10 (О вочеловечении), 15–24, 49–54 (PG 37, 466–467, 468–469). Рус. пер.: Т. 2. С. 130–131.

лаодикийский пресвитер учил, что у Христа было человеческое тело, а вместо ума и души было Слово Божие. Таким способом он пытался объяснить соединение во Христе божественной и человеческой природ. Однако, отрицая наличие человеческой души и ума в воплощенном Слове, Аполлинарий отрицал полноту человеческой природы во Христе. От зоркого богословского взора Григория это не укрылось, и он в учении Аполлинария диагностировал опасное уклонение от учения об обожении всецелого человека воплотившимся Богом: если не весь человек воспринят, то «не весь и спасен, хотя весь пал и осужден за преслушание Первозданного»[264]. Нарушив заповедь Божию в раю, человек пал прежде всего умом, и именно ум как образ Божий оказался в нем поврежденным; следовательно, ум падшего человека в наибольшей степени нуждается в исцелении. По Аполлинарию же, спасена только «половина» человека, только тело[265].

Одной из тем, к которой Григорий неоднократно возвращался, была тема девства. Как мы уже говорили в связи с Киприаном Карфагенским, защита девства была необходима для ранней Церкви, поскольку девство было явлением новым для языческого мира: идея девства как добровольного воздержания от супружества требовала специальной апологии. Многие отцы и апологеты ранней Церкви восхваляли девство, в том числе Климент Римский, Игнатий Богоносец, Афинагор Афинский, Ориген, Климент Александрийский, Тертуллиан, Мефодий Патарский. Однако совсем не всегда, говоря о девстве, раннехристианские авторы упоминали Деву Марию.

Так, например, перу Киприана Карфагенского принадлежит один из первых христианских трактатов о девстве. Он называется «Об одежде девственниц», и в нем Киприан развивает мысли Тертуллиана из его трактата «О поощрении целомудрия». Но Деву Марию в этом трактате Киприан не упоминает ни одним словом.

Это сближает его с другим автором, Мефодием Патарским, чья богословская деятельность приходится на конец III и начало IV века, автором трактата «Пир десяти дев». По форме трактат представляет собой подражание диалогу Платона «Пир», по содержанию — развернутую апологию девства, которая вкладывается в уста десяти героинь произведения. В качестве примеров девства приводятся Иисус Христос и апостол Павел, но о Деве Марии, опять же, не говорится ни слова.

---

[264] *Григорий Богослов.* Слово 22, 13, 1–15 (SC 270, 246–248). Рус. пер.: Т. 1. С. 343–344.

[265] *Григорий Богослов.* Стихотворения догматические 10 (О вочеловечении), 35–42 (PG 37, 468). Рус. пер.: Т. 2. С. 131.

Григорий Богослов затрагивает тему девства в своих проповедях и посвящает ей несколько стихотворений. В «Слове о любви к бедным» он говорит: «Прекрасны чистота и девственность: в этом убедят тебя Павел, который предписывал на это законы и справедливую назначает цену брачной и безбрачной жизни (1 Кор. 7:1–11, 25–40), и Сам Иисус, родившийся от Девы, дабы и рождение почтить, и отдать предпочтение девству»[266]. В «Надгробном слове Василию Великому» Григорий пишет: «Велики девство, безбрачие, быть среди ангелов — существ одиноких, помедлю говорить: со Христом, Который, благоволив и родиться для нас рожденных, рождается от Девы, узаконивая тем непорочность, которая бы возводила нас отсюда, ограничивала мир, лучше же сказать, из одного мира предпосылала в другой мир, из настоящего в будущий»[267].

Неоднократно упоминается Дева Мария в стихотворениях Григория, посвященных теме девства:

…Когда Христос пришел чрез Матерь чистую,
девственную, незамужнюю, богобоязненную, нескверную,
то, поскольку без брака и без отца Ему надлежало родиться,
Он очистил женское естество, отринул горькую Еву
и отверг плотские законы, по великим же уставам
буква уступила духу, и явно обнаружилась благодать.
Тогда воссияло для людей светлое девство… [268]

Когда имели силу закон, и тени, и временные служения,
тогда и супружество, как нечто детское,
удерживало за собой первенство;
когда же буква уступила и заменил ее дух,
и Христос пострадал плотью, родившись от Девы,
тогда воссияла чистота, отсекающая мир,
из которого подобает нам переселиться туда[269] с восшедшим Христом[270].

---

[266] *Григорий Богослов.* Слово 14, 3 (PG 35, 861 B). Рус. пер.: Т. 1. С. 206.

[267] *Григорий Богослов.* Слово 43, 62, 1–6 (SC 384, 258). Рус. пер.: Т. 1. С. 641–642.

[268] *Григорий Богослов.* Стихотворения нравственные 1 (Похвала девству), 197–203 (PG 37, 537–538). Рус. пер.: Т. 2. С. 137.

[269] На небеса, в горний мир.

[270] *Григорий Богослов.* Стихотворения нравственные 3 (К девам), 27–32 (PG 37, 635). Рус. пер.: Т. 2. С. 168.



Распятие Христово. Фреска. XII в. Церковь Каранлик-Килисе («Темная церковь») в Гёреме, Каппадокия, Турция

Завершая обзор высказываний о Деве Марии, содержащихся в подлинных творениях Григория Богослова, отметим еще два фрагмента из его произведений.

В одном из стихотворений он обращается к теме родословной Иисуса Христа и высказывает мнение, что, хотя по линии Иосифа Он происходит от царя Давида, но «Он был Сын Девы и по Марии потомок Левиин, потому что Мариам была от Ааронова крови». Григорий по данному поводу отмечает, что «колена царское и священническое между собой не смешивались»[271]. Аналогичные рассуждения встречаются и у других писателей этой эпохи[272].

И еще одно важное упоминание о Деве Марии содержится в Слове «В похвалу священномученику Киприану». Здесь он рассказывает о деве, которая

---

[271] *Григорий Богослов.* Стихотворения догматические 18 (Родословие Христово), 43 (PG 37, 483). Рус. пер.: Т. 2. С. 299.

[272] См. цитаты на с. 246, 279.

побеждала плотское искушение воспоминанием о примерах из ветхозаветной истории и молитвой к Богородице:

> Все это и еще многое припоминая в молитвах, и моля Деву Марию помочь бедствующей деве, присоединяет она и другое средство — пост и сон на голой земле, чтобы увяла красота, привлекшая на нее козни, а через это отнята была пища у пламени, истощилось служащее к возжжению страстей, и вместе, чтобы Бог умилосердился над ее смирением[273].

Этот отрывок имеет особую значимость, поскольку является едва ли не первым в греческой святоотеческой литературе упоминанием о практике молитвы Деве Марии. Об этой практике будет подробнее сказано в главе 4-й.

Григорию Богослову в рукописной традиции приписывается трагедия «Христос страждущий» (Christus patiens). Мнения ученых относительно авторства и датировки трагедии расходятся, однако есть веские основания считать ее подлинным произведением Григория[274]. В пользу его авторства говорит, прежде всего, поэтический стиль, близкий стилю стихотворений Григория, также носивших подражательный характер. В произведении отдельные выражения и целые строфы из трагедий Эврипида и других античных авторов искусно вплетены в религиозную драму с христианским содержанием. Автором трагедии мог быть только человек, в совершенстве владевший техникой античного стихосложения: таких людей в Византии было немного[275], и Григория Богослов, безусловно, принадлежал к их числу.

Речь в произведении идет о последних днях, распятии, смерти, погребении и воскресении Христа. Герои произведения — Христос, Богородица, ангел, Богослов, Иосиф Аримафейский, Никодим, Мария Магдалина, юноша,

---

[273] *Григорий Богослов.* Слово 24, 11, 1–8 (SC 284, 60–62). Рус. пер.: Т. 1. С. 351.

[274] Среди возможных авторов трагедии ученые называли, помимо Григория Богослова, Аполлинария Лаодикийского (IV век), Григория Антиохийского (VI век), Исаака Цециса (XII век), Феодора Продрома (XII век), Константина Манассию (XII век), неизвестного автора XI–XII веков. Против датировки памятника XI–XII веков свидетельствуют как внутренние данные, так и тот факт, что liber tragediae Григория Богослова упоминается в каталоге церковных книг восточно-сирийского писателя рубежа XIII–XIV веков Эбед-Иешу (см.: ***Assemani J. S.*** Bibliotheca orientalis III, 1. P. 23–24). Поскольку сирийские переводы сочинений Григория относятся к V–VII векам, тогда как в последующие столетия переводы с греческого практически не делались, ибо Сирийская Церковь Востока полностью утратила контакт с Византией, невозможно предположить, чтобы византийское произведение XI или XII века было вскоре после своего появления на свет переведено на сирийский язык. Подробное исследование вопроса о подлинности произведения см. в: ***Tuilier A.*** Introduction // ***Grégoire de Nazianze.*** La Passion du Christ. SC 149. P. 11–18.

[275] Другим христианским автором IV века, блестяще владевшим языком античной поэзии, был Синезий Киренский.

сидящий при гробе, архиереи, стража, Пилат, хоры. Однако именно Богородице в трагедии отводится центральная роль. Она говорит больше, чем кто-нибудь другой, причем многие Ее монологи представляют собой парафраз монологов из греческих трагедий.

Образ Богородицы в трагедии насыщен богословским содержанием[276]. Прежде всего, Она Сама неоднократно говорит о том, что родила Сына, не нарушив девства, и осталась Девой после Его рождения. Оплакивая умершего Христа, Она восклицает: «Ибо, родив Тебя, Я остаюсь Девой (μένω γὰρ αὖθις παρθένος), и Сама знаю, что остаюсь чистой (ἁγνὴ μένω), и Ты это знаешь, конечно, ибо Ты все знаешь ясно. Ты был зачат Мною от Бога Отца…»[277] Иосиф описывается как защитник и педагог для Ребенка, к рождению Которого он был непричастен[278], одновременно отвергаются те, кто ложно утверждают, что Мария родила от кого-либо из смертных (ψευδῶς τεκεῖν βάζοντες ἔκ τινος βροτῶν)[279]. Рефреном через все произведение проходят слова Богородицы: «Я родила Его и знаю, как зачала Его (Ἔτικτον αὐτὸν, οἶδα δ', ὡς ἐγεινάμην)»[280].

Многократно встречается в произведении упоминание о грехопадении первых людей. Трагедия начинается с мысли о том, что, если бы не было грехопадения, не было бы необходимости Слову Божию воплощаться и безвинно страдать[281]. А затем к этой теме возвращаются Богородица[282] и Богослов[283]. В этих упоминаниях прослеживается параллелизм между Марией и Евой, знакомый нам по другим источникам, начиная с Иринея Лионского.

Через всю трагедию проходит контраст между, с одной стороны, материнской скорбью Богородицы, а с другой — осознанием Ею необходимости смерти Сына и радости о Его грядущем воскресении. Обращаясь ко Христу, Она спрашивает: «Ради чего Отец отослал Тебя от земли? Почему Он захотел, чтобы Ты умер так бесславно? Несчастная, что Я ныне вижу? Это невыносимо,

---

276 См.: *Davies R. B.* The Figure of Mary Mother of God in Christus Patiens. P. 188–212. В этом и следующих трех абзацах мы опираемся на выводы автора данной статьи.

277 [*Григорий Богослов*]. Христос страждущий 1356–1359 (SC 149, 238).

278 [*Григорий Богослов*]. Христос страждущий 1354–1355 (SC 149, 238).

279 [*Григорий Богослов*]. Христос страждущий 1361 (SC 149, 238).

280 [*Григорий Богослов*]. Христос страждущий 119 (SC 149, 136), 428 (SC 149, 162), 516 (SC 149, 168), 2402 (SC 149, 327).

281 [*Григорий Богослов*]. Христос страждущий, вступление, 14-27 (SC 149, 124–126).

282 [*Григорий Богослов*]. Христос страждущий 1–20 (SC 149, 128–130), 578-579 (SC 149, 174), 1341–1342 (SC 149, 236).

283 [*Григорий Богослов*]. Христос страждущий 1650–1651 (SC 149, 260), 1760 (SC 149, 268).



Грехопадение Адама и Евы. Фрагмент мозаики. XIII в. Собор Святого Марка, Венеция

невыразимо, Я умираю»[284]. В то же время Она многократно выражает надежду на то, что Ее Сын воскреснет в третий день, как и обещал[285].

Евангельский материал трактуется в трагедии достаточно свободно. Так, например, ни в одном из Евангелий Дева Мария не упоминается среди женщин, которые пришли на гроб Иисуса и увидели Его воскресшим, если только не видеть Ее в «другой Марии», о которой пишет Матфей (Мф. 28:1). В трагедии, напротив, именно Богородица побуждает других женщин идти на гроб: «Да, да, надо, чтобы кто-то поспешил туда, и, если не увидит какой-то скрытой западни, мы пойдем прямо к живоносному гробу (βῶμεν πρὸς ὄρθρον τύμβον ἐς ζωηφόρον), пойдем, чтобы помазать тело по обычаю: таково, по крайней мере, Мое мнение»[286]. Она же спрашивает других женщин: «Кто из подруг, которые здесь присутствуют, дерзнет пойти ночью, чтобы наблюдать за гробом (τολμᾷ κατόπτις ἔννυχος τύμβῳ μολεῖν)?»[287]

[284] [*Григорий Богослов*]. Христос страждущий 712–715 (SC 149, 184).

[285] [*Григорий Богослов*]. Христос страждущий 354–357 (SC 149, 154–156), 587-595 (SC 149, 174), 891-894 (SC 149, 198), 1008 (SC 149, 208).

[286] [*Григорий Богослов*]. Христос страждущий 1913–1917 (SC 149, 282).

[287] [*Григорий Богослов*]. Христос страждущий 1933–1934 (SC 149, 284).

Мария Магдалина, откликаясь на эту просьбу, решается и идет ко гробу первой[288], но Богородица говорит, что последует за ней[289]. Когда ангел возвещает женщинам о воскресении, Мария Магдалина говорит Богородице: «Ты увидишь Его, как я думаю, раньше других (Ὄψει γε θᾶττον, ὡς ἐγᾦμαι, πλειόνων)»[290]. Воскресший Христос появляется на сцене, приветствуя обеих женщин словом: «Радуйтесь». Но с Ним разговаривает Богородица[291], тогда как Мария Магдалина потом обращается к Богородице, замечает стоящего у гроба прекрасного юношу и вступает в диалог с ним[292]. Затем она по его повелению бежит возвестить апостолам о воскресении Христа[293], а Марии после хоровой интерлюдии является ангел, которого Она из-за темноты не сразу узнает и принимает за одного из «единомышленников» (συμφρονῶν)[294]. Она спрашивает, вышел ли Ее Сын из ада, и ангел рассказывает Ей о том, как это произошло[295].

Один из лейтмотивов произведения — сошествие Христа во ад после Его смерти на кресте. Этот сюжет отсутствует в канонических Евангелиях, но известен из апокрифического «Евангелия Никодима»[296]. Сюжет возникает в разных контекстах и в устах различных героев. Обращаясь к Христу, Богородица спрашивает Его: «Сын Царя всех, как смерть прародителей ныне ведет Тебя в жилища ада?»[297] В другом месте Богородица восклицает: «О, Сын Вседержителя, сколь многие страдания причинил Ты душе Моей и пока был жив, и когда сошел во ад»[298]. В уста Богородицы поэт вкладывает и следующий монолог:

> Ты нисходишь, возлюбленное Чадо, в жилища ада,
> чтобы скрыть Себя в убежище, в котором Ты хочешь сокрыться,
> но, сходя в мрачную пещеру Аида,

288 [*Григорий Богослов*]. Христос страждущий 1941–1942 (SC 149, 284).

289 [*Григорий Богослов*]. Христос страждущий 1989 (SC 149, 288).

290 [*Григорий Богослов*]. Христос страждущий 2084 (SC 149, 298).

291 [*Григорий Богослов*]. Христос страждущий 2097–2115 (SC 149, 298–300).

292 [*Григорий Богослов*]. Христос страждущий 2116–2133 (SC 149, 300–302).

293 [*Григорий Богослов*]. Христос страждущий 2134–2137 (SC 149, 302).

294 [*Григорий Богослов*]. Христос страждущий 2174–2177 (SC 149, 306).

295 [*Григорий Богослов*]. Христос страждущий 2186–2289 (SC 149, 306).

296 Подробнее о «Евангелии Никодима» см. в: *Иларион (Алфеев), митрополит.* Христос — Победитель ада. С. 18–24.

297 [*Григорий Богослов*]. Христос страждущий 878–879 (SC 149, 198).

298 [*Григорий Богослов*]. Христос страждущий 1338–1339 (SC 149, 236).



Сошествие во ад. Фреска. 1191 г. Церковь Святого Георгия, Курбиново, Македония

Ты ввергаешь в ад горчайшее жало[299].
Ты нисходишь в ущелье мертвых и к вратам тьмы,
желая осветить и озарить род [человеческий],
воскресить же Адама, отца смертных,
ради которых Ты, восприняв, носишь [на Себе] образ смертного[300].
Ты сходишь в глубоко-мрачную тьму ада,
приняв смерть от врагов, Матерь же оставив несчастной.
Но благоволение Отца умертвит Тебя,
чтобы принести спасение прочим.
Благость Отца привела Тебя к смерти.
Горький плач! Земля Тебя, Чадо, принимает,
сходящего к мрачным вратам Аида,
чтобы пронзить ад острейшей стрелою.

[299] Григорий использует как дорическую форму (Ἀΐδας), употреблявшуюся трагиками, так и аттическую (ᾅδης). Мы переводим первую как «Аид», вторую как «ад».

[300] Ср.: 1 Кор. 15:49.

Ибо Ты один нисходишь туда,
чтобы взять [с Собою] мертвых, а не [чтобы быть] взятым мертвыми,
и чтобы избавить всех, ведь Ты один свободен.
Ибо Ты единственный человек, способный [на такое] мужество,
Ты один страдаешь за естество смертных.
Но борения, которые Ты выдержал, ныне окончились,
и Ты одержал победу над сопротивными,
силой обратив в бегство ад, змея и смерть...
Похитив [из ада] род [человеческий], Ты тотчас выйдешь со славою,
о, Царь, бессмертный Царь, оставшись Богом,
но соединив со Своим образом человеческое естество.
А ныне нисходишь Ты в жилища Аида,
стремясь осветить и озарить мрак[301].

В последующей восточно-христианской литургической традиции появится целый ряд произведений, посвященных плачу Богородицы над умершим Христом. В одном из кондаков Романа Сладкопевца (VI век), посвященном этой теме, имеются прямые заимствовании из трагедии «Христос страждущий»[302]. Некоторые сочинения на эту тему, такие как «Канон на Плач Пресвятой Богородицы» Симеона Логофета (X век), войдут в богослужение Православной Церкви.

Однако уникальность трагедии «Христос страждущий» заключается в том, что в ней мы имеем дело не с литургической поэзией, а с произведением для театра[303]. По языку и стилю оно очень далеко отстоит от произведений христианской богослужебной поэзии IV и последующих веков.

Трагедия завершается молитвой Христу[304], перетекающей в молитву, обращенную к Богородице[305]. В этом можно было бы увидеть косвенное указание на то, что трагедия создана позже IV века. Однако практика молитвы Богородице была известна Григорию, что явствует из Слова «В похвалу священномученику Киприану». Поэтому нет ничего удивительного в том, что молитва Богородице завершает трагедию «Христос страждущий».

---

301 [*Григорий Богослов*]. Христос страждущий 1505–1538 (SC 149, 250–252).

302 Об этом и в целом о влиянии трагедии «Христос страждущий» на Романа Сладкопевца см: *Tuilier A.* Introduction // *Grgoire de Nazianze.* La passion du Christ. SC 149. P. 39–47.

303 *Tuilier A.* Introduction // SC 149. P. 40.

304 [*Григорий Богослов*]. Христос страждущий 2532–2571 (SC 149, 332–336).

305 [*Григорий Богослов*]. Христос страждущий 2572–2602 (SC 149, 336–338).

Григорий Нисский



Григорий Нисский. Мозаика. 1037-1045 гг. Собор Святой Софии, Киев

Святитель Григорий Нисский был младшим братом Василия Великого и считал себя продолжателем его дела: некоторые произведения Григория Нисского задуманы как продолжение недоконченных произведений Василия. В частности, трактат «О сотворении человека», содержащий изложение христианской антропологии, является продолжением «Бесед на Шестоднев» Василия Великого, а обширный трактат «Против Евномия» — продолжением одноименного трактата Василия.

Из трех Великих Каппадокийцев Григорий Нисский был самым плодовитым: его литературное наследие чрезвычайно обширно и разнообразно. Он автор экзегетических трактатов, в которых активно использует аллегорический метод толкования, унаследованный от Оригена. Как догматист он стоял на тех же позициях, что и Василий Великий и Григорий Богослов, опровергая евномианство и защищая единосущие Отца, Сына и Святого Духа. В «Большом огласительном слове» Григорий в систематическом виде излагает основные догматы христианства — о Троице, о Боговоплощении и Искуплении, о таинствах Церкви. Григорию принадлежит большое количество сочинений нравственного и аскетического характера, в том числе о девстве и о христианском совершенстве.

Вслед за Григорием Богословом Нисский святитель несколько раз в своих сочинениях употребляет термин «Богородица». Говоря об отколовшихся от общения с Церковью сообществах, Григорий восклицает: «Разве кто из нас осмелился назвать Святую Деву Богородицу человекородицей (ἁγίαν παρθένον τὴν θεοτόκον ἐτόλμησέ τις ἡμῶν καὶ ἀνθρωποτόκον εἰπεῖν), как слышим, дерзко называют ее некоторые из них?»[306] По его словам, «в Богородице Марии

[306] *Григорий Нисский.* Письмо 3 (GNO 8/2, 26). Рус. пер.: Ч. 8. С. 464.

царствовавшая от Адама даже до Нее смерть (Рим. 5:14), когда приступила и к Ней, преткнувшись о плод девства, словно о камень, сокрушилась о него»[307]. В библейской Мариам, сестре Аарона, Григорий видит прообраз «Богородицы Марии»[308]. Однако в большинстве случаев, говоря о Ней, именует Ее «Девой» или «Марией».

Как и Григорий Богослов, Григорий Нисский упоминает о Деве Марии преимущественно в двух контекстах: при изложении учения о двух природах Иисуса Христа и раскрывая тему девства.

Рождение Христа от Девы является для Григория незыблемым вероучительным постулатом, частью Символа веры. В «Большом огласительном слове», предназначенном для произнесения перед готовящимися к Крещению, Нисский святитель пишет:

> Человек рождается от супружеской четы, а по смерти предается тлению… Поскольку же слышишь, что, хотя Он родился, однако же и способом рождения, и тем, что не допустил до Себя изменения через тление, выступил из общих с естеством нашим пределов, то вследствие этого хорошо будет обратить неверие на другое: не почитать Его одним из видимых в природе человеком… Ибо сказавший о рождении присовокупил, что родился от Девы. И упомянувший о смерти засвидетельствовал и о воскресении по смерти. Поэтому если по слышимому допускаешь, что родился и умер, то по тому же самому допустишь, конечно, что и рождение и смерть Его непричастны страсти. Но это выше естества, следовательно, не в пределах естества, конечно, и Тот, Кто оказывается родившимся сверхъестественно[309].

В трактате «Против Евномия» в числе основополагающих вероучительных истин Григорий упоминает рождение Христа от Девы:

> Представив это в таком порядке и предавая анафеме всякое еретическое предположение в божественных догматах, веруем, как научены Словом Господним, во имя Отца и Сына, и Святого Духа, исповедуя вместе с этой верой и Домостроительство, совершённое в роде человеческом Владыкой твари. «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба» (Флп. 2:6–7) и воплотившись в Святой Деве, искупил нас от смерти, которой были связаны, проданные

[307] *Григорий Нисский.* О девстве 14, 1 (GNO 8/1, 306). Рус. пер.: С. 110.

[308] *Григорий Нисский.* О девстве 19, 1 (GNO 8/1, 323). Рус. пер.: С. 122–123.

[309] *Григорий Нисский.* Большое огласительное слово 13 (GNO 3/4, 42–43). Рус. пер.: Ч. 4. С. 42–43.



Грехопадение Адама и Евы. Фрагмент мозаики. XIII в. Собор Святого Марка, Венеция

греху (Рим. 7:6; 7:14), взамен в искупление душ наших дав драгоценную кровь Свою, которую излил, претерпев крест и Самим Собою проложив нам путь к воскресению из мертвых. Ибо в свое время во славе Отца придет судить всякую душу по правде, когда «все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло — в воскресение осуждения» (Ин. 5:28–29)[310].

В том же трактате Григорий настаивает на том, что рождение Христа от Девы было бесстрастным:

… Бог, явившийся во плоти, при составлении Своего тела не допустил страсти в человеческом естестве, но «Младенец родился нам» (Ис. 9:6) от Духа Святого и от силы Всевышнего (Лк. 1:35), и Дева не познала страсти, и Дух не умалился, и сила Всевышнего не разделилась. Ибо и Дух является всецелым, и сила Всевышнего пребывает неуменьшенной, и Младенец родился всецелым, и нерастленность Матери не повреждена; потом плоть без страсти рождена плотью[311].

[310] *Григорий Нисский.* Опровержение исповедания Евномия 3 (GNO 2, 319–320). Рус. пер.: Ч. 5. С. 272–273 (в русском переводе: Против Евномия, книга 2-я).

[311] *Григорий Нисский.* Опровержение исповедания Евномия 7 (GNO 2, 335). Рус. пер.: Ч. 5. С. 292 (в русском переводе: Против Евномия, книга 2-я).

Греческое слово πάθος означает и «страдание», и «страсть». Отцы Церкви настаивали на том, что Бог бесстрастен по естеству, то есть не подвержен страданиям. Когда Христос страдал на кресте, это не вносило элемент страдания и страстности в Божественную природу, поскольку страдал Он по Своей человеческой природе. Но и рождение Христа от Девы тоже было бесстрастным. Это можно понимать как в том смысле, что Дева не была причастна человеческой греховной страстности, так и в том, что Дева избежала родовых мук (такое мнение нам встретится и в трудах других авторов). Григорий понимает это в обоих смыслах. Он говорит, что рождение Марией Младенца было «чисто от страсти», потому что Она «родила, и тем не менее в рождении сохранилась нерастленность»[312]. Но по той же самой причине это рождение было безболезненным:

> Что же касается того, что деторождение было безболезненно, то прежде узнай, что так и надлежало этому быть. Так как всякое наслаждение соединено со страданием, то совершенно необходимо, чтобы, когда из двух нераздельно мыслимых состояний нет одного, не было и другого; поэтому, где страстное удовольствие не предшествовало рождению, там не последовало и болезни. Потом эту мысль подтверждает и пророческое слово, говоря так: «Еще не мучилась родами, а родила; прежде нежели наступили боли ее, разрешилась сыном» (Ис. 66:7); или, как сказал другой толкователь, прежде нежели мучилась родами, родила[313].

Рождение Христа от Девы является уникальным событием в истории человечества: Христос «первый и один обновил Собою неведомое естеству рождение от Девы, в чем никто не предшествовал Ему в стольких родах человеческих»[314]. Родившись от Девы, Христос обожил человеческое естество, ибо «чем Сам был, тем сделал и его: образ раба (Флп. 2:7) Господом, человека от Марии Христом». Благодаря Боговоплощению «тленное естество через соединение (ἀνακράσει) с божественным… сделалось причастным силы Божества подобно тому, можно сказать, как капля уксуса, смешанная с морем, от смешения делается морем, причем естественное качество

---

[312] *Григорий Нисский.* Против Евномия 3/2, 1 (GNO 2, 60). Рус. пер.: Ч. 5. С. 444 (в русском переводе — книга 4-я).

[313] *Григорий Нисский.* Слово на Святую Пасху, и о тридневном сроке воскресения Христа (GNO 9, 276). Рус. пер.: Ч. 8. С. 28–29.

[314] *Григорий Нисский.* Против Евномия 3/2, 3 (GNO 2, 69). Рус. пер.: Ч. 5. С. 455 (в русском переводе — книга 4-я).

этой жидкости уже не сохраняется в беспредельности преобладающего вещества»[315].

В трактате «Опровержение мнений Аполлинария» Григорий Нисский выступает против идеи предсуществования человеческого естества Христа в Боге до Его рождения от Девы Марии. «Тайна рождения от Девы» не допускает мысли о том, что «божественное бытие во плоти совершилось по подобию человека прежде веков»[316]. Тот, Кто пришел с неба, именуется Сыном Божиим, «а родившийся от Марии из семени Давидова по плоти именуется Сыном Человеческим». Сын Божий и Сын Человеческий — это одно и то же Лицо. При этом нельзя считать, что Сын Божий обладал человеческим естеством до рождения от Девы, потому что именно благодаря этому рождению «сила Всевышнего чрез Святого Духа вселилась в человеческое естество… от непорочной же Девы присоединилась часть плотская, и таким образом рожденное в Ней наименовано Сыном Всевышнего»[317].

Если человеческая плоть Христа со-вечна Богу Отцу, то следует, что «Мария прежде Адама», а значит «Марию должно считать со-вечной Отцу»[318]. Учение Аполлинария Григорий излагает в резких выражениях: он изрыгал «блевотину» суетных умствований, «вымышляя для Христа предвечную плоть и утверждая, что Сын, Который родился от Девы, был воплощенным умом; не в Деве восприняв плоть, но пройдя чрез Нее, как чрез канал, Он по внешнему образу явился таким же, каким был прежде веков, то есть богом плотским или, как он выражается, воплощенным умом». Но в таком случае все, что в Евангелии говорится о Христе как Человеке, должно быть применимо к Божеству:

> Ибо если его плотский бог всегда был тем, чем явился чрез Марию, и являемое взору было Божество, то Божество… сосет, пеленается, питается, утомляется, растет, наполняется, извергает, спит, тоскует, скорбит, стенает, ощущает жажду и голод, с поспешностью приходит к смоковнице, не знает, есть ли и время ли быть плодам на дереве, не ведает дня и часа, подвергается избиению, терпит узы, удары, пронзается гвоздями, проливает кровь, умирает, погребается, полагается в новом гробе. Неужели он соглашается признать, что все это свойственно и естественно предвечному

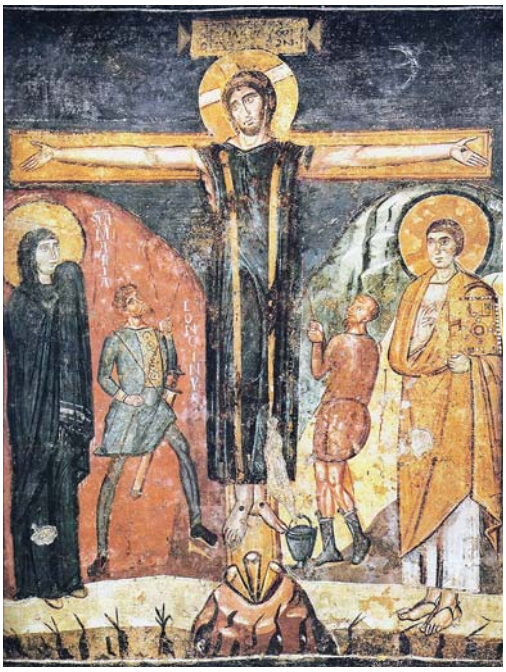
[315] *Григорий Нисский.* Против Евномия 3/3, 5 (GNO 2, 132–133). Рус. пер.: Ч. 6. С. 32–33 (в русском переводе — книга 5-я).

[316] *Григорий Нисский.* Опровержение мнений Аполлинария 3 (GNO 3/1, 134). Рус. пер.: Ч. 7. С. 64.

[317] *Григорий Нисский.* Опровержение мнений Аполлинария 6 (GNO 3/1, 139). Рус. пер.: Ч. 7. С. 71.

[318] *Григорий Нисский.* Опровержение мнений Аполлинария 13 (GNO 3/1, 148). Рус. пер.: Ч. 7. С. 82–83.

> Божеству, что Оно не возросло бы, если бы не питалось сосцами, и что Оно совершенно не могло бы и жить, если бы с помощью питания не возмещало истощение силы?[319]



Распятие. Фреска. Ок. 741–752 гг. Базилика Санта Мария Антиква, Рим

Отрицание земной природы человеческого тела Христа ведет к докетизму — представлению о том, что Его человеческие свойства и страдания были мнимыми. Но «Мария была на земле, на земле был вертеп, земные и ясли. Как же он переселяет к нам человека с неба на землю? Тогда как все Писание исповедует Деву, рождение, плоть, пелены, сосцы, ясли, человеческий образ жизни, Аполлинарий, все это отвергая, измышляет в своем сочинении иного человека, не имеющего происхождения и с нашим естеством несродного»[320]. Аполлинарий «забыл о Марии, Которой благовествует Гавриил, на Которую, как веруем, сошел Дух Святой, Которую осеняет сила Всевышнего, от Которой рождается Иисус». Аполлинарий, считает Григорий, должен определиться: «пусть или докажет нам, что Дева была не на земле, или перестанет вымышлять небесного человека… Ибо рождение от женщины есть дело человеческое, Дева же, послужившая этому рождению, явила дело сверхчеловеческое, так что Рожденное от Нее есть Человек, а сила к рождению не от людей, но от Святого Духа и силы Всевышнего. Итак, по правильному пониманию Он есть и Человек, и Бог — в видимом Человек, в умопостигаемом Бог»[321].

Соединение Бога с человеческой плотью в лице Иисуса Христа произошло во времени, а не в вечности. «Единородный Бог»[322], говорит Григорий, всегда

---

319 *Григорий Нисский.* Опровержение мнений Аполлинария 24 (GNO 3/1, 167). Рус. пер.: Ч. 7. С. 108–109.

320 *Григорий Нисский.* Опровержение мнений Аполлинария 33 (GNO 3/1, 182–183). Рус. пер.: Ч. 7. С. 141–142.

321 *Григорий Нисский.* Опровержение мнений Аполлинария 37 (GNO 3/1, 191). Рус. пер.: Ч. 7. С. 142.

322 В большинстве древних рукописей Евангелия от Иоанна в словах «Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:18) вместо «Сын» стоит «Бог».

был Христом — и до воплощения, и после. Человеком же Он был не всегда, но стал таковым «во время Домостроительства». Ибо «ни прежде рождения от Девы Он не был человеком, ни после восхождения на небеса не остается плотью с ее свойствами»[323]. В Евангелии говорится, что «Слово стало плотию». Это означает, что «прежде благовестия Гавриилом Деве Слово никак не было плотью». А следовательно, «тот лжец, кто говорит, что человечество Бога Слова снизошло к нам с неба и что прежде принятия естества человеческого человеком было то, чрез что Божество соединилось с человеческой жизнью»[324].

Уникальность и единственность Богочеловечества Христа подчеркивается в следующих словах:

> … При рождении от Девы сила Всевышнего, посредством животворящего Духа вселившись нематериально в пречистое тело и чистоту Девы сделав материей плоти, взятое от девического тела восприняла для созидаемого; и таким образом создан был новый поистине Человек, Который первый и один показал на Себе такой способ явления в бытие, который был создан божественно, а не человечески; потому что Божеская сила одинаково проникала весь состав Его естества, так что ни то, ни другое не было лишено Божества, но в обоих, то есть в теле и душе, Оно, как и должно было быть, пребывало подобающим и соответствующим природе каждого образом[325].

Иными словами, человеческая природа Христа, воспринятая от Девы, была полноценной, хотя рождение произошло бесстрастно и безболезненно. И божественная природа Христа также была полноценной, не претерпев изменения или умаления благодаря соединению с человеческой природой. При этом произошло то, что на языке позднейших авторов будет названо термином περιχώρησις, буквально означающим «взаимопроникновение» двух природ в Иисусе Христе. Этот термин в VI веке Максим Исповедник употребит в качестве существительного, говоря о «новом и неизреченном образе проявления природных действий Христовых, в соответствии с неизреченным образом взаимопроникновения (περιχώρησις) друг в друга Христовых природ»[326].

---

323 *Григорий Нисский.* Опровержение мнений Аполлинария 53 (GNO 3/1, 221–222). Рус. пер.: Ч. 7. С. 186.

324 *Григорий Нисский.* Опровержение мнений Аполлинария 51 (GNO 3/1, 217–218). Рус. пер.: Ч. 7. С. 179.

325 *Григорий Нисский.* Опровержение мнений Аполлинария 54 (GNO 3/1, 223–224). Рус. пер.: Ч. 7. С. 188.

326 *Максим Исповедник.* Диспут с Пирром (PG 91, 345 D). Рус. пер.: С. 226, 228 (греч. текст), 227, 229 (рус. пер.).

Хотя термин περιχώρησις отсутствует у Каппадокийских Отцов, идея взаимопроникновения двух природ принадлежит именно им. Григорий Богослов говорил о том, что во Христе «соединяются как естества, так и наименования, переходя (περιχωρουσῶν) одно в другое по закону теснейшего соединения»[327]. И когда Григорий Нисский говорит о том, что «Божеская сила одинаково проникала весь состав Его естества», то речь идет именно об этом.

Мы видим, что в своих догматических творениях Григорий Нисский, говоря о Деве Марии, не выходит за рамки христологии, что напрямую связано с характером полемики, которую он вел против Евномия и против Аполлинария. Мариология в этих спорах специально не затрагивалась, хотя по упоминанию о термине «человекородица» в одном из писем[328] можно судить о том, что уже во времена Григория Нисского споры вокруг термина «Богородица» имели место.

Говоря о сочинениях Григория Богослова, посвященных теме девства, мы отметили, что в них он неоднократно упоминает Деву Марию, чем отличается от ряда предшествующих авторов. Григорий Нисский был автором трактата «О девстве», в котором тоже несколько раз упоминает Деву Марию. Рождение Христа от Девы трактуется как прообраз вселения Бога в душу человека, достигшего духовной чистоты:

> Ибо потому, я думаю, и источник нетления — Сам Господь наш Иисус Христос — не чрез брак вошел в этот мир, чтобы образом Своего вочеловечения открыть ту великую тайну, что вход и пришествие Божие может и способна воспринять одна лишь чистота, достигнуть которой в совершенстве можно не иначе, как отрешившись всецело от плотских страстей. Ибо то, что произошло с непорочной Марией телесным образом, когда полнота Божества (Кол. 2:9) во Христе воссияла через девство, то же происходит и со всякой душой, ведущей девственную жизнь по разуму. Хотя Господь не приходит более в телесном виде… но духовно Он вселяется [в душу] и вводит с Собою Отца, как говорит где-то Евангелие (Ин. 14:23)[329].

Девство рассматривается в трактате как победа над смертью, а прообраз этой победы усматривается в Деве Марии. В Ней смерть, «преткнувшись о плод девства, словно о камень, сокрушилась о него». Точно так же «и во всякой душе,

---

327 *Григорий Богослов.* Письмо 101 (К Кледонию 1-е), 31 (SC 208, 48). Рус. пер.: Т. 2. С. 10.

328 *Григорий Нисский.* Письмо 3 (GNO 8/2, 26). Рус. пер.: Ч. 8. С. 464.

329 *Григорий Нисский.* О девстве 2, 2 (GNO 8/1, 254–255). Рус. пер.: С. 67.

ведущей девственную жизнь во плоти, держава смерти (Евр. 2:14) как бы сокрушается и разрушается, не находя, во что вонзить свое жало» (1 Кор. 15:55; Ос. 13:14). Григорий объясняет свою мысль при помощи сравнения: «Ибо и огонь, если не подкладывать дров, соломы, сена или чего-либо другого из воспламеняемых веществ, не может являть своей природной силы. Так и сила смерти не может действовать, если брак не подложит ему материал…»[330]

И в трактате «О девстве», и в своем главном экзегетическом труде — «О жизни Моисея» — Григорий обращается к ветхозаветным прообразам Девы Марии. В книге Исход рассказывается о том, как после перехода Израильского народа через Чермное море «взяла Мариам пророчица, сестра Ааронова, в руку свою тимпан, и вышли за нею все женщины с тимпанами и ликованием» (Исх. 15:20). В тимпане (ударном музыкальном инструменте, напоминающем современный бубен) Григорий видит аллегорическое указание на девство Богородицы Марии:

> Ибо как тимпан, свободный от всякой влаги и совершенно сухой, издает громкий звук, так и девство, не допуская в этой жизни никакой житейской «влаги», бывает светлым и далеко слывущим (περιβόητος). Если тимпан, который имела в руках Мариам, был мертвым телом, а девство есть умерщвление тела, то этим, очень может быть, указывается на девство пророчицы. Что касается того, что пророчица Мариам была первой в лике дев, то это мнение мы основываем на некоторых предположениях и догадках, а не на ясном указании Писания, хотя и многие исследователи прямо объявляют ее безбрачной, потому что история нигде не упоминает ни о браке ее, ни о рождении от нее детей. Притом, если бы у нее был муж, то она бы именовалась и была бы известна не по брату своему Аарону, но по мужу, потому что не брат, но муж называется «главою жене» (1 Кор. 11:3; Еф. 5:23). Итак, если и у тех, кто искал чадородия как благословения и закона, дар девства считался достойным уважения, тем более следует приветствовать это рвение нам, кому благословения Божии даются уже не во плоти, а духовно… За то ублажается в Евангелии и чрево Пресвятой Девы (Лк. 11:27), послужившее непорочному рождению; поскольку ни рождение не нарушило девства, ни девство не послужило препятствием к такому рождению[331].

---

330 *Григорий Нисский.* О девстве 14, 1 (GNO 8/1, 307). Рус. пер.: С. 110.

331 *Григорий Нисский.* О девстве 19, 1 (GNO 8/1, 323–324). Рус. пер.: С. 123–124.



Детство Моисея. Фреска синагоги в Дура Европос. III в. Сирия

Приведенный текст является ярким примером того аллегорического метода толкования Ветхого Завета, которым Григорий Нисский активно пользовался, переняв любовь к нему у Оригена. Трактат «О жизни Моисея» состоит из двух неравных по объему частей. В первом рассказывается «история» жизни Моисея, как она изложена в книге Исход. Вторая же часть представляет собой «созерцание» этой истории, то есть ее аллегорическое толкование. И здесь неоднократно встречаются образы, которые Григорий толкует как прообразы Девы Марии.

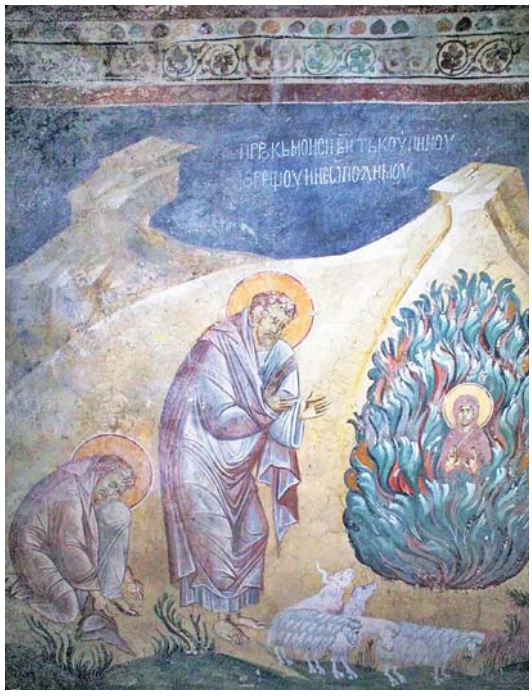
Первый из таких образов — купина неопалимая. В книге Исход о Моисее рассказывается: «И явился ему Ангел Господень в пламени огня из среды тернового куста. И увидел он, что терновый куст горит огнем, но куст не сгорает» (Исх. 3:2). Через этот образ, говорит Григорий, мы «обучаемся и таинству, явленному в Деве, от Которой в рождении воссиявшей человеческой жизни свет Божества сохранил воспламененную купину несгораемой, так что и по рождении не увял стебель девства»[332]. Тот же образ мы встречаем в рождественской проповеди Григория:

[332] *Григорий Нисский.* О жизни Моисея 2 (GNO 7/1, 39). Рус. пер.: Ч. 1. С. 265.

> Дева становится матерью и пребывает девой: ни девство не воспрепятствовало рождению, ни рождение не нарушило девства. Тому, Кто снизшел в человеческую жизнь, дабы избавить от тления весь род человеческий, надлежало принять рождение от нерастленной, от не познавшей мужа. Эту тайну предузнал и великий Моисей во время бывшего ему богоявления в огне: как там купина горит и не сгорает, так и здесь Дева рождает Свет и пребывает нерастленна[333].

В дальнейшей церковной традиции, в том числе гимнографической и иконографической, купина неопалимая станет одним из основных символов Богородицы.

Еще один такой символ — манна небесная. В книге Исход рассказывается, как Бог послал Израильскому народу, находившемуся в пустыне, хлеб с неба, выпадавший в виде крупы на землю (Исх. 16:13–31). В этом Григорий видит указание на «таинство Девы», понимая под хлебом Христа, а под землей, на которую он сходил, Марию[334].



Моисей перед неопалимой купиной. Фрагмент фрески. XIV в. Монастырь Грачаница, Сербия

Скрижали, которые разбил Моисей (Исх. 32:19), тоже являются прообразом Девы Марии:

> Но истинный Законоположник, прообразом Которого был Моисей, снова из земли нашей вытесал себе скрижали нашего естества. Ибо не брак соорудил Ему Божественную плоть, но Сам Он делается каменотесом собственной Своей плоти, на которой пишет божественный перст. Дух Святой сошел на Деву, и сила Всевышнего осенила Ее (Лк. 1:35). Когда же совершилось это, естество снова приобрело несокрушимость,

[333] *Григорий Нисский.* Слово на Рождество Христово (PG 46, 1136 B). Рус. пер.: С. 240.

[334] *Григорий Нисский.* О жизни Моисея 2 (GNO 7/1, 77–78). Рус. пер.: Ч. 1. С. 305–306.

начертаниями перста соделанное бессмертным. Перстом же во многих местах Писания именуется Дух Святой[335].

В проповеди Григория Нисского, произнесенной «На день Светов», то есть в праздник Богоявления, мы находим еще один образ, связанный с Богородицей, на этот раз из Книги пророка Даниила: камень, который был отторгнут от горы. В этом образе Григорий усматривает указание на рождение Христа от Девы:

> Ибо кто есть наложенный камень, как не Сам Христос? О нем говорит Исаия: и положу «в основание на Сионе камень, — камень испытанный, краеугольный, драгоценный» (Ис. 28:16), и Даниил подобным же образом: «отторгнут был не руками» (Дан. 2:45), то есть родился Христос без мужа. Ибо как необычайно и странно, чтобы камень отсекся от скалы без каменотеса и каменотесных орудий, так и превыше всякого чуда — видеть рождение от безмужней Девы[336].

«Камень нерукосечный» также прочно войдет в церковную гимнографию в качестве одного из прообразов Богородицы.

Неоднократно в творениях Нисского святителя применительно к Боговоплощению и Деве Марии толкуются слова из Книги Притчей «Премудрость построила себе дом» (Притч. 9:1). Ветхозаветная Премудрость отождествляется с Христом уже у раннехристианских авторов, в частности у Иустина[337], Климента Александрийского[338] и Оригена[339]. Григорий Нисский вносит свой вклад в развитие трактовки этого образа:

> Когда Дух Святой сошел на Деву и сила Всевышнего осенила Ее (Лк. 1:35), чтобы образовать в Ней нового Человека, потому названного новым, что создан по Богу, а не по человеческому обыкновению… тогда одновременно с тем, как самой Премудростью был построен дом и осенением Силы, как бы наложением печати изнутри, довершено было его строительство, Божественная сила соединяется с обеими составными частями человеческой природы, то

---

335 *Григорий Нисский.* О жизни Моисея 2 (GNO 7/1, 108–109). Рус. пер.: Ч. 1. С. 339–340.

336 *Григорий Нисский.* Слово на день Светов (GNO 9, 232). Рус. пер.: Ч. 8. С. 14.

337 *Иустин Философ.* Диалог с Трифоном иудеем 61, 1 (PG 6, 613 C). Рус. пер.: С. 233.

338 *Климент Александрийский.* Увещевание к язычникам 8 (PG 8, 192 A). Рус. пер.: С. 111–112.

339 *Ориген.* Толкование на Притчи 9, 1 (PG 17, 185 B).

> есть с душой и телом, соответственно сочетавшись с той и другим[340].
> Поэтому утверждаем, что Соломон, в предыдущих словах сказав: «Премудрость построила Себе дом», дает в этом слове таинственно понимать устроение плоти Господней. Ибо не в чуждом здании обитала истинная Премудрость, но сама из девического чрева создала себе обитель[341].
> Ибо Он родился от женщины не как есть Бог сам по себе. Сущий прежде творения чрез рождение по плоти не получает само бытие, но Святым Духом предуготовив вход Своей силе и нисколько не имея нужды в вещественной помощи для устроения собственного жилища, по сказанному о Премудрости, Он Сам «построил Себе дом», преобразовав в человека землю от Девы, землю, чрез которую соединился с человечеством[342].
> «Он не сделал никакого греха, — говорит Писание, — и не было лести в устах Его» (1 Пет. 2:22). И это свойство мы усматриваем в Нем не по истечении какого-либо промежутка времени, но тотчас, как сделался в Марии Человеком, в Котором (ἐν ᾧ) Премудрость создала Себе дом[343].

Развитие литургического чина в Восточной Церкви приведет к тому, что чтение из Книги Притчей о Премудрости, создавшей Себе дом, станет общеобязательным для всех праздников, посвященных Богородице. В трудах отцов Церкви эта традиция получает свое начало и богословское обоснование.

В каталоге прообразов Богородицы, который во времена Григория Нисского находился еще в стадии формирования, присутствует и ветхозаветный рассказ о вознесении на небо пророка Илии. В Четвертой книге Царств рассказывается об Илии и его ученике Елисее, что, «когда они шли и дорогою разговаривали, вдруг явилась колесница огненная и кони огненные, и разлучили их обоих, и понесся Илия в вихре на небо» (4 Цар. 2:11). Григорий аллегорически толкует это как указание на то, что через воплощение от Девы Бог возвел на небесные высоты человеческое естество:

> Ибо как огонь, по природе своей стремящийся вверх, силой Божией приближается к земле, а Илия, охваченный небесным огнем, снова воспринявшим

---

340 *Григорий Нисский.* Слово на Святую Пасху, и о тридневном сроке воскресения Христа (GNO 9, 291–292). Рус. пер.: Ч. 8. С. 42.

341 *Григорий Нисский.* Против Евномия 3/1, 2 (GNO 2, 19). Рус. пер.: Ч. 5. С. 391 (в русском переводе — книга 3-я).

342 *Григорий Нисский.* Опровержение мнений Аполлинария 9 (GNO 3/1, 144). Рус. пер.: Ч. 7. С. 76–77.

343 *Григорий Нисский.* Письмо 3 (GNO 8/2, 25). Рус. пер.: Ч. 8. С. 462.

> свое естественное движение, и сам возносится с ним, так нематериальная и не имеющая образа сущность — Сила Всевышнего, приняв образ раба, то есть естество, родившееся от Девы, возвела его на собственную высоту, преобразовав в божественное и совершенное естество… [344]



Моисей перед неопалимой купиной. Фрагмент фрески. XIV в. Монастырь Грачаница, Сербия

Мы видим, что в целом мысль Григория Нисского движется в том же русле, что и мысль Василия Великого и Григория Богослова. Однако из трех Каппадокийских Отцов он проявляет наибольший интерес к аллегорическому методу толкования Ветхого Завета, и мы находим в его творениях богатый ряд образов и аллегорий применительно к Деве Марии.

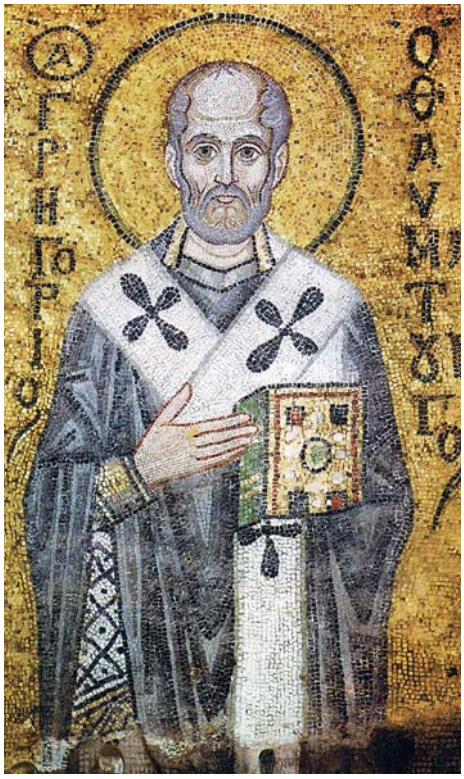
Особняком среди творений Нисского святителя стоит «Слово о жизни святого Григория Чудотворца». Оно посвящено жизнеописанию святого, который жил в III веке, был автором богословских сочинений и прославился своими чудесами. Среди Великих Каппадокийцев он пользовался особым почитанием — не в последнюю очередь потому, что его ученицей была Макрина-старшая, бабушка Василия Великого и Григория Нисского. Для нас данное сочинение интересно, прежде всего, благодаря одному описанному в нем эпизоду.

Григорий Чудотворец тогда был еще молодым епископом и был озабочен размышлением о богословских вопросах, поднятых «некоторыми людьми, которые искажали благочестивое учение и вероподобными умствованиями часто представляли истину сомнительной даже для разумных». В то время как Григорий, волнуемый помыслами, провел ночь без сна, «является наяву некоторый муж в человеческом образе, по виду старец, святолепный по устроению одежды, как приятностью лица, так и стройностью вида

[344] *Григорий Нисский.* Опровержение мнений Аполлинария 23 (GNO 3/1, 169–170). Рус. пер.: Ч. 7. С. 112.

обнаруживающий признаки великой добродетели». Это был апостол Иоанн Богослов. Григорий испугался, но явившийся сначала успокоил его, а затем протянул руку и указал на стоящее рядом явление. Григорий, взглянув туда, куда показывал старец,

> увидел напротив лица явившегося другое видение в женском образе, превосходящем человеческий, — и опять устрашился до того, что склонил лицо свое, приведенный в замешательство видением, и не в состоянии будучи вынести сего явления очами; необычайность сего видения состояла особенно в том, что в самую глубокую ночь такой свет окружал явившихся ему, как будто зажжена была некая светлая лампада. И так, когда он не в состоянии был выносить этого явления глазами, услышал некий разговор между явившимися ему лицами, которые вели речь друг с другом о предмете его изысканий. Чрез этот разговор он не только научился истинному познанию веры, но и узнал явившихся по именам; потому что каждый из них называ другого собственным его именем. Так, говорит, он услышал, что явившаяся в женском виде просила евангелиста Иоанна открыть юному [епископу] тайну благочестия, а тот сказал, что готов и в этом сделать приятное Матери Госпо да, поскольку это Ей угодно. Таким образом в стройных и кратких словах объяснив [сию тайну], опять скрылись с глаз[345].



Святой Григорий Чудотворец. Мозаика. XI в. Собор святой Софии, Киев

Этот рассказ представляет собой первое в христианской письменности описание явления Девы Марии человеку. В дальнейшем таких явлений мы встретим немало, в том числе с участием апостола Иоанна Богослова. Григорий Нисский не объясняет, в чем заключался вероучительный вопрос, на который

[345] *Григорий Нисский.* Слово о жизни святого Григория Чудотворца (GNO 10, 16–17). Рус. пер.: Ч. 8. С. 145–146.

Матерь Господа и Иоанн Богослов ответили молодому Григорию Чудотворцу. Однако он излагает учение, которое епископ Григорий получил от Девы Марии и апостола Иоанна:

> Один Бог Отец Слова живого, Премудрости ипостасной, и силы и образа присносущного; совершенный, Родитель совершенного, Отец Сына Единородного. Один Господь, единый от единого, Бог от Бога, образ и изображение Божества, Слово действенное, мудрость, объемлющая состав всего, и творческая сила всей твари, истинный Сын истинного Отца, невидимый невидимого, нетленный нетленного, бессмертный бессмертного, присносущный присносущного. И один Дух Святой, от Бога имеющий бытие и чрез Сына явившийся, то есть человекам; образ Сына, совершенного совершенный, жизнь — причина живущих, источник святой, святость, податель освящения. В Нем является Бог Отец, Который над всеми и во всех, и Бог Сын, Который чрез всех. Троица совершенная, славою, вечности и царством не разделяемая и не отчуждаемая[346].

Согласно Григорию Нисскому, текст этого исповедания, записанный собственной рукой Григория Чудотворца, можно было найти в церкви, где последний проповедовал[347]. Другими словами, неокесарийская христианская община претендовала на то, что исповедание веры, переданное ей Григорием, было получено от Самой Девы Марии. Это поистине уникальное свидетельство, и не случайно Григорий Нисский сравнивает это исповедание со скрижалями, которые получил пророк Моисей[348].

Необходимо также отметить, что Григорий Нисский подробно говорит о свете, которым сопровождалось видение. Хотя свет сравнивается с горением лампады, в то же время говорится, что глаза Григория были не в состоянии вынести его. А значит, речь идет об очень ярком свете, причем, по-видимому, свете сверхъестественного характера.

Амфилохий Иконийский

Современником и соратником трех Великих Каппадокийцев был святитель Амфилохий Иконийский. О его жизни и деятельности известно

---

346 *Григорий Нисский.* Слово о жизни святого Григория Чудотворца (GNO 10, 17–18). Рус. пер.: Ч. 8. С. 147–148.

347 *Григорий Нисский.* Слово о жизни святого Григория Чудотворца (GNO 10, 19). Рус. пер.: Ч. 8. С. 148.

348 Там же. С. 148–149.



Святитель Амфилохий Иконийский. Миниатюра Менология Василия II. 985 г. Константинополь

более всего по письмам к нему Василия Великого и Григория Богослова. Собственные сочинения Амфилохия в значительной части были утрачены, полностью или во фрагментах сохранились лишь немногие. Среди них — две проповеди, в которых говорится о Деве Марии.

Термин «Богородица» в дошедших до нас творениях Амфилохия не используется, однако он употребляет сходное по смыслу выражение «Матерь Бога»[349]. Термин «Приснодева» встречается лишь однажды[350], однако догмат о приснодевстве Богородицы выражен в его творениях вполне однозначно.

В «Слове на Рождество», размышляя о «новом и всесвятом рождении Чистой Девы», Амфилохий пишет: «Нерастленная Дева родит телесно Нетленный Светильник, потому что необходимо, чтобы Священнейшее Слово Божие снизошло к нам до плоти, именно для того чтобы сотворенных Бесплотным Божеством обновить посредством воплощения…»[351] И далее, воспроизводя учение о Марии как Новой Еве, говорит:

> Мир освобождается через Деву, прежде впадший через деву в грех. Через девственное рождение низвергается в ад столь великое полчище невидимых демонов. Владыка сделался сообразным рабам, чтобы рабов вновь сделать сообразными Богу. О Вифлеем, город освященный и жребием уготованный людям! О ясли, соучастники херувимов и равночестные серафимам! Ибо вечно Носимый как Бог небесными престолами теперь в вас, о ясли, телесно почивает. О Мария, о Мария, обладающая Перворожденным Создателем всего! О человечество, давшее телесное осуществление Слову Божию и поэтому почитаемое более, чем небесные и мысленные силы! Ибо Христос

[349] *Вассиан (Змеев), игумен.* Святитель Амфилохий Иконийский. Жизнь, творения и богословское учение. С. 983–984.

[350] *Амфилохий Иконийский.* Против еретиков 23, 876–877 (Amphilochii Iconiensis Opera. P. 208).

[351] *Амфилохий Иконийский.* Слово на Рождество 1–2 (Amphilochii Iconiensis Opera. P. 5–6). Рус. пер.: 1001–1002.

> не пожелал принять вид архангелов и даже неподвижный образ властей, начал и господств, но воспринял тебя, ниспадшее до изменения и уподобившееся неразумным животным[352].

В «Слове на день Сретения Господня» Амфилохий обращается к теме девства и рассуждает о девстве Марии, отталкиваясь от слов из книги Исход, процитированных в Евангелии от Луки: «как предписано в законе Господнем, чтобы всякий младенец мужеского пола, разверзающий ложесна, был посвящен Господу» (Лк. 2:23; Исх. 13:2). Эти слова, пишет Амфилохий, относятся к Господу, «потому что всякое естество девы от плотской близости с мужчиной сначала разверзается, а затем уже утроба рождает. Но не так было при рождении Спасителя нашего, но Он, Сам разверзая утробу у Девы, не знавшей подобной близости, родился непостижимым образом»[353].

И далее опровергает мнение о том, что «Дева не могла остаться девой», поскольку после рождения Младенца «неизбежно девственная утроба окажется разверстой». Девство Марии было сохранено в рождении Христа:

> Слушай внимательно: что касается девственного естества, то девственные врата вообще не были отверстыми по воле Того, Кого Она только что носила, в соответствии со сказанным о Нем: «Это врата Господни, и Он войдет и выйдет, и будут врата затворены» (Иез. 44:1–2). Поэтому, что касается девственного естества, то врата девства вообще не были разверсты, а что касается могущества Родившегося Владыки, то ничто не затворено для Господа, но все открыто. Нет преграды, нет помехи, все открыто для Господа[354].

Однако и после рождения Младенца Мария осталась Девой. Об этом говорится в той части слова, в которой речь идет о страданиях Девы Марии при кресте Иисуса:

> Из-за креста даже сердце Самой Девы исполнилось печалью, поэтому и говорила Она: «Почему Я прежде не умерла? Почему Я застала этот день?

---

[352] ***Амфилохий Иконийский.*** Слово на Рождество 4 (Amphilochii Iconiensis Opera. P. 8). Рус. пер.: С. 1003–1004.

[353] ***Амфилохий Иконийский.*** Слово на Сретение Господне 2 (Amphilochii Iconiensis Opera. P. 41–43). Рус. пер.: С. 1007.

[354] ***Амфилохий Иконийский.*** Слово на Сретение Господне 3 (Amphilochii Iconiensis Opera. P. 45). Рус. пер.: С. 1007–1008.

> Пребываю Девой, а больше, чем у матерей, терзается утроба Моя». Эти бесчисленные помышления Девы Симеон назвал оружием, потому что они пронзили Ее до глубины, потому что вносят соблазны, как Господь сказал: «Все вы соблазнитесь о Мне в эту ночь» (Мф. 26:31). Оттого Симеон и добавляет, говоря: «и Тебе Самой пройдет оружие душу, да откроются помышления многих сердец» (Лк. 2:35). Видишь, как бесчисленные помышления названы оружием, потому что они пронзают до глубины, потому что они доходят до сердца и поражают до мозга костей? Вот какими помыслами была охвачена Дева, потому что не знала еще о том, что Воскресение близко[355].

В данной интерпретации слов старца Симеона Амфилохий строго следует Василию Великому, который, в свою очередь, воспроизводил толкование Оригена[356]. Для нас, однако, наиболее важны слова, которые Амфилохий вложил в уста Марии: «Пребываю Девой, а больше, чем у матерей, терзается утроба Моя». Это яркое свидетельство того, что догмат о приснодевстве Марии был для него непререкаемой истиной.

Говоря о рождении Христа, Амфилохий использует поэтический образ: «ибо роза с пламенными лепестками нетленно процвела от Девы Марии»[357].

В сочинении «О правой вере», сохранившемся под именем Амфилохия на сирийском языке, содержится комментарий на слова из Символа веры I Вселенского Собора: «Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшася». В этих словах автор комментария видит указание на точность, с какой отцы Собора раскрывали догмат о Боговоплощении:

> … Сначала они сказали «сошедшего», а потом «воплотившегося», чтобы всякому стало ясно, что не с неба Господь наш принес плоть на землю, но от Девы и в Деве и сверхдевственно. От Девы — потому что именно из Нее Он воплотился; в Деве — потому что Сущий стал человеком, не претерпев изменения, тогда как Дева родила без того, чтобы Ее девство было разрушено; сверхдевственно — потому что Он есть Бог и тайна сия неизреченна[358].

---

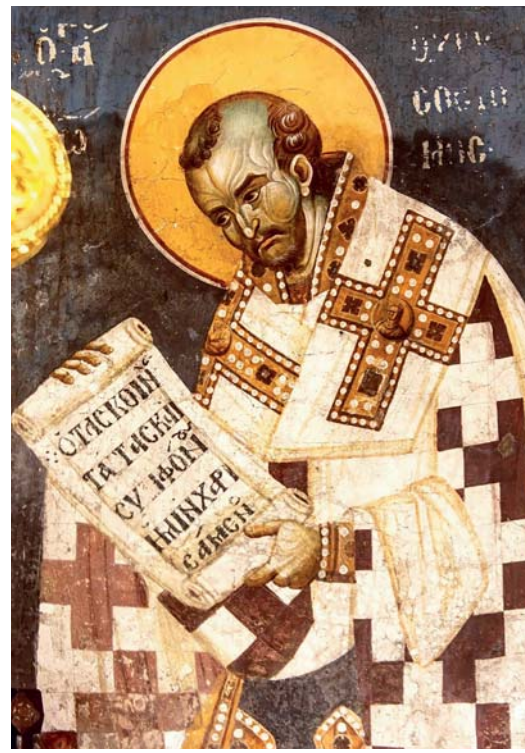
355 ***Амфилохий Иконийский.*** Слово на Сретение Господне 8 (Amphilochii Iconiensis Opera. P. 67–69). Рус. пер.: С. 1011–1012.

356 См. цитаты из Оригена и Василия Великого на с. 119–120, 175–176.

357 ***Амфилохий Иконийский.*** Слово о новопросвещенных и на Воскресение Спасителя нашего Иисуса Христа 2 (Amphilochii Iconiensis Opera. P. 156). Рус. пер.: С. 1041.

358 ***Амфилохий Иконийский.*** О правой вере (Amphilochii Iconiensis Opera. P. 317–319). Рус. пер.: С. 408.

Иоанн Златоуст



Святитель Иоанн Златоуст. Фреска. 1295 г. Церковь Богородицы Перивлепты, Охрид, Македония

Безусловно, самым плодовитым восточно-христианским писателем IV века был святитель Иоанн Златоуст. По объему литературного наследия он превзошел всех предшествующих греческих отцов, а возможно, даже самого Оригена. Златоуст был блестяще образованным человеком и в годы пресвитерства в Антиохии прославился проповедями, за которые и получил свое прозвище. В 397 году он был призван в Константинополь и возведен в сан архиепископа. В столице империи его дар учительства раскрылся во всей полноте. Проповеди, которые Златоуст нередко произносил сидя на амвоне чтеца в окружении народа, привлекали толпы людей и записывались стенографами. Значительная часть дошедших до нас творений Златоуста — это его беседы, записанные именно таким образом.

Популярность святителя и обличительный тон его проповедей вызвал недовольство в среде епископата и при дворе, и в 403 году собор враждебно настроенных по отношению к нему епископов во главе с Феофилом Александрийским низложил его. Златоуст был отправлен в ссылку, из которой был вскоре возвращен по требованию толпы. Когда на ипподроме была воздвигнута серебряная статуя императрицы, Иоанн произнес свою знаменитую проповедь, в которой сравнил инматицу с Иродиадой. Снова был созван собор, и снова Иоанн отправился в ссылку. Он умер в Команах (на территории нынешней Абхазии), истощенный и оставленный всеми. Его последними словами были: «Слава Богу за все».

Простое перечисление творений Златоуста заняло бы несколько десятков страниц. Подобно Оригену, он истолковал значительную часть Библии, однако, в отличие от Оригена, придерживался буквального, а не аллегорического метода толкования. К числу его экзегетических творений относятся

«Толкование на святого Матфея-Евангелиста» и «Беседы на Евангелие от Иоанна», в которых первое и четвертое Евангелия истолкованы последовательно, стих за стихом. Эти толкования дают богатый материал для понимания того, как он воспринимал Деву Марию.

Корпус сочинений Златоуста включает множество бесед на нравственные и аскетические темы, бесед, посвященных церковным праздникам и дням памяти святых, похвальных слов, бесед на разные случаи. Среди подлинных творений Иоанна Златоуста имеются беседы на Рождество, на Крещение Господне или Богоявление, о воскресении мертвых, о Вознесении, о Пятидесятнице, об апостоле Павле, о мучениках Лукиане, Вавиле, Иувентине и Максимине, Романе, Юлиане, Варлааме, мученице Пелагии, мученицах Вернике, Просдоке и Домнине, священномученике Игнатии Богоносце, мучениках Маккавеях, великомученице Дросиде, священномученике Фоке. Однако нет ни одной проповеди, которая была бы посвящена Деве Марии. Это связано, прежде всего, с тем, что на тот момент в Антиохии, откуда происходил святитель, еще, по-видимому, не было праздников в честь Богородицы. Сам термин «Богородица» в подлинных творениях святителя не встречается, поскольку в Антиохии он не использовался.

Обратимся к толкованию Златоуста на Евангелие от Матфея. Первая тема, которую рассматривает толкователь: откуда видно, что Христос происходит от Давида? «Если Он родился не от мужа, а от одной только жены, а родословия Девы у евангелиста нет, то почему мы можем знать, что Христос был потомком Давида?» На эти вопросы Златоуст отвечает ссылкой на то, что «у иудеев не позволялось брать жену не только из другого колена, но и из другого рода или племени». Если Иосиф был из колена Иудина и из рода Давидова, то и Мария должна быть из того же колена и того же рода[359].

На вопрос о том, почему в Евангелии приводится родословная Иосифа, а не Марии, Златоуст дает два ответа. Во-первых, «у иудеев не было обычая вести родословие по женской линии; поэтому, чтобы соблюсти и обычай, и не оказаться при самом же начале его нарушителем, а с другой стороны — показать нам и происхождение Девы, евангелист, умолчав о Ее предках, и представил родословие Иосифа»[360]. Во-вторых, «евангелист не хотел, чтобы при самом рождении известно было иудеям, что Христос родился от Девы». Благодаря

[359] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 2, 3–4 (PG 57, 27–28). Рус. пер.: Творения. Т. 7. С. 21–22.

[360] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 2, 4 (PG 57, 28). Рус. пер.: Творения. Т. 7. С. 22.

упоминанию об Иосифе и его родословной «Дева сохранена и избавлена от плохого подозрения. Иначе, если бы об этом с самого начала сделалось известным иудеям, они, перетолковав слова в плохую сторону, побили бы Деву камнями и осудили как блудницу»[361].

Рождение Христа от Девы является тайной, превосходящей человеческое разумение, и Златоуст призывает слушателя не допытываться, каким образом это произошло. Попутно он опровергает мнение о том, что Христос прошел через Деву, как через трубу:

> Ни Гавриил, ни Матфей не могли ничего более сказать, кроме того, что родившееся есть от Духа; но как и каким образом родилось от Духа, этого никто из них не объяснил, потому что было невозможно. Не думай также, что ты все узнал, когда слышишь, что Христос родился от Духа. Узнав и об этом, мы еще многого не знаем, например: как Невместимый вмещается в утробе? Как Вседержитель носится во чреве женщины? Как Дева рождает и остается Девой? Скажи мне, как Дух устроил этот храм? Каким образом не всю плоть принял от утробы, но только часть ее, которую потом возрастил и образовал? А что точно произошел из плоти Девы, евангелист ясно показал это словами «родившееся в Ней» (Мф. 1:20) и Павел словами «Который родился от жены» (Гал. 4:4). От жены, говорит он, — заграждая уста тем, которые утверждают, что Христос прошел чрез Марию, как бы сквозь некоторую трубу. Если это справедливо, то нужна ли была и девическая утроба? Если это справедливо, то Христос не имеет с нами ничего общего; напротив, плоть Его отлична от нашей, не одинакового с нею состава… Почему же Павел сказал Римлянам: «и от них



Явление ангела праведному Иосифу.
Фреска. XI в. Храм Атени Сиони, Грузия

[361] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 3, 1 (PG 57, 31). Рус. пер.: Творения. Т. 7. С. 26.

> Христос по плоти, сущий над всем Бог» (Рим. 9:5)? Из этих слов и из многих других мест Писания видно, что Христос произошел от нас, из нашего состава, из девической утробы; а каким образом, этого не видно. Итак, и ты не разыскивай, но верь тому, что открыто, и не старайся постигнуть того, что умолчано[362].



Святитель Иоанн Златоуст.
Фрагмент фрески. 1209 г. Студеница, Сербия

Весьма подробно и обстоятельно разбирает Златоуст рассказ о том, что произошло после того, как Мария зачала от Духа Святого. Он ставит вопрос: почему ангел явился Иосифу только после того, как тот узнал, что Мария беременна, и вознамерился тайно отпустить Ее? И отвечает: «Чтобы Иосиф не обнаружил неверия, и с ним не случилось того же, что с Захарией. Не трудно поверить делу, когда оно уже пред глазами; а когда нет и начала его, тогда слова не так легко могут быть приняты». Но почему Сама Дева ничего не сказала Иосифу о зачатии? По той же самой причине: «Она думала, что не уверит жениха, сообщив о необыкновенном деле, а, напротив, огорчит его, подав мысль, что прикрывает сделанное преступление». Наконец, еще один вопрос: почему Самой Деве возвещено о рождении от Нее Младенца не после зачатия, а до него? Ответ Златоуста: «Чтобы предохранить Ее от смущения и большего смятения. Не зная дела ясно, Она естественно могла бы решиться сделать с Собою плохое, и, не перенесши стыда, прибегнуть к петле или к мечу»[363].

Как видим, толкователь допускает даже гипотетическую возможность совершения Марией самоубийства в случае, если бы Ее не предупредил ангел. Он также допускает, что, будучи строгих правил, «Дева могла бы от печали

---

[362] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 4, 3 (PG 57, 43). Рус. пер.: Творения. Т. 7. С. 38–39.

[363] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 4, 4–5 (PG 57, 44–45). Рус. пер.: Творения. Т. 7. С. 40–41.

лишиться ума, представив стыд и не видя надежды, чтобы кто-нибудь поверил Ее словам, что Ее беременность не следствие прелюбодеяния». Дабы предотвратить такое развитие событий, ангел является Ей до зачатия, «чтобы не знала смущения Та, в Чью утробу вошел Творец всяческих; чтобы свободна была от всякого смятения душа, удостоившаяся быть служительницей таких тайн»[364].

Для чего нужен был Иосиф? Чтобы быть хранителем девства Марии и воспитателем Младенца:

> Как Христос после поручил Ее ученику, так ныне поручается Она Иосифу… Она не только чиста от беззаконного смешения, говорит ангел, но и зачала во чреве сверхъестественным образом… Хотя родившееся есть от Духа Святого, но не думай о себе, что ты устранен от служения при воплощении. Хотя ты не содействуешь к рождению, и Дева пребыла неприкосновенною, однако, что принадлежит отцу, то, не вредя достоинству девства, предоставляю тебе, то есть ты дашь имя рождаемому… Хотя Он не твой сын, но ты будь Ему вместо отца. Итак, начиная с наречения имени, усвояю тебя рождаемому. Потом, чтобы кто-либо отсюда не заключил, что Иосиф есть отец, послушай, с какой осторожностью говорит ангел далее. «Родит, — говорит он, — Сына». Не сказал: «родит тебе», но выразился неопределенно: «родит», так как Мария родила не ему, но всей вселенной[365].

В толковании на приводимые у Матфея слова пророка Исаии «Се, Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут имя Ему Эммануил» (Ис. 7:14) Златоуст практически полностью воспроизводит аргументацию Василия Великого[366]. Среди различных греческих переводов перевод Семидесяти самый надежный, а другие могли быть сознательно испорчены иудеями:

> Если же иудеи, будучи опровергнуты в этом, найдут другое возражение против сказанного о девстве, и представят нам других переводчиков, говоря: они перевели не «дева» (παρθένος), а «молодая женщина» (νεᾶνις), — то сразу же скажем им, что Семьдесят толковников, по справедливости, пред всеми прочими заслуживают большего доверия. Те переводили после

[364] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 4, 5 (PG 57, 45). Рус. пер.: Творения. Т. 7. С. 41.

[365] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 4, 6 (PG 57, 46–47). Рус. пер.: Творения. Т. 7. С. 42–43.

[366] *Василий Великий.* Толкование на Ис. 7:14. См. цитату на с. 173–174.



Обручение Девы Марии Иосифу. Мозаика. XI в. Дафни, Греция

> пришествия Христова, оставаясь иудеями; а потому справедливо можно подозревать, что они сказали так больше по вражде, и с намерением затемнили пророчество. Семьдесят же, которые за сто лет до пришествия Христова, или даже более, предприняли это дело, и притом таким большим обществом, свободны от всякого подобного подозрения; они и по времени, и по многочисленности, и по взаимному согласию, преимущественно заслуживают доверия[367].

И дальше, опять повторяя аргументацию Василия Великого, Златоуст говорит, что если бы Христос родился не от Девы, а от обычной женщины, то такое рождение пророк не назвал бы «знамением», ибо «знамение должно выходить из естественного порядка, быть чем-то странным и необычайным. Иначе как оно будет знамением?»[368]

---

[367] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 5, 2 (PG 57, 57). Рус. пер.: Творения. Т. 7. С. 54.

[368] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 5, 3 (PG 57, 57). Рус. пер.: Творения. Т. 7. С. 54–55.

Ту же самую аргументацию в значительно более развернутом виде мы встречаем у Златоуста в «Толковании на пророка Исаию»: «Если бы это была не дева, то не было бы и знамения. Знамение должно выходить из общего порядка вещей, превосходить обычный порядок природы, быть дивным и необыкновенным, так, чтобы каждый из видящих и слышащих замечал это. Потому оно и называется знамением, что заключает в себе нечто знаменательное; а знаменательным оно не было бы, если бы не выходило из общего порядка прочих вещей». Здесь же Златоуст указывает на употребление в греческом тексте пророка Исаии определенного артикля при слове «Дева». Это, по его мнению, указывает на то, что речь идет о конкретной Деве: «Потому и в самом начале пророчества он не сказал: “се, Дева” (παρθένος), но: ἡ παρθένος, прибавлением артикля указывая нам на некую особенную, единственную Деву»[369].

Переходя к теме приснодевства Марии, Златоуст очень энергично опровергает мнение о том, что после рождения Христа Она могла вступить в брак с Иосифом и родить от него других детей. Мф. 1:25 в греческом тексте буквально звучит так: «и не знал Ее, доколе Она не родила Сына (ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν) Своего первенца». В связи с этим Златоуст пишет:

> Здесь евангелист употребил слово «доколе» (ἕως οὗ), но ты не подозревай из того, будто Иосиф после познал Ее. Евангелист дает этим только знать, что Дева прежде рождения была совершенно неприкосновенной... А что было после рождения, о том предоставляет судить тебе самому. Что тебе нужно было узнать от него, то он и сказал, то есть, что Дева была неприкосновенной до рождения. А что само собою видно из сказанного, как верное следствие, то предоставляет собственному твоему размышлению, то есть, что такой праведник не захотел познать Деву после того, как Она столь чудно сделалась Матерью и удостоилась и родить неслыханным образом и произвести необыкновенный плод. А если бы он познал Ее и действительно имел женою, то для чего бы Иисусу Христу поручать Ее ученику как незамужнюю, никого у Себя не имеющую, и приказывать ему взять Ее к себе?[370]

Подобная аргументация ранее встречалась нам у Ефрема Сирина в «Толковании на Диатессарон»[371]. Будучи уроженцем Антиохии, Иоанн Златоуст

---

[369] *Иоанн Златоуст.* Толкование на пророка Исаию 7, 5 (PG 56, 84). Рус. пер.: Творения. Т. 6. С. 93.

[370] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 5, 3 (PG 57, 58). Рус. пер.: Творения. Т. 7. С. 55.

[371] См. цитату на с. 159.

вполне мог быть знаком с толкованиями Ефрема Сирина на Священное Писание.

Подробно и обстоятельно Иоанн Златоуст рассматривает эпизод, в котором Иисусу сообщают, что Матерь и братья Его стоят вне, желая увидеть Его, а Он вместо того, чтобы выйти к ним, спрашивает: «кто Матерь Моя? и кто братья Мои?» И, указав рукой на учеников, говорит: «вот матерь Моя и братья Мои; ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и матерь» (Мф. 12:46–49). Свое толкование Златоуст начинает с утверждения, что «без добродетели все бесполезно», «без добродетели нет никакой пользы и Христа носить во чреве и родить этот дивный плод». Иисус так ответил вопрошавшему «не потому, чтобы стыдился Матери Своей, или отвергал родившую Его; если бы Он стыдился, то и не прошел бы сквозь утробу Ее». А потому, что «желал этим показать, что от того нет Ей никакой пользы, если Она не исполнит всего должного». И рассуждает о мотивах Ее действий:

> В самом деле, поступок Ее происходил от излишней ревности к Своим правам. Ей хотелось показать народу Свою власть над Сыном, о Котором Она еще не думала высоко; а потому и приступила не вовремя. Итак, смотри, какая неосмотрительность со стороны Ее и братьев! Им надлежало бы войти и слушать вместе с народом, или, если не хотели этого сделать, дожидаться окончания беседы, и потом уже подойти. Но они зовут Его вон, и притом при всех, обнаруживая чрез это излишнюю ревность к правам своим и желание показать, что они с большой властью повелевают Им… Они делали это по одному тщеславию… Итак, если бы Он захотел отречься от Матери Своей, то отрекся бы от Нее тогда, когда поносили Его иудеи. Напротив, Он так заботится о Ней, что и на самом кресте препоручает Ее самому любимому ученику и проявляет о Ней великую заботу. Но теперь Он не делает этого из предусмотрительной любви к Ней и братьям. Так как они думали о Нем как о простом человеке, и тщеславились, то Он исторгает этот недуг, не оскорбляя, впрочем, их, но исправляя[372].

В словах Иисуса толкователь видит «легкий упрек», адресованный Матери и братьям Его, но считает, что упрек был полезен для Матери:

> Он не хотел оскорбить их, но избавить их от мучительной страсти, мало-помалу привести их к правильному о Себе понятию и убедить, что Он не только

[372] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 44, 1 (PG 57, 464–465). Рус. пер.: Творения. Т. 7. С. 462–463.

> Сын Матери Своей, но и Господь. И ты увидишь, что этот упрек и Ему весьма подобает, и Матери полезен, и вместе с тем весьма кроток. Он не сказал напомнившему о Матери: «пойди, скажи Матери, что она не Мать Моя»; но возражает ему: «кто есть Мать Моя?» Говоря это, Он имел в виду еще нечто другое. Что же именно? То, что ни они, ни кто другой не должны полагаться на родство и оставлять добродетель. В самом деле, если для Матери Его не будет никакой пользы в том, что Она Мать, раз Она не будет добродетельна, то родство тем менее спасет кого-нибудь другого. Есть одно только благородство — исполнение воли Божией, и это благородство лучше и превосходнее того [плотского] родства[373].

Златоуст на этом не останавливается, но идет дальше в своей аргументации, сравнивая поведение Иисуса в данном эпизоде с Его поведением на браке в Кане Галилейской:

> Речь шла о Матери, и Он не сказал: «Она не мать Моя, они не братья Мои, потому что не творят воли Моей», не произнес осуждения на них, но, говоря с свойственною Ему кротостью, оставлял на волю их желать другого родства. «Кто будет исполнять волю Отца Моего, тот Мне брат, и сестра, и матерь». Потому, если они хотят быть сродниками Его, пусть идут этим путем… Сказав это, Спаситель вышел из дому. Видишь ли, как Он и упрек сделал, и исполнил их желание? То же самое делает Он и на браке. И там Он сделал упрек Матери Своей, Которая не вовремя просила Его, и однако не отказал Ей, упреком врачуя немощь Ее, исполнением просьбы показывая любовь Свою к Матери. Так точно и здесь, с одной стороны, Он врачевал недуг тщеславия, с другой — воздал должную честь Матери, хотя требование Ее было и неуместно[374].

Рассказ о браке в Кане Галилейской получил подробное толкование в «Беседах на Евангелие от Иоанна». Здесь Златоуст задается тем же вопросом, что и в толковании предшествующего эпизода: какими мотивами была движима Мария, когда обращалась к Иисусу со словами «вина нет у них»? И дает похожий ответ:

---

[373] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 44, 1 (PG 57, 465–466). Рус. пер.: Творения. Т. 7. С. 463.

[374] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 44, 2 (PG 57, 466). Рус. пер.: Творения. Т. 7. С. 464–465.

> Она хотела и гостям угодить и Себя прославить через Сына. Может быть, Она при этом имела в мыслях что-либо человеческое, подобно Его братьям, которые говорили: «яви Себя миру» (Ин. 7:4), желая приобрести и себе славу Его чудесами. Поэтому-то и Христос так сильно отвечал Ей: «что Мне и Тебе, Жено? еще не пришел час Мой» (Ин. 2:4). Но что Он весьма почитал Родительницу Свою, об этом послушай повествования Луки, как Христос был послушен родителям; да и этот самый евангелист[375] показывает, как Он заботился о Матери в самое время крестных страданий. Когда родители нисколько не запрещают дел богоугодных и не препятствуют им, то родителям нужно и должно повиноваться; неповиновение в таком случае весьма опасно. Когда же они чего-либо требуют не вовремя и запрещают какое-нибудь дело духовное, то не безопасно им повиноваться. Потому и в настоящем случае Христос так отвечал, и в другом случае так же: «кто Матерь Моя и братья Мои?» Они в то время еще не имели о Нем надлежащего понятия; а Его Мать, по той причине, что родила Его, хотела приказывать Ему во всем, по обычаю всех матерей, тогда как должна была чтить Его как Господа, и поклоняться Ему. Потому-то Он так и отвечал Ей тогда. В самом деле, подумай, каково это было, когда при всем народе, окружавшем Его, при многочисленном собрании внимательных слушателей, во время преподавания учения, Мать Его вошла в собрание, стала отвлекать Его от проповеди, чтобы наедине поговорить с Ним, притом и не осталась с Ним в доме, а увлекла Его одного вон оттуда к Себе. Вот почему Он и сказал: «кто Матерь Моя и братья Мои?»… Но как Она, вероятно, даже услышав это от Сына, не хотела и после повиноваться Ему, а хотела, как мать, во всяком случае первенствовать, то Он так и отвечал. Да иначе Он и не мог бы возвести Ее от такого уничижительного понятия о Нем к более возвышенному, если бы, то есть, Она всегда ожидала от Него почитания, как от Сына, но не признала Его Господом. Вот по этой-то причине Он здесь и сказал: «что Мне и Тебе, Жено?»[376]

Мы видим, что Златоуст последователен в своей аргументации. В обоих эпизодах он видит указание на то, что Матерь Иисуса не в полной мере сознавала Его божественное достоинство, а потому вела Себя с Ним так, как обычно ведут себя матери со своими детьми. Слова и действия Иисуса в обо-

---

[375] Иоанн.

[376] *Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие от Иоанна 21, 2 (PG 59, 130–131). Рус. пер.: Творения. Т. 8. С. 138–139.

их случаях носят педагогический характер и не должны восприниматься как имеющие целью оскорбить или унизить Мать. Наоборот, вновь и вновь повторяет Златоуст, Иисус почитал Ее:

> Имел Он попечение и о чести Матери, но гораздо более о Ее душевном спасении и о благе людей, для чего и плотью облекся. Итак, эти слова были сказаны Христом Матери Его не по какой-либо надменности, но с особенною целью — чтобы и Ее Саму поставить в надлежащие к Нему отношения, чтобы и чудеса делались с подобающим достоинством. А что Христос весьма почитал Свою Мать, это, кроме других случаев, достаточно видно и из того самого, что сказано, по-видимому, в обличение Ее. В самом неудовольствии Он показал, что весьма почитал Ее[377].

И вновь повторяет свой тезис, озвученный в «Толковании на святого Матфея-Евангелиста», о том, что «без добродетели душевной и для Самой Марии не было бы пользы в том, что от Нее родился Христос»[378].

Почтение Иисуса к Матери выразилось, по мнению Златоуста, в том, что Иисус, хотя поначалу и сказал Ей: «что Мне и Тебе, Жено», потом все-таки исполнил Ее просьбу:

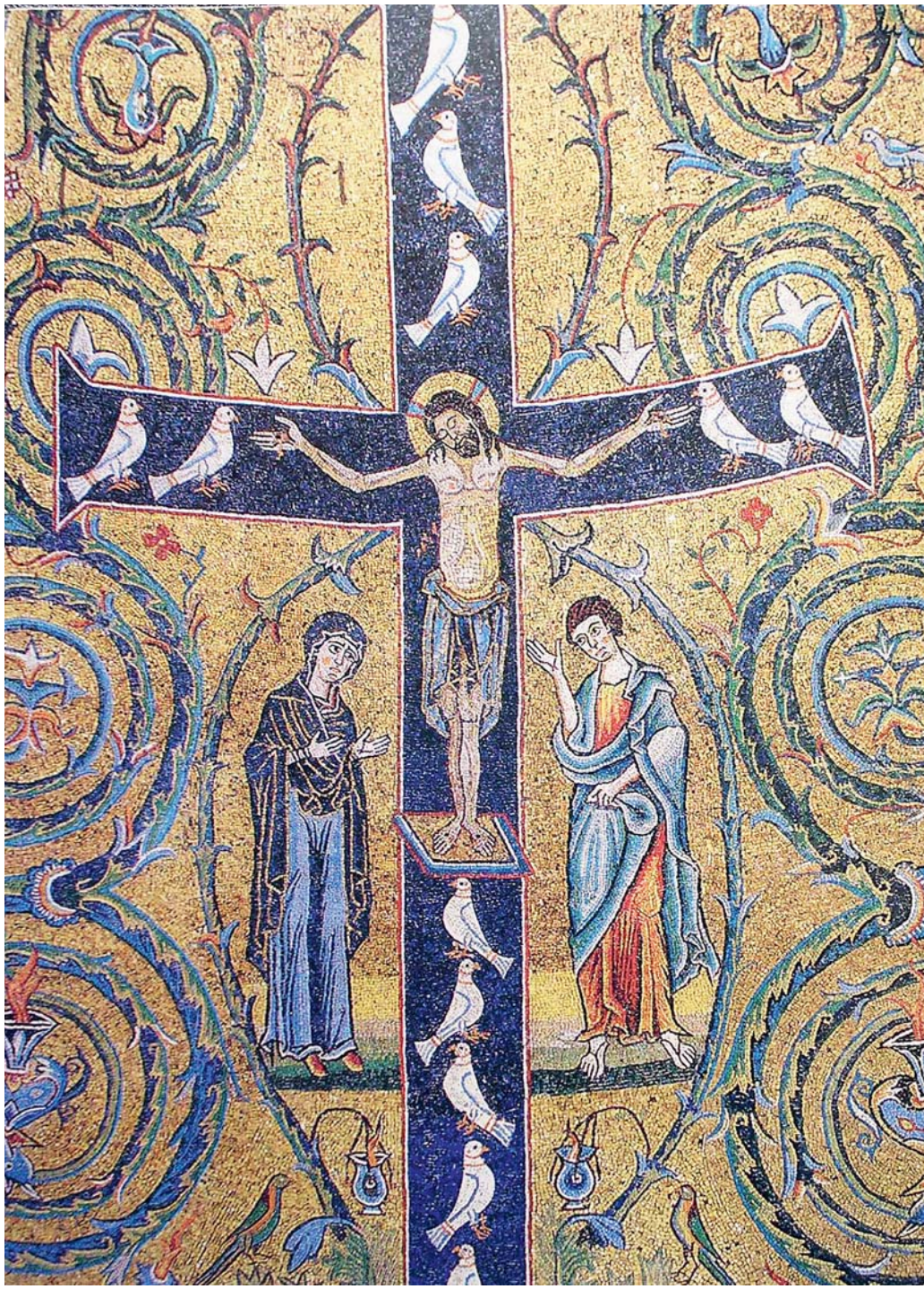
> Для чего же, сказав: «не пришел час Мой», и таким образом отказав, Он, однако, сделал то, о чем говорила Ему Мать?.. Он сделал это также и из почтения к Матери, чтобы не показаться во всем Ей противоречащим или не могущим этого сделать, и чтобы тем не постыдить Свою Мать в присутствии такого множества людей, — а Она привела к Нему и слуг. Подобным образом Он говорил и хананеянке: «нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам» (Мф. 15:26); однако же после таких слов даровал ей просимое, преклоненный ее неотступностью… Отсюда научаемся, что, хотя бы мы были недостойны, однако неотступными молениями можем сделать себя достойными получить [просимое]. Потому и Мать надеялась и слуг привела с той целью, чтобы просьба была от большого числа людей. Потому Она присовокупила: «что скажет Он вам, то сделайте» (Ин. 2:5). Она знала, что Он отказывал не по немощи, но по смирению и для того, чтобы не подать мысли, будто Он Сам слишком спешит к совершению чуда; потому и слуг привела[379].

---

377 *Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие от Иоанна 21, 3 (PG 59, 131). Рус. пер.: Творения. Т. 8. С. 140.

378 *Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие от Иоанна 21, 3 (PG 59, 132). Рус. пер.: Творения. Т. 8. С. 140.

379 *Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие от Иоанна 22, 1–2 (PG 59, 134). Рус. пер.: Творения. Т. 8. С. 144.



Распятие. Мозаика. XII в.
Базилика Сан Клементе, Рим

Рассматривая рассказ евангелиста Иоанна о стоянии Девы Марии при кресте Иисуса, Златоуст сравнивает этот рассказ с двумя ранее рассмотренными эпизодами с Ее участием:

> В то время, как воины разделяли между собой одежды, Сам Распятый поручает Матерь Свою ученику, научая нас всячески заботиться до последнего издыхания о наших родителях. Таким образом, когда Она не вовремя беспокоила Его, Он говорил: «что Мне и Тебе, Жено?» (Ин. 2:4) и: «кто Матерь Моя?» (Мф. 12:48). А теперь являет величайшую любовь к Ней и поручает Ее попечению ученика, «которого любил» (Ин. 19:26)… Христос, поручая Матерь Свою ученику, говорит: «се, сын Твой». О, какой великой честью Он почтил Своего ученика! Так как Сам уже отходил, то и поручил на попечение ученику. Как Мать, Она, естественно, скорбела и искала покровительства; а потому Он справедливо вручает Ее возлюбленному ученику и говорит ему: «се, Матерь твоя» (Ин. 19:27). Это Он сказал с тем, чтобы соединить их взаимной любовью. Ученик так и понял и потому «взял Ее к себе» (Ин. 19:27)[380].

Иоанн Златоуст был автором «Книги о девстве», которая открывается такими словами: «Красоту девства иудеи презирают, и это нисколько не удивительно, если они не почтили Самого Христа, родившегося от Девы; а язычники восхищаются и поражаются Ею; но ревнует о Ней одна только Церковь Божия»[381]. Это, однако, единственное упоминание о Деве Марии во всей книге. Среди многочисленных примеров девства для Нее не нашлось места, что сближает книгу Златоуста с трактатами о девстве Киприана Карфагенского и Мефодия Патарского.

Определенный интерес для нашей темы представляют две рождественские проповеди Златоуста.

Первая из них, «Беседа в день Рождества Спасителя нашего», была произнесена, как полагают, 25 декабря 386 года в Антиохии. Обычай праздновать Рождество в этот день был новым для Антиохийской Церкви, куда он был принесен с Запада. Ранее существовал только праздник Богоявления, 6 января, когда отмечали и рождение Христа от Девы и Его крещение от Иоанна.

Златоуст доказывает, что Рождество следует праздновать именно в декабре. Главное доказательство он строит на том предположении, что Захария,

---

[380] *Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие от Иоанна 85, 2 (PG 59, 461). Рус. пер.: Творения. Т. 8. С. 575.

[381] *Иоанн Златоуст.* Книга о девстве 1, 1 (SC 152, 92). Рус. пер.: Творения. Т. 1. С. 295.

отец Иоанна Предтечи, был первосвященником и что явление ангела ему было в тот момент, когда он вошел во Святое святых храма, а это происходило раз в год — в праздник кущей, который совершается у евреев в сентябре. Если Елисавета зачала в сентябре, то надо сосчитать следующие шесть месяцев, и на март выпадет зачатие Марии, а еще через девять месяцев, то есть в декабре, рождение Христа:

> Итак, если во время праздника кущей входил во Святое святых один только первосвященник, то теперь мы докажем, что именно тогда явился ангел Захарии, когда он находился во Святое святых, — потому что явился ему одному, когда он воскурял фимиам, а один первосвященник никогда не входил, как только в это время… А временем этого благовествования был праздник кущей и пост… Этот праздник совершается у иудеев в последние дни месяца сентября, как и вы тому свидетели, потому что тогда мы много и долго говорили против иудеев, осуждая неуместный пост их[382]. Тогда же и зачала Елисавета, жена Захарии… Теперь благовременно показать, что на шестом месяце беременности ее Иоанном, Мария получает благую весть о зачатии… Итак, если Елисавета зачала в месяце сентябре, как показано, то надобно сосчитать следующие шесть месяцев; они суть: октябрь, ноябрь, декабрь, январь, февраль, март. Значит, после этого шестого месяца зачала Мария; сосчитав отсюда еще девять месяцев, мы и дойдем до настоящего месяца. Таким образом, первый месяц зачатия Господа есть апрель, затем май, июнь, июль, август, сентябрь, октябрь, ноябрь, декабрь — настоящий месяц, в который мы празднуем этот день[383].

Похожую калькуляцию мы встречали у Ефрема Сирина, который тоже исходил из того, что Захария был первосвященником и что явление ему ангела было во Святом святых в день очищения. Как мы уже говорили, Иоанн Златоуст, уроженец Антиохии, мог быть знаком с толкованиями Ефрема Сирина на

---

[382] *Иоанн Златоуст.* Против иудеев 1, 1 (PG 48, 844–845). Рус. пер.: Творения. Т. 1. С. 646: «У жалких и несчастных иудеев наступает непрерывный ряд праздников: трубы, кущи, посты; а многие из тех, которые считаются нашими и говорят о себе, будто веруют по-нашему, одни ходят смотреть на эти праздники, а другие даже участвуют в праздниках и постах [иудейских]. Этот-то злой обычай я и хочу теперь изгнать из Церкви»); Там же 1, 2 (PG 48, 846). Рус. пер.: Творения. Т. 1. С. 648: «Поститься тебе, иудей, надлежало тогда, когда пьянство причиняло тебе столько бедствий, когда пресыщение порождало нечестие, тогда, а не теперь, потому что теперь пост неуместен и мерзок»). Критика практики постов у иудеев проходит лейтмотивом через первые четыре беседы цикла «Против иудеев».

[383] *Иоанн Златоуст.* Беседа в день Рождества Спасителя нашего 5 (PG 49, 357–358). Рус. пер.: Творения. Т. 2. С. 399–400.

Священное Писание. По крайней мере, он был знаком с одним из преданий, на которых была построена у Ефрема данная калькуляция.

Вторая рождественская беседа Златоуста посвящена главным образом теме рождения Христа от Девы. К этой теме проповедник подходит во вполне традиционном для Восточной Церкви ключе. Прежде всего, он размышляет о том, как соотносится вечное рождение Сына от Отца с Его рождением во времени от Девы. Оба рождения являются тайной, требующей не словопрений, а благоговейного молчаливого поклонения:

> Рожденный неизъяснимо от Отца сегодня непостижимо рождается от Девы ради меня. Но тогда Он по естеству родился от Отца прежде веков, как знает Родивший; а сегодня Он сверхъестественно родился, как знает благодать Святого Духа. И горнее рождение Его истинно, и дольнее рождение Его неложно; истинно родился Он как Бог от Бога, истинно родился Он же как Человек от Девы. Вверху Он один от одного единородный, внизу Он же один от одной Девы единородный. Как в горнем рождении Его нечестиво представлять мать, так и в дольнем рождении Его богохульно допускать отца. Отец родил Его бессеменно, и Дева родила Его нетленно; ни Бог не потерпел разделения, родив Его, — потому что родил так, как подобает Богу, — ни Дева, родив Его, не испытала растления, потому что родила от Духа. Поэтому ни горнее рождение Его не может быть изъяснено, ни пришествие Его в последние времена не допускает исследования. Что сегодня родила Его Дева, это я знаю; и что Бог родил Его без времени, этому верю; но способ Его рождения я научился чествовать молчанием, а не научен исследовать словопрениями[384].

Подробно останавливается Златоуст на толковании слов пророка Исаии о рождении от Девы. Эти слова он изъясняет в характерном для него полемическом антииудейском ключе:

> «Се, Дева во чреве приимет» (Ис. 7:14). Скажи мне, иудей, скажи же мне, Кого родила Она? Доверься мне, по крайней мере, как Ироду. Но ты не доверяешь; я знаю, почему: по своему коварству. Ему ты сказал, чтобы умертвить Христа; а мне говоришь, чтобы я не поклонился Ему. Кого же родила Она? Кого? Владыку природы. Ведь, хотя ты молчишь, но природа взывает; Дева

[384] *Иоанн Златоуст.* Слово на Рождество Спасителя нашего Иисуса Христа (PG 56, 387–388). Рус. пер.: Творения. Т. 6. С. 693–694.



Рождество Христово. Фреска. XIV в. Церковь Святого Георгия, Имеретия, Грузия

родила так, как рожденный Сам восхотел родиться. Не по закону природы это произошло, но, как Владыка природы, Он употребил необычайный способ рождения, чтобы показать, что, и, делаясь Человеком, Он рождается не как человек, но рождается как Бог. Итак, сегодня Он произошел от Девы, победившей природу, превзошедшей брак… Скажи же мне, иудей: родила Дева или нет? Если Она родила, то исповедуй необычайное рождение; а если не родила, то для чего ты обманул Ирода? Когда он спрашивал: «где должно родиться Христу?», ты сказал, что «в Вифлееме Иудейском» (Мф. 2:4–5)… Не вы ли, книжники и фарисеи, ревностные хранители закона, учили нас всему, что касается Его? Разве мы не знаем языка еврейского? Не вы ли толковали Писания?.. О, добрые враги! О, благосклонные порицатели, которые незаметно для самих себя показали родившегося в Вифлееме Бога, которые сделали известным сокрывшегося в яслях Господа, которые невольно открыли лежащего в пещере, и, не желая, сделали добро, желая скрыть — открыли! Видишь ли невежественных учителей? Чему учат, они не знают; алкая питают, жаждая напаяют, находясь в бедности обогащают[385].

[385] *Иоанн Златоуст.* Слово на Рождество Спасителя нашего Иисуса Христа (PG 56, 389–391). Рус. пер.: Творения. Т. 6. С. 695–697.

Для описания рождения Христа от Девы Златоуст использует традиционный образ храма:

> Как художник, найдя полезнейшее вещество, делает из него прекраснейший сосуд, так и Христос, найдя святое тело и душу Девы, устроил Себе одушевленный храм, образовав человека в Деве таким образом, каким захотел…[386]
>
> Как от Адама Бог взял ребро и чрез это нисколько не уменьшил Адама, так и в Деве Он образовал одушевленный храм и не лишил Ее девства. Целым остался Адам и по взятии от него ребра; неповрежденной осталась и Дева по исшествии из Нее Младенца. Поэтому Он не из другого чего-нибудь устроил Себе храм и не иное тело создал и принял на Себя, чтобы не показалось, что Он унижает существо Адама. Так как обольщенный человек сделался оружием диавола, то этого самого падшего Он избрал себе в одушевленный храм, чтобы чрез сродство с Создателем отклонить его от общения с диаволом[387].



Сотворение Евы из ребра Адама.
Мозаика. XI в. Собор Св. Марка, Венеция, Италия

Типология Христа как второго Адама и Марии как новой Евы, восходящая к учению апостола Павла и святого Иринея Лионского, подробно раскрывается в Беседе:

> Источнику святости надлежало произойти от чистого и святого рождения. Он есть Тот, Который в древности из девственной земли создал Адама, а от Адама без жены образовал жену. Как Адам без жены произвел жену, так и сегодня Дева без мужа родила мужа. Он — человек, говорится в Писании,

[386] *Иоанн Златоуст.* Слово на Рождество Спасителя нашего Иисуса Христа (PG 56, 388). Рус. пер.: Творения. Т. 6. С. 694.

[387] *Иоанн Златоуст.* Слово на Рождество Спасителя нашего Иисуса Христа (PG 56, 390). Рус. пер.: Творения. Т. 6. С. 696.

> но кто познает Его? Так как женский пол обязан мужскому тем, что Адам без жены произвел жену, то поэтому сегодня Дева родила без мужа, уплачивая за Еву этот долг мужам. Чтобы не возгордился Адам, что без жены произвел жену, поэтому и Дева без мужа родила мужа, чтобы одинаковостью чуда показать равенство Своей природы… Впрочем, и делаясь человеком, Он рождается не как человек, но рождается как Бог. Если бы Он произошел чрез обыкновенный брак, подобно мне, то для большинства это показалось бы ложью; а теперь Он рождается от Девы, и, рождаясь, сохраняет ложесна Ее неповрежденными и девство Ее соблюдает целым, чтобы необычайный способ рождения послужил для меня основанием великой веры[388].
>
> Дух Святой осенил Деву. Почему же Он рождается от Девы и сохраняет девство неповрежденным? Так как в древности диавол обольстил Еву, бывшую девой, то Гавриил благовествовал Марии Деве. Но обольщенная Ева произнесла слово, послужившее причиною смерти; а получившая благовестие Мария родила Слово во плоти, приобретшее нам вечную жизнь. Словом Евы указано древо, за которое Адам изгнан из рая; а Слово, родившееся от Девы, явило крест, чрез который разбойник на место Адама введен в рай[389].

Суммируя сказанное об Ионне Златоусте, мы можем констатировать, что его толкования на евангельские эпизоды отмечены печатью реализма и психологизма. Он пытается воссоздать обстановку, в которой происходили те или иные события, разобраться в мотивах, которые двигали действиями героев повествований. При этом, говоря о Христе, Златоуст всегда подчеркивает Его Божественное достоинство и делает акцент на педагогическом значении Его действий. Говоря же о Деве Марии, он не отказывает Ей в наличии человеческих немощей, в том числе тщеславия, излишней ревности к Своим правам, желания повелевать Своим Сыном. Все это достаточно резко контрастирует с тем языком, каким Церковь заговорит о Деве Марии в V веке.

Епифаний Кипрский

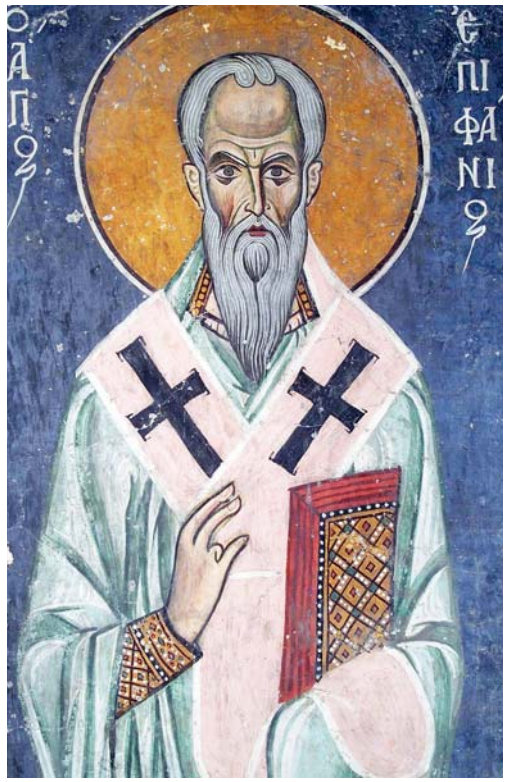
Святитель Епифаний Кипрский (†403) известен прежде всего как неутомимый борец с ересями, всю свою долгую жизнь посвятивший преследованию

---

388 *Иоанн Златоуст.* Слово на Рождество Спасителя нашего Иисуса Христа (PG 56, 389–390). Рус. пер.: Творения. Т. 6. С. 695–696.

389 *Иоанн Златоуст.* Слово на Рождество Спасителя нашего Иисуса Христа (PG 56, 392–393). Рус. пер.: Творения. Т. 6. С. 699.

и обличению лжеучений. Главный труд Епифания «Панарион» представляет собой подробное описание и критический разбор всех известных ему ересей. В свое сочинение он нередко включает большие фрагменты из сочинений авторов, которых подвергает критике, благодаря чему эти сочинения дошли до нас. Как мы помним, первым каталогизатором ересей был святой Ириней Лионский. На его труд Епифаний опирается в описании гностических и иных ересей I–II веков. Однако со времен Епифания возникло множество новых еретических учений, и Епифаний со свойственной ему скрупулезностью описывает и опровергает каждое из них. Это делает его труд незаменимым и уникальным источником по истории догматических споров в восточно-христианской традиции.



Епифаний Кипрский. Фреска. Кипр

В своем труде Епифаний опирался на большое количество источников, включая Священное Писание и творения предшествующих отцов, а также раннехристианские апокрифы. В частности, говоря о Деве Марии, он ссылается на материал «Протоевангелия Иакова» как на авторитетный источник.

Две главы «Панариона» посвящены разбору двух мариологических ересей. Представителей первой из них Епифаний называет «антидикомарианитами», то есть противниками, или врагами Марии. Вторая группа — «Коллиридиане, приносящие жертву Марии». Речь, следовательно, идет о представителях двух противоположных направлений: тех, кто вообще не почитают Марию Девой, и тех, кто чрезмерно Ее почитают. Епифаний так характеризует эти две группы:

> Так и в отношении к святой и блаженной Приснодеве, одни дерзнули оскорблять Ее, говоря, что Она будто бы сожительствовала по плоти с мужем после величайшего и чистого Домостроительства Господа, то есть Его воплощения. И это нечестивейшее из всех заблуждений. Но как мы узнали

> и дерзнувших на это и легкомысленно предавших себя греху, так с удивлением услышали и еще нечто иное. Некоторые безумствующие в мнении о Самой святой Приснодеве старались и стараются ставить Ее вместо Бога и говорят о Ней, увлекаемые каким-то умопомрачением и умоповреждением[390].

Относительно мнения антидикомарианитов о том, «что Святая Мария, после рождения Христа, сожительствовала с мужем, то есть с самим Иосифом»[391], Епифаний вопрошает: «Откуда это зломыслие? Откуда такая дерзость? Самое имя не свидетельствует ли, не убеждает ли тебя, любитель споров? Кто когда-либо, или в каком роде дерзал произносить имя святой Марии и вопрошаемый не присоединял тотчас наименование “Дева”?»[392] Эти слова показывают, что присоединение слова «Дева» к имени Мария во времена Епифания уже было во всеобщем употреблении.

Мнение антидикомарианитов Епифаний опровергает при помощи различных аргументов. «Прежде всего, — говорит он, — когда Дева передана была Иосифу, к чему привела Ее необходимость Ее положения, то передана была не для сожительства, если сказать правду, потому что он был вдов; но по закону назван Ее мужем». И далее ссылается на «предание иудейское», согласно которому «Дева передана была ему не для сопряжения брачного, но для того, чтобы Она сохранена была во свидетельство будущего, чтобы Домостроительство пришествия во плоти было не сомнительно, но засвидетельствовано воистину совершимся без участия семени мужа, силою Святого Духа»[393].

Далее Епифаний подробно описывает первый брак Иосифа Обручника и говорит о его детях от этого брака:

> Ибо как мог такой старец иметь женою Деву, будучи столько лет вдов после первой жены? Этот Иосиф, брат Клеопы, был сыном Иакова, прозванного Панфиром. Оба они рождены от Панфира по прозванию. Иосиф же имел первую свою жену из колена Иудина, и она родила ему детей числом шесть, четверых мужского и двух женского пола, как изъяснено в Евангелиях от Марка и от Иоанна (Мк. 3:31; 6:3; Мф. 13:55–56; Ин. 6:42). Первородным он имел Иакова, прозванного Овлием, что значит: стена, названного также

390 *Епифаний Кипрский.* Панарион 78, 23 (GCS 37, 473). Рус. пер.: Ч. 5. С. 271.

391 *Епифаний Кипрский.* Панарион 78, 1 (GCS 37, 452). Рус. пер.: Ч. 5. С. 236.

392 *Епифаний Кипрский.* Панарион 78, 6 (GCS 37, 456). Рус. пер.: Ч. 5. С. 243.

393 Там же. С. 244.

> Праведным и бывшего назореем, что значит: святой. И он первый получил кафедру епископскую, так как ему первому вверил Господь престол его… Братом же Господним называется по совместному воспитанию, не по естеству, а по благодати. Ибо Мария, присоединенная к Иосифу, только казалась женой мужа, но не имела с ним сожительства по телу. На этом основании близость родства сынов Иосифа со Спасителем достигает до названия братьев, или, точнее, вменена в братство; так же, как и сам Иосиф, не принимая участия в рождении Спасителя по плоти, считается в положении отца Его по Домостроительству…[394]

Далее Епифаний рассказывает, в каком порядке рождались дети Иосифа и в каком возрасте он был, когда обручился с Марией:

> Иосиф рождает упомянутого Иакова будучи лет приблизительно около сорока, а может быть, более или менее того. После него рождается сын, называемый Иосией; затем после него Симеон; потом Иуда и две дочери: Мария и Саломия. И затем умерла жена его. И спустя много лет после того он принимает Марию вдовый, будучи человеком в возрасте около восьмидесяти лет и даже более того… Старец, имевший свыше восьмидесяти лет, взял Деву не для того, чтобы пользоваться Ею, но, напротив, Она вверена ему была для охранения ее девства… Да и возможно ли опять, чтобы, после такого великого устроения Божия, старец сожительствовал с Девой чистой и удостоенной чести, с Сосудом, вместившим Невместимого и принявшим такое таинство знамения небесного и спасения человеческого?[395]

Откуда Епифаний черпает все эти сведения? Частично они основаны на «Протоевангелии Иакова», частично на других апокрифах, входящих в категорию «Евангелий детства Иисуса Христа», среди которых могла быть «Книга Иосифа-плотника»[396]. «Протоевангелие Иакова» было подробно рассмотрено нами выше. Что же касается «Книги Иосифа», то создание этого памятника (по крайней мере, в его окончательном виде) ученые относят к периоду между

---

394 *Епифаний Кипрский.* Панарион 78, 7 (GCS 37, 457–458). Рус. пер.: Ч. 5. С. 244–246.

395 *Епифаний Кипрский.* Панарион 78, 8 (GCS 37, 458–459). Рус. пер.: Ч. 5. С. 246–247.

396 *Лебедев А. П.* Братья Господни. С. 24. Лебедев (Там же. С. 23–24) указывает также на «Евангелие псевдо-Матфея» как возможный источник, которым пользовался Епифаний, однако современная наука относит этот памятник, написанный на латинском языке, к периоду между концом VI и серединой VII века.



Апостол Иаков, брат Господень. Фреска. 1176–1180 гг. Монастырь Иоанна Богослова, Патмос

IV и VII веками[397]. Епифаний мог быть знаком либо с самим памятником, либо с отраженными в нем преданиями. В этом апокрифе Сам Иисус Христос рассказывает историю Своего рождения от Девы:

Жил человек именем Иосиф, родом из Вифлеема, города Иудина, города царя Давида. Он был мудр, сведущ в законе и был сделан священником в храме Господнем. Он занимался также ремеслом плотника и по обычаю всех людей взял себе жену. И он имел от нее сыновей и дочерей, а именно: четырех сыновей и двух дочерей. И имена сыновей его: Иуда, Юст, Иаков и Симон. Имена двух дочерей: Ассия и Лидия. И жена Иосифа Праведного, всегда ставившая славу Божию целью всех дел своих, умерла во время свое. И Иосиф, праведник сей, отец Мой по плоти, обручник Марии, Матери Моей, трудился с сыновьями своими, занимаясь своим ремеслом плотника[398].

В том же источнике говорится, что Иосиф достиг глубокой старости и умер в возрасте ста одиннадцати лет[399]. Епифаний не уточняет, в каком возрасте умер Иосиф, однако указывает, что на момент возвращения Святого Семейства из Египта ему было «более восьмидесяти четырех». После этого он прожил еще восемь лет до описанного в Евангелии от Луки эпизода, когда на двенадцатом году жизни Спасителя он вместе с Марией искал Его в Иерусалиме (Лк. 2:42–45). Сколько еще прожил Иосиф, Епифаний не уточняет, ограничившись фразой: «В следующие после того годы умирает Иосиф, и Иисус воспитан был уже не Иосифом, а только в доме Иосифа»[400].

397 См.: ***Моисеева С. А.*** Иосиф Обручник в христианских и гностических апокрифах. С. 50.

398 Книга Иосифа-плотника 2. Рус. пер.: С. 111.

399 Книга Иосифа-плотника 10; 15; 29. Рус. пер.: С. 115, 118, 127–128.

400 ***Епифаний Кипрский.*** Панарион 78, 10 (GCS 37, 460–461). Рус. пер.: Ч. 5. С. 250.



Иосиф Обручник. Фрагмент фрески «Рождество Христово». XVI в. Монастырь Метеоры, Греция

Вслед за другими авторами Епифаний приводит слова Иисуса, обращенные к Матери, когда Она стояла у Его креста, как на подтверждение Ее приснодевства: «Если бы у Марии были дети и если бы был у Нее муж, то на каком основании Иисус передал бы Марию Иоанну, и Иоанна Марии?» Однако Епифаний также дает свой ответ на вопрос, почему Иисус не передал Свою Мать Петру, Андрею, Матфею или Варфоломею, а передал Иоанну: «По причине девства». Предание о том, что Иоанн был девственником, восходит к первым христианским поколениям, и Епифаний воспроизводит его. Он также отвечает на вопрос о том, почему Иисус позаботился о Своей Матери: «чтобы кто не подумал, что дело воплощения есть только призрак, а не истина. Потому что если бы Она не была истинно Его Матерью по плоти, родившей Его, то Он не предпринимал бы о Ней заботы, чтобы передать Приснодеву, сделавшуюся Матерью, по Домостроительству, и дивным, чуждым нечистоты, Сосудом по причине чести, Ему принадлежащей». Иоанн взял Ее к себе (Ин. 19:27), «а если бы Она имела мужа, имела дом, детей, то и удалилась бы восвояси, а не к чужому»[401].

Епифанию ничего не известно о том, как закончила Свои дни Дева Мария: он даже не знает, умерла ли Она естественной смертью или нет. Он высказывает на этот счет некоторые предположения, но не опирается на какие-либо источники, кроме текстов из Нового Завета:

401 *Епифаний Кипрский.* Панарион 78, 10 (GCS 37, 461). Рус. пер.: Ч. 5. С. 251.

> А если некоторые думают, что мы ошибаемся, то пусть исследуют Писания, и не найдут сведений ни о смерти Марии, ни о том, умерла ли Она, ни о том, что не умерла, ни о том, погребена ли Она, ни о том, что не погребена. И когда Иоанн предпринял путешествие по Азии, то также нигде не говорится, чтобы он вел с собою Святую Деву; но Писание просто умолчало об этом по чрезвычайности чуда, чтобы не привести в изумление разум человеческий. Я не дерзаю говорить, но размышляя о деле, храню молчание. Впрочем, быть может, мы найдем где-либо следы святой и блаженной Девы, когда ничего нельзя найти о смерти Ее. Ибо в одном месте Симеон говорит о Ней: «и Тебе Самой оружие пройдет душу, — да откроются помышления многих сердец» (Лк. 2:35), а в другом, в Апокалипсисе Иоанна, говорится: «И начал дракон преследовать жену, которая родила младенца мужеского пола. И даны были жене два крыла большого орла, чтобы она летела в пустыню от лица змия» (Откр. 12:13–14). Может быть, это исполнилось на Ней; но я не утверждаю этого окончательно, и не говорю, что Она осталась бессмертной; но не утверждаю и того, что Она умерла. Ибо Писание стоит выше ума человеческого и оставило то неизвестным, так как Дева была Сосуд честный и превосходнейший, дабы не остался кто-либо в предположении чего-либо плотского о Ней. И так умерла ли Она и погребена ли, мы не знаем, но Она пребыла чуждой плотского совокупления[402].

Этот текст важен, во-первых, потому, что Епифаний допускает возможность толкования образа «жены, облеченной в солнце» как указывающего на Деву Марию, а во-вторых, потому, что свидетельствует об отсутствии во времена Епифания каких-либо преданий, посвященных Ее кончине. Если бы они существовали, он не преминул бы о них упомянуть. В-третьих, из этого следует, что Мария, по мнению Епифания, могла умереть мученицей, что он говорит и в другом месте, подчеркивая, однако, что обстоятельства Ее смерти остаются неизвестными:

> Потому умерла ли Святая Дева и погребена: во славе успокоение Ее, в непорочности кончина и в девстве — венец; а если умерщвлена, как написано: «и душу Ее пройдет оружие» (Лк. 2:35), и в таком случае с мучениками слава Ее и в блаженстве святое тело Ее, через которое Свет воссиял миру. А может

[402] *Епифаний Кипрский.* Панарион 78, 11 (GCS 37, 462). Рус. пер.: Ч. 5. С. 252–253.

> быть, Она осталась в живых, так как не изнеможет у Бога все, что Он хочет делать (Лк. 1:37): ибо о кончине Ее никому не было известно[403].

Как мы помним, древние церковные писатели не гнушались использовать сведения из жизни природы, касающиеся размножения отдельных видов, для доказательства девства Марии. Так, Ориген ссылался на способ размножения червей, а Василий Великий — на способ размножения коршунов. Не остался в долгу и Епифаний: он утверждает, что львица может зачать и родить только один раз[404], и «вместе с родами выделяются также ложесна и утроба, как говорят естествоиспытатели, так что ни половое стремление у нее не пробуждается, если не употреблено будет некоторое к тому усилие, ни зачать она больше не может, если бы даже и вынуждена была к соитию, так как нет у нее ни утробы, ни ложесн». Если Священное Писание называет Христа львом (Быт. 49:9; Откр. 5:5), «то не мог бы я и родившую Его назвать львицей? Во всяком случае откуда может родиться лев, если мать его не будет называться львицей? У львицы же второго зачатия не бывает: поэтому и Мария уже не знала другого зачатия, и Святая Дева — сожительства плотского»[405].

Затем Епифаний подробно рассказывает об Иакове, брате Господнем, после чего переходит к последовательному рассмотрению выражений из Евангелий, которые могут быть истолкованы как косвенно указывающие на сожительство Марии с Иосифом после рождения от Нее Христа. Этих выражений два: «прежде нежели сочетались они» (Мф. 1:18) и «не знал Ее, как наконец Она родила (букв. “доколе Она не родила”) Сына Своего Первенца» (Мф. 1:25). Епифаний утверждает, что, если бы Мария после Иисуса родила других детей, об этом было бы прямо сказано в Евангелиях[406].

Приводится у Епифания и восходящее к святому Иринею Лионскому традиционное сравнение Марии с Евой:

> Она предзнаменована была Евой, в прообразе получивши название матери живущих (Быт. 3:20)… И со стороны внешней, от той Евы получило начало всякое рождение человеческое на земле. Таким же образом и от Марии

---

403 *Епифаний Кипрский.* Панарион 78, 23 (GCS 37, 474). Рус. пер.: Ч. 5. С. 273.

404 Эти представления не соответствуют действительности, однако они были распространены в античную эпоху, на что сетовал еще Аристотель: «Рассказ о том, что львица, рожая, выбрасывает матку, сущий вздор; он составлен потому, что львы встречаются редко, причем составитель рассказа не знал причины этого» (*Аристотель.* История животных 6, 31).

405 *Епифаний Кипрский.* Панарион 78, 12 (GCS 37, 462–463). Рус. пер.: Ч. 5. С. 254–255.

406 *Епифаний Кипрский.* Панарион 78, 17 (GCS 37, 467–468). Рус. пер.: Ч. 5. С. 262.

> истинно родилась для мира сама жизнь, чтобы Мария, родив Живущего, сделалась и Матерью живущих. Итак, Матерью живущих Мария названа прообразовательно… Потому что первая мудрая Ева сшила чувственные одежды для Адама, которого сделала нагим… Марии же дано было от Бога родить нам Агнца и Овцу, и из славы этого Агнца и Овцы, как бы из шерсти, мудро соткана нам Его добродетелью одежда нетления. Но и нечто другое удивительно в отношении к этим обеим женщинам, — Еве и Марии, — чтобы о том поразмыслить. Ева была причиной смерти для людей, ибо через нее вошла смерть в мир. А Мария сделалась Причиной жизни: через Нее рождена нам жизнь… И поскольку там Ева, еще будучи девой, обнаружила уклонение к преслушанию, то и здесь опять через Деву явлено послушание благодати, когда благовещено было сошествие с неба Воплощаемого и жизни вечной[407].

От антидикомарианитов Епифаний переходит к «Коллиридианам, приносящим жертву Марии». Последовательницы этого учения «делают приношение из какого-то печенья и имеют собрания, на которых во имя Святой Девы сверх всякой меры пытаются предаваться беззаконному и хульному делу и во имя Ее совершают жертвоприношения через женщин же»[408]. Вот дополнительные подробности: «Некоторые женщины, украсив какую-то колесницу или четвероугольное седалище, расстелив на нем белое полотно в один из праздничных дней года, в течение нескольких дней предлагают хлеб и возносят жертву во имя Марии. Потом все они причащаются от хлеба»[409].

В связи с данным культом Епифаний, во-первых, предостерегает против чрезмерного почитания святых:

> Вообще сверх должного не следует почитать святых, но чтить Владыку их. Посему да прекратится заблуждение обольщенных! Ибо Мария — не Бог, и не с неба получила тело, но от совокупления мужа и жены, и по обетованию, как Исаак, предуготована к участию в Домостроительстве Божием. Пусть не приносит никто и жертв во имя Ее, ибо он тем губит свою душу; но, с другой стороны, да не дерзает и безумно оскорблять Святую Деву! Она не сожительствовала с мужем по плоти ни после, ни прежде зачатия Спасителя. Да не будет![410]

---

407 *Епифаний Кипрский.* Панарион 78, 18 (GCS 37, 468–469). Рус. пер.: Ч. 5. С. 263–264.

408 *Епифаний Кипрский.* Панарион 78, 23 (GCS 37, 474). Рус. пер.: Ч. 5. С. 271.

409 *Епифаний Кипрский.* Панарион 79, 1 (GCS 37, 476). Рус. пер.: Ч. 5. С. 278.

410 *Епифаний Кипрский.* Панарион 78, 23 (GCS 37, 474). Рус. пер.: Ч. 5. С. 273.

Во-вторых, Епифаний категорически отрицает возможность для женщин священнодействовать: «От века никогда не священнодействовала женщина, даже и сама Ева, хотя и учинила преступление, но совершить столь нечестивое дело не дерзнула; равным образом и ни одна из дочерей ее». В Ветхом Завете «нигде не говорится, чтобы женщина священствовала»[411]. Но и в Новом Завете об этом также не говорится:

> Если бы установлено было Богом, чтобы женщины священствовали, или совершали что-либо каноническое в Церкви, то более всего должно было бы в Новом Завете облечь саном священства Саму Марию, удостоившуюся воспринять в недрах Своих Царя всех, Бога Небесного, Сына Божия; чрево Которой сделалось храмом и уготовано было в жилище Господа в Домостроительстве воплощения по человеколюбию Божию и поразительному таинству. Но так не благоволил Бог. Даже и совершать Крещение не доверено было Ей, — хотя бы Христос скорее мог быть крещен от Нее, нежели от Иоанна[412].

В-третьих, Епифаний решительно предостерегает против поклонения Деве Марии:

> Подлинно, свято было тело Марии; и, однако же, Она — не Бог. Подлинно Дева была девой, и почтенной; однако же Она дана нам не для поклонения, но Сама поклоняется Рожденному от Нее по плоти и Сошедшему с небес из недр Отчих[413].
>
> Какой из пророков внушал поклоняться человеку, не говоря о женщине? Хотя Мария есть Сосуд избранный, однако женщина по природе, ничем от других не отличающаяся, но по разуму и чувству славою почтенная, подобно телам святых и, если сказать больше для Ее восхваления, подобно Илии, который был девственником от утробы материнской, и пребывает таковым навсегда, и взят на небо, не видев смерти (4 Цар. 1:2); и подобно Иоанну, который возлежал на груди Господа и которого любил Иисус (Ин. 13:23); и подобно святой Фекле, хотя Мария гораздо почтеннее Ее ради Домостроительства, которого Она удостоилась. Но ни Илия не должен быть предметом поклонения, хотя он и находится в живых; ни Иоанн… и ни Фекла, и никто

411 *Епифаний Кипрский.* Панарион 79, 2 (GCS 37, 477). Рус. пер.: Ч. 5. С. 280.

412 *Епифаний Кипрский.* Панарион 79, 3 (GCS 37, 477–478). Рус. пер.: Ч. 5. С. 280–281.

413 *Епифаний Кипрский.* Панарион 79, 4 (GCS 37, 479). Рус. пер.: Ч. 5. С. 283–284.

> из святых не должен быть поклоняем. Да не господствует над нами древнее заблуждение — оставлять живого Бога и поклоняться созданному от Него[414]. Он, как Создатель и Властелин всего, образовал Самого Себя от Девы, как бы от земли, Бог сошедший с небес, Слово облекшееся плотью от Святой Девы. Несмотря на это, Дева не должна служить предметом поклонения: не должно делать Ее Богом, не должно приносить жертв во имя Ее, и не должно опять после стольких поколений ставить женщин на священство… В чести да будет Мария, но поклоняем должен быть Отец и Сын и Святой Дух; Марии же никто не должен поклоняться… Хотя и весьма прекрасна Мария, и свята, и почтенна, но не для поклонения[415].

Говоря о Марии, Епифаний ссылается на историю Ее рождения от Иоакима и Анны, известную по «Протоевангелию Иакова». Это рождение, подчеркивает Епифаний, было естественным, а потому не надо пытаться приравнять Марию к Богу:

> Ибо если и ангелам поклоняться Бог не дозволил, то тем более рожденной от Анны и дарованной Анне от Иоакима, данной отцу и матери по обетованию ради молитвы их и всяческой заботы, и рожденной не иначе, как по естеству человеческому, как все, от семени мужа и утробы жены. Хотя история Марии и предание сообщают, что отцу ее Иоакиму сказано было в пустыне: «жена твоя зачала»; однако это совершилось не без союза брачного и не без семени мужа[416].

Из того, что Епифаний пишет о Деве Марии, мы можем сделать следующие выводы: 1) учение о том, что Она была Девой на момент рождения Христа, было в Церкви общепринятым; 2) учение о том, что Она осталась Девой и после рождения Христа, становилось общепринятым, хотя и оспаривалось отдельными маргинальными группами; 3) практика поклонения Деве Марии не была общепринятой, хотя и существовала в некоторых женских общинах; 4) предание о рождении Марии от Иоакима и Анны, основанное на «Протоевангелии Иакова», все более прочно входило в церковную традицию, как и другие предания из этого апокрифа; 5) каких-либо преданий о том, как Дева Мария закончила Свою жизнь, на тот момент не существовало, и допускались

414 *Епифаний Кипрский.* Панарион 79, 5 (GCS 37, 479–480). Рус. пер.: Ч. 5. С. 284–285.

415 *Епифаний Кипрский.* Панарион 79, 7 (GCS 37, 481–482). Рус. пер.: Ч. 5. С. 288–289.

416 *Епифаний Кипрский.* Панарион 79, 5 (GCS 37, 480). Рус. пер.: Ч. 5. С. 285.

разные возможности, включая Ее мученическую кончину или Ее вознесение на небо.

Отметим, что термин «Приснодева» используется Епифанием неоднократно, тогда как термин «Богородица» встречается лишь один раз, а именно, в списке ересей, которым завершается третья книга его труда. В нем упоминаются те же две ереси: «утверждающие, что святая Мария Приснодева по рождении Спасителя сожительствовала с Иосифом», и «во имя той же Марии Богородицы приносящие жертву»[417].

ЗАПАДНЫЕ ЦЕРКОВНЫЕ ПИСАТЕЛИ IV — НАЧАЛА V ВЕКА

Труды латинских авторов не оказали существенного влияния на почитание Девы Марии на христианском Востоке. Тем не менее необходимо учитывать тот факт, что в IV–V веках происходил достаточно интенсивный обмен богословскими мнениями и литургическими практиками между Западом и Востоком, имело место «взаимопроникновение» греческой и латинской традиций. На Вселенских Соборах этого периода присутствовали, наряду с восточными, и западные епископы. А потому для нашего исследования небезразлично, какие мнения высказывались латинскими богословами этого времени относительно Девы Марии.

Ниже мы ограничимся рассмотрением учений наиболее значимых латинских авторов этого периода: Илария Пиктавийского, Зинона Веронского, Амвросия Медиоланского, блаженного Иеронима и блаженного Августина.

Иларий Пиктавийский

Святитель Иларий Пиктавийский (†367) был по происхождению галлом и воспитывался в язычестве. После долгих поисков истины он пришел к вере, принял Крещение, подчинил себя и свою семью строгой церковной дисциплине. Около 350 года он был избран епископом Пиктавия (ныне г. Пуатье во Франции). Принимал активное участие в борьбе против арианства, за что был сослан во Фригию. Последние годы жизни провел на своей кафедре[418].

---

417 *Епифаний Кипрский.* Панарион, оглавление (GCS 25, 161). Рус. пер.: Ч. 5. С. 364–365.

418 *Фокин А. Р.* Иларий, святитель, епископ Пиктавийский. С. 77–83.

Свой главный догматический труд, «О Троице», Иларий посвятил главным образом изложению учения о единосущии Сына Отцу в противовес арианству. Мариологическая тематика затрагивается в этом труде, а также в других сочинениях Илария в общем контексте христологического дискурса.

Говоря о рождении Сына Божия от Девы[419], Иларий подчеркивает сверхъестественный характер этого рождения, «ведь, рожденный по закону людей, Он был зачат не по закону людей»[420]. По словам Илария, «Сын Божий родился от Девы и Святого Духа, служа Сам Себе в этом действии и осенив [Ее] Своей, то есть Божественной, силой, Он оплодотворил Себе телесное начало и устроил происхождение [Своей] плоти»[421]. Дева Мария «столько дала из Себя для рождения плоти, сколько женщины уделяют от себя воспринятым началам рождаемых тел, однако Иисус Христос образовал Себя не через природу человеческого зачатия»[422]. Не только тело, но и душу Слово Божие устроило Себе Само: «Как через Самого Себя Слово восприняло Себе тело, так и из Самого Себя — душу»[423].



Святой Иларий Пиктавийский. Мозаика. XII в. Собор Монреале, Италия

[419] Здесь и далее в разделе об Иларии мы опираемся на: ***Фокин А. Р.*** Иларий, свтятитель, епископ Пиктавийский. С. 96–99. Основные цитаты заимствованы из этой статьи.

[420] ***Иларий Пиктавийский.*** О Троице X, 47 (PL 10, 380 B).

[421] ***Иларий Пиктавийский.*** О Троице II, 24 (PL 10, 66 AB).

[422] ***Иларий Пиктавийский.*** О Троице X, 15 (PL 10, 354 A).

[423] ***Иларий Пиктавийский.*** О Троице X, 22 (PL 10, 359 A).

Следствием сверхъестественного зачатия Христа от Девы является, по учению Илария, непричастность Его человеческой природы не только греху, но и обычным человеческим немощам. По словам Илария, «свободно от бедствий земного тела тело, получившее начало не от земных элементов, поскольку начало Сыну Человеческому здесь дал Святой Дух через тайну зачатия; ведь Сила Вышнего примешала силу к телу, которое родила Дева по зачатию от Духа»[424]. Из этого взгляда вытекает представление о том, что тело Христа не нуждалось в пище и питье. Если же Христос вкушал пищу и обнаруживал чувство голода и жажды, то делал это скорее в педагогических целях, каждый раз предоставлял этим немощам действовать в Своем теле[425].

Настойчивое отрицание в человеческой природе Христа не только греховной составляющей, но и обычных, естественных для человека свойств, ведет Илария к своеобразной форме докетизма:

> Если только Господне тело обладает такой природой, чтобы Своей силой и Своей душой удерживаться на влаге, наступать на жидкое, быстро проникать через стены, то как мы судим по природе человеческого тела о плоти, зачатой от Духа Святого? Плоть эта, то есть этот Хлеб, с неба, и Человек этот — от Бога. Конечно, Он имел тело для страдания и пострадал, но не имел природы, способной к скорби (naturam non habens ad dolendum). Ибо особой, только Ему свойственной природы (naturae propriae ac suae) было это тело, которое на горé преобразуется в небесную славу, которое своим прикосновением изгоняет лихорадки, которое Своей слюной образует очи[426]. Когда Господь представляется пьющим, вкушающим или страждущим, это не означает, что Он действительно жаждал, алкал или плакал, но Он воспринял обыкновение (consuetudo) нашего тела, чтобы показать истинность плоти. Таким образом, Он отдавал долг не необходимости, но лишь обычаю[427]. Немощи телесной природы не было в природе Его тела, в силе природы которого было изгонять всякую немощь тел… ведь Он имел в Себе истинность Своего тела, но не имел немощи природы, поскольку это тело, рожденное от Девы, и имело истинность тела, и было вне немощи нашего тела, получив начало от духовного зачатия[428].

---

424 *Иларий Пиктавийский.* О Троице X, 44 (PL 10, 378 A).

425 *Иларий Пиктавийский.* О Троице X, 24 (PL 10, 363 B–364 B).

426 *Иларий Пиктавийский.* О Троице X, 23 (PL 10, 363 A).

427 *Иларий Пиктавийский.* О Троице X, 24 (PL 10, 364 AB).

428 *Иларий Пиктавийский.* О Троице X, 35 (PL 10, 371 B).

Иларий был не первым, не последним и не единственным автором, склонным рассматривать проявления человеческой природы Христа исключительно в педагогическом аспекте. Подобного рода толкования встречаются и у других авторов «золотого века». Так, например, рассуждая о том, почему Иисус спал на корме в то время, как вокруг свирепствовала буря, греческие отцы Церкви обычно указывают на то, что Он тем самым испытывал Своих учеников[429], «давая им время испытать страх и заставляя их сильнее прочувствовать происходящее»[430]. Если бы Он бодрствовал, ученики не испугались бы и не стали звать на помощь, «поэтому Он и спит — чтобы дать время их страху, чтобы ощущение происходящего сделать в них более отчетливым»[431]. Подобный подход мы наблюдаем и у Августина. Рассуждая о том, почему Иисус проклял смоковницу, он спрашивает: «Разве Христос хотел есть, когда искал плоды на дереве? И разве, найдя их, Он стал бы их есть?.. Чего жаждал, чего алкал Христос, как не наших добрых дел?»[432]

По всей видимости, такая интерпретация действий Христа была обусловлена общим контекстом полемики с арианством, которое отрицало во Христе Божественную природу. Подчеркивая единосущие Сына Отцу, борцы с арианством одновременно стремились возвысить человеческую природу Христа, представить ее всецело обоженной, а значит, и непричастной человеческим немощам. Однако сон, голод, усталость — это не столько немощи, сколько естественные свойства человеческой природы. Христос в Евангелиях представлен реальным человеком. Отрицание наличия в Нем обычных человеческих свойств умаляет полноту Его человеческого естества и граничит с докетизмом.

Эта особенность христологии Илария наиболее ярко проявилась в его рассуждениях о страданиях Христа: «В момент страдания [Христос] стонал и в муке вопиял к Богу, но не оттого, что испытывал естественный страх перед страданием, а для того, чтобы показать душевное переживание того человека, которого Он носил, чтобы через эту мольбу к Богу показать Себя Сыном Божиим и истинным, а не кажущимся человеком»[433]. Иными словами, страдания Христа тоже имели, прежде всего, педагогический характер.

---

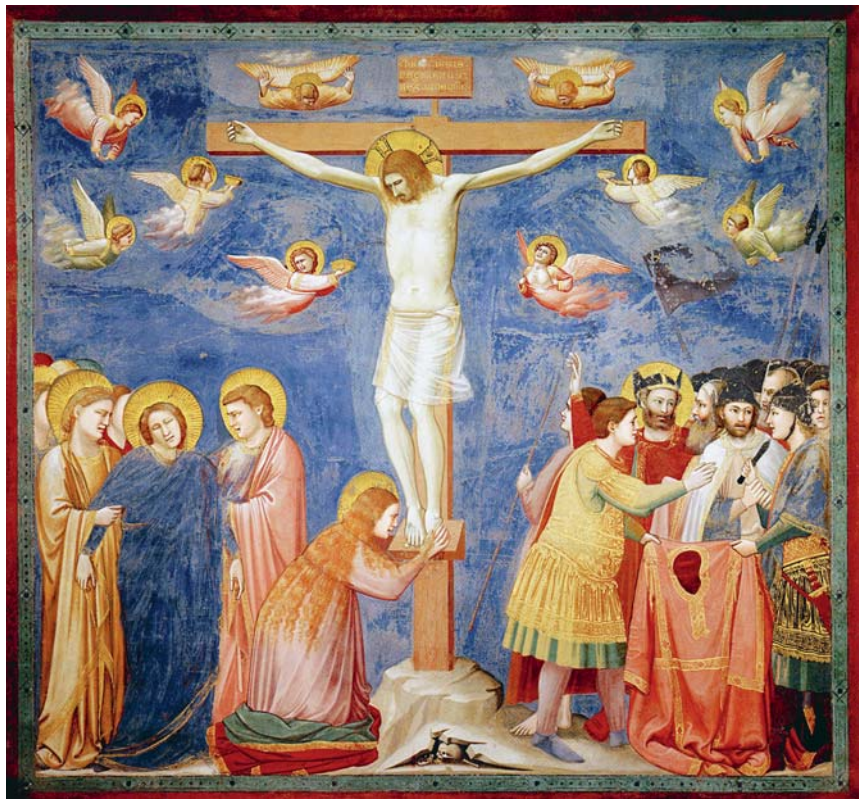
[429] *Афанасий Александрийский.* Пасхальные послания 29 (The Festal Letters of Athanasius. P. 51). Рус. пер.: Т. 3. С. 518.

[430] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 28, 1 (PG 57, 351). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 314.

[431] *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Луки, 8 (PG 72, 629). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов. Новый Завет. Т. 2. С. 74.

[432] *Августин.* Толкования Псалмов 34, 2 (CCSL 38, 314–315). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов. Новый Завет. Т. 2. С. 186.

[433] *Иларий Пиктавийский.* Толкование на Пс. 141, 1 (CSEL 800 = PL 9, 833 C).



Джотто. **Распятие.** Ок. 1300 г.

В «Толковании на Евангелие от Матфея» Иларий обращается к теме родословной Иисуса Христа и доказывает, что Христос происходил одновременно из царского и священнического рода:

> То, что Матфей представил в списке царской родословной [Христа], Лука показал в [Его] священническом происхождении: каждый из них, один в первом, а другой во втором перечислении, обозначил принадлежность Господа соответственно к царскому и священническому колену. И порядок родства устанавливается верно, поскольку связь между этими двумя коленами, начавшаяся с брака Давида, подтверждается [продолжением] родословной от Салафииля к Зоровавелю. Итак, в то время как Матфей рассматривает происхождение [Господа] по отцовской линии начиная от Иуды, Лука говорит о том, что Он происходит через Нафана из рода Левия; и каждый по-своему показывает славу Господа нашего Иисуса Христа, Который есть вечный Царь и Священник; славу, [проявившуюся] также в Его

> происхождении по плоти из этих двух родов. Неважно, что рассматривается происхождение Иосифа, а не Марии, ибо это одно и то же колено, объединенное родственными связями. И Матфей, и Лука свидетельствуют об этом, когда перечисляют отцов скорее по их принадлежности к одному народу, чем к роду, поскольку колено, беря свое начало от одного человека, продолжает существование в семье, связанной единым порядком наследования и единым происхождением[434].

Иларий объясняет, почему Мария должна была принадлежать к тому же роду, что Иосиф: этого требовал закон. Одновременно он упоминает и о законе левирата:

> Ведь Христос должен быть показан как Сын Давидов и Авраамов, поэтому [Евангелие] так и начинается: Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова; и не имеет значения, какое кто место занимает или в каком порядке перечисляется [в родословной], поскольку понятно, что [Святое] Семейство происходит из одного [корня]. Итак, если Иосиф и Мария принадлежат к одному колену, то, когда [евангелист] показывает, что Иосиф происходит из рода Авраама, мы научаемся, что Мария также принадлежит к этому роду. Этот порядок соблюдается в законе: если глава семьи умирает, не оставив сыновей, то самый старший из его братьев в этом роде должен взять себе его жену и возвратить рожденных сыновей в семью умершего; таким образом сохранится порядок наследования по первородству, поскольку они будут считаться отцами тех, кто родится после них, будь то по имени или по роду[435].

В том же сочинении Иларий говорит, что Христос был зачат от Святого Духа, а рожден от Марии Девы. Иларий опровергает мнение «многих неверующих» (plures irreligiosi), которые отрицают приснодевство Марии на основании нескольких фраз из Евангелия: «прежде нежели сочетались они, оказалось, что Она имеет во чреве» (Мф. 1:18); «не бойся принять Марию, жену твою» (Мф. 1:20); «и не знал Ее, [как] наконец Она родила (лат. donec peperit — букв. “доколе Она не родила”)» (Мф. 1:25). Эти же критики церковного учения

---

[434] *Иларий Пиктавийский.* Толкование на Евангелие от Матфея I, 1 (PL 9, 917 A–919 A). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов. Новый Завет. Т. Ia. С. 4.

[435] *Иларий Пиктавийский.* Толкование на Евангелие от Матфея I, 1 (PL 9, 919 B–920 A). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов. Новый Завет. Т. Ia. С. 4–5.

в доказательство того, что Мария не сохранила девство, ссылались на упоминания «братьев Господних» в Евангелиях[436].

По поводу приведенных выражений из Евангелия от Матфея Иларий указывает[437] на то, что Дева Мария была названа женой Иосифа «прежде нежели сочетались они». Она была обручена Иосифу, но ангел повелел ему принять Ее как жену, то есть признать Ее женой. И это произошло после рождения Христа. Однако в дальнейшем, упоминая вместе Иосифа и Деву Марию, Евангелие никогда не называет Ее женой Иосифа, но всегда только Матерью Иисуса. Например: «возьми Младенца и Матерь Его» (Мф. 2:13, 20), «Иосиф же и Матерь Его дивились сказанному о Нем» (Лк. 2:33); «и не заметили того Иосиф и Матерь Его» (Лк. 2:43). Иларий заключает: «Таким образом и обрученная принимает имя жены, и признанная женой после рождения показывается только Матерью Иисуса, чтобы, как приписывается праведному Иосифу брак в девстве Марии, так же было обозначено Ее честное девство в Матери Иисуса»[438].

Что же касается «братьев Господних», то они, по мнению Илария, были сыновьями Иосифа от первого брака. Если бы у Матери Иисуса были, кроме Него, другие сыновья, то Христос, будучи на кресте, не вверил бы Ее заботам любимого ученика[439].

Зинон Веронский

О жизни святителя Зинона, епископа Веронского (†370/371), известно немногое[440]. В одном из посланий Амвросия Медиоланского, написанном около 380 года, он упоминается как «святой памяти Зинон», то есть уже как почивший[441]. Под его именем до нас дошел сборник из 92 проповедей, разделенных на две книги. Часть проповедей представляет собой законченные трактаты на богословские и нравственные темы; другая — вступительные слова и неоконченные заметки.

В проповедях Зинона Веронского отражено учение о Христе как Новом Адаме и Марии как второй Еве, восходящее к святому Иринею Лионскому.

---

436 *Иларий Пиктавийский.* Толкование на Евангелие от Матфея I, 3 (PL 9, 921 AB).

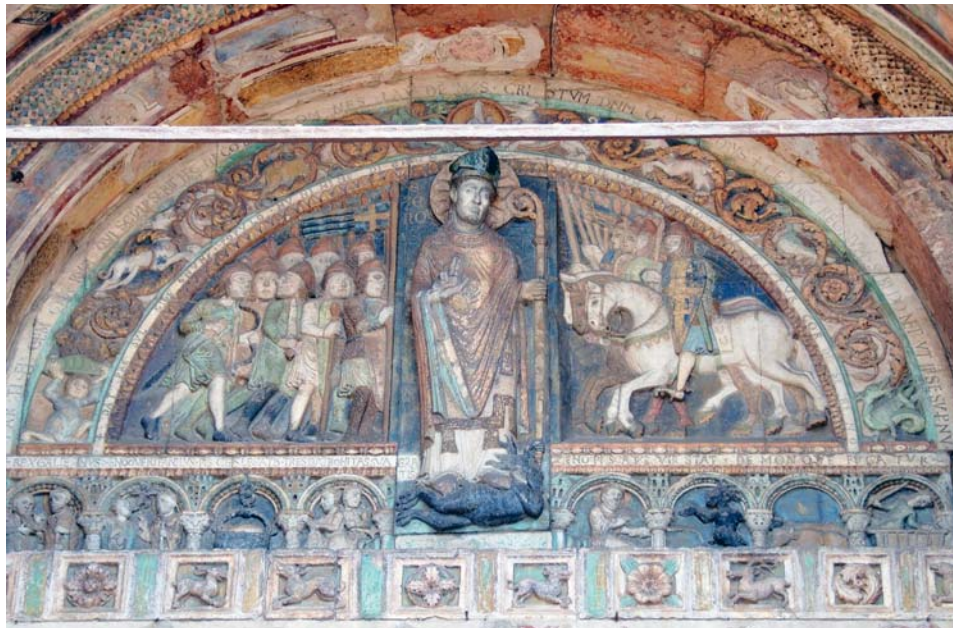
437 См.: *Попов И. В.* Иларий, епископ Пиктавийский. С. 164.

438 *Иларий Пиктавийский.* Толкование на Евангелие от Матфея I, 3 (PL 9, 921 B–922 A). Рус. пер. в кн: *Попов И. В.* Иларий, епископ Пиктавийский. С. 164.

439 *Иларий Пиктавийский.* Толкование на Евангелие от Матфея I, 4 (PL 9, 922 AB).

440 См.: *Фокин А. Р.* Зинон, святитель, епископ Веронский. С 165–175.

441 *Амвросий Медиоланский.* Письмо 5, 1 (PL 16, 891).



Зинон Веронский. Расписанный барельеф. XII в.
Портал базилики Сан-Дзено Маджоре, Верона, Италия

Разъясняя способ Боговоплощения, Зинон пишет: «Поскольку через внушение на ухо подкравшийся к Еве диавол, уязвив, погубил ее, то и Христос, посредством слуха проникнув в Марию, пресек все сердечные пороки и, родившись от Девы, исцелил язву жены»[442]. Говоря о Боговоплощении как следствии любви Божией, Зинон пишет:

> О любовь! Как ты кротка и благоснисходительна, как ты богата и щедра, как ты всемогуща! Кто тебя не имеет, тот ничего не имеет. Ты Бога сделала Человеком. Ты побудила Его сократить, ввести в границы неизмеримость Его величия, стать словом сокращенным (Рим. 9:28). Ты заключила Его на девять месяцев в девическую утробу. Ты восстановила Еву в Марии. Ты обновила Адама во Христе[443].

Полемизируя с арианами, Зинон настаивает на полноте Божественной природы в Иисусе Христе, но одновременно в противовес докетам защищает и полноту Его человеческой природы:

---

442 *Зинон Веронский.* Проповедь I, 13, 10 (PL 11, 352 AB).

443 *Зинон Веронский.* Проповедь I, 2, 9 (PL 11, 278 B).

> Священное Писание, говоря о Сыне Божьем, без всякого противоречия самому себе, указывает в Нем необходимое некоторое различие между Богом и человеком, в которого Он облекся. Ибо, если бы оно постоянно проповедовало Его только Богом, то не было бы места страданию и воскресению, и Христос ничего не сделал бы для мира сего: а если бы просто человеком (hominem solum), — как некоторые думают, будто бы Он получил начало Свое уже во чреве Девы, — то какая надежда для верующего на будущее блаженство, ведь в Писании ясно сказано: «проклят человек, который надеется на человека» (Иер. 17:5)?[444]

Иисус Христос — Бог и Человек в одном лице, родившийся от Отца в вечности, а от Марии во времени. По божеству Он Творец Девы, по человечеству Ее Сын: «Сей есть, братья, Тот самый, Чье пришествие предвозвестили пророки, Который по плоти родился во времени, Который высок на высоких и смирен на земле, — Творец веков и Сын Девы, — Который бессмертен Сам в Себе, но благоволил умереть человеком»[445].

Зинон говорит о двух девственных рождениях Иисуса Христа: первом от Бога Отца в вечности, втором от Девы Марии во времени. О первом рождении не следует допытываться, потому что оно известно только Отцу и Сыну, о втором же можно узнать, потому что о нем поведали свидетели, то есть евангелисты[446].

В воплощении Бог остался Богом, но принял на Себя человеческое естество. В этом и заключалось Его второе рождение:

> Бог и Сын Божий в установленное время, сокрыв Свое величие и покинув Свой небесный престол, в храме предопределенной Девы уготовляет Себе жилище, которое тайно наполняет, намереваясь родиться человеком, и там же, сохранив то, чем был, готовится стать тем, чем не был[447].

Рождение Христа Девой описано с многочисленными анатомическими подробностями. Мария зачала не от семени, но от Слова; во время беременности у Нее не было физических страданий; при родах Она не кричала, потому что не испытывала боль, а только радость; после родов Она не лежала

---

444 *Зинон Веронский.* Проповедь II, 6, 1 (PL 11, 402 A–403 A).

445 *Зинон Веронский.* Проповедь II, 6, 1 (PL 11, 403 B).

446 *Зинон Веронский.* Проповеди II, 8, 1 (PL 11, 412 B–413 A).

447 *Зинон Веронский.* Проповедь II, 8, 2 (PL 11, 413 A).

бледной и изможденной; родившийся Ребенок не имел на теле никаких следов первородной смазки[448].

Когда повивальная бабка решила проверить, действительно ли Мария родила, будучи Девой, ее рука воспалилась, и только после того, как Младенец прикоснулся к ней, исцелилась, так что «любопытная целительница» (medica curiosa), пришедшая лечить, сама ушла вылеченной, дивясь Женщине-Матери и Младенцу-Богу[449]. Этот рассказ Зинон заимствовал из известного нам апокрифа «Протоевангелие Иакова»[450].

Как мы помним, на рубеже II и III веков Тертуллиан писал о том, что Мария родила Христа, будучи Девой, но потом потеряла девство вследствие этого рождения. Зинон придерживался иного мнения. Он твердо и недвусмысленно учил, что Мария была непорочной Девой до зачатия Христа, оставалась Девой после Его зачатия и пребыла Девой после Его рождения. Именно Зинон Веронский впервые вводит «тройную формулу» девства, которая затем будет переходить от одного западного автора к другому: «О, великое таинство! Мария Дева нерастленно зачала, после зачатия Девой родила, после рождения Девой осталась» (O magnum sacramentum! Maria virgo incorrupta concepit, post conceptum virgo peperit, post partum virgo permansit)[451].

Однако не все на латинском Западе разделяли учение о приснодевстве Марии. Как мы увидим далее из полемики Амвросия Медиоланского с Бонозом и блаженного Иеронима с Гельвидием, и среди епископов, и среди мирян находились те, кто его оспаривали.

Амвросий Медиоланский

Святитель Амвросий Медиоланский (†397) был одним из наиболее авторитетных латинских богословов IV века, ревностным борцом против арианства. Он обладал хорошим знанием как западной, так и восточной богословской традиции, состоял в переписке с Василием Великим, знал творения Афанасия Александрийского. Для западного богословия Амвросий стал одним из важнейших проводников восточно-христианского учения о Боге, о Святой Троице, о человеке и его спасении[452]. Литературное наследие Амвросия

448 *Зинон Веронский.* Проповедь II, 8, 2 (PL 11, 413–414 A).

449 *Зинон Веронский.* Проповедь II, 8, 2 (PL 11, 415 A).

450 См. цитату на с. 101–102.

451 *Зинон Веронский.* Проповедь II, 8, 2 (PL 11, 414 A–415 A).

452 *Фокин А. Р.* Амвросий Аврелий, святитель, епископ Медиоланский. Богословие. С. 123.

многообразно и включает сочинения на догматические и нравственно-аскетические темы, толкования на отдельные эпизоды библейской истории, письма, поэтические произведения.

В одном из писем Амвросий касается мнения о том, что после рождения Христа Мария вступила в брак с Иосифом и родила от него «братьев Иисуса». Это мнение высказывал епископ Сердики Боноз. Вопрос разбирался на соборе в Капуе, где Боноз был низложен. Амвросий признает справедливым решение о снятии с него сана и защищает учение о приснодевстве Марии:

> Конечно, нельзя отрицать справедливости приговора, и справедливо негодование вашей святости по поводу мнения, что из девственного чрева, из которого родился по плоти Христос, произошло и другое рождение! Не избрал бы Господь Иисус рождение от Девы, если бы считал, что Она окажется столь невоздержной, что осквернит человеческим семенем брачный чертог Тела Господня, этот дворец вечного Царя. И тот, кто это доказывает, лишь повторяет нечестие иудев, которые говорят, что Он не мог родиться от Девы. Если и епископы будут утверждать такое и сочтут, что Мария рожала много раз, то иудеи с еще большим рвением будут оспаривать истинность веры[453].



Святитель Амвросий Медиоланский. Мозаика. IV–V вв. Базилика святого Амвросия, Милан

В письме Амвросий лишь кратко опровергает мнение Боноза, ссылаясь на эпизод из Евангелия от Иоанна, где умирающий на кресте Иисус вверяет Свою Мать любимому ученику (Ин. 19:24–27). «Для чего еще это сказано, как не для того, чтобы заградить лживые уста нечестия, чтобы онемел тот, кто посмеет возводить обвинения на Матерь Господа? Свидетель — Он же и Судия, и защитник материнского целомудрия, что Она была лишь обручена Иосифу, но не познала супружеского соития по праву брачного ложа». Как

[453] *Амвросий Медиоланский.* Письмо 71, О епископе Бонозе, 3 (PL 16, 1173; в PL письмо опубликовано без номера).

подчеркивает Амвросий, «если у Нее должны были родиться дети от Иосифа, Господь не пожелал бы отделить Ее от супружеского общения с мужем»[454].

Гораздо подробнее и обстоятельнее Амвросий опровергает мнение Боноза в сочинении «О воспитании Девы и приснодевстве святой Марии». Здесь Амвросий начинает издалека: с размышлений о грехопадении Адама и Евы. В этом, по его мнению, виноваты оба прародителя, но «обвиняем-то мы по преимуществу только женский пол за то, что он привнес причину греха: мы не замечаем в данном случае, что подобный укор собственно был бы намного справедливее в отношении нас самих»[455]. Конечно, нельзя отрицать того, что согрешила жена. Но «женщина имеет извинение во грехе, мужчина же — нет. Та, как говорит Писание, обманута мудрейшим из всех змием, а ты — женой; ту обмануло высшее творение, а тебя — низшее»[456].

И далее, приведя в пример ветхозаветных праведниц Сарру и Мариам, Амвросий восклицает:

> Итак, гряди Ева, теперь уже ставшая Марией, Которая не только даровала нам основание девства, но и принесла [нам] Бога. Вот почему, радуясь и ликуя о таковом даре, Исаия говорит: «Се, Дева во чреве зачнет и родит Сына и нарекут имя Ему Эммануил» (Ис. 7:14), «что значит "с нами Бог"» (Мф. 1:23). Откуда этот дар? Не от земли, конечно, но с неба избрал Себе Христос этот Сосуд Своего снисхождения на землю, и освятил [этот] храм целомудрия. Чрез Одну снизошел Он, но призвал многих… Итак, прекрасна Мария, представившая образ священного девства и поднявшая ко Христу святое знамя непорочной чистоты[457].

Обращаясь к мнению людей, которые отрицают, что Мария пребыла Девой после рождения Христа, Амвросий называет это мнение «великим святотатством», отмечая, что «один епископ даже был изобличен в этом заблуждении»[458].

---

[454] ***Амвросий Медиоланский.*** Письмо 71, О епископе Бонозе, 4 (PL 16, 1173–1174).

[455] ***Амвросий Медиоланский.*** О воспитании девы и приснодевстве святой Марии 16 (PL 16, 309 C). Рус. пер.: С. 387.

[456] ***Амвросий Медиоланский.*** О воспитании девы и приснодевстве святой Марии 25 (PL 16, 311 BC). Рус. пер.: С. 393.

[457] ***Амвросий Медиоланский.*** О воспитании девы и приснодевстве святой Марии 33–35 (PL 16, 313 B–314 A). Рус. пер.: С. 399, 401.

[458] ***Амвросий Медиоланский.*** О воспитании девы и приснодевстве святой Марии 35 (PL 16, 314 B). Рус. пер.: С. 401.

И далее разбирает те места Нового Завета, где Мария названа «женщиной». В латинском языке слово mulier указывает как на женщину, так и на замужнюю женщину: антонимом к слову mulier является virgo (дева). Читателей латинского перевода Нового Завета само употребление слова mulier в отношении Марии могло вводить в заблуждение. (В Синодальном русском переводе в указанных местах используется слово «жена», заимствованное из славянского языка, где оно обозначало взрослую женщину, как правило, замужнюю, в отличие от «девы»). Таких мест Амвросий находит два: вопрос Христа «что Мне и Тебе, Жено?» (Ин. 2:4), обращенный к Матери на браке в Кане Галилейской, и слова апостола Павла о том, что, «когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего, Который родился от жены, подчинился закону» (Гал. 4:4). Амвросий отмечает: «Зачем нам смущаться наименованием жены? Оно относится к полу; оно — название пола, а не указание на отсутствие невинности. Народное же словоупотребление не предрешает истины». И добавляет, что в рассказе о сотворении Евы из ребра Адама она тоже названа женщиной — при том, что она еще не вступила с ним в брак[459].



Святитель Амвросий Медиоланский.
Мозаика. XI в. Собор Св. Марка, Венеция

Устранив таким образом первое затруднение, Амвросий переходит к следующему: к евангельским текстам, которые могут создать впечатление, что Мария после рождения Христа вступила в брак с Иосифом. Таких текстов он находит три: «прежде нежели сочетались они, оказалось, что Она имеет во чреве от Духа Святаго» (Мф. 1:18); «и не знал Ее, [как] наконец Она родила» (Мф. 1:25); «не желая огласить Ее» (Мф. 1:19). В связи с этими местами из Евангелия от Матфея Амвросий отмечает: «Но обычай божественного Писания таков, чтобы раскрывать главную мысль, а мысли побочные оставлять без

[459] *Амвросий Медиоланский.* О воспитании девы и приснодевстве святой Марии 36 (PL 16, 315 AB). Рус. пер.: С. 403.

разъяснения»[460]. И приводит примеры ветхозаветных текстов, в которых слово «доколе» (donec) не означает прекращения действия после того, как что-то произошло: «до (donec) старости вашей Я тот же буду» (Ис. 46:4); «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе (donec) положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Пс. 109:1). Неужели, спрашивает Амвросий, Бог перестанет существовать после того, как состарятся те, к кому Он обращается? И неужели после покорения язычников истине Сын Божий перестанет сидеть одесную Отца?[461]

Относительно причин, по которым Иосиф, «не желая огласить Ее, хотел тайно отпустить Ее», Амвросий замечает: даже ангелы не знали тайны девства Марии, как же мог знать ее Иосиф?[462] Но он «думал отпустить Ее как виновную (ream), пока не получил откровения от ангела». Когда же получил откровение, отказался от этого намерения, «уверенный и не сомневающийся в девстве Ее»[463].

Слова о том, что Иосиф «принял жену свою» (Мф. 1:24), Амвросий предлагает понимать в том смысле, что Мария была обручена Иосифу, «ведь та, которая обручена мужу, получает имя жены. Даже и тогда, когда супружество еще только начинается, оно приобретает уже наименование супружества; и вовсе не лишением девства обусловливается супружество, а брачным договором»[464]. Обручение же Ее Иосифу совершилось «для того, чтобы видевшие Марию непраздной считали Ее состояние не прелюбодеянием девственности, а законным рождением обручницы. Господу угодно было, чтобы некоторые люди сомневались скорее в Его происхождении, а не в непорочности Его Матери»[465].

От детального обсуждения вопроса о «братьях Иисуса» Амвросий уклоняется: «Братьями же, как учит Сам Господь, называется собрание — и племени, и рода, и народа… При том же могли быть братья от Иосифа, но не от Марии. И с этим согласится всякий, если только он тщательно исследует этот

---

460 *Амвросий Медиоланский.* О воспитании девы и приснодевстве святой Марии 37 (PL 16, 315 B). Рус. пер.: С. 405.

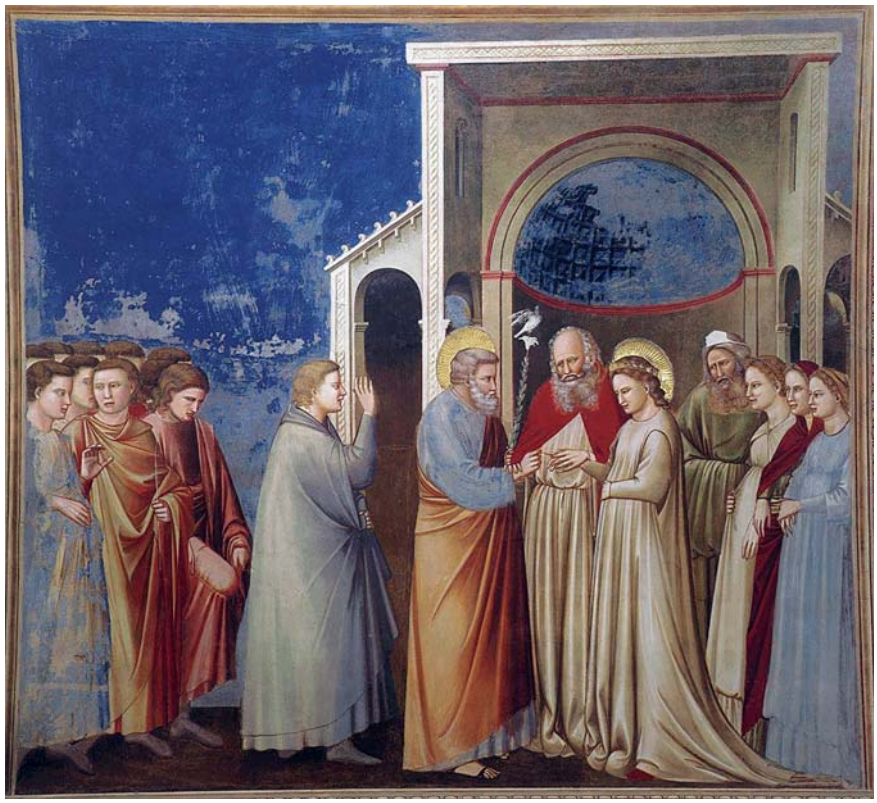
461 *Амвросий Медиоланский.* О воспитании девы и приснодевстве святой Марии 38 (PL 16, 315 BC). Рус. пер.: С. 405.

462 *Амвросий Медиоланский.* О воспитании девы и приснодевстве святой Марии 39 (PL 16, 315 C–316 B). Рус. пер.: С. 405, 407.

463 *Амвросий Медиоланский.* О воспитании девы и приснодевстве святой Марии 40 (PL 16, 316 B). Рус. пер.: С. 407.

464 *Амвросий Медиоланский.* О воспитании девы и приснодевстве святой Марии 41 (PL 16, 316 BC). Рус. пер.: С. 407.

465 *Амвросий Медиоланский.* О воспитании девы и приснодевстве святой Марии 42 (PL 16, 316 C). Рус. пер.: С. 409.



Джотто. **Обручение Девы Марии с Иосифом.** Фреска. Ок. 1305 г. Капелла Скровеньи, Венеция

вопрос. Мы же не сочли нужным его исследовать потому, что с наименованием “братья” соединяется очень много общих понятий»[466].

Гораздо более важным для Амвросия представляется богословское осмысление девства Марии в контексте учения о Боговоплощении. Мария не могла не быть Девой, чтобы стать Матерью Самого Бога, утверждает Амвросий:

> Спрашивается, да неужели Господь Иисус мог избрать Себе такую матерь, которая могла осквернить небесную обитель мужским семенем, такую [матерь], которой как будто даже невозможно было сохранить стражу девственного целомудрия? По ее примеру призываются ревновать о целомудрии прочие [девы], сама же она уклонилась от исполнения того долга, который чрез нее предлагается другим! И кому больше, как

[466] ***Амвросий Медиоланский.*** О воспитании девы и приснодевстве святой Марии 43 (PL 16, 317 A). Рус. пер.: С. 409.

> не Матери Своей, Господь мог даровать заслугу, приуготовить награду? Писание учит нас, что ни за что иное Господь не назначил столь щедрой награды, как только за девство… Не могло быть, чтобы носившая Бога помыслила о чревоношении человека; да и Иосиф, муж праведный, не мог дойти до такого безумия, чтобы сочетаться плотским соитием с Матерью Господа[467].

Далее Амвросий обращается к эпизоду, в котором умирающий на кресте Иисус вручает Свою Мать любимому ученику. «Каким же образом, спрашивается, Он стал бы отнимать у мужа жену, если бы Мария была связана супружеством, или если бы Она познала супружеское ложе?»[468] Вверяя Ее Своему ученику, Христос поручает ему хранить Ее целомудрие и девство:

> Господь Иисус… завещает с креста, чтобы Матерь не была в бесчестии. Иоанн подписывается под этим завещанием Христа. Завещается защита материнской невинности, свидетельство Ее целомудрия; и ученику завещается также охранять Матерь, нежно любить Ее. «И с этого времени ученик сей взял Ее к себе» (Ин. 19:27). Конечно, Христос не совершил развода, Мария не оставила мужа. И с кем же Деве надлежало обитать, как не с тем, кого она знала как наследника Сына и охранителя целомудрия?[469]

О стоянии Матери у креста Амвросий пишет проникновенно и возвышенно, сравнивая Ее поведение с поведением учеников Христа и выражая уверенность в том, что Она знала об искупительном характере Его смерти и о Его воскресении:

> Матерь стояла пред крестом и стояла безбоязненно, в то время как мужчины обращались в бегство. Смотрите: могла ли изменить Своему целомудрию Матерь Иисуса, Которая не изменила настроения Своего духа? Благоговейными очами взирала Она на раны Сына, чрез Которого, как Она знала, должно было совершиться искупление всех. Мать стояла и смотрела на родного Сына,

---

467 *Амвросий Медиоланский.* О воспитании девы и приснодевстве святой Марии 44–45 (PL 16, 317 AC). Рус. пер.: С. 409, 411.

468 *Амвросий Медиоланский.* О воспитании девы и приснодевстве святой Марии 47 (PL 16, 318 AB). Рус. пер.: С. 413.

469 *Амвросий Медиоланский.* О воспитании девы и приснодевстве святой Марии 48 (PL 16, 318 BC). Рус. пер.: С. 413, 415.

> не страшась убийцы. На кресте висел Сын, и Мать подвергала Себя опасности со стороны преследователей. Если при этом одного только Она желала, чтобы умереть раньше Сына, то подобное благочестивое чувство, в силу которого Она не хотела пережить Своего Сына, достойно похвалы; если же Она желала умереть вместе с Сыном, то, значит, Она вожделела воскреснуть вместе с Ним, и знала ту тайну, что Она родила Того, Который воскреснет. Вместе с тем, Она знала, что смерть Сына совершается для общего спасения, а потому ожидала, не прибавит ли что-нибудь и Ее смерть к общему делу. Но страдание Христово не нуждалось в помощи… [470]

Иными словами, признавая нравственный подвиг Девы Марии, выразившийся в Ее бесстрашном стоянии у креста Иисуса, Амвросий подчеркивает, что к искупительному подвигу Христа это стояние ничего не могло прибавить. Данная мысль важна в свете последующего развития западной мариологии, в которой мысль о Марии как «Соискупительнице» будет играть важную роль. Амвросий, как мы видим, не усматривает в Марии Соискупительницы, подчеркивая уникальность и единственность искупления, совершённого Христом без чьей-либо помощи.



Встреча Марии и Елисаветы. Фреска. XIV в. Грачаница, Сербия

В Марии было столько благодати, говорит далее Амвросий, что Она «могла вызывать обнаружение непорочности даже в тех, на которых взирала». Когда Иоанн Креститель, находившийся еще в утробе Елисаветы, услышал Ее голос, он взыграл во чреве (Лк. 1:41), «и таким образом выказал повиновение еще ранее рождения. И не без причины остался непорочным телесно тот, которого как бы некоторым елеем своего

[470] *Амвросий Медиоланский.* О воспитании девы и приснодевстве святой Марии 49 (PL 16, 318 C–319 A). Рус. пер.: С. 415, 417.

присутствия и благовонием целомудрия приуготовила к тому Матерь Божия, когда он был еще в возрасте трех месяцев». Также не без причины была Она передана другому Иоанну, тоже «не знавшему супружества»[471]. При этом Амвросий Медиоланский замечает, что Евангелие от Иоанна содержит столько тайн, не раскрытых в других Евангелиях, именно по той причине, что Иоанн много лет провел рядом с Матерью Иисуса[472].

Обращаясь к пророчеству Иезекииля о затворенных вратах, через которые пройдет Господь (Иез. 44:1–3), Амвросий видит в этих вратах прообраз Девы Марии:

> Они заперты, потому что Она — Дева. Итак, врата обозначают Марию, чрез Которую Христос вошел в этот мир, явившись от девственного рождения и не повредив ключей девства (genitalia virginitatis claustra non solvit). Когда исходил от Девы Тот, величия Которого не мог вместить мир, то ограда целомудрия (septum pudoris) осталась неповрежденной, и знаки непорочности пребыли неразрушенными[473].

Такое же толкование нам встречалось у святителя Амфилохия Иконийского, что свидетельствует о параллельном развитии мариологии на Востоке и Западе. И там, и тут одни и те же ветхозаветные пророчества применялись к Деве Марии.

Однако Амвросий не останавливается на образе заключенных врат, но идет дальше и находит в Ветхом Завете все новые и новые образы для описания девства Марии:

> О, богатства девства Марии! Она раскалилась как скудельный сосуд и как облако пролила на землю благодать Христову! Ведь это о Ней написано: «Вот, Господь восседит на облаке легком» (Ис. 19:1). Поистине — легком, ибо Она не знала бремени супружества; поистине — легком, ибо Она облегчила сей мир от тяжкого греховного нароста… Последуйте же за этим добрым облаком, которое произвело из себя Источник, оросивший всю вселенную. Воспримите дождь благоволения, дождь благословения, который излил

---

[471] *Амвросий Медиоланский.* О воспитании девы и приснодевстве святой Марии 50 (PL 16, 331 B). Рус. пер.: С. 417.

[472] *Амвросий Медиоланский.* О воспитании девы и приснодевстве святой Марии 50 (PL 16, 331 B). Рус. пер.: С. 417–418.

[473] *Амвросий Медиоланский.* О воспитании девы и приснодевстве святой Марии 52 (PL 16, 320 A). Рус. пер.: С. 419.

> Господь на Свое наследие. Воспримите воду и удержите ее в себе; будучи облаком, [Мария] пусть омоет и оросит вас священной влагой; будучи скудельным сосудом, пусть Она согреет вас парением вечного духа… «Имя Твое — как разлитое миро; поэтому девицы любят Тебя» (Песн. 1:2). Пусть проникнет это миро в самую глубину сердца и в тайники недр [души]; чрез это миро святая Мария благоухала не мирскими прелестями, но дыханием Божественной благодати. Этот дождь угасил похотение (appetentiam) Евы; это миро уничтожило зловоние наследственного греха; это миро Мария, сестра Лазаря, излила на ноги Господа, и весь дом тогда заблагоухал, наполнившись благовонием благочестия (Ин. 12:3)[474].

Книга Песнь песней Соломона предоставляет Амвросию богатый материал для изображения добродетелей и достоинств Девы Марии. Он обращает внимание на слова: «О, как прекрасны ноги твои в сандалиях, дщерь именитая!» (Песн. 7:2) и толкует их так: «В этих-то сандалиях прекрасно шествовала Мария: Она без какого-либо обычного плотского смешения пребывая Девою, родила Причину спасения»[475].

Затем он толкует слова: «Округление бедр твоих, как ожерелье, дело рук искусного художника; живот твой — круглая чаша, в которой не истощается ароматное вино; чрево твое — ворох пшеницы, обставленный лилиями» (Песн. 7:3). Образ возлюбленной из Песни песней традиционно понимался как символизирующий Церковь, однако Амвросий считает, что «под образом Церкви предречено о Марии; конечно, если только ты будешь обращать внимание не на телесные члены, а на таинства Его рождения»[476]. И поясняет:

> Это значит, что происхождение Христово от Девы, простирающееся на всех, облегчило наше ярмо и увенчало шеи верных знаками добродетелей наподобие того, как победители на мирских сражениях обыкновенно украшают шеи деятельных мужей пожалованными [им] ожерельями. Да и на самом деле чрево этой Марии — круглая чаша, в которой Премудрость растворила вино свое, споспешествуя полнотой Божества своего неоскудевающей благодати божественного знания. В этом девственном чреве вместе

[474] *Амвросий Медиоланский.* О воспитании девы и приснодевстве святой Марии 81–84 (PL 16, 325 AC). Рус. пер.: С. 437, 439.

[475] *Амвросий Медиоланский.* О воспитании девы и приснодевстве святой Марии 88 (PL 16, 326 BC). Рус. пер.: С. 441.

[476] *Амвросий Медиоланский.* О воспитании девы и приснодевстве святой Марии 89 (PL 16, 326 C). Рус. пер.: С. 441.

> с тем был и ворох пшеницы, а равно произрастал и прекрасный цвет лилии… Христос был именно лилией между тернами, когда находился среди иудеев… Итак, из этого чрева Марии излился в мир сей ворох пшеницы, огражденной лилиями; это совершилось тогда, когда родился от Нее Христос…[477]

Мы видим, как ошибочное мнение Боноза Сердикского всколыхнуло богословскую мысль святителя Амвросия, стало поводом для создания трактата о девстве, в котором большое внимание уделено защите учения о приснодевстве Богородицы. Вслед за Зиноном Веронским Амвросий утверждает, что Мария была Девой до рождения Христа, девственно родила Его и осталась Девой после Его рождения.

Тишине, в которой родился Христос, в полной мере соответствует тихий и кроткий характер Его Матери. В сочинении «О девственницах» Амвросий говорит: «Да будет перед вами, как бы на картине, изображена девственная жизнь Марии, в Которой, как в зеркале, отражается образ непорочности и красота добродетели»[478]. Далее Амвросий дает подробное описание характера Пресвятой Девы:

> Девой Она была не только телом, но и умом, так как никаким видом зла не осквернила искренней любви: сердцем смиренна, в словах величава, духом благоразумна, в беседе воздержна, в чтении усердна; полагает надежду не в тленном богатстве, а в молитве бедных; Она усердна в труде, скромна в разговоре, Судией своих мыслей привыкла считать не человека, но Бога, никого не ранит словом, всем благоволит, встает перед старшими, не завидует равным, чужда бахвальства, следует разуму, любит добродетель. Когда Она огорчила родителей хотя бы выражением лица? Когда спорила с близкими? Когда возгнушалась убогим, когда посмеялась над немощным, когда прошла мимо неимущего? Она имела обыкновение посещать только те собрания мужей, которых не стыдится милосердие и не избегает целомудрие. Ни злобы в очах, ни дерзости в словах, ни неблагопристойности в действии; ни движения изнеженного, ни слишком свободной поступи, ни вызова в голосе, так что сам телесный вид у Нее был отображением мысли, образом добропорядочности. Добрый дом уже в самом преддверии должен давать о себе знать и при первом входе являть, что внутри его не скрывается никакой тьмы; так и наша

[477] *Амвросий Медиоланский.* О воспитании девы и приснодевстве святой Марии 89–94 (PL 16, 326 C–327 D). Рус. пер.: С. 443–445.

[478] *Амвросий Медиоланский.* О девственницах 2, 2, 6 (PL 16, 208). Рус. пер.: С. 107.

мысль, не сдерживаемая никакими телесными преградами, должна светить вовне, подобно свету светильника, помещенного внутри[479].

Дева Мария представлена в проповеди как высочайший образец добродетели:



Рождество Христово. Фрагмент фрески. Ок. 1305 г. Капелла Скровеньи, Венеция

Зачем мне говорить об умеренности в пище и об изобилии трудов; одни преизбыточествовали в Ней сверх естественной возможности, другой едва доставало для удовлетворения самой природы; в отношении труда не пропущено ни одного мгновения времени, в отношении пищи двойное число дней было посвящено посту. И если когда приходило желание подкрепить силы, то в большинстве случаев пища появлялась для того, чтобы предотвратить смерть, а не доставить удовольствие. Сон был для Нее не столько наслаждением, сколько удовлетворением необходимости, но и при этом дух бодрствовал в то время, когда тело отдыхало: ведь дух во время сна часто или повторяет прочитанное, или продолжает прерванное сном, или объединяет разрозненное, или намечает то, что следует сделать. Из дома и выхода не знала, кроме как в храм, и то с родителями или близкими. В домашнем уединении трудолюбива, вне дома окружена спутниками, но при всем том никто не был для Нее лучшим стражем, чем Она Сама; Она внушала к Себе уважение и поступью, и обхождением, не столько стопы ног поднимая, сколько степень добродетели воздымая. И хотя имела других в качестве стражей Своего тела, но в то же время Сама была стражем Своих нравов. В избытке найдется наставниц, если сама себя будет учить та, которая в качестве наставниц имеет добродетели: ведь у нее всякое действие есть уже учение[480].

[479] *Амвросий Медиоланский.* О девственницах 2, 2, 7 (PL 16, 209). Рус. пер.: С. 107, 109.

[480] *Амвросий Медиоланский.* О девственницах 2, 2, 8–9 (PL 16, 187–232). Рус. пер.: С. 109, 111.

Начертанный проповедником образ отражает его представление об идеале женской красоты: это, прежде всего, внутренняя, духовная красота, проявляющаяся через смирение, трудолюбие, любовь к храму. Одновременно Амвросий закладывает основу для учения о Деве Марии как абсолютно непричастной какому-либо греху или человеческой слабости, как идеале христианского совершенства и аскезы. Такое представление о Деве Марии будет воспринято последующей западной богословской традицией и найдет свое развитие, в частности, у блаженного Августина.

Иероним Стридонский

Современником Амвросия был блаженный Иероним (†419), один из ученейших людей своей эпохи. Родившись в богатой и благородной семье, он получил блестящее образование, в совершенстве овладел греческим и еврейским языками, собрал обширную библиотеку, много путешествовал. Был лично знаком с греческими отцами Церкви — Григорием Богословом, Григорием Нисским и Амфилохием Иконийским. Создал полный перевод Библии на латинский язык, переводил на латынь сочинения греческих авторов. Был автором многочисленных сочинений, в том числе толкований на книги Священного Писания, догматико-полемических трактатов, исторических и агиографических сочинений, писем. Последние годы жизни провел в Вифлееме, где и скончался.

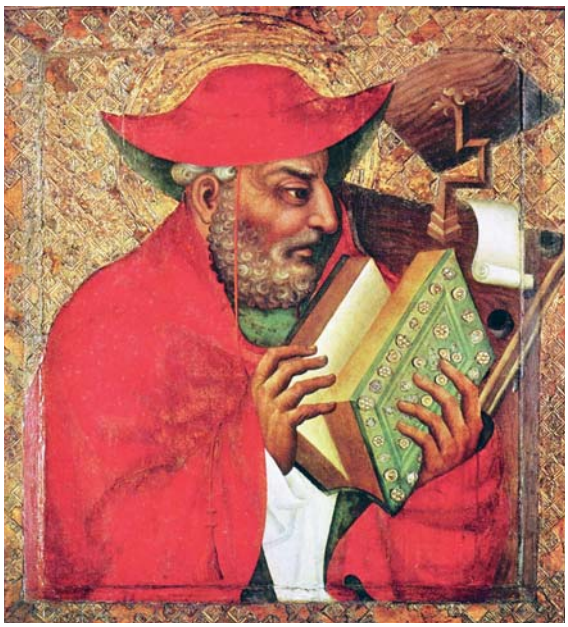
Перу Иеронима принадлежит трактат «О приснодевстве Блаженной Марии», написанный в Риме в 383 году по просьбе друзей. Трактат направлен против римского мирянина Гельвидия, который отрицал учение о приснодевстве Марии. В своей книге он пытался доказать, что, хотя Христос и родился бессеменно, после Его рождения Дева Мария вступила в брак с Иосифом и имела от него других детей[481].

Цель своего сочинения Иероним ясно обозначает в преамбуле:

> Итак, должно призвать в помощь мне Святого Духа, да своим умом устами моими защитит Он девство блаженной Марии; должно призвать Господа Иисуса, да от всякого подозрения в плотском совокуплении охранит Он странноприимницу священного чрева, в котором обитал Он девять месяцев; и Самого Бога Отца должно молить, да покажет Он, что Матерь Сына Его, сделавшаяся Матерью прежде замужества, пребыла Девой после рождения[482].

[481] *Фокин А. Р.* Иероним Стридонский. С. 353–354.

[482] *Иероним Стридонский.* О приснодевстве Блаженной Марии 2 (PL 23, 194 A). Рус. пер.: Ч. 4. С. 94.



Святой Иероним. Фрагмент фрески «Рождество Христово» Ок. 1305 г. Капелла Скровеньи, Венеция

В доказательство своих мнений Гельвидий ссылался на те же слова из Евангелия от Матфея, которые приводил Боноз Сирмийский: «прежде, нежели сочетались они (priusquam convenirent)» (Мф 1:18); «не знал Ее, доколе (donec) не родила Сына Своего Первенца» (Мф. 1:25). Относительно предлога «прежде» (ante) Иероним пишет, что он, «хотя часто указывает на последствие, но иногда показывает только то, что прежде предполагалось; и отсюда не следует, что необходимо сбудется предполагавшееся, так как может случиться что-нибудь препятствующее его исполнению»[483]. А выражение «доколе» (лат. donec, греч. ἕως οὗ) обозначает «известное время в его заключении, но часто и неопределенное»[484].

Иероним приводит многочисленные цитаты из Ветхого Завета, в которых выражение «доколе» не указывает на прекращение действия:

> «Я есмь, Я есмь, и доколе не состаритесь Я есмь»[485]. Неужели после того, как они состарятся, Бог перестанет существовать? И Спаситель в Евангелии говорит апостолам: «вот, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28:20). Итак, по скончании века Господь отступит от учеников Своих и тогда, когда они на двенадцати престолах будут судить двенадцать колен израильских (Мф. 19:28), они не будут иметь обещанного общения с Господом? И апостол Павел, когда пишет к Коринфянам, говорит: «первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его. А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои (1 Кор.

483 *Иероним Стридонский.* О приснодевстве Блаженной Марии 4 (PL 23, 195 C). Рус. пер.: Ч. 4. С. 96.

484 *Иероним Стридонский.* О приснодевстве Блаженной Марии 6 (PL 23, 198 B). Рус. пер.: Ч. 4. С. 100.

485 Очевидно, это парафраз Ис. 46:4 («до старости вашей Я тот же буду»).

> 15:23–26). Ибо все покорит под ноги Его. Будь это сказано о человеке, не отрицаем; но в отношении к Тому, Который потерпел крест, Который затем назначается сидеть одесную, что значит сказанное?.. Неужели Господь имеет царствовать лишь столько времени, пока враги Его не будут под ногами Его?[486]

И подбор цитат, и основанная на них аргументация близки к тому, что мы читаем в трактате Амвросия против Боноза.

На вопрос о том, зачем нужен был Иосиф, если Мария оставалась Девой и на момент рождения Христа и после этого, Иероним отвечает так:

> Во-первых, чтобы чрез генеалогию Иосифа, которому Мария была родственница, показать и происхождение Марии; во-вторых, чтобы Она не была побита народом камнями как прелюбодейка, по закону Моисееву; в-третьих, чтобы во время бегства в Египет Она имела защитника более в провожатом, чем в муже. Ибо кто в то время поверил бы Деве, что Она зачала от Святого Духа, что явился ангел Гавриил, возвестил совет Божий, а не осудили бы Ее скорее общим мнением как прелюбодейку… Исключая Иосифа, Елисаветы и Самой Марии и весьма немногих, которые от них могли слышать, все считали Иисуса сыном Иосифа, так что даже евангелисты, выражая народное мнение, которое служит истинным законом для истории, называли его отцом Спасителя… Отцом называют Иосифа евангелисты, отцом признаёт Мария. Не потому, как я показал выше, что Иосиф был действительно отцом Спасителя, но для сохранения доброго имени Марии всеми должен был считаться отцом тот, который до увещания от ангела… думал тайно отпустить Ее[487].

Рождение Христа описывается с анатомическими подробностями, заставляющими вспомнить Зинона Веронского. Однако, в отличие от Зинона, Иероним не склонен верить «Протоевангелию Иакова»:

> Пусть очерняется кровью родильница, плачущего младенца пусть нянчат повивальные бабки: изможденную жену пусть держит муж. Так пусть они ведут брачную жизнь, чтобы евангелист не оказался лживым. Но да не будет, чтобы можно было помыслить это о Матери Спасителя и муже праведном. Не хлопочет там никакая повивальная бабка, не суетятся никакие женщины.

---

[486] *Иероним Стридонский.* О приснодевстве Блаженной Марии 6 (PL 23, 198 C–199 A). Рус. пер.: Ч. 4. С. 100.

[487] *Иероним Стридонский.* О приснодевстве Блаженной Марии 4 (PL 23, 196 C–197 C). Рус. пер.: Ч. 4. С. 97–98.

> Сама она пеленает Младенца, Сама Она была и матерью, и повивальной бабкой. «И положила Его, — говорит, — в ясли, потому что не было им места в гостинице» (Лк. 2:7). Эта мысль и опровергает бредни апокрифов[488], так как Мария Сама пеленает Младенца, и не допускает исполниться похоти Гельвидия, так как в гостинице не было места для брака[489].

Далее Иероним подробно останавливается на слове «первенец», употребленном в Евангелии относительно родившегося Христа (Мф. 1:25). «Всякий единородный есть первенец (Omnis unigenitus est primogenitus), но не всякий первенец есть единородный, — пишет он. — Первенец не только тот, после которого были и другие, но и тот, прежде которого не было никого». Слово Божие определило, кто должен считаться первенцем: всякий младенец мужского пола, разверзающий ложесна. Такой младенец должен посвящаться Господу вне зависимости от того, последуют ли за ним другие дети. «Иначе если первенец есть только тот, за которым следуют другие братья, то первенцы не должны отдаваться священникам до тех пор, пока не будут произведены и другие, чтобы, если потом не последует рождения, первенец не оказался единородным, а не первородным»[490].

Подробно разбирается Иеронимом вопрос о «братьях Иисуса», которых Гельвидий считал детьми Марии от Иосифа. На этот аргумент Иероним отвечает эмоционально:

> О, слепое безумие и ум, неистовствующий на собственную погибель! Говоришь, что при кресте Господа Матерь Его присутствовала, говоришь, что по причине вдовства и одиночества Она была поручена ученику Иоанну, как будто, по твоему мнению, не имела Она четырех сыновей и бесчисленных дочерей, с которыми могла жить? И называешь Ее вдовою, чего Писание не говорит[491].

В вопросе о том, кто такие братья Иисуса, Иероним отказывается следовать «Протоевангелию Иакова», утверждавшему, что они — дети Иосифа от первого брака. По мнению Иеронима, братья Иисуса — это «сыновья его тетки,

---

488 Имеется в виду рассказ из «Протоевангелия Иакова» о повивальной бабке, которая якобы присутствовала при рождении Христа. См. цитату на с. 101.

489 *Иероним Стридонский.* О приснодевстве Блаженной Марии 8 (PL 23, 201 BC). Рус. пер.: Ч. 4. С. 104.

490 *Иероним Стридонский.* О приснодевстве Блаженной Марии 10 (PL 23, 202 AB). Рус. пер.: Ч. 4. С. 105.

491 *Иероним Стридонский.* О приснодевстве Блаженной Марии 13 (PL 23, 205 A). Рус. пер.: Ч. 4. С. 109.



Явление ангела женам-мироносицам. Фреска. XII в.
Спасо-Преображенский Мирожский монастырь, Россия, Псков

Марии, которые, сначала неверовавшие, впоследствии уверовали»[492]. Речь идет о Марии Клеоповой, которую Иероним считает родной сестрой Девы Марии на основании евангельского свидетельства (Ин. 19:25). Иероним отмечает, что «в божественных Писаниях братьями называются в четырех смыслах: по природе, по нации, по родству и по любви». Братья Иисуса названы таковыми не по природе, не по нации и не по любви, а по родству[493]. Следовательно, они не родные Его братья, но либо двоюродные, либо просто родственники[494].

В приведенной гипотезе есть одно уязвимое место — представление о том, что Мария Клеопова была родной сестрой Матери Иисуса. Трудно представить, чтобы две родные сестры имели одинаковое имя. Профессор Московской духовной академии А. П. Лебедев отстаивал несколько иную точку зрения. По его мнению, Мария Клеопова была не родной сестрой Девы Марии, а женой Клеопы, брата Иосифа: «другими словами, Мария Клеопова

492 *Иероним Стридонский.* О приснодевстве Блаженной Марии 14 (PL 23, 206 B). Рус. пер.: Ч. 4. С. 110.

493 *Иероним Стридонский.* О приснодевстве Блаженной Марии 14 (PL 23, 206 C). Рус. пер.: Ч. 4. С. 110–111.

494 О других высказываниях Иеронима на данную тему см.: *Лебедев А. П.* Братья Господни. С. 44–45.

и Мария, Матерь Иисуса, считались законными женами двух родных братьев и доводились друг другу невестками». Наименование «сестра Матери Его» (Ин. 19:25) в отношении Марии Клеоповой ученый трактует расширительно, как и наименование «братья Иисуса», под которыми он понимает детей Клеопы и его жены Марии, «доводящихся двоюродными братьями Христу (с точек зрения юридической и народной)»[495].

Гельвидий, пытаясь доказать, что Мария родила от Иосифа других детей, ссылался на мнения Тертуллиана и Викторина, епископа Петавийского. Первое мнение нам известно (Тертуллиан считал, что Мария утратила девство вследствие рождения от Нее Христа), второе нет, так как сочинения Викторина утрачены. Относительно первого Иероним пишет: «О Тертуллиане я ничего больше не говорю, кроме того, что он не был человеком Церкви». А относительно Викторина утверждает «то же, что и о евангелистах, — что они говорили о братьях Господа, а не о сыновьях Марии, и о братьях в том смысле, какой мы выше представили, братьях по родству, а не по природе». Вместо того чтобы ссылаться на Тертуллиана и ошибочно трактовать Викторина, Иероним предлагает своему оппоненту ознакомиться с творениями «древних писателей: Игнатия, Поликарпа, Иринея, Иустина Мученика и многих других апостольских и ученых мужей»[496].

Как мы помним, Игнатий Богоносец, Ириней Лионский и Иустин Философ писали о девстве Марии на момент рождения от Нее Христа, но не говорили о Ее приснодевстве. Иероним считает это само собой разумеющимся и как бы вытекающим из их представлений о девстве Марии.

При этом основным критерием остается для него свидетельство Писания. И здесь он выдвигает очень простой принцип: «как мы не отвергаем того, что написано, так отвергаем то, чего не написано». Данный принцип в отношении приснодевства Марии действует следующим образом:

> Что Бог родился от Девы, этому мы веруем, потому что читаем; что Мария после рождения была женой — этому не веруем, потому что не читаем. И это говорим не потому, чтобы мы осуждали брак, — и само девство есть плод брака, — а потому, что нам нельзя ничего произвольно утверждать о святых мужах. Ибо по такому предположению возможного мы можем утверждать, что и Иосиф имел многих жен, так как многих имел Авраам, многих имел

[495] *Лебедев А. П.* Братья Господни. С. 80–87. О Марии Клеоповой см. также: *Bauckham R.* Gospel Women. P. 204–212.

[496] *Иероним Стридонский.* О приснодевстве Блаженной Марии 17 (PL 23, 211–212). Рус. пер.: Ч. 4. С. 116.

> Иаков, и что от этих жен были братья Господа, как выдумывают многие не столько с благочестивой, сколько с дерзкой смелостью. Ты говоришь, что Мария не пребыла девой: я считаю для себя более безопасным думать, что и сам Иосиф стал девственником чрез Марию, чтобы девственный сын родился от союза девственников. Ибо, если на святого мужа не может пасть обвинение в блуде и не написано, что он имел другую жену, а для Марии, Которой считался он мужем, он был более защитником, чем мужем, то остается думать, что он, удостоившийся называться отцом Господа, вместе с Марией пребыл девственником[497].

Мы видим, что Иероним, как и его современник Амвросий Медиоланский, был ревностным приверженцем учения о приснодевстве Марии. Это учение он защищал с присущим ему полемическим жаром, пользуясь всем арсеналом имевшихся в его распоряжении средств, включая доскональное знание Священного Писания и творений древних отцов Церкви.

Августин Иппонский

В истории Западной Церкви не было писателя, оказавшего большее влияние на дальнейшее развитие церковного учения, чем блаженный Августин (354–430). Его литературное наследие столь велико, интересы столь обширны, количество рассмотренных им тем столь беспримерно, что по всем этим показателям он превосходит всех предшествующих и последующих латинских писателей.

«Блаженный Августин может считаться истинным отцом западного христианства, — пишет протопресвитер Иоанн Мейендорф. — В то время как на Востоке было множество крупных богословов, на Западе Августин не имел себе равных, и его учение доминировало над латинской богословской



Августин Блаженный, епископ Иппонийский. Мозаика. XII в. Собор Святого Марка, Венеция

[497] *Иероним Стридонский.* О приснодевстве Блаженной Марии 19 (PL 23, 213). Рус. пер.: С. 117–118.

мыслью вплоть до возникновения средневекового схоластицизма»[498]. Да и сама схоластическая мысль Средневековья была пропитана идеями Августина и строилась в значительной степени на выработанных им подходах.

Жизненный путь Августина в каком-то смысле был противоположностью жизненного пути другого великого богослова латинской традиции — Тертуллиана. Оба отличались радикальностью своих взглядов. При этом Тертуллиан под конец жизни оставил Церковь и примкнул к секте монтанистов — во многом под влиянием своего ригоризма. Августин, напротив, в молодости уклонился в секту манихеев, но после девяти лет пребывания в ней под влиянием Амвросия Медиоланского вернулся в Церковь и всю оставшуюся жизнь посвятил изучению христианского богословия и ревностному опровержению мнений еретиков. В бытность свою манихеем Августин не верил в то, что Христос родился от Девы. В этом он кается в своей «Исповеди»:

> Самого же Спасителя нашего, Единородного Сына Твоего, считал я как бы исшедшим для спасения нашего из самой светлой части вещества Твоего, и не желал верить о нем ничему, кроме своей пустой фантазии. Я думал, что Он, обладая такою природою, не мог родиться от Девы Марии, не смесившись с плотью. Смеситься же с нею и не осквернится казалось мне невозможным для такого существа, какое я себе представлял. Поэтому я боялся верить, что Он воплотился, чтобы не быть вынужденным верить, что Он осквернился от плоти[499].

Однако после того как Августин воссоединился с Церковью, он воспринял учение Церкви во всей полноте, включая, конечно, и догмат о рождении Христа от Девы. В трактате «О Символе веры», одном из ранних своих сочинений, он говорит об этом ясно и недвусмысленно:

> … Веруем, что Сын Божий родился от Духа Святого и Марии Девы. В самом деле, Божиим Даром, то есть Духом Святым, нам явлено столь великое смирение столь великого Бога, что Он соблаговолил воспринять во чреве Девы всего человека, вселившись в непорочное материнское тело [и после рождения] оставив его непорочным[500].

---

498 *Мейендорф Иоанн, протоиерей.* Ввведение в святоотеческое богословие. С. 220.

499 *Августин.* Исповедь 5, 10 (20). Рус. пер.: Ч. 1. С. 118.

500 *Августин.* О Символе веры 8 (CSEL 41, 11).

Далее Августин опровергает еретиков, которые «строят разнообразные козни» против этого учения. В частности, опровергается мнение Аполлинария о том, что Христос воспринял человеческое тело, а душа и дух у Него были Божии. Необходимо верить в то, что «Словом Божиим был воспринят весь человек, то есть тело, душа и дух». Если бы «какая-либо часть нашей природы не была воспринята, она не наследовала бы спасения»[501]. Здесь Августин воспроизводит учение Григория Богослова о том, что «невоспринятое не исцелено»[502], сформулированное в ходе заочной полемики с Аполлинарием.

Далее опровергается мнение «тех, кто отрицает, что Господь наш Иисус Христос имел земную Матерь Марию». Имеются в виду докеты и манихеи. Домостроительство спасения, говорит Августин, «прославляет оба пола, и мужской, и женский, и показывает, что забота Божия коснулась этих обоих полов: не только [того пола], который Он воспринял, но и того, посредством которого воспринял, став мужчиной, родившись от женщины». Как Бог Он не имел матери, но на земле у Него была Мать. И «когда Он был распят как человек, тогда Он узнал человеческую Мать и человеколюбиво поручил Ее возлюбленному ученику»[503].

Прямая атака на манихейское учение содержится в следующих словах Августина, в которых он опровергает мнение о том, что принятие Сыном Божиим человеческого тела от женщины «осквернило» Его Божество:

> И пусть не умаляет в нас веру сама мысль о женской утробе, чтобы не показалось, что из-за этого такое рождение Господа нашего следует отвергнуть, потому что низменные люди считают его низменным… Ведь те, кто придерживается этой точки зрения, на том же самом основании должны признать, что лучи этого солнца, которое они не только восхваляют как творение Божие, но и поклоняются ему как богу, распространяются повсюду среди зловония отхожих мест и всяких других мерзостей, проявляют в них свое природное действие, но из-за этого не загрязняются никаким осквернением, хотя видимый свет по своей природе более близок к видимым нечистотам. Насколько же меньше могло осквернриться бестелесное и невидимое Слово Божие от женского тела, от которого Оно восприняло человеческую плоть вместе с душой и духом, посредством которых величие Слова Божия сокровенно обитало в слабом человеческом теле? Отсюда ясно, что Слово

[501] *Августин.* О Символе веры 8 (CSEL 41, 11–12).

[502] *Григорий Богослов.* Письмо 101 (SC 208, 50). Рус. пер.: Т. 2. С. 10.

[503] *Августин.* О Символе веры 9 (CSEL 41, 12–13).

> Божие никоим образом не могло оскверниться от человеческого тела, от которого не оскверняется и сама человеческая душа[504].

В трактате «О Троице» Августин рассуждает о том, что есть предметы, о которых мы не знаем точно и можно представлять себе их так или иначе, например внешность Девы Марии и праведного Лазаря, очертания гробницы, в которой был положен Христос, и горы Елеонской, с которой Он вознесся на небо. А есть общеобязательные для всякого христианина истины, о которых не может быть споров: это то, что «Господь наш Иисус Христос был рожден от Девы, Которая звалась Марией». Относительно внешности Девы Марии могут быть споры, «однако никто, не погрешив против христианской веры, не может сказать: “Возможно, Христос родился от Девы”»[505].

К этому тексту мы вернемся в главе 4-й, когда будем говорить об иконографии Девы Марии. Сейчас же для нас важно отметить тот факт, что рождение Христа от Девы включается Августином в число общеобязательных для христианина истин, которые не подлежат сомнениям или спорам. Не только отрицание этого догмата, но даже простое допущение какой-либо иной возможности рождения Христа лишает человека звания христианина.

В «Энхиридионе Лаврентию» Августин по просьбе адресата книги изложил «основные требования, то есть чему прежде всего должно следовать и чего главным образом, дабы не впасть в ересь, избегать… в чем сущность исповедания и каково истинное и единственное основание кафолической веры»[506]. Среди важнейших аспектов богословского и христологического учения Церкви выделяется догмат о рождении Христа от Девы. Августин подчеркивает, что рождение Христа было свободно от страсти, а Его человеческая природа была чужда греха. При этом Он обладал полнотой человеческой природы:

> Слово стало плотью так, что плоть была воспринята Божеством, а не Божество изменилось в плоть. Под плотью, далее, здесь мы должны понимать человека… Ибо нельзя говорить, что при том восприятии природе человеческой чего-нибудь недоставало, хотя бы природе и свободной всецело от всякого греха; не такой это человек, какой рождается от двух полов через плотскую похоть с обязательным преступлением, ответственность

[504] *Августин.* О Символе веры 10 (CSEL 41, 13–14).

[505] *Августин.* О Троице 8, 7 (PL 22, 952). Рус. пер.: С. 191–192.

[506] *Августин.* Энхиридион Лаврентию 4 (PL 40, 231–290). Рус. пер.: С. 4.

> за которое снимается возрождением, но какой должен был родиться от Девы, зачатый верою Матери, а не страстью: если бы при рождении Его нарушилась Ее чистота, то Он уже родился бы не от Девы и Его ложно — да не будет этого! — исповедовала бы вся Церковь рожденным от Девы Марии, — Церковь, которая, подражая Его Матери, ежедневно рождает своих членов, оставаясь девой[507].

В каком смысле следует понимать утверждение, что Христос родился от Духа Святого и Девы Марии? Августин объясняет, что Дух Святой есть «дар Божий, хотя и Сам равен Дарующему», Он есть «Бог, не меньший Отца и Сына»[508]. Дух Святой не является отцом Иисуса Христа. Августин признает эту тайну труднообъяснимой: «Следовательно, когда мы исповедуем рожденного от Духа Святого и Девы Марии, трудно объяснить, каким образом Он не есть сын Духа Святого и есть Сын Девы Марии, хотя рожден и от Него, и от Нее. Без сомнения, конечно, от Него Он рожден не так, как от отца, от Нее же так, как от матери»[509].

Иисус Христос есть единое неделимое Лицо: «как Бог — Он от Бога, по человечеству же рожден от Духа Святого и Девы Марии, и обе субстанции, Божеская и человеческая, есть единственный Сын Бога Отца Вседержителя, от Которого исходит Дух Святой»[510]. Благодать Божия устроила то, что «человек без всяких предшествующих заслуг в самом начале своего существования соединился с Богом Словом в такое единство личности, что один и тот же был Сыном Божиим, кто был Сыном Человеческим, и Сыном Человеческим — кто был Сыном Божиим»[511].

В этих словах Августин как бы предсказывает споры вокруг учения Нестория, которого обвинят в том, что Он поделил Сына Божия и Сына Человеческого на два самостоятельных лица. Во времена Августина на Западе не было споров относительно именования Богородица, но, если бы они были, он, несомненно, занял бы сторону противников Нестория. В трактате «О Троице» он говорит: «Бог родился от Жены (ex femina)»[512]. Не просто человек Христос, а именно Бог.

---

507 *Августин.* Энхиридион Лаврентию 34 (PL 40, 231–290). Рус. пер.: С. 25.

508 *Августин.* Энхиридион Лаврентию 37 (PL 40, 231–290). Рус. пер.: С. 27.

509 *Августин.* Энхиридион Лаврентию 38 (PL 40, 231–290). Рус. пер.: С. 28.

510 *Августин.* Энхиридион Лаврентию 38 (PL 40, 231–290). Рус. пер.: С. 28.

511 *Августин.* Энхиридион Лаврентию 40 (PL 40, 231–290). Рус. пер.: С. 29.

512 *Августин.* О Троице 8, 7 (PL 22, 952). Рус. пер.: С. 191.



Дуччо. **Мадонна с Младенцем.** Икона. 1300 г.

В «Энхиридионе» Августин советует Лаврентию прочитать относительно девства Марии свои письма к Волюзиану[513]. Речь идет о письме 137-м, в котором подробно рассматривается тема рождения Христа от Девы. Волюзиан[514] спрашивает Августина: «В самом ли деле наполнил Господь и Правитель мира тело Девы[515]? В самом ли деле Матерь понесла те продолжительные труды десяти месяцев и, будучи, однако же, Девой, родила в обычный для родов срок и осталась после этого с ненарушенным девством? В самом ли деле в маленьком теле (corpusculum) кричащего младенца сокрылся Тот, Кому вселенная едва ли полагается равной?»[516]

Отвечая на эти вопросы, Августин, прежде всего, настаивает: «Христианское учение не имеет [представления о том], что Бог настолько смешался с плотью, в которой Он родился от Девы, что Он или оставил, или утратил Свое попечение об управлении вселенной или передал [его] тому маленькому телу как ограниченной и сжатой материи»[517]. Нет ничего невероятного в утверждении, что «Бог Слово, Которым все было сотворено, так воспринял тело от Девы и стал явным через посредство смертных чувств, что ни Своего бессмертия не повредил, ни Своей вечности не изменил, ни Своего могущества не уменьшил, ни Своего управления миром не оставил, ни лона Отца, — то есть тайны, с которой и в которой Он пребывает, — не покинул»[518]. Рождение Христа от Девы было действием силы Божией, а для Бога нет ничего невозможного:

> Ибо таково величие Его силы, которая в трудном (in angusto) не чувствует трудности; [которая] не снаружи, а изнутри оплодотворила[519] девственное чрево; эта же [сила] сообразовала (coaptavit) с собой разумную душу, а через нее и человеческое тело, и, в целом, всего человека для изменения его к лучшему, сама никоим образом не изменившись к худшему; справедливо принимая от него имя человечества, [при этом] щедро наделив его [именем] Божества. Члены Младенца вывела через ненарушенные девственные ложесна Матери та же сила, которая впоследствии ввела через закрытые

---

513 *Августин.* Энхиридион Лаврентию 34 (PL 40, 249). Рус. пер.: С. 25.

514 Руфий Антоний Агрипий Волюзиан (370–437) — римский государственный деятель (в 417–418 гг. — префект Рима).

515 Букв. «нетронутой женщины» (intemeratae feminae).

516 *Августин.* Письмо 137, 2 (PL 33, 516).

517 *Августин.* Письмо 137, 4 (PL 33, 517).

518 *Августин.* Письмо 137, 6 (PL 33, 518).

519 Букв.: «не внешним, а внутренним рождением оплодотворила».

> двери члены мужа (Ин. 20:26)[520]. Здесь, если усердно искать объяснения, [событие уже] не будет удивительным; если требовать примера [подобного события], оно [уже] не будет особенным. Давайте признаем, что Бог может то, о чем согласны, что постичь [этого] не можем. В таких вещах всецелое объяснение соделанного есть сила Соделавшего[521].

Таким образом, ни учение о Боговоплощении, ни тезис о приснодевстве Марии, по мнению блаженного Августина, не содержат затруднения для человека, внимательно изучающего Священное Писание и Предание Церкви. При Боговоплощении Божество не умалилось и не ограничило Себя; при рождении Христа девственность Его Матери не была нарушена, подобно тому как закрытые двери горницы, в которой Христос явился Своим ученикам, не стали для Него препятствием.

Как понимается Августином брак между Иосифом и Марией? Если супруги, говорит он, воздерживаются от плотского совокупления, то это не значит, что они не состоят в браке. Ангел сказал Иосифу: «Не бойся принять Марию, жену твою» (Мф. 1:20). Мария называлась супругой «по обручению, но Иосиф с ней не сожительствовал и не собирался делать этого; однако Мария не лишилась звания супруги, и это название не было ложным, хотя между ней и Иосифом и не было, и не предполагалось никакой плотской связи». Иосиф и Мария «суть супруги по душе, а не по плоти». И когда в Евангелиях они называются «родителями» Иисуса, то это название вытекает из факта их законного супружества: Иосиф является «отцом Христа по душе», а Мария — «Мать Его по душе и по плоти». Христос «уничижил Себя Самого, приняв образ раба» (Флп. 2:6–7). Этому образу были причастны оба родителя Иисуса благодаря своему брачному союзу: «Но хотя Иисус не был зачат от Иосифа, а только был рожден Марией, конечно, оба родителя не были бы причастны Христу-рабу, если бы не были соединены друг с другом супружескими узами, хотя в браке их и не было плотского соединения»[522].

По учению Августина, в браке Марии и Иосифа не было плотского сожительства, потому что естественным образом Сын не мог бы родиться без вожделения, а плотское вожделение невозможно без греха. Он уточняет, что само по себе «плотское сожительство в браке, имеющее целью продолжение рода, не является грехом». Однако греховна та похоть, которая примешивается

---

520 Букв. «молодого человека».

521 *Августин.* Письмо 137, 8 (PL 33, 519).

522 *Августин.* О супружестве и похоти 11 (CSEL 42, 224–225). Рус. пер.: С.19.



Джентиле да Фабриано. **Иосиф и Мария, бегство в Египет.** Нач. XV в.

к процессу зачатия, и то вожделение, которое является «позорным пятном брака». Христос «желал быть зачатым не в плоти греховной, но только лишь в подобии плоти греховной» (Рим. 8:3). А плотью греховной не является «только одна единственная плоть — та, которая рождена не из низменного сожительства»[523].

Эти рассуждения отражают общий взгляд Августина на супружеский союз как неизбежно сопряженный с греховным плотским вожделением. По мнению Августина, мужчина и женщина изначально были созданы для брачного союза, но не успели вступить в него, находясь в раю, потому что «сразу же после сотворения жены, прежде чем они вступили в союз, последовало то преступление, за которое они… были выведены из этого блаженного места»[524].

Половое влечение возникло в людях после грехопадения (Быт. 3:16), и способ рождения от супружеского общения между отцом и матерью «чужд родившемуся от Девы, Которая зачала плоть Христа не от семени мужа, в чем

[523] *Августин.* О супружестве и похоти 12 (CSEL 42, 226). Рус. пер.: С. 19–20.

[524] *Августин.* О Книге Бытия 9, 4 (PL 34, 395–396). Рус. пер.: Творения. Ч. 8. Киев, 1912. С. 143.

не сомневается ни один христианин»[525]. К супружескому общению неизменно примешивается нечистота плотской похоти, и рождение Христа было свободно от этой нечистоты благодаря тому, что Он родился от Девы:

> Что чище угробы той Девы, плоть которой, хотя она и происходит от греховного источника, но зачала не от греховного, ибо в противном случае и тело Христа в утробе Марии порождено было бы тем законом, который, будучи заложен в членах смертного тела, противостоит закону ума и, обуздывая который, святые отцы, состоявшие в супружеском союзе, хотя и разрешали его, но не допускали его страстного возбуждения? Поэтому тело Христа, хотя и получено от плоти жены, зачатой от греховного источника, однако, будучи зачато иначе, не было плотью греха, а лишь подобием плоти греха. Ибо Он получил от нее не подсудность смерти, которая обнаруживается в невольном, хотя и превозмогаемом волею, плотском движении, которому противится дух, но получил то, что заразе ослушания не подлежало, а довлело к разрушению недолжной смерти и показанию бессмертия, а это имеет значение для нас в том отношении, что мы не должны бояться смерти и чаять воскресения[526].

В своих богословских трактатах Августин обращает особое внимание на происхождение Девы Марии от Авраама: «От его семени произошел народ израильский, от него — Дева Мария, родившая Христа»[527]. Израиль был внуком Авраама, которому было сказано: «И благословятся в семени твоем все народы земли» (Быт. 22:18). Затем то же обетование было дано его сыну Исааку и его внуку Израилю. Из этого же семени произошла Дева, о Которой пророк возвещает: “Се, Дева во чреве приимет, и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил”» (Ис. 7:14)[528]. В другом месте Августин пишет: «Возвещено было, что к этому народу придет Христос, Царь и Бог всех святых. Он произойдет от семени самого Авраама, по плоти, которую примет, чтобы сынами Авраама стали все, кому Авраам был примером веры. Так и сбылось: Христос родился от Девы Марии, происходившей из этого рода»[529].

---

525 *Августин.* О Книге Бытия 10, 18 (PL 34, 421). Рус. пер.: Творения. Ч. 8. С. 191.

526 *Августин.* О Книге Бытия 10, 18 (PL 34, 421). Рус. пер.: Творения. Ч. 8. С. 191–192.

527 *Августин.* О согласии Евангелистов 1, 25 (39) (PL 34, 1060). Рус. пер.: С. 104.

528 *Августин.* О согласии Евангелистов 1, 26 (41) (PL 34, 1061). Рус. пер.: С. 104.

529 *Августин.* Об обучении оглашаемых 27 (53) (PL 40, 346). Рус. пер.: С. 53.

Не остается без внимания блаженного Августина и тема происхождения Девы Марии из рода Давидова. Выше мы приводили мнение Григория Богослова о том, что Христос происходил одновременно из царского и священнического рода[530]. Очевидно, что эта идея занимала умы многих писателей «золотого века», и Августин не исключение. В трактате «О 83 различных вопросах», рассуждая о двух родословных Иисуса Христа, он показывает, что одна родословная подчеркивает происхождения Христа из царского рода, другая — Его происхождение из священнического рода. При этом и Мария принадлежала к обоим родам:

> Ибо иным было священническое происхождение [Христа], которое осуществилось через одного из сынов Давидовых, взявшего по жребию, как было принято, супругу из колена священнического; так что Мария состояла в кровном родстве с двумя коленами, а именно с царским и священническим… Поэтому как Матфей, представляя Христа Царем, сходящим для восприятия грехов наших, через Соломона спускается от Давида, ведь Соломон был рожден от той, по отношению к которой согрешил Давид; так и Лука, изображая Христа Священником, как бы восходящим после прощения грехов, через Нафана восходит к Давиду, поскольку благодаря обличению посланного [к нему] пророка Нафана Давид вымолил в покаянии прощение как раз этого самого греха (2 Цар. 12:1–13). Итак, после того как проходит Лука лицо Давида, он не расходится с Матфеем в именах родословий. Ибо тех же самых называет он, восходя от Давида до Авраама, кого и тот, нисходя от Авраама до Давида. От Давида же на два семейства, царское и священническое, распределяется это происхождение, и из этих двух семейств, как было сказано, Матфей следует царскому, нисходя, а Лука — священническому, восходя; так что Господь наш Иисус Христос, Царь и Священник наш, находится в кровном родстве с родом священников и в то же время не принадлежит к роду священников, то есть к роду Левиину, но происходит из рода Иудина, то есть из рода Давидова, а из этого рода никто не был посвящен алтарю[531].

Тайна двойного рождения Христа — от Отца в вечности, от Матери во времени — становится объектом благоговейных размышлений блаженного Августина в его рождественских проповедях. Он подчеркивает, что целью

---

530 См. цитату на с. 188.

531 *Августин.* О 83 различных вопросах 61, 2 (PL 40, 50). Рус. пер.: С. 113–114.

Боговоплощения было обожение человека, и что от Девы родился по человечеству Тот, Кто по Божеству является Ее Создателем:

> Дабы обожить человеков, Бог стал Человеком; не оставляя того, чем был, восхотел сделаться Сам тем, что сотворил. Сам сотворил то, чем Ему быть, и присовокупил человечество к Божеству, не теряя Божества в человечестве. Дивимся рождению Девы и стараемся уверить неверующих в истине нового, необычайного рождества — как без семени зачался Плод во утробе; как чрево, чистое от плотского смешения, произвело Сына Человеческого, не имея Ему отца из людей; как пребыло целым девство, заключенное в зачатии и неповрежденное в рождении. Дивно это действие всемогущества, но еще удивительнее то милосердие, по которому Могущий так родиться восхотел родиться. Ибо был уже единородным у Отца Тот, Кто родился единородным у Матери; Сам создался в Матери Тот, Кто сотворил Себе Матерь; вечный с Отцом, во времени от Матери; после Матери создан от Матери, прежде всех от Отца сущий, несозданный. Без Него никогда не был Отец, без Него никогда не существовала бы Мать[532].
>
> Мы слышали ныне в Евангелии ангельский глас, возвестивший пастырям рожденного от Девы Иисуса Христа: «Слава в вышних Богу и на земле мир, в человеках благоволение» (Лк. 2:14). Торжественный глас и приветствие не одной Жене, родившей Чадо, но всему роду человеческому, для которого Дева родила Спасителя! Ибо достойно и совершенно справедливо было, чтобы рождение Той, Которая родила Владыку неба и земли, и по рождении пребыла непорочной, — прославили не женщины праздником обыкновенным, но Ангелы хвалами божественными[533].
>
> Родился Христос — Богочеловек. Бог от Отца, человек от Матери: от Отца предвечно, от Матери девственно; от Отца без матери, от Матери без отца; от Отца вне всякого времени, от Матери без семенного зачатия; от Отца — как начало и источник жизни, от Матери — как разрушение и попрание смерти; от Отца сотворивший времена и устроивший сами дни, от Матери освятивший день… Еще не можем мы постигнуть предвечного рождения Его от Отца; так почтим достойно хотя временное рождение Его от Девы[534].

---

[532] *Августин.* Проповедь 192 (На Рождество IX), 1 (PL 38, 1012).

[533] *Августин.* Проповедь 193 (На Рождество X), 1 (PL 38, 1013–1014).

[534] *Августин.* Проповедь 194 (На Рождество XI), 1; 4 (PL 38, 1015; 1017).

Важнейшей темой мариологии Августина является приснодевство Матери Божией. Формула, впервые прозвучавшая у Зинона Веронского, возникает у Августина многократно и в разных модификациях:

> Насколько меньше должны хвалиться прочие женщины? Ибо и о Самой Марии говорится, что Она женщина — не по причине нарушенного девства, но по именованию, присущему Ее роду. Ибо и апостол сказал о Господе Иисусе Христе: «Родился от жены» (Гал. 4:4), — однако не нарушил чина и устроения нашей веры, в соответствии с которой мы исповедуем Рожденного от Духа Святого и Девы Марии. Итак, Она зачала, [будучи] Девой, родила, [будучи] Девой, и осталась Девой[535].
>
> Ибо привела доказательство (dedit indicium) величия Своего Дева Матерь, как до зачатия Дева, так и после рождения Дева[536].
>
> Возрадуемся, братья; да веселятся и ликуют народы. Не это видимое солнце отделило для нас сей день, но его невидимый Творец, когда Его произвела на свет (effudit) плодоносной утробой и невредимыми ложеснами Дева Матерь, — Его, ставшего видимым ради нас, [Его], Которым сотворены и невидимые [силы], и Она Сама. В зачатии — Дева; при рождении — Дева; в беременности — Дева; разрешившись от бремени — Дева; Приснодева[537].
>
> Итак, будем праздновать с радостью этот день, в который Мария родила Спасителя: сочетавшаяся [браком] — Создателя брака, Дева — Перводевственника; и выданная замуж, и Матерь не от мужа; Дева до брака, Дева в браке, Дева рождающая, Дева, кормящая грудью[538].
>
> Мария — Дева до зачатия, Дева после рождения[539].
>
> Итак, Сия, вслед за Кем вы идете, и в зачатии не пребывала[540] с мужем, и, родив, осталась Девой[541].
>
> Дева зачала — вы дивитесь; Дева родила — вы дивитесь еще больше; после рождения Она осталась девой — итак, «род Его кто изъяснит?» (Ис. 53:8)[542]

---

535 *Августин.* Проповедь 51 (О согласии Евангелистов Матфея и Луки в родословии Господа) 11.

536 *Августин.* Проповедь 184 (На Рождество I) 1, 1 (PL 38, 996).

537 *Августин.* Проповедь 186 (На Рождество III) 1 (PL 38, 999).

538 *Августин.* Проповедь 188 (На Рождество V) 4 (PL 38, 1004).

539 *Августин.* Проповедь 191 (На Рождество VIII) 1, 2 (PL 38, 1010).

540 Букв. «не осталась».

541 *Августин.* Проповедь 191 (На Рождество VIII) 3 (4) (PL 38, 1011).

542 *Августин.* Проповедь 196 (На Рождество XIII) 1, 1 (PL 38, 1019).

> Дева зачала, Дева родила и после рождения осталась Девой[543].
> Рожденный от Матери, Которая зачала, не зная мужа и никогда его не знала, — Девой зачала, Девой родила, Девой скончалась, — но все-таки была обручена плотнику, Он угасил всякое превозношение земной знатностью[544].

В этих настойчивых утверждениях Августин следует общецерковной доктрине, выразителями которой, как мы видели выше, на Западе были Зинон Веронский, Амвросий Медиоланский и Иероним Стридонский, а на Востоке Ориген, Ефрем Сирин, Василий Великий, Амфилохий Иконийский, Иоанн Златоуст и Епифаний Кипрский. Мы можем констатировать полный консенсус относительно приснодевства Марии между западными и восточными отцами этого периода.

Еще одной ключевой темой мариологии Августина является утверждение об абсолютной непричастности Девы Марии какому-либо греху. В трактате «О природе и благодати», полемизируя с Пелагием, Августин приводит длинный список ветхозаветных праведников — мужчин и женщин, — «о которых сообщается не как о несогрешивших, но как о проживших праведную жизнь» (qui non modo non peccasse, verum etiam iuste vixisse referuntur). И затем объясняет, в каком смысле Дева Мария является исключением из этого списка:

> Итак, за исключением Святой Девы Марии, о Которой, ради чести Господней, я совершенно не желаю делать никакого исследования, когда речь идет о грехах, — ибо откуда мы знаем, что́ было сообщено Ей сверх благодати для всецелой победы над грехом — [Ей], удостоившейся зачать и родить Того, о Ком известно, что Он не имел никакого греха? — итак, за исключением Сей Девы, если бы мы могли собрать всех тех святых мужей и жен, когда они жили здесь, и спросить, без греха ли они, то что, полагаем мы, они имели бы ответить? То ли, что он[545] говорит, или то, что [говорит] апостол Иоанн, спрашиваю я вас. Сколько бы ни было превосходных [дел] святости в сем теле, если бы [святые] могли быть спрошены об этом, они воскликнули бы в один голос: «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1 Ин. 1:8). Или, может быть, они ответили бы это скорее в уничижительном тоне, нежели в соответствии с истиной? Но еще он полагает, и правильно полагает, что «не ставит похвалу смирения в один

[543] *Августин.* Проповедь 291, 5 (PL 38, 1319).

[544] *Августин.* Об обучении оглашаемых 22 (40) (PL 40, 339). Рус. пер.: С. 48.

[545] Пелагий.



Дуччо. **«Мадонна Ручеллаи»** 1285 г. Галерея Уффици, Флоренция

> ряд с ложью». Итак, если бы они это сказали, то [в любом случае] имели бы грех: ибо что они говорили бы уничижительно, [означало] бы, что в них была истина; если же они утверждали бы это ложно, то, тем не менее, имели бы грех, ибо истины в них не было бы[546].

Речь в этом отрывке идет, прежде всего, о непричастности Девы Марии личному греху. Относится ли это утверждение также к «первородному греху»? Можно ли считать мариологию Августина основой для созданной впоследствии католической доктрины о непорочном зачатии Девы Марии? Католические патрологи обычно отвечают на этот вопрос утвердительно[547], ссылаясь, в том числе, на полемику Августина с Юлианом Экланским[548]. Последний, критикуя учение блаженного Августина о первородном грехе, утверждал, что Августин ничем не лучше Иовиниана — римского монаха, учившего о том, что Мария после рождения Христа перестала быть Девой[549]. «Тот считал, что девство Марии нарушено[550] обстоятельствами рождения, а ты Саму Марию через обстоятельства [Ее собственного] рождения уступаешь (transcribis) диаволу». Другими словами, учение Августина о первородном грехе, по мнению Юлиана, наносило Пресвятой Деве не меньшее оскорбление, чем позиция критикуемого Августином Иовиниана: ведь Мария должна быть причастна первородному греху, как и прочие люди. Августин так парировал сравнение с Иовинианом: «Мы не уступаем Марию диаволу через обстоятельства [Ее] рождения, ибо, напротив, сами обстоятельства нарушены благодатью возрождения»[551]. Эти слова можно интерпретировать в том смысле, что Мария уже при рождении была свободна от первородного греха ввиду того спасения, которое совершилось через Нее.

Чтобы понять степень причастности блаженного Августина к последующему развитию западной мариологии, приведшему к формулированию догмата о непорочном зачатии, следует напомнить о его понимании «первородного греха». В своем раннем сочинении «О различных вопросах» (396) Августин делает различие между «первородным грехом» (peccatum originale)

---

546 *Августин.* О природе и благодати 36, 42 (PL 44, 267).

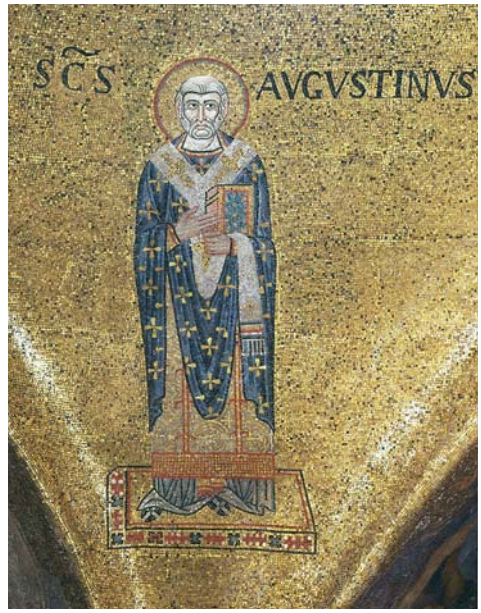
547 См.: *Quasten J.* Patrology. Vol. IV. P. 432–433.

548 Юлиан, епископ Экланский (386–455), защитник пелагианства в Италии.

549 Учение Иовиниана встретило сильное сопротивление Амвросия Медиоланского, Иеронима Стридонского и самого Августина.

550 Букв. «тот нарушил девство Марии».

551 *Августин.* Против Юлиана (незавершенное сочинение) 4, 122 (PL 45, 1417–1418).



Блаженный Августин. Мозаика. XIII в. Собор Святого Марка, Венеция, Италия

и личными грехами человека: «с первым рождаемся мы в эту жизнь, а второе присоединяем, живя»[552]. Таким образом, первородный грех — это врожденная греховность человека, унаследованная им от Адама и Евы.

Учение Августина о первородном грехе «плохо понятно, даже неуютно для современного человека»[553]. Согласно этому учению, грех Адама привел к коренной порче человеческой природы. Поскольку в Адаме заключался весь человеческий род, то грех Адама стал передаваться по наследству через тело, точнее, через плотское совокупление. Человечество превратилось, по словам Августина, в массу осужденных грешников (massa damnata)[554]. После грехопадения «человеческое естество побеждено грехом, в который оно впало, таким образом утратив свободу», и грех стал «настоятельной необходимостью» для всех людей[555]. Вина Адама, перешедшая на всех его потомков, сделала их «чадами гнева». Для их искупления был необходим Ходатай, который умирил бы гнев Божий, принеся жертву за грех всего человечества[556].

Августин был крупнейшим богословом Запада, изложившим многие тайны веры в юридических понятиях, и этот юридизм навсегда наложил отпечаток на последующее развитие западного богословия. Понятие первородной вины вошло в плоть и кровь западного богословия. Однако применительно к Деве Марии это понятие становилось все более и более неприемлемым по мере того, как, с одной стороны, богословы уточняли различные его аспекты, а с другой, росло почитание Девы Марии. Представление о том, что Она непричастна личному греху, постепенно распространилось и на греховность наследственную, восходящую к грехопадению Адама и Евы. А поскольку эта

552 *Августин.* О различных вопросах 1, 1, 10 (PL 40, 106). Рус. пер.: С. 218.

553 *Альбрехт М. фон.* История Римской литературы. Т. III. М., 2005. С. 1843.

554 *Августин.* О граде Божием 21, 12 (PL 41, 727). Рус. пер.: Т. 4. С. 472.

555 *Августин.* О совершенстве человеческой праведности 4 (9). .

556 *Августин.* О Троице 13, 22 (PL 22, 1031–1032). Рус. пер.: С. 306–307.

греховность мыслилась на Западе в юридических понятиях, то и изъятие из общего правила постепенно обрело юридические формулировки.

В этой склонности к юридизму западное богословие в целом отличается от восточного. Греческим церковным писателям свойственно больше места оставлять для тайны, для того, что они называли емким и многосмысловым термином θεωρία («созерцание», «умозрение»). Западному богословию свойственно стремление расставлять все точки над i, приводить каждое рассуждение к четким и недвусмысленным выводам, подобно тому, как это делается в римском праве.

Восточные богословы говорили о том, что греховная скверна передается по наследству, но были весьма далеки от того понимания последствий грехопадения, которое мы находим у Августина. Для богословов Восточной Церкви человечество — отнюдь не massa damnata, из которой лишь немногие в виде исключения могут быть спасены. Наоборот, отцы Восточной Церкви настойчиво учат о предопределении всех людей ко спасению: «Если все согрешили, то почему одни спаслись, а другие погибли? Потому что не все захотели прийти, хотя по воле Божией все спасены, так как все призваны»[557]. Иными словами, к спасению предопределены и призваны все без исключения, но спасаются лишь те, кто добровольно откликнулся на зов Божий; те же, кто отвергает Божий призыв, не спасаются.

Спасение, согласно восточно-христианскому пониманию, является отнюдь не только плодом Божественного произвола, но и плодом «синергии» (сотрудничества, соработничества) между Богом и человеком. В этой синергии важнейшую роль играет свободная воля человека, которая может быть направлена как к добру, так и к злу. Если она направлена к злу, то это не потому, что Бог так предопределил, а потому, что человек делает свободный выбор в пользу зла. Если же она направлена к добру, то это происходит, хотя и при действии благодати Божией, но, опять же, не без участия самого человека.

Особенности западного подхода к учению о спасении отразились, в частности, в трактате Августина «О предопределении святых», где он отталкивается от слов апостола Павла: «Кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего... а кого Он предопределил, тех и призвал; а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил» (Рим. 8:29–30). Августин понимает этот текст в том смысле, что Бог изначально предназначил одних людей к спасению, а других к осуждению, причем сво-

[557] *Иоанн Златоуст.* Беседы на Послание к Римлянам 16, 5 (PG 60, 554). Рус. пер.: Творения. Т. 9. Кн. 2. С. 696.

бодная воля человека не играет никакой роли в деле спасения. Предопределенными к спасению являются все те, кому Бог дает веру, и если Бог дает ее, то воля человека не может ей сопротивляться. Одних Бог научает вере, других — нет: первых научает по милосердию Своему, вторых не научает по справедливому суду[558]. Поскольку все люди, вслед за Адамом, получили справедливое осуждение, то не было бы никакого упрека Богу, даже если бы никто не был избавлен от осуждения[559]. Иными словами, если бы даже Бог никого не спас, Его нельзя было бы упрекнуть в этом. Что же касается вопроса о том, почему Бог избирает одних, а не других, то ответа на этот вопрос вообще не следует искать, потому что «непостижимы суды Его и неисследимы пути его» (Рим. 11:33)[560].



Апостол Павел. Мозаика. XIII в. Собор Святого Марка, Венеция, Италия

В контексте учения о предопределении Августин развивает и христологию, и мариологию. Рождение Христа от Девы, утверждает он, является следствием Божественного предопределения:

> Сам Спаситель, Посредник между Богом и людьми, Человек Иисус Христос, также является яснейшим светом предопределения и благодати. Ибо какими предшествующими заслугами дел или веры Его человеческая природа заслужила сие? Пусть ответят: откуда этот Человек заслужил быть Сыном Божиим, будучи принят как со-вечное Отцу Слово в единство лица? Какое благое дело этому предшествовало? Что Он сделал прежде того? Во что уверовал? Что просил, чтобы достичь такого неизреченного преимущества? Неужели, будучи сотворенным и воспринятым Словом, сам человек с того самого момента, когда начал существовать, не начал быть единородным Сыном Божиим? Неужели не единородного Сына Божия зачала та Женщина,

[558] *Августин.* О предопределении святых, 8 (14) (PL 44, 971). Рус. пер.: С. 338.

[559] *Августин.* О предопределении святых, 8 (16) (PL 44, 972). Рус. пер.: С. 341.

[560] *Августин.* О предопределении святых, 8 (16) (PL 44, 972–973). Рус. пер.: С. 341.



Иисус Христос. Мозаика. VI в. Базилика Сан-Витале, Равенна, Италия

> полная благодати? Неужели не от Святого Духа и Девы Марии родился единородный Сын Божий — не по вожделению плоти, но по отдельному дару Божьему? Неужели следовало бояться, что, достигнув зрелого возраста, этот Человек согрешил бы по свободной воле? И неужели по этой причине не было у Него свободной воли? Напротив, тем более свободной она была, чем менее способна была служить греху. Напротив, все это, достойное особого восхищения, как и все остальное, что только может быть названо Его собственным, особым образом восприняла в Нем человеческая — то есть наша — природа без всяких предшествующих заслуг[561].

Здесь подчеркивается тот факт, что Слово Божие изначально пребывало с Богом, а не стало таковым в силу неких заслуг или усилий, в силу нравственного подвига или молитв. Соединение во Христе Божества и человечества является следствием Божественного предопределения:

[561] *Августин.* О предопределении святых 15 (30) (PL 44, 981–982). Рус. пер.: С. 357–358.

> Итак, предопределен Иисус, чтобы Тот, Кто был по плоти Сыном Давида, был и Сыном Божиим в силе по Духу святыни, поскольку рожден был от Духа Святого и Марии Девы. Ибо неизреченно и неповторимо Бог Слово воспринял человека так, что называется Он истинным и собственным образом одновременно и Сыном Божиим, и Сыном Человеческим: Сыном Человеческим — как Человек, воспринятый Богом; а Сыном Божиим — как единородный Бог, воспринимающий человека. И это для того, чтобы мы верили не в четверицу, а в Троицу. Так было предопределено это великое и несравненное вознесение человеческой природы, что нельзя было бы вознестись выше. Равным образом и Божество не могло бы ради нас снизойти ниже, чем тогда, когда Оно, восприняв человеческую природу с немощами плоти, пошло на крестную смерть. И как Тот был предопределен быть нашим Главой, так же и многие из нас были предопределены быть членами тела Его. Здесь пусть смолкнут заслуги человеческие, погубленные в Адаме, и да царствует царствующая благодать Божия через Иисуса Христа, Господа нашего, единородного Сына Божия, единого Господа. И всякий нашедший в Главе нашем заслуги, предшествующие Его неповторимому рождению, пусть ищет и в нас, членах тела Его, заслуги, предшествующие нашему возрождению. Ибо Христу не воздано было сие рождение, а даровано, чтобы чуждый всякого греха рожден был от Духа и Девы[562].

Августин решительно отвергает еретическое мнение, согласно которому, «хотя Сын Человеческий был рожден от Духа Святого и Марии Девы, однако [лишь] благодаря свободному решению, живя хорошо и без всякого греха творя добрые дела, Он удостоился стать Сыном Божиим». Такому мнению противостоит само Евангелие, которое утверждает: «Слово стало плотию» (Ин. 1:14). «А где это произошло, как не в девственной утробе, откуда берет начало Человек Христос?» И когда ангел явился Деве, он сказал Ей, что рождаемое от Нее наречется Святым по той причине, что Дух Святой найдет на Нее (Лк. 1:35), а вовсе не из-за каких-либо добрых дел Того, Кто должен был родиться. «Это действительно благодатное рождение соединило в единстве лица человека с Богом, плоть со Словом. Добрые дела следуют за этим рождением, а не служат причиной для него», — заключает Августин[563].

Вслед за Амвросием Медиоланским и другими авторами IV века, размышлявшими на тему девства, блаженный Августин посвящает этой теме

---

[562] *Августин.* О предопределении святых 15 (31) (PL 44, 982–983). Рус. пер.: С. 246–247.

[563] *Августин.* Об упреке и благодати 30 (PL 44, 934). Рус. пер.: С. 246–247.

специальный трактат. В той части трактата, которая посвящена Деве Марии, Августин говорит об уникальности сочетания в Ней девства и материнства. Отталкиваясь от известного евангельского эпизода, в котором Матерь и братья Иисуса просят о том, чтобы поговорить с Ним, в то время как Он общается с народом, и от ответа Иисуса на эту просьбу (Мф. 12:46–49; Мк. 3:31–35; Лк. 8:19–21), Августин пишет:

> Чему иному это учит[564] нас, если не тому, что родству по плоти нужно предпочитать наше происхождение от Духа; и что люди блаженны не в том случае, если они связаны с праведниками и святыми плотским родством, а в том случае, если они в послушании и подражании наследуют их нравам? Итак, Мария более блаженна в том, что Она приняла веру Христову, чем в том, что зачала плоть Его… Итак, Ее родство как Матери не принесло бы Марии никакой пользы, если бы Она не носила Христа в сердце Своем [даже] более блаженно (felicius), чем [носила Его] по плоти[565].

Эти слова перекликаются с тем, что писал Иоанн Златоуст в связи с этим же евангельским эпизодом о превосходстве исполнения воли Божией над любыми формами плотского родства[566]. Однако, в отличие от Златоуста, Августин не останавливается на констатации этого превосходства, но идет дальше и утверждает, что Мария была Матерью Христа в обоих смыслах: Она не только дала Ему жизнь как Человеку, но и была исполнительницей Его воли как Бога. В этом же смысле девство как таковое не исключает материнства, потому что материнство реализуется в исполнении воли Божией:

> Итак, нет причин, по которым Божии девы могут печалиться из-за того, что сами они, сохранив девственность, не могут быть матерями по плоти. Ведь только девственность смогла подобающим образом родить Того, Кто в Своем рождении не мог иметь равных. Однако это рождение [от] одной Святой Девы является украшением всех святых дев; и сами они вместе с Марией являются матерями Христа, если они исполняют волю Его Отца. Отсюда же и Мария является Матерью Христа более славным и блаженным образом, [чем только по плоти,] — согласно Его изречению, упомянутому выше: «Кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат,

[564] Букв. «чему иному уча нас».

[565] *Августин.* О святом девстве 3 (PL 40, 397–398).

[566] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 44, 1. См. цитату на с. 221.



Богоматерь с Младенцем (на престоле, с предстоящими).
Фрагмент фрески. XIII в. Церковь Богородицы в Асину, Кипр

> и сестра, и матерь» (Мф. 12:50)… Итак, Мария, исполняющая волю Божию, по плоти является только Матерью Христа, духовно же Она и Сестра [Его], и Матерь[567].

Будучи Матерью Христа и в физическом, и в духовном смысле, Дева Мария является одновременно и Матерью Церкви как тела Христова:

> И по сей [причине] эта Жена не только духовно, но и по плоти является и Матерью, и Девой. Духовно же — Матерью не Главы нашей, Которая есть Сам Спаситель, от Которого скорее Она Сама родилась духовно, так как все, кто уверовал в Него, среди которых и Она Сама, справедливо именуются «сынами чертога брачного» (Мф. 9:15), но, несомненно, Матерью Его членов, которые суть мы: ибо милосердием Она содействует тому, чтобы в Церкви рождались верные, которые суть члены этой Главы; по плоти же Она воистину Матерь сей Главы. Ибо надлежало, чтобы наша Глава, посредством необычайного чуда, родилась по плоти от Девы, дабы Он показал этим, что

[567] *Августин.* О святом девстве 5 (PL 40, 398–399).

> Его члены имеют родиться духовно от девы-Церкви. Стало быть, Мария единственная является Девой и Матерью и духовно, и по плоти (sola ergo Maria et spiritu et corpore mater et virgo): и Матерью Христовой, и Девой Христовой. Церковь же во святых, имеющих владеть Царством Божиим, духовно воистину является всецело Матерью Христовой и всецело Девой Христовой; по плоти же — не всецело, но в некоторых — девой Христовой, а в некоторых — Матерью, но не [Матерью] Христовой[568].

Тема рождения Христа от Девы возникает и в молитвах, авторство которых приписывается блаженному Августину. В молитве, обращенной ко Христу, содержатся такие слова:

> …Твердо верую и истинно исповедую, что Ты Бог Единородный Иисус Христос для спасения людей, по советам Пресвятой Троицы, воплотился и от Приснодевы Марии наитием Святого Духа зачат стал истинным Человеком, состоящим из разумной души и человеческой плоти; что Ты, по Божеству Единородный Бог, бесстрастный и бессмертный, по неизреченной любви Твоей, какою возлюбил нас, Тот же самый Божий Сын по человечеству соделался страждущим и смертным; что Ты, единый Божий Сын, для спасения человеческого рода на древе крестном изволил претерпеть страдание и смерть, чтобы спасти нас от смерти вечной[569].

В другой молитве под именем блаженного Августина содержится такое обращение к Самой Пресвятой Деве: «Святая и непорочная Дева, Богородица Мария, Матерь Господа нашего Иисуса Христа! Благоволи ходатайствовать за меня пред Тем, Чьим храмом Ты удостоилась соделаться»[570].

Мы видим, что Августин в своих сочинениях «представляет обширную и богатую мариологию»[571], значительно более развитую, чем у отцов IV века. Учение Августина о Богоматеринстве Девы Марии и о Ней как Матери Церкви предвосхищает то развитие, которое мариология получит на Западе после III Вселенского Собора. Именно после этого Собора произойдет повсеместное

---

[568] *Августин.* О святом девстве 6 (PL 40, 399).

[569] *Августин.* Беседы души с Богом 32 (PL 40, 891). Рус. пер.: С. 130 (в русском переводе — §31). В PL это сочинение имеет название Liber soliloquiorum animae ad Deum. Подлинность сочинения оспаривается.

[570] *Августин.* Книга размышлений 40 (PL 40, 939). Подлинность сочинения оспаривается.

[571] *Quasten J.* Patrology. Vol. IV. P. 432.

и быстрое осознание той особой и уникальной роли, которую Матерь Божия играет в жизни Церкви.

Известно, что Августин был приглашен императором Феодосием на III Вселенский Собор, но скончался незадолго до получения приглашения. Епископ Карфагенский Капреол в письме отцам Собора особо упомянет о том, что «послание господина и сына нашего благочестивейшего императора Феодосия… требовало личного присутствия блаженной памяти брата нашего и соепископа Августина», однако «упомянутое послание уже не застало его в живых»[572]. Это показывает, что в африканских Церквах авторитет Августина уже тогда был очень высок. Несомненно, на Соборе он отстаивал бы богоматеринство Марии не менее ревностно, чем делал это в своих сочинениях.

Главным итогом IV века в отношении развития учения о Деве Марии стало практически повсеместное признание в Церкви и на Востоке, и на Западе догмата о Ее приснодевстве. Попытки оспаривать этот догмат и представлять дело так, будто у Девы Марии после рождения от Нее Христа были другие дети от Иосифа, наталкивались на мощное сопротивление ведущих богословов и заканчивались для мирян резким обличением их заблуждений (как было в случае с Гельвидием), а для епископов лишением их сана (как было в случае с Бонозом).

В связи с практически повсеместным в IV веке признанием учения о том, что Дева осталась таковой и после рождения Христа, по отношению к Ней употреблялся титул «Приснодева».

И на Востоке, и на Западе о Деве Марии говорили как о Матери Божией. При этом в Александрии и Каппадокии использовался термин «Богородица», который в IV веке начал входить во все более широкое употребление. В богословие он проник из богослужения, где использовался, по крайней мере, с III века. Время для богословского осмысления и защиты этого термина настанет в V веке, о чем будет сказано в следующей главе. Однако уже в IV веке Григорий Богослов вывел формулу, которая ляжет в основу православной позиции на III Вселенском Соборе 431 года: «Кто не признает святую Марию Богородицей, тот лишен Божества». А на рубеже IV и V веков блаженный Августин говорил, что «Бог родился от Девы».

[572] Деяния III Вселенского Собора. Деяние 1 // Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. С. 258.

О Пресвятой Деве богословы писали по-разному: некоторые (например, Ефрем Сирин) в очень возвышенных тонах, облекая Ее в богатую одежду ветхозаветных образов и метафор, другие делая акцент на Ее человеческих свойствах и немощах (например, Иоанн Златоуст в толкованиях на Евангелия от Матфея и от Иоанна). Но в целом в высказываниях о Деве Марии преобладающей и нормативной стала почтительная и благоговейная тональность.

Учение о рождении Христа от Девы вошло в Символ веры. В изначальном тексте Символа веры I Вселенского Собора 325 года Дева Мария не упоминалась. Однако на II Вселенском Соборе в 381 году Символ был дополнен, и в него вошло это упоминание: «Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы и вочеловечшася». Данный Символ будет оспариваться некоторыми участниками III Собора 431 года, но на IV Соборе 451 года будет окончательно утвержден.

В рамках развития учения о Христе как Новом Адаме в IV веке продолжало развиваться и учение о Марии как Новой Еве: Ее послушанием было исправлено непослушание Евы; Она родила жизнь, тогда как Ева стала причиной смерти.

Развивалось богослужебное почитание Девы Марии, причем возникали даже некоторые крайности, на которые приходилось реагировать богословам (Епифаний Кипрский в «Панарионе»). В частности, в некоторых женских общинах Ее чуть ли не приравнивали к Богу, Ей приносили жертвы.

Предания о детстве Марии, основанные на «Протоевангелии Иакова», еще не приобрели широкое хождение. Большинству богословов на Востоке они, по-видимому, вообще неизвестны, на Западе они уже получают некоторую известность, но одни авторы их принимают (Зинон Веронский), другие отвергают (Иероним), третьи игнорируют.

Предание об Успении Богородицы не известно ни одному из авторов IV века, и богословам (Епифаний) остается только гадать, при каких обстоятельствах Она покинула мир.

Глава 3

ПРОВОЗГЛАШЕНИЕ ДЕВЫ МАРИИ БОГОРОДИЦЕЙ В V ВЕКЕ

V век в истории христианства был ознаменован христологическими спорами. Начало им было положено ересью Константинопольского архиепископа Нестория. В своем учении Несторий опирался на христологическую доктрину Феодора Мопсуестийского, который ввел резкое разделение между Божественной и человеческой природами в Иисусе Христе: он говорил, в частности, о том, что Бог Слово «воспринял» человека Иисуса; безначальное Слово Божие «вселилось» в рожденного от Девы человека Иисуса; Слово жило во Христе, как в храме; Оно облеклось в человеческое естество, как в одежду; человек Иисус благодаря Своему искупительному подвигу и крестной смерти соединился со Словом и воспринял Божественное достоинство.

Хотя подобные выражения встречались в сирийской традиции, у Феодора использование этих образов приобрело еретические черты, поскольку он по сути говорил о Боге Слове и человеке Иисусе как о двух субъектах, чье соединение в одном Лице воплощенного Сына Божия является не столько онтологическим, сущностным, сколько условным, существующим в нашем восприятии: поклоняясь Христу, мы объединяем два естества и исповедуем не «двух сынов», но одного Христа — Бога и Человека.

Именно это учение легло в основу христологической доктрины Нестория, поставленного на Константинопольскую кафедру в 428 году. Вскоре после посвящения Несторий начал в проповедях оспаривать термин «Богородица», к тому времени прочно вошедший в употребление, на том основании, что Мария родила не Бога, а только человека, с которым соединилось Слово Божие, превечно рожденное от Отца; человек Иисус, рожденный от Марии, был только обителью Божества и орудием нашего спасения; этот человек, через наитие Духа Святого, стал Христом, то есть помазанником, и Слово Божье пребывало с ним в особом нравственном или относительном соединении.

Несторий был сирийцем по происхождению и представителем антиохийской богословской традиции, в которой термин «Богородица» не использовался. Мы не находим его ни в одном из подлинных творений Иоанна Златоуста, несмотря на их многочисленность. Не встречается он и у Ефрема Сирина. Приехав в Константинополь и услышав его, Несторий возмутился, счел термин богословски некорректным, не увидел в нем ничего кроме



Богоматерь Аракиотисса.
Фрагмент фрески. 1192 г. Церковь Панагии Аракиотиссы, Лагудера, Кипр

невежественного благочестия, сложившегося под влиянием языческой мифологии[1], и предложил заменить его на термин «Христородица». Сам Несторий объяснял изобретение этого термина желанием примирить противоборствующие партии:

> [Мне] было абсолютно необходимо вмешаться в это [дело], когда святая Церковь лишилась порядка, и одни говорили, что Марию следует называть Человекородицей, а другие — Богородицей; чтобы, говорит, не ошибиться и в том и в другом, либо присоединяя бессмертное [к смертному], либо привлекая к себе одну из сторон, лишаясь другой, он придумал выражение «Христородица»[2].

Церковный историк Евагрий Схоластик, сохранивший это свидетельство Нестория о самом себе, уточняет, вслед за историком Сократом[3], что первым борцом с термином «Богородица» в Константинополе был не Несторий, а некий пресвитер Анастасий:

> Анастасий — некий пресвитер, дурно мыслящий и страстно любящий Нестория с его иудейскими догматами, который сопровождал его на пути к месту епископства и который, встретив Феодора в Мопсуэстии и прослушав его наставления, отклонился от благочестия… проповедуя перед христолюбивым народом в церкви Константинополя, открыто осмелился сказать: «Да не назовет никто Марию Богородицей. Ибо Мария была человеком; Бог же не может произойти от человека». Когда христолюбивый народ из-за этих [слов] возмутился и эту проповедь по справедливости посчитал богохульством, Несторий, учитель этого богохульства, не только не воспрепятствовал [ему] и не присоединился к истинным догматам, но решительно придал вес сказанному Анастасием и выказал себя еще большим любителем споров в этих [вопросах]. В каком-то месте изложив свои собственные мысли и смешав их письменно [со сказанным Анастасием], и яд души извергнув, он старался проповедовать еще более богохульные [идеи], доходя до того, что произнес на свою голову: «Бывшего двухмесячным или трехмесячным я не смог бы назвать Богом»[4].

---

1 *McGuckin J.* Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy. Its History, Theology and Texts. P. 192.

2 *Евагрий Схоластик.* Церковная история 1, 7. Рус. пер.: С. 71.

3 *Сократ Схоластик.* Церковная история 7, 32. Рус. пер.: С. 296–297.

4 *Евагрий Схоластик.* Церковная история 1, 2. Рус. пер.: С. 61–63.

Таким образом, именно церковный народ решительно восстал против отказа от употребления термина «Богородица». И предложенный Несторием компромиссный вариант никого не удовлетворил. Споры становились все более горячими, обстановка в столице накалялась. И тогда на помощь пришли богословы Александрийской школы. В своей полемике с несторианством главный представитель этой школы святой Кирилл, архиепископ Александрийский, настаивал на единстве Ипостаси Бога Слова: безначальное Слово есть то же самое Лицо, что и Иисус, родившийся от Девы; поэтому нельзя говорить о Слове и Иисусе как двух разных субъектах.

Христология Кирилла была подтверждена III Вселенским Собором, созванным в Ефесе в 431 году. Собор сопровождался бурными дебатами и прошел в отсутствии группы епископов из Антиохи, которые, прибыв на Собор с большим опозданием, не присоединились к состоявшемуся на нем осуждению Нестория. В 433 году состоялось примирение антиохийских епископов с Кириллом Александрийским, и была подписана догматическая формула, ставшая богословским итогом Ефесского Собора:

> Посему исповедуем, что Господь наш Иисус Христос, Сын Божий Единородный, есть совершенный Бог и совершенный Человек с разумной душой и телом, рожденный по Божеству от Отца прежде веков, в последние же дни Он же Самый [рожден] по человечеству от Марии Девы, нас ради и нашего ради спасения. Единосущный Отцу по Божеству и Он же Самый единосущный нам по человечеству. Ибо произошло единение двух естеств. Посему мы исповедуем Единого Христа, Единого Сына, Единого Господа. Сообразно с этой мыслью о неслиянном единении [естеств] мы исповедуем Святую Деву Богородицей (ὁμολογούμεν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόκον), и это потому, что воплотился и вочеловечился Бог-Логос и от Ее зачатия соединил с Собой воспринятый от Нее храм. Евангельские же и апостольские выражения о Господе мы признаем: одни — объединяющими, как относящиеся к одному лицу, а другие — разделяющими, как относящиеся к двум естествам. И — одни [выражения признаем] передающими богоприличествующие [свойства] по Божеству Христа, а другие — уничиженные [свойства] по человечеству Его[5].

[5] Цит. по: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. T. 5. P. 305. Рус. пер.: ***Лебедев А. П.*** Вселенские Соборы IV и V века: Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. С. 175–176; ***Карташев А. В.*** Вселенские Соборы. С. 288–289.



Дионисий. **III Вселенский Собор.** Фреска. Ферапонтов монастырь. XV в.

Таким образом, богословский компромисс между александрийской и антиохийской традициями был найден, и антиохийцы присоединились к именованию Девы Марии Богородицей на основании «неслитного соединения» двух естеств в Иисусе Христе.

Осужденный Ефесским Собором Несторий был отправлен в ссылку. Историк Сократ Схоластик, писавший еще при жизни Нестория, свидетельствует:

> Несторий, видя, что спор доходит до разрыва общения, раскаялся и стал называть Марию Богородицей: «Пусть Мария называется и Богородицей, — говорил он, — только бы прекратились эти неприятности». Однако раскаянию Нестория никто не поверил, а потому, низложенный и сосланный в ссылку, он доселе живет в Оазисе[6].

[6] *Сократ Схоластик.* Церковная история 7, 34. Рус. пер.: С. 298–299. Имеется в виду «Большой Оазис» — место в пустыне недалеко от египетского города Фивы.

Несторий умер в ссылке, однако его учение, а точнее, христологическое учение Феодора Мопсуестийского, получило распространение за пределами Византийской империи — в персидской империи Сасанидов, где крупнейшая христианская Церковь отказалась признать решения Ефесского Собора. Эту Церковь, именовавшуюся «Церковью Востока», стали впоследствии называть «несторианской», хотя Несторий не был ее основателем и не имел к ней прямого отношения.

В 40-х годах V века распространилась новая христологическая ересь, получившая впоследствии название монофизитства. Ее родоначальником был константинопольский архимандрит Евтихий, или Евтих, учивший, что в Иисусе Христе человеческая природа была полностью поглощена Божественной. В 448 году это учение было осуждено на Константинопольском Соборе во главе с архиепископом Константинопольским Флавианом, однако Евтихия поддержал Александрийский архиепископ Диоскор, который добился созыва в Ефесе в 449 году нового Собора. Ефесский Собор 449 года, созванный императором Феодосием II, восстановил Евтихия в священстве и оправдал его учение. Ведущую роль на Соборе играл Диоскор Александрийский: его противники были низложены. Акты Собора были утверждены императором, что, казалось бы, означало полную победу Диоскора. Однако легаты Римского папы, присутствовавшие на Соборе, заняли сторону Флавиана Константинопольского и по возвращении в Рим донесли папе Льву о состоявшемся оправдании Евтихия. Созванный в Риме Собор объявил постановления Ефесского Собора лишенными силы.

В 451 году в Халкидоне был созван новый Собор, вошедший в историю под именем IV Вселенского. Этот Собор признал Ефесский Собор 449 года «разбойничьим» и, вслед за Римским Собором, отменил все его решения, подтвердив осуждение Евтихия и низложив Диоскора. Халкидонский Собор, в котором участвовало 630 епископов, принял вероопределение, гласившее:

> Итак, последуя святым отцам, все согласно поучаем исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно Человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по Божеству и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха, рожденного прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству (ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα), одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух естествах неслитно,

> неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, — так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно Лицо и одну Ипостась, — не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына и Единородного Бога Слова, Господа Иисуса Христа, как в древности пророки [учили] о Нем, и [как] Сам Господь Иисус Христос научил нас, и [как] предал нам символ отцов[7].

Выражения «неслитно, неизменно» в данном определении направлены против евтихианского монофизитства, а «нераздельно, неразлучно» против несторианства. Титул «Марии Девы Богородицы», торжественно утвержденный III Вселенским Собором в 431 году, подтвержден IV Собором 451 года и отныне является общепринятым для всей Церкви — на Востоке и на Западе.

Кирилл Александрийский

Деятельность святителя Кирилла Александрийского происходила на фоне первой волны христологических споров, поднятой Несторием. Характерно, что, хотя спор был посвящен соотношению двух природ в Иисусе Христе, поводом к полемике, приведшей к осуждению Нестория, стали не его высказывания относительно христологической тематики, а его стремление удалить из богослужебного употребления термин «Богородица». Покушение на то, что стало привычным для народного слуха, было воспринято как угроза для чистоты веры и привело в действие первый защитный механизм: церковный народ. Затем, когда



Святитель Кирилл, архиепископ Александрийский. Фреска. 1388–1389 гг. Церковь Святого Андрея на р. Треске, Македония

[7] Греч. текст: Index Canonum. P. 170–172. Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. С. 46. См. также: *Храпов А. В.* Вселенский IV Собор. С. 604.

ситуация накалилась, был приведен в действие другой защитный механизм: в спор включились богословы. В итоге вопрос решился на церковном Соборе.

На каких аргументах строил Кирилл Александрийский защиту употребления термина «Богородица» в богословии и богослужении? Переписка с Несторием проливает некоторый свет на этот вопрос. Первое письмо, посланное Кириллом Несторию, когда он только узнал об отрицании Несторием этого термина, имеет лишь общий характер братского увещания и не содержит развернутой аргументации:

> Если слово и излилось из уст и, положим, оно распространилось уже в народе, этому еще можно помочь пересмотром своих слов. Уверься, что лучшим делом в этом случае будет сказать соблазняющимся слово, и назвать Святую Деву Богородицей, дабы мы, утешив удрученных и имея правомыслие, как и все другие, могли в мире и в единодушии совершать общественное богослужение[8].

Кирилл предлагает Несторию простое решение: отказаться от опасного нововведения, согласиться с употреблением термина «Богородица» и на этом закрыть тему. Но Несторий упорствует. Тогда Кирилл посылает ему новое письмо, в котором аргументирует свою позицию:

> Выражение «Слово стало плотию» (Ин. 1:14) означает только то одно, что Слово истинно восприняло наши плоть и кровь (Евр. 2:14); наше тело Оно усвоило Себе, и от Жены произошел человек, не перестав быть Богом, рожденным от Бога Отца, и при восприятии плоти пребыв тем, чем Он был. Таково учение правой веры, повсюду исповедуемой. Так мыслили святые отцы, как находим в их писаниях. Они дерзновенно говорили, что Святая Дева есть Богородица не потому, что естество Слова или Божество Его началось по бытию от Святой Девы, но потому, что от Нее родилось Святое Тело, имеющее разумную душу, — таким образом, Слово, соединившись с ним ипостасно, родилось по плоти. Пишу к тебе эти слова, побуждаемый любовью во Христе, и, как брату, советую тебе и умоляю пред Богом и святыми ангелами Его одинаково с нами мыслить и учить, дабы сохранился мир Церквей и чтобы союз единомыслия и любви пребывал неразрывным между священниками Божиими[9].

---

[8] *Кирилл Александрийский.* Послание 2, к Несторию (PG 77, 41 BC). Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. С. 143.

[9] *Кирилл Александрийский.* Послание 4, к Несторию (PG 77, 48 C–49 D). Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. С. 146–147.

Однако и этому братскому увещанию Несторий не внял. Тогда Кирилл, в соответствии с заповедью Христа о троекратном увещании провинившегося (Мф. 18:15–17), пишет Несторию третье и последнее письмо, «об отлучении». В нем он излагает доктрину Боговоплощения в следующих словах:

> Само единородное Слово Божие, рожденное из самой сущности Отца, истинный Бог от истинного Бога, Свет от Света; Которым получило бытие все, что есть на Небе и на земле, ради нашего спасения сшедшее (с небес) и уничижившееся, воплотилось и вочеловечилось, то есть, приняв плоть от Святой Девы и усвоив Себе от самого зачатия, претерпело наше рождение и произошло от Жены человеком, не теряя того, чем было, но и по восприятии плоти и крови пребывая тем же, чем было, то есть Богом по естеству и по истине. Но мы не говорим ни того, будто плоть превратилась в естество Божества, ни того, будто неизреченное естество Бога Слова изменилось в естество плоти. Ибо оно не подлежит превращению и изменению, но, по Писаниям, всегда пребывает совершенно то же (Евр. 13:8). Став же видимо и быв еще младенцем в пеленах, Оно, как Бог, и в недрах родившей Девы наполняло всю тварь и восседало с Родившим Его. Ибо Божество не имеет ни количества, ни величины и не терпит никакого ограничения[10].

Причины, по которым Дева Мария заслуживает именования Богородицы, излагаются в следующем отрывке:

> И, как Святая Дева по плоти родила Бога, соединившегося с плотью в [единую] ипостась, поэтому мы и говорим, что Она есть Богородица, не в том, впрочем, смысле, будто естество Слова имеет начало бытия от плоти… но в том, что Слово, как мы уже прежде говорили, приняв человеческое естество в личное с Собою единение, претерпело плотское рождение из Ее ложесн, не потому опять, будто ради собственного естества имело необходимость во временном рождении, в последние времена мира, но для того, чтобы благословить самое начало нашего бытия, чтобы с рождением Его, соединившегося с плотью, от Жены прекратилась наконец клятва над всем человеческим родом, предающая земные наши тела смерти… Так думать мы научены святыми апостолами, и евангелистами, и всем Богодухновенным Писанием, и истинным исповеданием блаженных отцов. Все это

[10] *Кирилл Александрийский.* Послание 17, к Несторию об отлучении (PG 77, 109 BD). Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. С. 192–193.

должно принять и твое благоговеинство, и принять без всякого коварства. А что твоему благоговеинству необходимо предать анафеме, то изложено ниже, в прибавлении к нашему посланию[11].

И далее по пунктам перечисляются те вероучительные постулаты, которые Кирилл изложил в форме двенадцати анафематизмов. Несторий должен был принять их, если желал избежать отлучения от Церкви. Характерно, что пункт о Богородице стоит на первом месте: «Кто не исповедует Эммануила истинным Богом и посему Святую Деву Богородицей, так как Она по плоти родила Слово, сущее от Бога, ставшее плотью, да будет анафема»[12].

Переписка с Несторием — лишь вершина айсберга. Богословским обоснованием своей доктрины Кирилл продолжал заниматься и после низложения Нестория, так как надо было еще убедить антиохийских епископов в правильности сделанного богословского выбора. Этому посвящено сочинение под названием «Защищение 12 глав против восточных епископов». В нем сначала приводится текст первого анафематизма, затем возражение «восточных», которое сводится к тому, что надо четко различать в Евангелии относящееся к Христу во плоти и относящееся к вечному Богу Слову. Кирилл начинает обоснование своей позиции с тезиса о том, что Слово Божие воплотилось «без превращения и без слияния», то есть, соединившись с человеческой плотью, Оно не превратилось в нее и не слилось с ней. Слово Божие осталось тем, что есть, ибо Оно неизменяемо по естеству. Святая Дева не родила в вечности Сына Божия, рожденного от Отца, но по плоти Она родила «воплотившегося и вочеловечившегося Того Самого Сына, чрез Которого все сотворил Отец»[13].

Далее Кирилл цитирует своего главного оппонента, к тому времени уже низложенного:

А изобретатель новых для нас хулений Несторий, ратуя против этого мнения, порицает слово «Богородица» как неистинное; сказал же об этом так: «Я, говорит, часто спрашивал их: Божество ли, говорите, родилось от блаженной Девы? Тотчас замолчат при таком вопросе. И кто, говорит, стерпит такую хулу, чтоб о Той, Которая родила Храм, говорить, что чрез Духа в Ней создан

[11] *Кирилл Александрийский.* Послание 17, к Несторию об отлучении (PG 77, 117 D–120 B). Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. С. 197.

[12] *Кирилл Александрийский.* Послание 17, к Несторию об отлучении (PG 77, 120 BC). Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. С. 198.

[13] *Кирилл Александрийский.* Защищение 12 глав против восточных епископов 1 (PG 76, 320 BC). Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. С. 24.

> Бог? Потом когда присовокупляем: итак что неприличного говорим мы, когда советуем избегать этого названия, а держаться общего для обеих природ выражения? — то слова наши представляются им хулой. Или исповедуй ясно, что родилось Божество от блаженной Марии, или, избегая хульного выражения, почему, говоря мне это, притворяешься, что не говоришь?[14]

Таким образом, суть обвинений Нестория заключается в том, что Кирилл и его сторонники якобы проповедуют рождение от Девы Божества, и они должны в этом сознаться. Но Кирилл доказывает, что они «не настолько сумасбродны, чтобы так мудрствовать». А говорят они в действительности,

> что Дева родила Слово Божие, сделавшееся плотью, по Писаниям, то есть человеком, родила же Его плотски, то есть по плоти, потому что Бог и Отец по Божеству родил из Себя Бога Сына. Поскольку же рождаемое от плоти есть плоть, то Дева, как сама плоть, родила плотски. Когда говорится «плотски», то чрез это не уничтожается сверхъестественность рождения, не отвергается деятельность Святого Духа, чрез которую Он образовал в утробе рождаемое; но скорее дается знать, что как Бог рождает по Божеству, то есть подобающим Богу образом, соответственно Своей природе, так и человек рождает по человечеству, то есть плоть — плотски. Будучи же Богом по существу, Слово, хотя сделалось плотью, но произошло подобающим Богу образом, то есть как подобает истинному Богу; потому что одно Оно имело Мать непричастную браку и сохранило Девой родившую Его по плоти[15].

Таким образом, Кирилл ясно отделяет рождение Сына Божия в вечности от Бога Отца и Его воплощение на земле от Духа Святого и Девы, но при этом рождение Его на земле происходило θεοπρεπῶς — «богоприлично», подобающим Богу образом, поскольку рождался не обычный человек, а воплотившийся Бог. Именно это неслитное единство человечества и Божества во Христе позволяет называть Деву Марию Богородицей, а отнюдь не представление о том, что Она родила Божество.

Несториане согласны с тем, что Дева родила «богоприлично». Но «обычный человек не рождается богоприлично». И дары волхвов были принесены

---

[14] *Кирилл Александрийский.* Защищение 12 глав против восточных епископов (PG 76, 320 CD). Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. С. 24–25.

[15] *Кирилл Александрийский.* Защищение 12 глав против восточных епископов (PG 76, 321 AB). Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. С. 25.



Волхвы приносят дары Младенцу Иисусу. Миниатюра. X в. Менологий Василия II. Византия

не обычному человеку и не Богу только, но «одному, то есть Христу: потому что Он равно Бог и Человек». Поэтому же, «когда Он родился, воспевали хоры святых ангелов и полки духов, называя Его Спасителем и Избавителем». По той же причине «Священное Писание говорит, что святые апостолы были очевидцами и служителями Слова (Лк. 1:2), хотя не всякому ли несомненно известно, что Слово Бога Отца бестелесно, неосязаемо и невидимо?» И Иоанн начинает свое послание словами: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни» (1 Ин. 1:1). Они же не имели в виду, что Бог Слово во что-либо превратился: Он остался Богом, но принял человеческую плоть, и в этой человеческой плоти Его видели и осязали апостолы. Святые отцы «говорили, что само Слово Бога Отца поистине воплотилось и вочеловечилось неизменно и неслиянно; а образ домостроительства совершенно непостижим»[16].

Хотя примирение антиохийцев и александрийцев в 433 году состоялось, не все и на той, и на другой стороне согласились с этим. Брожение продолжалось еще некоторое время, и к Кириллу вновь и вновь обращались

[16] *Кирилл Александрийский.* Защищение 12 глав против восточных епископов (PG 76, 321 B–324 C). Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. С. 25.

за разъяснениями. В первом послании к Суккенсу, епископу Диокесарийскому, написанном вскоре после состоявшегося примирения двух партий, Кирилл писал, что Несторий, «хотя на словах и исповедует одного Христа, Сына и Господа, однако и сам разделяет надвое Единого и Нераздельного, утверждая, что к Богу Слову присоединился (συνῆφθαι) человек через одноименность, равенство чести и достоинства». Поэтому Несторий «разграничивает изречения о Христе, находящиеся в евангельских и апостольских проповеданиях, и утверждает, что одни из них должны быть приписаны человеку… другие же приличествуют Богу Слову Самому по себе…». В соответствии с этим принципом он «многими способами различает и полагает в отдельности Того, Кто рожден от Святой Девы, как собственно человека, и точно так же обособленно и в отдельности — Сына, Слово от Бога Отца», а из этого следует, что «Святая Дева не Богородица, а человекородица»[17].

Кирилл объясняет, почему и в каком смысле Святая Дева заслуживает именования Богородицы:

> Мы же не склонны понимать это так, но из Божественного Писания и от святых отцов мы научены исповедовать одного Сына, Христа и Господа, то есть Слово от Бога Отца, рожденное от Него прежде всех веков, богоприлично и неизреченно, а в последние времена сего века рожденное по плоти от Святой Девы. И поскольку Она родила Бога, воплотившегося и вочеловечившегося, потому-то мы и называем Ее Богородицей. Итак, один есть Сын, один Господь Иисус Христос, — и прежде Воплощения, и по Воплощении. Ибо не иным Сыном было Слово от Бога Отца, а иным — [рожденный] от Святой Девы, но веруем, что Само это предвечное [Слово] и по плоти рождено от Жены. Притом не Божество Его получило основание для бытия или же призвано к началу существования через Святую Деву, но, как я сказал, именно о бывшем прежде веков Слове утверждается, что Оно рождено от Нее по плоти. Ведь плоть была для Него собственной — как и для каждого из нас, несомненно, его тело является собственным[18].

Из одного сочинения в другое святой Кирилл повторяет одну и ту же аргументацию в защиту термина «Богородица», основываясь на принципе взаимообщения свойств двух природ в Иисусе Христе. «В имени Богородица Кирилл

---

[17] *Кирилл Александрийский.* Послание 45, Суккенсу епископу 1-е (PG 77, 229 BC). Рус. пер.: С. 18.

[18] *Кирилл Александрийский.* Послание 45, Суккенсу епископу 1-е (PG 77, 229 C–232 A). Рус. пер.: С. 18–19.

видит своего рода сокращение всего христологического учения, поскольку оно само по себе предполагает единство Лица и двойственность природ Христа»[19]. А потому он пишет: «Достаточно для правого и безукоризненного исповедания нашей веры называть и исповедовать Богородицей Святую Деву». Этот термин не следует уточнять посредством термина «человекородица», как предлагал Несторий, ведь Мария родила Слово, ставшее плотью, а не «обнаженное Божество», так что это имя в полноте выражает истину Его вочеловечения[20].

Кирилл приводит в пример то, что происходит, когда рождается обычный человек: мать рождает не просто тело, не просто часть человека, а «целое живое существо, то есть из души и тела». Поэтому, если кто-то будет настаивать, что мать такого-то человека — «плотородица», а не «душеродица», то это будет «совершенное пустословие, ибо она родила… живое существо, искусно составленное из неподобных, хотя и из двух, но одного человека»[21].

Защита имени «Богородица» всегда вписывается у Кирилла в христологический контекст. Даже в таких сочинениях, как «Слово против тех, которые не хотят исповедовать Святую Деву Богородицей», где читатель ожидал бы увидеть систематическое изложение мариологии, на деле он получает длинный список цитат из Священного Писания, относящихся к Иисусу Христу. От одной цитаты к другой Кирилл проводит мысль об уникальности и неделимости Христа как Богочеловека: о Нем нельзя говорить как о Слове, вселившемся в храм, но только как о Слове, Которое стало плотью, при этом «не изменившись в природу человека, но восприняв последнюю в Себя Самого; ибо Оно непреложно и неизменно»[22]. Соответственно, невозможно полностью оторвать то, что говорится о Христе как человеке, от того, что относится к Нему как к Богу. А значит, и Дева Мария должна именоваться не Христородицей, а Богородицей, так как родила не простого человека, но Бога, ставшего человеком:

> Ибо Иисус прежде общения и соединения с Ним Бога не был когда-либо простым человеком, но Само Слово, быв в Самой блаженной Деве, приняло для Себя от сущности Девы Свой храм и произошло от Нее, извне являясь человеком, внутри же будучи истинным Богом. Поэтому Оно и после рождения сохранило родившую Девой, чего не случилось ни с кем из прочих святых.

---

19 *Феодор (Юлаев), иеромонах, Новиков В. В.* Кирилл Александрийский. Мариология. С. 278.

20 *Кирилл Александрийский.* Беседа 15, О вочеловечении Бога Слова, 4 (PG 77, 1093 A).

21 *Кирилл Александрийский.* Послание 1, к египетским монахам (PG 77, 21 CD). Рус. пер.: С. 88.

22 *Кирилл Александрийский.* Слово против тех, которые не хотят исповедовать Святую Деву Богородицей 3 (PG 76, 257 C–260 A). Рус. пер.: С. 4.

> Ибо те, так как по природе были людьми, то все без исключения получили сообразное с природой человека и одинаковое бытие. Сей же, так как по природе был Богом, приняв в последнее время и человеческую природу, показал чуждое для всех бытие от Девы. Итак, Блаженная совершенно справедливо может называться Богородицей и Девой-Матерью; ибо рожденный от Нее Иисус был не простым человеком[23].

Термин «Христородица» плох не сам по себе, а, во-первых, потому, что он не рожден в церковной литургической традиции, но выдуман в противовес устоявшемуся термину «Богородица», а во-вторых, — и это главное, — потому, что он стал своеобразным маркером нечестивого учения о разделении Иисуса Христа на «двух сынов». Слово «Христос» означает «Помазанник». Но когда был помазан Иисус Богом, спрашивает Кирилл: до рождения от Девы или после рождения? Если после рождения, как утверждают еретики, то Она не должна именоваться и Христородицей, а если до рождения, то нет препятствия именовать Ее Богородицей[24].

Если рожденный от Марии есть вочеловечившийся Бог, то «сия славная Дева — конечно Богородица»[25]. А если еретики продолжают спрашивать, где в Писании Дева названа Богородицей, то вот одно из таких многочисленных мест: «ибо ныне родился вам Спаситель, Который есть Христос Господь» (Лк. 2:11). Если Младенец — Господь, то и Родившая Младенца — несомненно Богородица. Так и приветствовала Ее мать Иоанна Крестителя, когда Она пришла к ней: «И откуда это мне, что пришла Матерь Господа моего ко мне?» (Лк. 1:43). «Кто же до такой степени обезумел, что вместе с Евангелием не хочет именовать Святую Деву Богородицей?» — заключает Кирилл[26].

К мариологической тематике святой Кирилл обращается и вне полемики с несторианством, в частности, в своих толкованиях на Священное Писание.

В «Толковании на пророка Исаию» он рассматривает пророчество о рождении Сына от Девы (Ис. 7:14–16) и вслед за другими толкователями полемизирует с иудеями, которые утверждали, что в данном месте речь идет

---

[23] ***Кирилл Александрийский.*** Слово против тех, которые не хотят исповедовать Святую Деву Богородицей 4 (PG 76, 260 B). Рус. пер.: С. 5.

[24] ***Кирилл Александрийский.*** Слово против тех, которые не хотят исповедовать Святую Деву Богородицей 9 (PG 76, 265 BC). Рус. пер.: С. 8–9.

[25] ***Кирилл Александрийский.*** Слово против тех, которые не хотят исповедовать Святую Деву Богородицей 18 (PG 76, 277 B). Рус. пер.: С. 16.

[26] ***Кирилл Александрийский.*** Слово против тех, которые не хотят исповедовать Святую Деву Богородицей 23 (PG 76, 284 AB). Рус. пер.: С. 20.

о «молодой женщине», а не о «деве», и что пророчество относится к царю Езекии, а не к Иисусу Христу. Кирилл решительно отвергает такое толкование. В греческом тексте пророчества говорится: «ибо прежде нежели этот младенец будет разуметь отвергать худое и избирать доброе, отринет худое и изберет доброе» (Ис. 7:15). Такое невозможно сказать об обычном младенце, будь то Езекия или кто-нибудь иной:

> Ибо люди, еще не достигшие зрелости и не дошедшие до меры возраста, который как бы от самого времени почтен благоразумием, не совсем способны различать, что дурно и что хорошо. А когда уже само время к тому призывает, тогда делают свободный выбор того, что должно делать. Божественное же и высочайшее естество, будучи не в нашей, но в своей и приличествующей Ему высоте, никогда не доступно злу и отвергает все виды порочности, ниоткуда не искушаемое и не претерпевая смятения, напротив естественно и по самому существу не повинуясь злу… Итак, всегдашнюю твердость Божественного естества в добре знаменует пророк, говоря, что Он отринет лукавое и изберет благое. Истинно же это и в отношении к Самому Христу. Ибо хотя Он и родился по плоти чрез Святую Деву, будучи Богом по естеству и от Бога явившимся Словом: но был от утробы и прежде Нее, лучше же сказать и прежде всякого века свят, как Бог, не лишившись Своих совершенств вследствие принятия человечества, но, не пренебрегши и человеческим, по домостроительству, чтобы в Него веровали как сделавшегося поистине подобным нам и чтобы Он тем освятил само наше рождение[27].



Сретение Господне. Фреска. Около 1376 г. Марков монастырь близ Скопье, Македония

В «Беседе на Сретение Господне», представляющей собой часть «Толкования на Евангелие от Луки» (сохранившегося фрагментарно), Кирилл рассматривает слова старца Симеона, обращенные к Деве Марии. В словах «и Тебе Самой оружие пройдет душу» (Лк. 2:35) Симеон называет

[27] *Кирилл Александрийский.* Толкование на пророка Исаию 1, 5 [Ис. 7:14–16] (PG 70, 205 AC). Рус. пер.: Ч. 6. С. 216–217.



Сретение Господне. Фреска. Конец XII — начало XIII в. Церковь Святого Стефана, Кастории, Греция

оружием «скорее всего, ту скорбь, которую испытывала Она из-за Христа, видя распинаемым Того, Кого Она родила, не зная при этом, что Он будет сильнее смерти и восстанет из мертвых». По данному поводу Кирилл отмечает: «И ты не дивись тому, что Дева осталась в неведении, когда даже самих святых апостолов мы найдем маловерными в этом же»[28].

В «Толковании на Евангелие от Иоанна» Кирилл Александрийский обращается к эпизодам, в которых упоминается Дева Мария. Первый такой эпизод — рассказ о браке в Кане Галилейской. В словах «Что Мне и Тебе, Жено? Еще не пришел час Мой» (Ин. 2:4) Кирилл не слышит интонацию упрека. Наоборот, Христос показывает через это «достопримечательное почтение, подобающее родителям, из уважения к Матери приступая к совершению того, чего совершать еще не желал». Слова «что скажет Он вам, то сделайте» (Ин. 2:5) показывают, что «Своим материнским влиянием Жена склонила Господа, как Сына, к совершению чуда. Сама начинает дело, подготовляя служителей торжества исполнить то, что повелит им Господь»[29]. В отличие от Иоанна

[28] *Кирилл Александрийский.* Беседа 12, на Сретение Господне (PG 77, 1049 BC). Рус. пер.: С. 33.

[29] *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Иоанна 2 [на Ин. 2:4] (PG 73, 225 BC). Рус. пер.: Кн. 2. С. 579.

Златоуста, который, комментируя данный эпизод, делал акцент на человеческой немощи Матери Иисуса, не в полной мере сознававшей Его Божественное достоинство, Кирилл акцентирует послушание Сына Своей Матери и Его почтение к Ней.

Говоря о стоянии Божией Матери и других женщин у креста Иисуса (Ин. 19:25), Кирилл обращает внимание на то, что эти женщины в Евангелии названы «плачущими и рыдающими» (Мк. 16:10). Это наводит толкователя на такие неожиданные заключения:

> Ведь женский пол почти постоянно плачет и весьма склонен к рыданиям, особенно когда имеет сильные побуждения проливать слезы. Что же побудило блаженного евангелиста вдаваться в такую частность, как упоминание женщин? Его целью было научить тому, что столь неожиданно случившееся страдание соблазнило, по-видимому, и Саму Матерь Господа, и эта весьма жестокая смерть на кресте несколько отклонила Ее от надлежащего представления дела — и при этом издевательства иудеев, и сами, быть может, находившиеся при кресте и смеявшиеся над Повешенным воины, пред взором Самой Матери осмелившиеся делить одежды Его. Несомненно, Она имела приблизительно такие мысли: «Я родила Осмеиваемого на дереве, и Он, называя Себя истинным Сыном Вседержителя Бога, пожалуй и ошибался и, по-видимому, заблуждался, говоря: "Я — жизнь" (Ин. 14:6), — как подвергся распятию? Каким образом могли Его опутать сети убийц? Как не победил козней преследователей? Почему не сходит с креста, хотя и повелел Лазарю возвратиться к жизни и всю Иудею поразил чудесами?» И весьма естественно, что, не зная тайны, Женщина могла впасть в подобные этим размышления. Правильно рассуждающие должны понимать, что совершавшиеся события были способны смутить и крепкий рассудок. И ничего удивительного нет в том, если Женщина отчасти подверглась этому. Ведь если уж сам первоверховный из учеников Петр соблазнился некогда, при ясном изречении и учении Господа о том, что Он имеет быть предан «в руки грешников» (Мф. 26:45) и подвергнуться распятию и смерти, так что с легкомысленной поспешностью возгласил: «Будь милостив к Себе, Господи; да не будет с Тобою этого!» (Мф. 16:22), — то что удивительного, если более нежный ум Женщины увлекался к неосновательным мыслям?[30]

[30] *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Иоанна 12 [на Ин. 19:25] (PG 74, 661 BD). Рус. пер.: Кн. 3. С. 832–833.

Толкователь поясняет, что говорит это «не по напрасным догадкам, как может показаться кому-либо», а приводят его к таким умозаключениям слова Симеона об оружии, которое пройдет душу Святой Девы (Лк. 2:34–35). Оружием Симеон «называет острую силу страдания, увлекающую ум женщины к неуместным мыслям. Ведь искушения очищают сердца страдающих и открывают присущие им мысли»[31].



Скорбящие жены у Креста. Фрагмент иконы «Распятие Господне». Вторая половина XIV в. Монемвасия. Византийский музей в Афинах

Как мы видим, в своем толковании страданий Матери Божией у креста Кирилл следует Оригену, который первым заговорил о том, что Она при Его кресте «соблазнилась», связав этот соблазн с предсказанием старца Симеона об оружии[32], и Василию Великому, который в этом почти дословно следовал Оригену[33]. Для александрийской традиции данное толкование стало, судя по всему, нормативным.

Говоря о том, как Иисус на кресте вручил Мать любимому ученику (Ин. 19:26–27), Кирилл подчеркивает, что Он сделал это не «по плотской любви», а потому, что тем самым исполнял заповедь закона Моисеева о почтении к родителям (Исх. 20:12). В то же время, он спрашивает: «разве не подлежало Господу заботиться о Своей Матери, подвергшейся соблазну и смущенной неуместными мыслями?» И отвечает:

> Будучи истинным Богом, видя движения сердца и зная глубины, неужели не ведал смущавших Ее, особенно в то время, при честном кресте, мыслей? Итак, зная Ее размышления, Он передавал Ее Своему ученику как наилучшему тайноводцу, могшему прекрасно и в достаточной мере разъяснять

[31] ***Кирилл Александрийский.*** Толкование на Евангелие от Иоанна 12 [на Ин. 19:25] (PG 74, 664 A). Рус. пер.: Кн. 3. С. 833.

[32] ***Ориген.*** Гомилии на Евангелие от Луки 17, 6–7 (SC 87, 256–258) См. цитату на с. 331.

[33] ***Василий Великий.*** Письмо 252 (260), к Оптиму епископу. См. цитату на с. 174.

глубину таинства. Ведь он был истинный мудрец и богослов, который и берет Ее и отводит с радостью, исполняя всю волю Спасителя о Ней[34].

Мы можем завершить наш обзор мариологических высказываний Кирилла Александрийского фрагментом из его беседы, произнесенной летом 431 года, сразу же после низложения Нестория. Беседа написана метрическим слогом, центральную и самую значимую часть беседы составляют похвалы Богородице:

Благословляем Тебя, Богородица Мария, досточтимое сокровище всего мира, неугасимый светильник, венец девства, скипетр православия, храм неразрушимый, вместилище Невместимого, Матерь и Дева; чрез Тебя благословенным именуется во святых Евангелиях грядущий во имя Господне. Благословляем Тебя, вместившая Невместимого во святой девственной утробе; чрез Тебя Троица Святая почитается и прославляется, чрез Тебя крест честный чтится и покланяется во всей вселенной, чрез Тебя небо торжествует, ангелы и архангелы радуются, демоны расточаются, чрез Тебя искуситель диавол ниспал с неба, чрез Тебя падшая тварь возводится на небо, Тобою вся тварь, подвергшаяся идолослужению, приводится к познанию истины, Тобою Святое Крещение сообщается верующим, Тобою елей радования, Тобою по всей вселенной утверждены Церкви, Тобою язычники приводятся к покаянию. Но что говорить многое? Тобою воссиял Единородный Сын Божий, свет сидящим во тьме и сени смертной, Тобою пророки пророчествовали, Тобою апостолы проповедовали спасение язычникам, Тобою мертвые



Фрагмент цикла иллюстраций к Акафисту Пресвятой Богородице. Фреска. Ок. 1376 г. Церковь Св. Димитрия, Марков монастырь, Скопье, Македония

[34] *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Иоанна 12 [на Ин. 19:25] (PG 74, 664 B–665 B). Рус. пер.: Кн. 3. С. 834–835.

> восстают, Тобою цари царствуют, силою Святой Троицы. Но кто из людей мог бы по достоинству восхвалить прехвальную Марию?[35]

Эта беседа стала примером для подражания, на который в дальнейшем ориентировались авторы похвальных слов в честь Богородицы, а также творцы литургических песнопений в Ее честь.

В дальнейшей рукописной традиции (как принято считать, в период с VII по IX век) беседа была существенно переработана и расширена[36]. К ней были в начале добавлены похвалы в адрес отцов Ефесского Собора, города Ефеса и апостола Иоанна Богослова, а похвалы Богородице приобрели такой вид:

> Радуйся и Ты Сама, Мария Богородица, Дева-Матерь, Богоносная, сосуд чистый.
> Радуйся, Дева Мария, Матерь и Раба: Дева ради Родившегося от Тебя, Девы; Матерь же ради Того, Кто был носим в Твоих объятиях и питаем Твоим молоком; Раба же ради Принявшего образ раба (Флп. 2:7).
> Ибо вошел Царь во град Твой, лучше же во чрево Твое, и снова вышел, как Сам восхотел, и врата Твои закрыл. Ибо Ты зачала бессеменно и родила богоприлично.
> Радуйся, Мария, неразрушимый храм[37], а лучше — святой, как восклицает Давид, говоря: «Свят храм Твой, дивен в правде» (Пс. 64:5–6)[38].
> Радуйся, Мария, сокровище вселенной.
> Радуйся, Мария, голубица чистая.
> Радуйся, Мария, лампада неугасимая, ибо от Тебя родилось Солнце правды.
> Радуйся, Мария, вместилище Невместимого, Единородного Бога Слова вместившая, колос неувядающий без плуга и семени возрастившая.
> Радуйся, Мария Богородица, ради Которой пророки возглашают, ради Которой пастухи славословят, произнося вместе с ангелами эту приводящую в трепет песнь: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение» (Лк. 2:14).

---

[35] ***Кирилл Александрийский.*** Беседа против Нестория, когда семь присоединились к святой Марии (PG 77, 992 BC). Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. С. 279.

[36] См. об этом: ***Ehrhard A.*** Eine unechte Marienhomilie des hl. Cyrill von Alexandrien. S. 99–102. ***Феодор (Юлаев), иером.*** Кирилл Александрийский. Сочинения. С. 256–257.

[37] В оригинальном тексте беседы: ὁ ναὸς ὁ ἀκατάλυτος. В тексте расширенной беседы ошибочно: ὁ κατάλυτὸς ναός.

[38] Цитата из псалма, как и другие цитаты из Ветхого Завета, приведена по переводу Семидесяти, которому соответствует славянский перевод.

Радуйся, Мария Богородица, ради Которой ангелы воспевают, архангелы ликуют, приводящие в трепет песни воссылая.
Радуйся, Мария Богородица, ради Которой волхвы поклоняются, ведомые путеводной[39] звездой.
Радуйся, Мария Богородица, через Которую избрана красота апостолов в десяти лучах[40].
Радуйся, Мария Богородица, ради Которой Иоанн, еще будучи во чреве матери своей, взыграл и поклонился светильник Свету неугасимому.
Радуйся, Мария Богородица, через Которую произошла благодать неизреченная; о ней апостол, восклицая, сказал: «явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков» (Тит. 2:11).
Радуйся, Мария Богородица, через Которую произошел Свет истинный, Господь наш Иисус Христос, говорящий в Евангелиях: «Я есмь свет миру» (Ин. 8:12; 9:5).
Радуйся, Мария Богородица, через Которую воссиял свет во тьме и тени смерти сидящим (Мф. 4:16; Лк. 1:79)…
Радуйся, Мария Богородица, через Которую в Евангелиях проповедуется: «Благословен Грядущий во имя Господне» (Мф. 21:9; Мк. 11:9; Ин. 12:13); благодаря Которой[41] в городах и селах и на островах православные церкви основываются.
Радуйся, Мария Богородица, через Которую произошел Победитель смерти и губитель ада.
Радуйся, Мария Богородица, через Которую произошел первозданного Создатель и преступления его Исправитель и к Царству Небесному Путеводитель.
Радуйся, Мария Богородица, через Которую процвела и воссияла красота Воскресения.
Радуйся, Мария Богородица, через Которую проистекло приводящее в трепет и Иорданское Крещение освящения.
Радуйся, Мария Богородица, через Которую Иоанн и Иордан освящаются, а диавол бесчестится.
Радуйся, Мария Богородица, через Которую всякий верующий спасается[42].

---

39 Вар. «сияющей», букв. «факелоносной» (λαμπαδούχου).

40 Греч. τὸ δεκάκτινον κάλλος τῶν ἀποστόλων ἐκλέλεκται. Вероятно, имелось в виду δωδεκάκτινον (букв. «в двенадцати лучах»).

41 Или «в честь Которой».

42 Букв. «всякое дыхание верующее» (πᾶσα πνοὴ πιστεύουσα).

Радуйся, Мария Богородица, ибо благодаря Тебе морские волны утихают и успокаиваются…[43]

В таком, расширенном, виде беседа святого Кирилла имеет явные переклички с Акафистом Пресвятой Богородице. Ниже мы увидим, что для Акафиста также предлагаются разные датировки, однако большинство исследователей останавливается на интервале между серединой VI века и началом VII века. Поэтому есть основания считать, что расширенный вариант беседы святого Кирилла мог появиться под влиянием Акафиста.

Главная заслуга святого Кирилла Александрийского в развитии учения о Деве Марии заключается в том, что своей последовательной аргументацией в защиту имени «Богородица» он подвел твердую доказательную базу под использование этого имени в богословии и богослужении. После III Вселенского Собора непреложной для христианина является следующая аксиома: «Имя “Богородица” подчеркивает, что Рожденный от Марии — не “простой человек”, не человеческая личность, а Единородный Сын Божий, Один из Святой Троицы. Это — краеугольный камень христианской веры… Сын Марии — воистину Божественная Личность. Имя Богородицы неизбежно следует из имени Богочеловека. Одно невозможно без другого»[44].

Феодот Анкирский

Одним из горячих сторонников Кирилла был Феодот, епископ Анкирский[45]. О его жизни известно немногое. Он был активным участником Ефесского Собора 433 года. В 438 году к нему письменно обращался святой Кирилл. Однако к 446 году его уже не было в живых, когда его преемник по кафедре Евсевий участвовал в рукоположении святителя Прокла на Константинопольскую кафедру[46]. Три его проповеди включены в Деяния III Вселенского Собора и содержат материал, посвященный рождению Христа от Девы. Кроме того, его перу принадлежит отдельная беседа в честь Богородицы.

Первая рождественская проповедь Феодота, включенная в Деяния Собора, открывается торжественным зачином, в котором провозглашается и разъясняется догмат о рождении Христа от Девы:

---

43 *Кирилл Александрийский.* Беседа 11 (PG 77, 1032–1033).

44 *Флоровский Георгий, протоиерей.* Приснодева Богородица. С. 167.

45 Его не следует путать с мучеником Феодотом Анкирским, жившим в III веке.

46 *Jugie M.* Homélies mariales byzantines. P. 289.

> Природа никогда не знала родившей девы. Благодать же явила и родившую, и сохранила Деву; сделала Ее матерью и не повредила девства. Ибо благодать сохранила чистоту. О земля незасеянная, произрастившая спасительный плод! О Дева, превзошедшая сам рай сладостей! Ибо рай принес известный род растительности, произведши из девственной земли растения; но сия Дева лучше той земли. Ибо произвела не дерева плодоносные, а жезл Иессеев, приносящий спасительный плод людям. И та земля была девственна, и сия — Дева; но там Бог повелел рождаться деревьям; а здесь Сам Творец по плоти сделался семенем этой Девы. Ни та земля не имела семян до произведения дерев, ни эта рождением не нарушила девства. Дева сделалась славнее рая. Ибо рай был перед Богом землей возделываемой, а эта родила по плоти Самого Бога, когда Он восхотел соединиться с природой человека. Видишь ли, каким образом совершилось чудесное таинство, превосходящее законы природы? Видишь ли сверхъестественное дело, совершенное единственно силой Божией? Видишь ли Слово, рождающееся превыше всякого слова? Ибо что Родившийся есть Бог Слово, явно из того, что Он не нарушил девства. Рождающая только плоть перестает быть девой; но так как родилось во плоти Слово Божие, то Оно сохраняет девство, являя Себя Словом[47].

Далее проповедник объясняет, каким образом соотносится рождение Бога Слова в вечности от Отца с Его же рождением на земле от Девы: «Будучи Богом, Он усвоил Себе рождение, а не рождение сделало Его Богом»[48]. Это означает, что родившийся от Марии изначально был Богом, а не стал Богом в процессе Своего человеческого возрастания. Отсюда один шаг до логического вывода: родившая Его Дева по достоинству может именоваться Богородицей. Само это слово в беседе отсутствует, но вся логика повествования ведет именно к такому выводу.

В своей беседе Феодот считает нужным изложить учение о взаимообщении свойств двух природ в Иисусе Христе и об обожении человека как цели Боговоплощения: «Он сделался подобным мне, чтобы возвести до Своего достоинства нашу природу. Ибо соединение производит это, сообщая одному то, что свойственно другому. Итак Он, будучи Богом, сделался человеком для того, чтобы человек был богом, возвысившись чрез эту связь до божественной

---

47 *Феодот Анкирский.* Беседа 1-я на Рождество Христово 1 (PG 77, 1349 AB). Рус. пер.: С. 87–88.

48 *Феодот Анкирский.* Беседа 1-я на Рождество Христово 2 (PG 77, 1352 A). Рус. пер.: С. 88.

славы, так чтобы один и тот же и был прославлен как Бог и претерпел то, что свойственно человеку»[49]. Иными словами, восприняв на Себя человеческую плоть, Бог обоживает Ее, возводит до божественной высоты.

О Боговоплощении Феодот говорит как о кенозисе (κένωσις) — «уничижении», «истощании», «обнищании» Бога, отталкиваясь от учения апостола Павла о том, что Христос «уничижил (ἐκένωσεν) Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:7–8).

> Но приходит Владыка всех в образе раба, окруженный бедностью, чтобы не устрашить уловляемого им, рождается в незнатном месте, избрав для этого неизвестную область; рождается от бедной Девы, принимает всю нищету, чтобы без шума уловить человека во спасение. Ибо если бы Он родился в знатности и явился окруженный великим богатством, то неверующие сказали бы, что богатство произвело перемену во вселенной. Если бы Он избрал великий Рим, то опять перемену во вселенной отнесли бы к силе гражданской. Если бы Он был сын царя, то успех приписали бы власти. Если бы Он явился сыном законодателя, то успех приписали бы его законам. Но что Он делает? Он проходит все состояния бедности и незнатности, все степени скудости, для многих неизвестные, чтобы в преобразовании мира познано было действие одного только Божества. Для этого Он избирает бедную Мать, еще более бедное отечество; терпит нищету, и эту нищету показывают тебе ясли. За недостатком ложа, на которое Он возлег бы как Господь, Он полагается в яслях… Слово Божие, полагаясь в яслях и живя в нищете, привлекает к Себе богатых и бедных, красноречивых и имеющих недостаточный дар слова. Видишь, каким образом… нищета открыла всем доступ к Нему, обнищавшему нас ради?[50]

Тема божественной нищеты доминирует в оставшейся части беседы, завершающейся исповеданием веры в «одного Господа Иисуса Христа, Бога и Человека вместе, не разделяемого мыслью, чтобы мы, разделяя своими мыслями соединенное, не отвергали Домостроительства спасения»[51]. Здесь имеется в виду учение Нестория, которому на Ефесском Соборе инкриминировали разделение Бога Слова на «двух сынов», что и стало причиной его осуждения.

---

49 *Феодот Анкирский.* Беседа 1-я на Рождество Христово 5 (PG 77, 1356 BC). Рус. пер.: С. 90.

50 *Феодот Анкирский.* Беседа 1-я на Рождество Христово 8 (PG 77, 1360 C–1361 A). Рус. пер.: С. 92–93.

51 *Феодот Анкирский.* Беседа 1-я на Рождество Христово 12 (PG 77, 1368 D). Рус. пер.: С. 96.

Вторая рождественская проповедь была зачитана на Соборе в присутствии святого Кирилла. Здесь Феодот развивает ту же христологию, что и в предыдущей беседе, и снова делает акцент на девственном рождении Христа: «Итак Бог родился днесь от Девы, а Дева, сохранив непорочность девства, сделалась Матерью». Рождение Христа от Девы доказывает, что Он был одновременно Бог и Человек: «Ибо ни одна мать человека не остается девой. Смотри, как рождение приводит нас к двум мыслям о самом рожденном. Если Он рожден подобно нам, то Он человек; если же сохранил неповрежденным девство Матери, то все здравомыслящие признают рожденного Богом»[52].

Отвечая на вопрос несторианского оппонента «если Единородный родился от Отца, то как Он опять рождается от Девы?», Феодот объясняет рождение Бога Слова от Девы при помощи аналогии. Слово, которое мы произносим, не имеет физической формы, невидимо для глаз и не подлежит осязанию. Но когда оно облекается в форму букв, то «становится и видимым, и осязаемым… Если то, что сказано устно, напишешь на бумаге, тогда увидишь то, чего ты прежде не видел, и чрез бумагу и буквы сможешь осязать образ речи, которую прежде не мог осязать. Почему это? Потому, что невещественное слово приняло вещество бумаги и облеклось в форму букв». Точно так же бестелесный и неосязаемый Бог «родился от Девы, получил начало не для того, чтобы быть Богом, но для того, чтобы явиться в человеческом виде… От Отца Он родился по естеству, а от Девы рождается по Божественному Домостроительству; там рождается как Бог, а здесь как человек». Слово человека есть порождение его ума. «Но если это слово, родившееся в уме, ты захочешь выразить в материи и буквах, начертить на бумаге, и напишешь буквы рукой, то слову своему некоторым образом дашь новое рождение, не потому, будто бы оно получает свое начало с того времени, как ты пишешь его рукою, или когда изображает рука твоя буквы… но потому, что в то время оно начинает быть видимым для глаз чрез буквы, изображенные рукой»[53].

Продолжая ту же аналогию, проповедник объясняет страдания, которые добровольно принял на Себя Бог, став Человеком. По Своей природе Бог бесстрастен, и Его человеческие страдания не умалили Его человеческой природы, подобно тому, как человек, разорвавший царский указ, написанный буквами на бумаге, тем самым не отменяет силу указа. То, что подлежит страданию, может страдать, а бесстрастное не страдает. Бумага

[52] *Феодот Анкирский.* Беседа 2-я на Рождество Христово 3 (PG 77, 1372 C–1373 A). Рус. пер.: С. 97–98.

[53] *Феодот Анкирский.* Беседа 2-я на Рождество Христово 7 (PG 77, 1377 AC). Рус. пер.: С. 100.



Несение Креста.
Фреска. Ок. 1350 г. Монастырь Высокие Дечаны, Косово, Сербия

с написанными на ней буквами может быть разорвана, но царское определение от этого не претерпевает изменений[54].

Третья беседа Феодота, включенная в Деяния Ефесского Собора, произнесена в Ефесе в день памяти апостола Иоанна Богослова и посвящена дальнейшему раскрытию темы обнищания Божества.

Однако Феодоту принадлежит еще одна беседа, не включенная в Деяния Собора. Ее название: «Феодота Анкирского о Святой Марии Богородице»[55]. В некоторых рукописях добавлено: «и на Святое Рождество Христово». В отличие от двух рождественских бесед, включенных в Деяния Ефесского Собора, данная беседа не была произнесена на Рождество. Поводом к ее произнесению послужил праздник в честь Богородицы, совершавшийся в непосредственной близости к Рождеству — предположительно, в предшествующий Рождеству воскресный день[56].

Основное содержание этой беседы — Божественное Домостроительство о человечестве, лишившемся райского блаженства через грехопадение Адама и Евы. Феодот оплакивает падшую человеческую природу, которая собственными усилиями не в состоянии вернуться в свое первоначальное состояние. В человеческую историю вмешивается Сам Бог, становясь ее частью. Воплотившись, Он исправляет ошибки Адама (здесь Феодот продолжает идею «переоглавления», о которой мы говорили, разбирая богословие Иринея Лионского). То, что в Адаме стало поводом к плачу, во Христе становится поводом к радости. В этой перспективе Феодот предлагает слушателям применить к себе вторую заповедь блаженства: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Мф. 5:4).

Особое место в этой проповеди уделяется Пресвятой Богородице, Которая послужила орудием спасения человеческого рода. Как многие христианские авторы, уже рассмотренные нами, Феодот Анкирский сравнивает Марию с Евой; как Ириней Лионский, он считает Марию необходимой участницей «переоглавления», исправившей ошибки Евы, подобно тому как Христос исправил ошибки Адама:

> Вместо послужившей смерти девы Евы уготована богоблагодатная Дева, чтобы стать служительницей жизни, Дева с женским естеством, но без

[54] *Феодот Анкирский.* Беседа 2-я на Рождество Христово 13–14 (PG 77, 1384 A–1385 A). Рус. пер.: С. 102–103.

[55] Греческий текст с латинским переводом см. в: *Jugie M.* Homélies mariales byzantines. Textes grecs édités et traduits en latin // Patrologia Orientalis 19 (1925). P. 318–335. В Патрологии Миня имеется только латинский перевод (PG 77, 1418–1432).

[56] Об этом празднике речь пойдет в главе 4-й на с. 409.

женской глупости (σκαιότητος), Дева незапятнанная, невинная, пречистая, безупречная, непорочная, святая душой и телом, которая процвела, как лилия среди терний, необученная лукавству Евы… Еще до рождения Она была посвящена Творцу и по рождении отдана Богу в знак благодарности… Облеченная, как одеждой, божественной благодатью, с душой богомудрой, с сердцем, обращенным к Богу… Она во чреве носила Бога и стала поистине Богородицей[57].

Как мы видим, теория «переоглавления» органично сплетается у Феодота Анкирского с богословским учением о Христе — истинном Боге и истинном Человеке, и о Марии — истинной Богородице. Опираясь на опыт древних отцов, он отвечает на те вопросы, которые волнуют его современников. Отстаивая единство Божественной и человеческой природ во Христе, Феодот раскрывает смысл Священной истории. Говоря о Домостроительстве спасения, Феодот не перестает изумляться и Божественной мудрости, и Божественному смирению. И это изумление становится для него ключом к раскрытию тайны Богоматери.

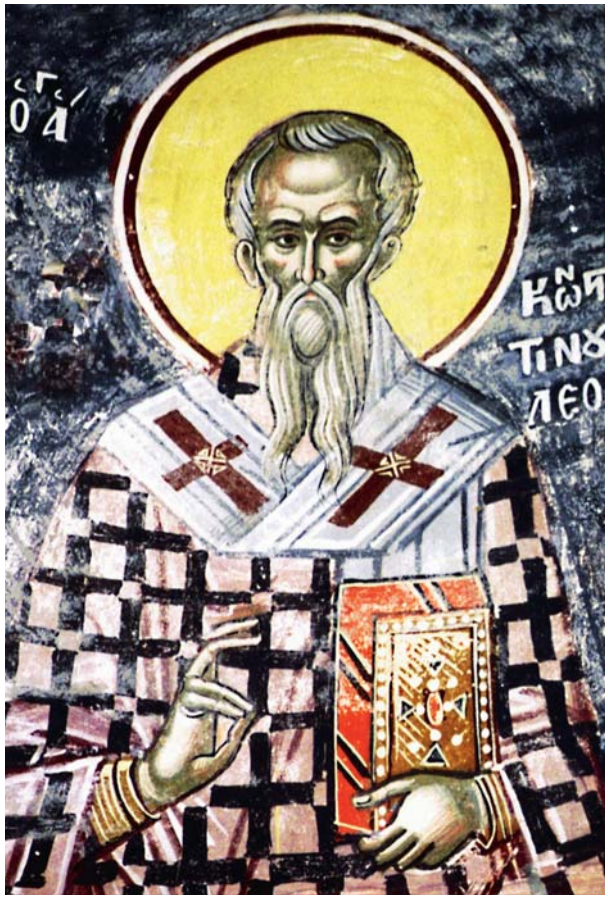
Прокл Константинопольский

Святитель Прокл был одним из активных борцов против несторианства. Будучи учеником святого Иоанна Златоуста, он был долгое время пресвитером в Константинополе, пока не был рукоположен в сан епископа Кизического. Однако в епархии его не приняли из-за его противостояния Несторию, и он продолжил проживать в Константинополе, проповедуя в разных храмах. В 430 году, в разгар несторианской смуты, в день ежегодного празднования в честь Девы Марии[58], в присутствии самого Нестория и его сторонников, Прокл произнес свою знаменитую проповедь, впоследствии включенную в деяния III Вселенского Собора. Зная о неприятии термина «Богородица» в стане сторонников Нестория, Прокл бросает вызов Несторию, начиная свою проповедь именно с этого термина, ставшего предметом пререканий:

Нынешнее собрание наше в честь Пресвятой Девы вызывает меня, братия, сказать Ей слово похвалы, полезное и для пришедших на это церковное торжество. Оно составляет похвалу жен, славу их пола, какую доставляет ему Та, Которая в одно время есть и Матерь, и Дева. Вожделенное и чудное

[57] *Феодот Анкирский.* Беседа о Святой Марии Богородице 11 (Jugie M. Homélies mariales byzantines. P. 329–330).

[58] О том, что это было за празднование, речь пойдет в главе 4-й.



Прокл Константинопольский. Фрагмент фрески

собрание! Торжествуй, природа, потому что воздается честь Жене; ликуй, род человеческий, потому что прославляется Дева. Ибо «когда умножился грех, стала преизобиловать благодать» (Рим. 5:20). Нас собрала здесь Святая Богородица и Дева Мария, чистое сокровище девства, мысленный рай второго Адама, — место, где совершилось соединение естеств, где утвердился Совет о спасительном примирении[59].

Далее Прокл излагает христологическое учение в терминологии, максимально дистанцированной от несторианской. Акцент делается на единстве Лица Иисуса Христа как Бога и Человека. «Кто видел, кто слышал, чтобы обитал во чреве Беспредельный Бог, Которого не вмещают Небеса, Которого не ограничивает чрево Девы?» — спрашивает проповедник. И отвечает:

> Родившийся от жены не есть только Бог и не есть только Человек: этот Родившийся сделал женщину, древнюю дверь греха, дверью спасения; где змий разлил свой яд, найдя преслушание, там Слово воздвигло Себе одушевленный храм, войдя туда послушанием; где возник первый грешник Каин, там родился бессеменно Искупитель человеческого рода Христос[60].

[59] *Прокл Константинопольский.* Похвальное слово в честь Пресвятой Богородицы Марии 1 (PG 65, 680 C–681 A). Рус. пер.: С. 137.

[60] *Прокл Константинопольский.* Похвальное слово в честь Пресвятой Богородицы Марии 2 (PG 65, 681 C). Рус. пер.: С. 138.



Пантократор. Мозаика. XIV в. Церковь Паммакаристос, Стамбул, Турция

Здесь святой Прокл воспроизводит традиционное учение о Христе как втором Адаме и Марии как второй Еве, восходящее к апостолу Павлу и священномученику Иринею Лионскому.

Рождение Христа сверхъестественным образом от Девы служит для Прокла прямым доказательством того, что родившийся — Бог:

> Человеколюбец не возгнушался родиться от Жены, потому что это дело Его даровало жизнь. Он не подвергся нечистоте, вселившись в утробу, которую Он Сам устроил чуждой всякого повреждения. Если бы эта Матерь не пребыла Девой, то рожденный Ею был бы простой человек, и рождение не было бы чудесно; а так как Она и после рождения пребыла Девой, то кто же Рожденный, как не Бог?[61]

[61] *Прокл Константинопольский.* Похвальное слово в честь Пресвятой Богородицы Марии 2 (PG 65, 681 C–684 A). Рус. пер.: С. 138.

Богочеловечество Иисуса Христа раскрывается через серию утверждений, каждое из которых бьет по доктрине Нестория:

> Не чрез постепенное восхождение к Божественному естеству сделался Богом Христос — да не будет! Но, будучи Бог, по Своему милосердию сделался человеком, как мы веруем. Не человека обожествленного проповедуем, но Бога воплотившегося исповедуем. Рабу Свою избрал для Себя в Матерь Тот, Кто по естеству не имеет матери, а по Домостроительству не имеет отца… Если Он — только человек, то Он не мог быть без матери: и действительно, у Него есть Мать. Если Он — только Бог, то Он не без Отца: в самом деле, у Него есть Отец. Он не имеет матери как Творец, не имеет отца как Человек[62]. Так знай, что Искупитель наш не есть простой человек, потому что весь род человеческий порабощен греху, но Он также и не Бог только, непричастный естества человеческого. Он имел тело, потому что если бы Он не облекся в меня, то и не спас бы меня. Но, вселившись во чрево Девы, Он облекся в меня осужденного, и в нем — в том чреве совершил чудную перемену: дал Духа и принял тело, Один и Тот же [пребывая] с Девой и [рождаясь] от Девы[63].
>
> Простой человек не мог спасти; а Бог в одном только Своем естестве не мог страдать. Каким же образом совершилось то и другое? Так, что Он, Эммануил, пребывая Богом, соделался и человеком; и то, чем Он был, спасло, — а то, чем Он соделался, страдало[64].
>
> Он Один и Тот же был и в лоне Отца и во чреве Девы; Один и Тот же — на руках Матери и на крыльях ветров (Пс. 103:3); Он, Которому поклонялись ангелы, в то же время возлежал за столом с мытарями. На Него серафимы не смели взирать, и в то же время Пилат делал Ему допрос. Он — Один и Тот же, Которого ударял раб и пред Которым трепетала вся тварь. Он пригвождался ко кресту и восседал на престоле славы, полагался во гроб и простирал небо, как шатер (Пс. 103:2), причислен был к мертвым и упразднил ад. Здесь, на земле, клеветали на Него, как на обманщика, там, на небе, воздавали Ему славу как Всесвятому. Какое непостижимое таинство! Вижу чудеса, и исповедую, что Он — Бог; вижу страдания, и не могу отрицать, что Он — Человек[65].

---

62 *Прокл Константинопольский.* Похвальное слово в честь Пресвятой Богородицы Марии 4 (PG 65, 684 C–685 A). Рус. пер.: С. 139.

63 *Прокл Константинопольский.* Похвальное слово в честь Пресвятой Богородицы Марии 8 (PG 65, 658 D–659 A). Рус. пер.: С. 141.

64 *Прокл Константинопольский.* Похвальное слово в честь Пресвятой Богородицы Марии 9 (PG 65, 659 BC). Рус. пер.: С. 141.

65 *Прокл Константинопольский.* Похвальное слово в честь Пресвятой Богородицы Марии 9–10 (PG 65, 659 C–692 A). Рус. пер.: С. 141–142.

Очень оригинально обыгрывается Проклом метафора затворенных врат. В начале проповеди он напоминает о том, как Христос по воскресении беспрепятственно проходил через закрытые двери, и как, «исповедуя в Нем соединение двух естеств, Фома воскликнул: “Господь мой и Бог мой!”» (Ин. 20:28)[66]. А в конце проповеди он обращается к образу затворенных врат из книги пророка Иезекииля (Иез. 44:1–2), в котором видит «ясное указание на Святую Деву и Богородицу Марию». Прохождение через закрытые врата являет Христа во всем Его богочеловеческом величии: «Эммануил отверз двери природы как человек, и сохранил невредимыми ключи девства как Бог; вышел из утробы так же, как вошел чрез слух; одинаково и родился и зачался: бесстрастно вошел, без истления вышел»[67].

Свою похвалу в честь Богородицы святой Прокл заканчивает призывом: «Да прекратится всякое противоречие, и Священное Писание да просветит наше разумение, дабы нам получить и Царство Небесное во веки веков»[68].

Противоречие, как известно, не прекратилось, и Несторий, присутствовавший при произнесении этой проповеди, не внял проповеднику. Напротив, он продолжал отстаивать свое учение, за что в конце концов поплатился Константинопольским престолом. Прокл спустя три года после низложения Нестория был избран архиепископом Константинопольским и благополучно управлял столичной паствой до своей смерти.

Исихий Иерусалимский

Современником святого Кирилла и ревностным противником несторианства был святой Исихий, пресвитер Иерусалимский. Сведения о его жизни достаточно скудны, хотя объем его литературного наследия был весьма значителен. Многое из написанного им утрачено. Критическое издание 21 гомилии Исихия появилось в 1978–1980 годах и является основным источником сведений о его проповедническом искусстве[69].

Богородичная тема занимает значительное место в гомилиях Исихия. Из сохранившихся гомилий четыре посвящены Богородице: это две гомилии

---

66 *Прокл Константинопольский.* Похвальное слово в честь Пресвятой Богородицы Марии 2 (PG 65, 684 A). Рус. пер.: С. 138.

67 *Прокл Константинопольский.* Похвальное слово в честь Пресвятой Богородицы Марии 10 (PG 65, 692 AB). Рус. пер.: С. 142.

68 *Прокл Константинопольский.* Похвальное слово в честь Пресвятой Богородицы Марии 10 (PG 65, 692 B). Рус. пер.: С. 142.

69 Les homélies festales d’Hésychios de Jérusalem, publiés par M. Aubineau. Vol. 1–2. Bruxelles, 1978–1980.



Сретение Господне. Мозаика. XI в. Монастырь Осиос Лукас, Греция

«На Сретение Господне» и две «О Святой Марии Богородице». В них богородичная тема рассматривается преимущественно в христологическом ключе, что сближает Исихия с Кириллом Александрийским. Основное содержание проповедей Исихия, посвященных Божией Матери, — восхваление Ее девства и роли в Боговоплощении, что, опять же, сближает его с Кириллом. Божию Матерь Исихий обычно именует Девой (παρθένος), это слово у него приобретает значение имени собственного[70]. Термин θεοτόκος (Богородица) встречается в гомилиях 7 раз, из них 2 раза в Беседе 1-й, «На Сретение Господа»[71], и 5 раз в Беседе 5-й, «О Святой Марии Богородице», произнесенной после III Вселенского Собора[72].

[70] *Ткачев Е. В.* Исихий Иерусалимский. С. 272.

[71] *Исихий Иерусалимский.* Беседа 1, 2, 21 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 28); Беседа 1, 8, 15 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 40).

[72] *Исихий Иерусалимский.* Беседа 5, 1, 2 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 158); Беседа 5, 1, 24 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 158); Беседа 5, 2, 6 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 160); Беседа 5, 3, 19 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 164); Беседа 5, 4, 11 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 164).

Беседа 1-я, «На Сретение Господне»[73], открывается торжественным зачином, подчеркивающим значимость празднуемого события:

> Этот праздник именуется [праздником] очищения, но никто не погрешит, если назовет его праздником праздников, субботой суббот, святыней святынь, ибо он обнимает собой[74] все таинство Воплощения Христа, описывает все пришествие Единородного Сына. В этот [праздник] Христос носим на руках как Младенец, но исповедуем как Бог, Создатель нашего естества приносится на руках, словно восседающий на престоле, и приносит пару духовных горлиц Симеону и Анне»[75].

Комментируя рассказ Евангелиста Луки, Исихий обращает внимание на слова: «А когда исполнились дни очищения их по закону Моисееву…» (Лк. 2:22). И спрашивает: о каком очищении может идти речь? Ведь «Иосиф не был отцом Младенца и не подлежал очищению, но также ни Мария, ни Младенец не нуждались в очищении»[76]. Приснодевство Марии является для Исихия непреложной догмой: Мария была Девой до рождения Христа, но не перестала быть Девой и после Его рождения; Христос «не открыл, но оставил закрытыми двери Девы, не разрушил печать естества, не нанес ущерба Родившей, неповрежденным остался в Ней образ девства»[77].

В гомилии приводится традиционное сравнение между Марией и Евой. И если Ева была немощным сосудом (1 Пет. 3:7) и послушалась совета диавола, то Мария исправила ошибки Евы: «ввела в мир девство, вместила во чреве Бога, Которого все творение не может вместить, родила во плоти Того, Кто создал наш род [человеческий], первой приняла Иисуса воскресшим из мертвых, первой начала проповедовать Воскресение, первой возвестила радость ученикам»[78]. Исихий, таким образом, придерживается предания о том, что воскресший Христос первым явился Своей Матери. Ранее эта идея встречалась нам у Ефрема Сирина и в приписываемой Григорию Богослову трагедии «Христос страждущий»[79].

---

73 О том, как появился праздник Сретения Господня, речь пойдет в главе 4-й.

74 Букв. «переоглавляет».

75 Исихий Иерусалимский. Беседа 1, 1, 1–8 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 24).

76 Исихий Иерусалимский. Беседа 1, 2, 2–4 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 26).

77 Исихий Иерусалимский. Беседа 1, 3, 6–9 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 28).

78 Исихий Иерусалимский. Беседа 1, 2, 16–20 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 26–28).

79 См. цитаты на с. 162–164 и 191–192.

Вторая гомилия на Сретение в основном посвящена толкованию слов старца Симеона. О Деве Марии в этой беседе говорится немного. Обратим внимание, однако, на то место, где говорится об оружии, которое, по пророчеству Симеона, пройдет душу Богородицы (Лк. 2:35). Что понимается под оружием? Крест, отвечает Исихий. Это и есть «предмет пререканий» (Лк. 2:34), поскольку он исполнен одновременно страданий, и обетований: неверующие, пренебрегая обетованиями, обращают взор только на страдания, верующие же «вместе со страданиями созерцают и чудеса»[80].

В то же время, «оружие», пронзившее сердце Богородицы, интерпретируется в психологическом ключе, как «сомнения» (διάκρισις) и душевные страдания Девы во время распятия Ее Сына. В уста Симеона проповедник вкладывает такие слова: «Ты изумишься, видя повешенным на кресте рожденного без истления, зачатого без мужа, осуществившего Свое рождение бесстрастно, нетленно»[81]. Это толкование соответствует александрийской экзегетической традиции, восходящей к Оригену.

В своих гомилиях Исихий использует ветхозаветные метафоры, переосмысленные в качестве прообразов Богородицы в контексте учения о Боговоплощении. Беседа 5, «О Святой Марии Богородице», начинается с перечисления эпитетов и образов, при помощи которых описывается Дева Мария:

> Всякий благодарный язык по достоинству приветствует Деву и Богородицу и подражает в силе начальнику ангелов Гавриилу. И один говорит Ей «радуйся!», другой же возглашает «Господь с Тобою!» ради Господа, родившегося от Нее и во плоти явившегося роду человеческому. Один называет Ее Матерью света, другой Звездой жизни, еще один называет Престолом Божиим, другой Храмом, который больше неба, еще один Седалищем, которое не ниже седалища херувимов, другой Садом незасеянным, плодородным и невозделанным, Лозой, изобилующей виноградными гроздьями, налитой соком, Неосязаемой, Горлицей чистой, Голубицей незапятнанной, Облаком, без истления зачавшим ливень, Ларцом с жемчужиной ярче солнца, Рудником, из которого происходит камень, никем не высеченный, но покрывший всю землю[82], Кораблем, наполненным грузом и не нуждающимся в кормчем, Сокровищем обогащающим[83].

---

80 *Исихий Иерусалимский.* Беседа 2, 10, 1–10 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 70).

81 *Исихий Иерусалимский.* Беседа 2, 11, 3–7 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 70).

82 Метафора, основанная на Дан. 2:34–35.

83 *Исихий Иерусалимский.* Беседа 5, 1, 1–15 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 158).

Дева уподобляется Ноеву ковчегу[84], Неопалимой купине (Исх. 3:2)[85], Восточным вратам святилища (Иез. 44:1–2)[86], Запечатанному источнику (Песн. 4:12)[87]. Рождаясь от Нее, Христос «открывал рай и оставлял неповрежденной печать девства»[88]. Она — «избранная из женщин, лучшая из дев, удивительное украшение нашей природы»[89]. Мария именуется Приснодевой (ἀειπάρθενος)[90], от Нее Христос воплотился «божественным действием»[91].

Беседа 6, также посвященная Богородице, была произнесена, вероятно, на праздник в Ее честь, совершавшийся в Иерусалиме 15 августа и тематически не связанный с Успением[92]. Исихий, как обычно, начинает с торжественного вступления:

> Всякая память праведников всехвальна и всякое празднество боголюбивых благославно, ибо все они за благочестие подвизались, все приняли труды за истинное исповедание, все за истину с торжеством в опасностях восприяли венцы. Но нынешний день праздника — преславен. Ведь он содержит праздник Девы, Которая настолько превзошла всех жен, что волею восприняла Самого Бога Слова, вместившегося в Нее и не стеснившего Себя[93].

Далее проповедник излагает историю Благовещения, сравнивая Деву Марию с библейской Евой:

> Итак, благовестие от Гавриила к Ней явилось началом радости. Ведь первая дева при преступлении из-за своего отрицания окружила себя скорбями, и от нее произросло множество стенаний, и всякая жена из-за нее пребывала в скорби, а всякий рожденный — в горечи. А вторая Дева через Свое согласие отвратила от женского рода всякую скорбь и заградила источник всякой печали в рождении, и рассеяла облако малодушия в деторождении

---

84 *Исихий Иерусалимский.* Беседа 5, 1, 16–20 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 158).

85 *Исихий Иерусалимский.* Беседа 5, 2, 4–19 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 160).

86 *Исихий Иерусалимский.* Беседа 5, 2, 19–29 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 160–162).

87 *Исихий Иерусалимский.* Беседа 5, 2, 29–37 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 162).

88 *Исихий Иерусалимский.* Беседа 5, 2, 28–29 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 162).

89 *Исихий Иерусалимский.* Беседа 5, 4, 5–6 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 164).

90 *Исихий Иерусалимский.* Беседа 5, 4, 13 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 164).

91 *Исихий Иерусалимский.* Беседа 5, 4, 23–25 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 166).

92 Об этом празднике речь пойдет в главе 4-й на с. 409.

93 *Исихий Иерусалимский.* Беседа 6, 1, 1–8 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 194). Здесь и далее цитируется в переводе диакона В. Василика.

женщин, и облистала Своих сродниц светами радости, услышав от Гавриила: «Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою»[94].

Здесь воспроизводится хорошо известная нам концепция Марии как второй Евы, впервые изложенная во II веке Иринеем Лионским и получившая самое широкое хождение в греческой церковной литературе.

Беседа ангела с Богородицей приводится в виде диалога. Она спрашивает: «Как ты осмелился дерзновенно войти к не приобщившейся браку Деве и изречь весть твоих невероятных слов? Ты говоришь, что Я рожу чадо без семени… Как Я поверю тебе, насмехающемуся надо Мною?» Но ангел отвечает: «Сказал я Тебе то, что узнал, говорю, что я слышал… Я не могу возвестить ничего более того и не получил приказа сказать Тебе, как это будет, о Дева, но имею Тебе послужить в делах благовестия. Удивись же со мною таинству и безбоязненно прими благовестие». Дева со смирением принимает услышанное[95].

Далее проповедник, кратко упомянув о поклонении волхвов, переходит к осмыслению феномена Боговоплощения:

> Как же в утробу вместилась невместимая природа, как, не изменившись, бестелесный стал плотию, как Бог Слово, истощив Себя в девической утробе, Всехвальный неизреченно воплотился от Нее в образ раба, как Совершенный стал Младенцем, как Питатель питается млеком, как Содержащий все содержится на объятьях, как «Отец будущего века» (Ис. 9:6) стал Ребенком, как Вышний стал и нижним, как Пребывавший в небесах явился на земле, как пребыл в пеленах Возница херувимских колесниц (Иез. 1:26), как Сущий «в недрах Отца» оказался в яслях? Как оказался в пеленах «Выводящий окованных мужеством» и все прочее, о чем и говорить страшно? Но, достигнув с дарами в молчании пещеры после расспроса, принеся Царю и Богу подобающую честь, с радостью возлюбили возвращение, явив начатки богопознания языческим народам[96].

Следующая часть проповеди носит антииудейский характер. Иудеи «настолько привыкли говорить нечестивые дерзости против Спасителя нашего, что открыто восклицают в настоящее время: “Мы знаем, что Моисею говорил Бог, а Сего не знаем, откуда Он есть” (Ин. 9:29). О, дерзновенные дела!

---

94 *Исихий Иерусалимский.* Беседа 6, 1, 8–21 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 194).

95 *Исихий Иерусалимский.* Беседа 6, 2, 1–15; 6, 3, 1–17 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 194–196).

96 *Исихий Иерусалимский.* Беседа 6, 4, 2–19 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 196–198).

О, ненависть, не дающая иудеям избежать их!»[97] Исихий ссылается на собственный опыт полемики с иудеями:

> Всякий раз, когда я им советую, чтобы они бежали от этой скверны, они нагло мне отвечают, или призывая слова пророков, или злоупотребляя буквами закона, или используя книги поклоняемых Евангелий, как и ныне они предъявляли нашему взору их божественные страницы, бесстыдно приводя изречения о Владыке всех и дерзко говоря то, что вы слышали: «Мы знаем, что Моисею говорил Бог, а Сего не знаем, откуда Он есть» (Ин. 9:29). О, какое явное бесстыдство! О, сколь открытая разбойничья языковредность!.. Воистину «не познали и не уразумели, во тьме ходят» (Пс. 81:6). Воистину сей «народ глупый, а не мудрый» (Втор. 32:6). Справедливо Христос вопиял к ним: «Мы играли вам на свирелях, и вы не плясали. Мы пели вам печальные песни, и вы не рыдали» (Мф. 11:17). Кто сможет по достоинству представить их неблагодарное мнение? Кто обличит их злобную враждебность?[98]

Оставшаяся часть проповеди посвящена перечислению чудес Иисуса Христа и мест из Ветхого Завета, которые в Церкви воспринимались как указывающие на Христа. Среди них — пророчество Исаии о рождении Христа от Девы (Ис. 7:14)[99] и образ затворенных врат из книги Иезекииля (Иез. 44:2)[100]. Все эти свидетельства, продолжает Исихий, полемизируя с иудеями, принадлежат не Новому Завету, а Ветхому:

> Ведь Матерь пребыла Девой и после рождения Сына, сохранив нерушимыми печати девства, которые природа наложила на Нее. Снова смотри, что говорит Давид: «Воссияет во дни Его правда» (Пс. 71:7) и далее: «Будет обладать от моря и до моря и от рек до пределов Вселенной» (Пс. 71:8). Разве это не провозвестил кто-либо из наших учителей? Разве это не написал на таблицах или пергамене кто-либо из учеников Спасителя? Разве не проповедали заранее о Нем столькие чада обрезания и не вострубили пред Ним? Разве этого не возвестили внуки Авраама? И ты не хочешь этому верить? Постыдись хоть демонов, вопиющих и говорящих: «Что нам и Тебе, Сыне Божий?» (Мф. 8:29). Постыдись исповедания о Владыке Христе от ангелов

97 *Исихий Иерусалимский.* Беседа 6, 5, 22–25 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 200).

98 *Исихий Иерусалимский.* Беседа 6, 6, 1–19 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 200–202).

99 *Исихий Иерусалимский.* Беседа 6, 7, 6–8 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 202).

100 *Исихий Иерусалимский.* Беседа 6, 7, 16–20 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 202–204).

> и человеков, и демонов, и всякой твари! Если же ты и этим пренебрегаешь, приими от Отца свидетельство, возгремевшее с небес: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф. 3:17)[101].

Мы видим из этой беседы, что градус антииудейской полемики продолжал оставаться высоким и в V веке. Не в последнюю очередь это было связано с тем местом, где произносилась проповедь: в Иерусалиме христиане продолжали жить бок о бок с иудеями, и нападки иудеев на христианство, в особенности на догмат о рождении Христа от Девы, продолжали требовать ответа со стороны христианских проповедников[102].

Феодорит Кирский

Блаженный Феодорит, епископ Кирский, был современником Кирилла Александрийского. Уроженец Антиохии, он был сирийцем по происхождению, и родным его языком был сирийский. При этом греческим он владел свободно.

В разгар несторианских споров Феодорит находился в стане противников Кирилла, и на двенадцать анафематизмов Кирилла написал свои возражения. В частности, на первый анафематизм («Кто не исповедует Эммануила истинным Богом и посему святую Деву Богородицей, так как Она по плоти родила Слово, сущее от Бога Отца, ставшее плотью, да будет анафема»[103]) Феодорит возражает следующим образом:

> А мы, которые следуем евангельским словам, не говорим ни того, что Бог Слово сделалось плотью по естеству, ни того, что Оно превратилось в плоть; потому что Божество непревращаемо и неизменяемо… Если же невозможно превратить непревратимое, то и Бог Слово не сделалось плотью так, будто превратилось, но приняло плоть и вселилось в нас, по евангельскому слову (Ин. 1:14)… Итак Бог Слово не сделался плотью, но принял плоть живую и разумную; не родился от Девы естеством, зачавшись и образовавшись,

---

101 *Исихий Иерусалимский.* Беседа 6, 8, 7–20 (Les homélies festales. Vol. 1. P. 204).

102 Отметим, что Исихий был не единственным иерусалимским пресвитером, оставившим после себя беседы, посвященные Богородице. Известен еще один пресвитер того же города и приблизительно того же времени, Хризипп, который тоже является автором гомилии «О Святой Марии Богородице». Греческий текст: Chrysippi Hierosolimorum presbyteri Oratio in Sanctam Mariam Deiparam // *Jugie M.* Homélies mariales byzantines. P. 336–343.

103 *Кирилл Александрийский.* Послание к Евоптию (PG 76, 392 B). Рус. пер.: С. 55.

> и с того времени получив начало существования, Тот, Который — прежде веков есть Бог, и у Бога, и с Отцом вместе пребывающий и с Отцом познаваемый и поклоняемый; но образовавший Себе храм в девической утробе был вместе с образованным и рожденным. Поэтому и Святую Деву называем Богородицей — не потому, что Она родила Бога по естеству, но человека, соединенного с Богом, который образовал Его. Если же образовавшийся в утробе Девы не человек, но Бог Слово, которое было прежде веков: то Бог Слово будет творением Духа, «ибо родившееся в Ней есть от Духа Святого», говорит Гавриил (Мф. 1:20). Если же единородное Слово Бога не сотворено, а со-единосущно и со-вечно Отцу, то не есть образование или творение Духа. Если же Дух Святой образовал во чреве Девы не Бога Слово, то остается думать, что и образовался, и принял вид, и зачался, и родился естеством образ раба (Флп. 2:7). Но как образ [раба] был не без Бога, а был храмом живущего в нем Бога Слова… то называем Деву не человекородицей, а Богородицей, прилагая первое название к образованию и зачатию, а другое к соединению. Поэтому и родившийся Младенец называется Эммануилом, — и Богом, не отделенным от человеческого естества, и Человеком, не чуждым Божества… Итак, Младенец называется Эммануилом по той причине, что воспринят Богом; и Дева — Богородицей по причине соединения образа Божия с зачатым образом раба; потому что Бог Слово не превратился в плоть, но образ Бога принял образ раба[104].

Феодорит, таким образом, признает возможность использования термина «Богородица», однако обоснование этому дает иное, чем Кирилл. Для него привычнее та терминология, которая использовалась в антиохийской традиции: Бог Слово в утробе Девы устроил Себе храм, в котором пребывал «вместе с образованным и рожденным» Человеком Иисусом Христом; Младенец Христос «воспринят Богом»[105].

В письме к Иринею, епископу Тирскому, Феодорит объясняет, на каких основаниях он согласился на использование термина «Богородица». Он готов употреблять его как подчеркивающий Божественную природу Христа, но только параллельно с термином «человекородица», подчеркивающим человеческую природу Христа. В целом же он считает разгоревшийся спор вокруг термина «Богородица» ненужным и вредным для Церкви:

---

[104] Текст сохранился в составе послания Кирилла Александрийского к Евоптию. Цитируется по: ***Кирилл Александрийский.*** Послание к Евоптию (PG 76, 392 B–393 D). Рус. пер.: С. 55–56.

[105] Цитируется по: ***Кирилл Александрийский.*** Послание к Евоптию (PG 76, 393 AD). Рус. пер.: С. 55.



Спас Эммануил. Мозаика. XII в.
Собор Святого Марка, Венеция, Италия

> В чем разница между тем, чтобы именовать Святую Деву «человекородицей» и одновременно «Богородицей», или называть Ее Матерью Рожденного и Рабой, присовокупляя, что Она Матерь Господа нашего Иисуса Христа как Человека и Раба Его как Бога, и — для избежания поводов к клевете — предлагать ту же самую мысль под другим наименованием? Сверх сего, нужно рассудить и то, какое имя общее и какое есть собственное имя Девы: ведь об этом возник и весь спор, который не принес никакой пользы. Большинство древних отцов прилагали к Деве такое почетнейшее наименование[106]; это сделало и твое благочестие в двух-трех речах. Я имею некоторые из них, которые присланы твоим боголюбием, где ты, владыко, хотя не соединил с [наименованием] «Богородица» [наименование] «человекородица», но, впрочем, выразил ту же мысль другими словами[107].

Однако Кирилл Александрийский придерживался иного мнения. Термин «человекородица» не применим к Святой Деве ни в каком смысле, считает он, а Феодорита называет «клеветником», «ловким и коварным повествователем». В то же время он положительно оценивает слова Феодорита о том, что Эммануил является одновременно «и Богом, не отделенным от человеческого

106 Наименование «Богородицы».

107 *Феодорит Кирский.* Послание 16, к Иринею епископу (PG 83, 1193 AB). Рус. пер.: С. 16–19.

естества, и Человеком, не чуждым Божества». На этом, считает Кирилл, и надо было сосредоточиться, «ибо вот в этом месте он называет Бога неотделенным от человеческого естества, ясно выражая единство, даже признает при этом, что Христос вместе Бог и Человек»[108].

После III Вселенского Собора Феодорит принимал участие в согласительных процедурах, направленных на достижение богословского консенсуса между Кириллом Александрийским и Иоанном Антиохийским[109]. Богословский дар и умеренная позиция Феодорита оказались востребованными, поскольку он допускал употребление термина «Богородица», но при этом умел изложить христологическое учение на доступном для антиохийцев богословском языке.

Хотя примирение между антиохийцами и александрийцами состоялось и обе стороны признали термин «Богородица», тем не менее на александрийской стороне многие не могли простить Феодориту поддержку Нестория в период, предшествовавший III Вселенскому Собору. Поэтому Феодориту постоянно приходилось оправдываться. В письме к Диоскору, епископу Александрийскому, он категорически отвергает инкриминируемое ему некоторыми обвинителями учение о «двух сынах» и излагает свое исповедание веры:

> И, как я верую, что один Бог Отец и один Дух Святой, исходящий от Отца, так же верую, что один Господь Иисус Христос, единородный Сын Божий, рожденный от Отца прежде всех веков, сияние славы и образ ипостаси (Евр. 1:3) Отца, воплотившийся и вочеловечившийся ради спасения людей и рожденный по плоти от Марии Девы. Именно так учит и мудрейший Павел, говоря: «Их и отцы, и от них Христос по плоти, сущий над всем Бог, благословенный во веки, аминь» (Рим. 9:5); и еще: «О Сыне Своем, Который родился от семени Давидова по плоти и открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни» (Рим. 1:3–4). Вот почему мы и называем Святую Деву Богородицей и избегающих этого наименования считаем чуждыми благочестия[110].

Свое послание Феодорит заключает словами, которое свидетельствует о полной поддержке им использования термина «Богородица»:

> Если кто не исповедует Святую Деву Богородицей или называет Господа нашего Иисуса Христа простым только человеком или одного Единородного

---

108 *Кирилл Александрийский.* Послание к Евоптию. Рус. пер.: С. 57–58.

109 См.: *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Т. 1. С. 107–119.

110 *Феодорит Кирский.* Послание 83, к Диоскору Александрийскому (PG 83, 1269 BC). Рус. пер.: С. 89–90.

и Перворожденного всей твари разделяет на двух сынов, — да лишен будет таковой надежды на Христа… [111]

После смерти Кирилла в 444 году Феодорит остался единственным крупным богословом на всем православном Востоке. Он включился в борьбу против ереси Евтихия, учившего, что в Иисусе Христе человеческая природа была поглощена божественной. За это Феодорит был лишен сана «разбойничьим» собором 449 года под председательством Диоскора Александрийского.

Когда в 451 году был созван в Халкидоне IV Вселенский Собор, Феодорит апеллировал к нему с просьбой о восстановлении в сане. Собор сначала осудил Евтихия и Диоскора, а потом приступил к рассмотрению дела Феодорита. Хотя последний был низложен Диоскором, теперь находившимся под стражей, за Феодоритом были давние вины, о которых помнили все, в особенности епископы Египта: его сочувствие Несторию и борьба против Кирилла. Поэтому первое, чего от него потребовали, как только он вошел в храм, где проходило заседание, было анафематствование Нестория. Феодорит просил, чтобы зачитали его сочинения, но епископы требовали: «Мы не хотим ничего читать; анафематствуй сейчас Нестория». Феодорит начал оправдываться: «Я по милости Божией и воспитался между православными и научен православно и проповедовал православно, и не только Нестория и Евтихия, но и всякого человека неправо мудрствующего, отвращаюсь и считаю отлученным». Но его прервали: «Ясно скажи: “анафема Несторию и учению его”; “анафема Несторию и друзьям его”». Феодорит вновь попытался изложить свое исповедание веры, и вновь был одернут: «Скажи ясно: анафема Несторию и одинаково с ним думающим». Феодорит настаивал на своем: «Я не стану говорить, если не изложу того, как я верую». Тогда епископы закричали: «Он еретик, он несторианин; вон еретика»! Наконец Феодорит сдался и произнес то, чего от него требовали: «Анафема Несторию и тому, кто не признает Святую Деву Марию Богородицей, и тому, кто Единого и Единородного Сына разделяет на двух сынов». Тут уже императорские сановники, присутствовавшие на заседаниях Собора, вступились за него: «Всякое сомнение насчет боголюбезнейшего Феодорита разрешилось». Тогда, наконец, и епископы, члены Собора, провозгласили: «Феодорит достоин престола; православного — церкви! да примет церковь пастыря!.. Феодориту епископу пусть будет возвращена церковь!»[112]

[111] *Феодорит Кирский.* Послание 83, к Диоскору Александрийскому (PG 83, 1273 C). Рус. пер.: С. 92.

[112] Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. С. 73–74.



Четвертый Вселенский Собор. Фрагмент фрески. 1296 г. Церковь Святого Ахиллия в Ариле (Арилье), Сербия

Эта история показывает, с одной стороны, сколь напряженными были споры вокруг ереси Нестория, так что и двадцать лет спустя после ее осуждения на III Вселенском Соборе иерархам, заподозренным в сочувствии ей, приходилось отрекаться от нее. С другой стороны, описанное заседание IV Вселенского Собора показывает, что термин «Богородица» оставался главным богословским маркером, свидетельствовавшим о православии того или иного участника споров. И хотя Феодорит не отрицал использование этого термина, епископский сан был возвращен ему только после того, как он анафематствовал Нестория и назвал Святую Деву Богородицей.

Феодорит дожил до глубокой старости и умер, окруженный почитанием и любовью паствы своей епархии. Но шлейф подозрений в несторианстве тянулся за его сочинениями, а потому сто лет спустя, на V Вселенском Соборе 553 года, эти сочинения были вновь рассмотрены[113]. Собор постановил отвергнуть «то, что нечестиво написал Феодорит против правой веры и против

[113] См.: *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Т. 1. С. 304–347.

двенадцати глав святого Кирилла, и против первого Ефесского Собора[114], и что написано им в защиту Феодора[115] и Нестория»[116]. Таким образом, Собор высказал свое отношение к полемике Феодорита против Кирилла. Однако личность самого Феодорита и его догматическое учение не подверглись осуждению, а за свою борьбу против Евтихия он был признан выдающимся богословом, «навсегда остался в Церкви с наименованием “блаженного” и в чине учителя»[117].

Лев Великий

В течение всего периода христологических споров V века в них принимала участие Римская Церковь через легатов Папы, присутствовавших на Вселенских Соборах, а также через послания Пап восточным иерархам.

Победа над несторианской ересью на III Вселенском Соборе была одержана при участии Папы Римского Целестина I, который открыто поддержал Кирилла в его борьбе против Нестория[118]. В условиях противостояния Кириллу со стороны двух крупнейших христианских центров Востока — Константинополя и Антиохии — поддержка Рима была фактором чрезвычайной важности.

В период подготовки и проведения IV Вселенского Собора активную роль в христологических спорах сыграл Папа Римский Лев Великий. Он, в частности, направил Флавиану Константинопольскому окружное послание, которое было зачитано на Соборе и признано образцом православной христологии. В послании акцент делается на единстве Лица Иисуса Христа, наличии в едином Лице двух природ — Божественной и человеческой, каждой с присущими им свойствами. Иисус Христос — «от Бога Бог, от Вседержителя Вседержитель, от вечного со-вечный, а не позднейший по времени, не низший по власти, не отличный по славе, не отдельный по существу. Он же — вечного Отца вечный Единородный родился от Святого Духа и Марии Девы». Это рождение было человеческим, но в то же время сверхъестественным, ибо «Он зачался от Духа Святого во чреве Матери Девы, Которая как зачала Его, пребыв Девой, так и родила, сохранив девство»[119].

---

[114] То есть III Вселенского Собора.

[115] Феодора Мопсуестийского.

[116] Цит. по: Деяния Вселенских Соборов. Т. 5. С. 210.

[117] *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Т. 1. С. 349.

[118] См. послания папы Целестина Кириллу, Несторию, клиру и народу Константинопольскому, Иоанну Антиохийскому в Деяниях III Вселенского Собора: Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. С. 157–181.

[119] *Лев Великий.* Окружное послание Флавиану Константинопольскому 2 (PL 54, 757 B–759 A). Рус. пер.: С. 218.

Зачатие Девы, говорится далее в послании, «было действие божественное». Это было рождение «исключительно удивительное и удивительно исключительное». Но рождение от Духа Святого и Девы «должно быть понимаемо не так, чтобы необыкновенностью рождения уничтожилось свойство рода». Действие Святого Духа заключалось в том, что телу Девы сверхъестественным образом была дана «плодотворность», но само материальное тело Христа заимствовано из Ее тела[120].

Христос по Своему человеческому естеству был во всем подобен нам, кроме греха. Но отсутствие у Него греха не означает, что Его человеческая природа была неполноценной или ущербной:

> Итак, Сын Божий, низойдя с небесного престола, приходит в сии дольние [страны] мира, и, не разлучаясь от славы Отца, рождается новым способом, новым рождением. Новым способом, — потому что Невидимый в собственном [естестве] стал видимым в нашем, Непостижимый благоволил сделаться постижимым, Предвечный начал быть во времени, Господь вселенной воспринял образ раба, сокрыв безмерность Своего величия, бесстрастный Бог не возгнушался сделаться человеком, могущим страдать, и бессмертный — подвергнуться закону смерти. Новым же рождением рожден Он, — потому что непорочное девство не познало похоти, и между тем доставило материю плоти. Итак, Господь принял от Матери естество, но не грех. А из того, что рождение это чудно, не следует, что естество Господа нашего Иисуса Христа, рожденного из утробы Девы, отлично [от нашего]. Ибо Тот, Который есть истинный Бог, есть вместе и истинный Человек[121].

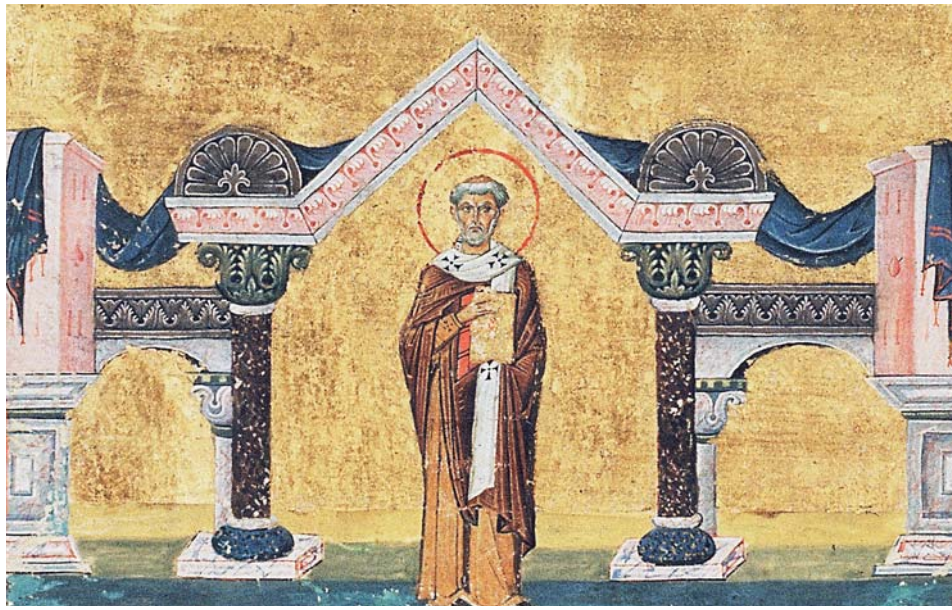
Эти же мысли святитель развивает в своих рождественских проповедях, насыщенных догматическим содержанием и адресованных римской пастве. В них также подчеркивается единство Лица Иисуса Христа и полнота в Нем двух природ, которые не претерпели ущерба от того, что соединились одна с другой.

Лейтмотивом через рождественские проповеди Льва Великого проходит тема сохранения девства Марией. Это девство было необходимо, чтобы от Нее родился безгрешный Плод, во всем подобный нам по своей человеческой природе, но непричастный греху:

---

[120] *Лев Великий.* Окружное послание Флавиану Константинопольскому 2 (PL 54, 761 B–763 A). Рус. пер.: С. 219.

[121] *Лев Великий.* Окружное послание Флавиану Константинопольскому 4 (PL 54, 765 B–767 B). Рус. пер.: С. 220.



Лев Великий. Миниатюра. XI в. Менологий Василия II, Византия

Рождение Спасителя нисколько не нарушило непорочности Девы, ибо стражем целомудрия стало рождение Истины[122].

… Без мужского семени зачат был Христос от Девы, Которую оплодотворило не человеческое соитие, но Дух Святой. И хотя во всех матерях зачатие не происходит без скверны греха, однако Она получила искупление от Того, от Кого произошло зачатие. Поскольку же не произошло смешения отцовского семени, то и не примешалось начало греха. Не познала неприкосновенная девственность вожделения, укротила природу. Взята была от Матери Господа природа, а не грех[123].

Бог, то есть Сын Божий… родился во спасение мира от блаженной Марии Девы, при этом нисколько не нарушив целомудрия Рождающей. Девственность Ее как не была осквернена зачатием, так и не была повреждена Рождеством… Это удивительное Рождество от Святой Девы произвело на свет единственную во всем человеческом роде истинно человеческую и истинно божественную Личность… [124]

[122] *Лев Великий.* Слово I на Рождество Христово 2 (SC 22, 72).

[123] *Лев Великий.* Слово II на Рождество Христово 3 (SC 22, 80).

[124] *Лев Великий.* Слово III на Рождество Христово 1 (SC 22, 88–90).



Базилика Максенция и Константина. IV в. Рим

> Итак, всемогущий Сын Божий… удостоился стать одним из смертных в тот момент, когда была избрана для Него Матерь, Которую Он [прежде] создал. Она, девственная по целостной неприкосновенности, таким образом, помогла телесной сущности, чтобы при отсутствии человеческого семени новому Человеку были присущи и чистота, и истина. И Рождество это чудесно не потому, что взятая при рождении от Девы природа несходна нашей, а потому что Он есть истинный Бог и истинный Человек, и в обеих природах нет никакого обмана[125].
>
> Избранной Деве… возвещается архангелом благословенное плодородие (Лк. 1:45), которое ни зачатием, ни рождением не нарушит святого девства. И когда снизошел на Нее Святой Дух и осенила Ее сила Всевышнего (Лк. 1:35), то неизменное Слово Божие, имея в Своем распоряжении непорочное тело, приняло человеческий облик, который как нисколько не причастен вожделению плоти, так и обладает всем, что относится к природе души и тела[126].

Мария является Приснодевой, потому что сохранила девство не только в рождении Христа, но и после этого:

---

125 *Лев Великий.* Слово IV на Рождество Христово 3 (SC 22, 102–104).

126 *Лев Великий.* Слово X на Рождество Христово 4 (SC 22, 174–176).

> В семени плоти весь человек был принят, и когда эта плоть была оплодотворена Святым Духом во чреве Приснодевы, то столь нераздельно с Отцом был соединен Сын, что, будучи рожден вневременным из сущности Отца, в то же время родился временным из чрева Девы[127].
> Пришел новым Рождеством зачатый от Девы, рожденный от Девы, без вожделения отцовской плоти и без нарушения материнской непорочности; ибо такое рождение подобало грядущему Спасителю людей, Который, хотя и имел в Себе свойства человеческой природы, однако не знал нечистот человеческой плоти. Родитель же для Бога, рождающегося во плоти, есть Бог… Обладая происхождением, отличным [от нашего], а природой такой же, не имел Он человеческих забот и привычек, но был утвержден в Божественной силе, ибо Дева зачала, Дева родила и Девой пребыла[128].

Здесь святитель Лев почти буквально повторяет «тройную формулу», которая вошла в латинское богословие со времен Зинона, епископа Веронского[129].

В своих рождественских проповедях Лев Великий решительно осуждает ереси Нестория и Евтихия. Первый «осмелился называть блаженную Марию Деву родительницей человека, подразумевая, что в зачатии и рождении [Христа] не произошло никакого объединения Слова и плоти, ибо Сын Божий не Сам сделался Сыном Человеческим, но соединил Себя с уже созданным человеком лишь благодаря благоволению». Второй же, хотя и признавал во Христе объединение двух природ, утверждал, «что при соединении из двух сохраняется лишь одна, тогда как другая либо из-за истощания, либо из-за разделения обязательно исчезает». И то и другое учение «настолько враждебно истинной вере, что нельзя принять этого, не лишившись имени христианина»[130].

Наконец, святитель Лев воспроизводит и древнее учение о том, что девство Марии было необходимо для того, чтобы скрыть от диавола рождение Спасителя мира:

> Ведь о том, возлюбленные, что Христос избрал рождаться от Девы, разве не очевиден высший замысел, чтобы — о чудо! — диавол не знал о рожденном Спасении человеческого рода, и так как было скрыто духовное зачатие, которое он считал таким же, как и в остальных случаях, то и не

127 *Лев Великий.* Слово VII на Рождество Христово 2 (SC 22, 138).

128 *Лев Великий.* Слово II на Рождество Христово 2 (SC 22, 78).

129 См. цитату в главе 2-й на с. 251.

130 *Лев Великий.* Слово VIII на Рождество Христово 5 (SC 22, 154-156).

> верил, что Христос рожден иначе, чем другие. Ведь чья природа сходна со всеми остальными, тот, полагал он, имеет и одинаковое со всеми начало, и поэтому не заметил Свободного от оков греха и не распознал Чуждого немощи смертного человека. Ибо истинный и милосердный Бог, располагая для восстановления человеческого рода несказанно многим, избрал лучший путь осуществления, то есть для разрушения диавольского дела применил не силу могущества, а замысел справедливости. Ведь гордыня древнего врага не без основания присвоила себе власть над всеми людьми и заслуженным владычеством угнетала тех, кого добровольно совратила от заповеди Бога к покорности своей воле. И не потерял бы, конечно, [диавол] первоначальной власти над человеческим родом, если бы не был побежден тем, чем некогда поработил людей. Это произошло тогда, когда без мужского семени зачат был Христос от Девы, Которую оплодотворило не человеческое соитие, но Дух Святой[131].

Как мы помним, во II веке святой Игнатий Богоносец говорил о том, что «от князя века сего сокрыто было девство Марии и Ее деторождение, равно и смерть Господа, три достославные тайны, совершившиеся в безмолвии Божием»[132]. Это учение, закрепившееся в богословской традиции Востока и Запада, находит отражение в цитированном отрывке из рождественской проповеди святителя Льва Великого.

«Корпус Ареопагитикум»

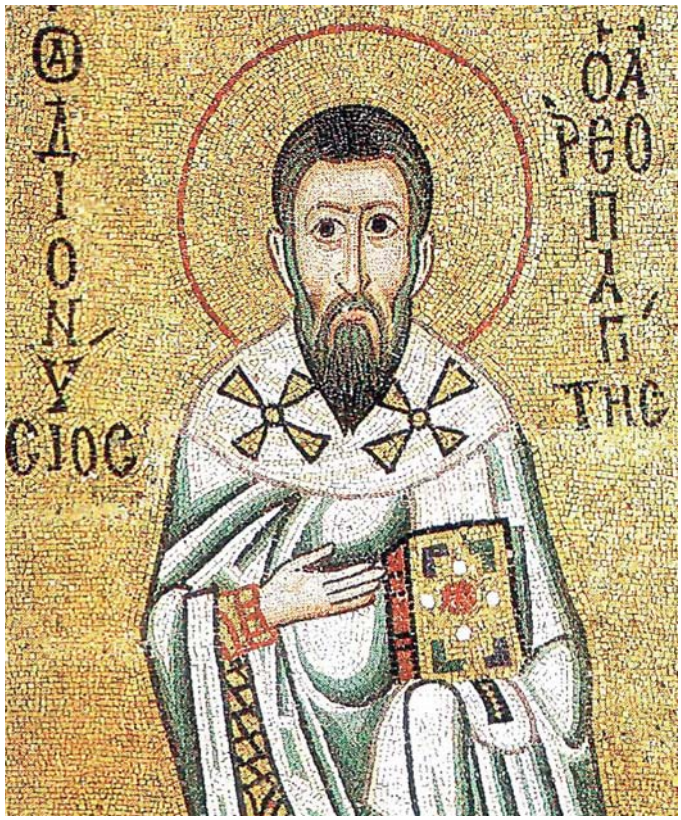
Многовековая история святоотеческой письменности не знает явления более загадочного, чем корпус сочинений, надписанных именем Дионисия Ареопагита. Влияние «ареопагитик» на христианскую письменность и культуру начиная с VI века было весьма значительным.

Дионисий Ареопагит жил в I веке. Он был обращен в христианство апостолом Павлом (Деян. 17:34) и, по преданию, стал первым епископом Афинским. Однако ни один из христианских богословов и историков древности нигде не говорит о том, что этот апостольский муж оставил какие-то литературные произведения. О сочинениях Дионисия впервые было упомянуто на встрече православных с монофизитами в 533 году в Константинополе. На этой встрече монофизиты, противники Халкидонского Собора, в доказательство

---

131 *Лев Великий.* Слово II на Рождество Христово 3 (SC 22, 80).

132 *Игнатий Богоносец.* Послание к Ефесянам 19 (SC 10-bis. P. 71). Рус. пер.: С. 339.



Священномученик Дионисий Ареопагит. Мозаика. 1030–1040-е гг. Монастырь Осиос Лукас, Греция

правоты своего учения сослались на выражение «одна богомужная энергия», употребленное Дионисием Ареопагитом. В ответ представитель православной партии Ипатий Ефесский выразил недоумение, сказав, что ни один из древнехристианских писателей не упоминал сочинений с этим именем, — следовательно, их нельзя считать подлинными.

Если в 533 году православный епископ мог не знать сочинений Дионисия Ареопагита, тогда как они уже пользовались авторитетом в монофизитской среде, то очень скоро, к середине VI века, эти сочинения стали широко известны и среди православных. В 530–540-х годах схолии на сочинения Дионисия Ареопагита пишет Иоанн Скифопольский. Всем восточнохристианским писателям после VI века «Корпус» известен: на него ссылаются Леонтий Византийский, Анастасий Синаит, Софроний Иерусалимский, Феодор Студит. В VII веке сочинения Дионисия толковал святой Максим Исповедник; позднейшими переписчиками его схолии были соединены со схолиями Иоанна Скифопольского. Преподобный Иоанн Дамаскин (VIII век) ссылается на Дионисия как на общепризнанный авторитет.

В течение всего Средневековья трактаты Дионисия Ареопагита признавались подлинными и пользовались непререкаемым авторитетом. Однако начиная с эпохи Возрождения сомнения в подлинности «ареопагитик» высказываются все чаще. К концу XIX века мнение о псевдоэпиграфическом характере сочинений Дионисия Ареопагита почти полностью восторжествовало в научной критике.

Сомнения в подлинности «Корпуса Ареопагитикум» строятся на следующих основаниях. Во-первых, сочинения Дионисия не были известны ни одному христианскому писателю ранее VI века. Во-вторых, в самом тексте «Корпуса» налицо многочисленные хронологические неувязки. В-третьих, автор ссылается на некоего Иерофея: исторических свидетельств о существовании этой личности не имеется[133]. В-четвертых, автор, будучи якобы современником апостолов, говорит в трактате «О церковной иерархии» о древних учителях и древних преданиях. В-пятых, описания богослужебных обрядов у Ареопагита не соответствуют аналогичным описаниям раннехристианских авторов («Дидахи», «Апостольское предание») — такого чина пострижения в монашество, о котором говорит Ареопагит, не было не только в I веке, но, по-видимому, даже в IV, а сложился он позднее; также и описанный Ареопагитом чин литургии с чтением Символа веры весьма далек от евхаристических собраний апостольских времен (Символ веры введен в литургию в 476 году). В-шестых, богословская терминология «Корпуса» соответствует периоду христологических споров (V–VI века), а не раннехристианской эпохе. В-седьмых, наконец, философская терминология памятника находится в прямой зависимости от неоплатонизма: автору «ареопагитик» известны сочинения Плотина (III век) и Прокла (V век), имеются даже текстуальные совпадения между трактатами Ареопагита и книгами Прокла «Первоосновы теологии» и «О сущности зла».

Автор корпуса несколько раз упоминает Деву Марию. В двух случаях он говорит о рождении от Нее Христа как подтверждении особых, сверхъестественных качеств Его человеческой природы, нерасторжимо соединенной с Его Божественной природой:

> Иисусово же богоздание в нашем облике ярче всякого богословия, оно не выразимо никакими словами, не постижимо никакому уму, в том числе самому первому из самых старших ангелов. Мы таинственным образом знаем, что Он восуществился как Человек, но не ведаем того, как воплотился Он — вопреки природе, по иному закону — от девственных кровей и как имеющими телесную массу и материальный вес сухими ногами ходил Он

[133] В сирийской традиции сохранилось сочинение «О сокровенных таинствах дома Божия», известное также под названием «Книги святого Иерофея». Сочинение тесно связано с Ареопагитским корпусом и, по мнению большинства ученых, написано под его сильным влиянием. См.: ***Perczel I.*** A Philosophical Myth in the Service of Christian Apologetics? P. 205–236; ***Pinggéra K.*** All-Erlösung und All-Einheit. P. 27–34; ***Fiori E.*** Mystique et liturgie entre Denys l'Aréopagite et le Livre de Hiérothée. P. 29. Согласно альтернативному мнению, «Книга святого Иерофея» была написана раньше Ареопагитского корпуса и повлияла на его автора. См.: ***Arthur R. A.*** A Sixth-Century Origenist: Stephen bar Sudhaili and his Relationship with Ps-Dionysius. P. 369–373; ***Sassi N.*** The Corpus Areopagiticum and the Book of the Holy Hierotheos. P. 197–217.

по неустойчивой водной стихии, а также прочего, что касается сверхприродной физиологии Иисуса[134].

Каким образом, говоришь ты, Иисус, Который выше всех, причисляется по существу к прочим человекам? Конечно, здесь Он называется человеком не как Творец человеков, но как истинный Человек, имеющий полное естество человеческое… Но тем не менее Он преисполнен сверхсущности, будучи всегда сверхсущностен, конечно, по преизбытку ее, и, приняв истинную сущность, стал в сущности выше сущности и совершал действия человеческие сверхчеловечески. Доказательством этому служит сверхъестественное зачатие Девы и вода, которая, несмотря на свою текучесть, держала тяжесть стоп, из вещества и земли образованных, и не расступилась под ними, но сверхъестественной силой удержалась от разлития[135].

В трактате «О небесной иерархии» Ареопагит обращает внимание на участие ангелов в событиях, связанных с рождением Христа. В этом он видит подтверждение своего учения об иерархичности вселенной. Согласно данному учению, божественные «светолития» от Бога передаются ангелам, а от ангелов людям:

Для меня очевидно, что в божественную тайну Иисусова человеколюбия прежде всех были посвящены ангелы, затем через них к нам стала переходить благодать знания. Так, божественнейший Гавриил тайно открыл священнику Захарии, что сын, который сверх чаяния, по благодати Божией, у него родится, станет пророком грядущего во благо и во спасение миру мужеского богодеяния Иисуса (Лк. 1:11–20), и Марии — что в Ней зародится богоначальное таинство неизреченного боговаяния (Лк. 1:26–38). Другой ангел наставлял Иосифа, что воистину исполнится (Мф. 1:20–23) обещанное Богом прадеду его Давиду (2 Цар. 7:12–17). Третий благовестил пастухам как очищенным благодаря удалению от мира и тишине (Лк. 2:8), и с ним множество воинства небесного передало жителям земли то многопетое славословие (Лк. 2:13–14)… Также через их посредство возвещается Иосифу о предусмотренном Отцом бегстве Сына в Египет (Мф. 2:13) и затем о возвращении из Египта в Иудею (Мф. 2:19–20). И мы видим, что через ангелов Ему передаются предписания Отеческих законоположений[136].

134 *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах 2, 9 (PTS 33, 133). Рус. пер.: С. 272.

135 *Дионисий Ареопагит.* Письмо 4 (PTS 36, 160–161). Рус. пер.: С. 401.

136 *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии 4, 4 (PTS 36, 22–24). Рус. пер.: С. 331.



Успение Божией Матери. Рельеф. Слоновая кость. IX век.
Византия – музей Метрополитен, Нью-Йорк, США

Наибольший интерес для нашей основной темы представляет следующий фрагмент сочинения «О божественных именах», где в центре внимания оказывается Иерофей — постоянный герой произведений Ареопагита:

> После того, как самими боговдохновенными нашими святителями — когда и мы, как ты знаешь, и ты сам, и многие из наших священных братьев сошлись для созерцания живоначального и богоприимного тела, и там же были брат Божий Иаков и Петр, главный и старейший вождь богословов, и затем после созерцания все святители решили воспеть, как кто может, бесконечно сильную благость богоначальной немощи, он[137], как ты знаешь, победил среди богословов всех посвященных в таинства веры, придя в полное исступление, совершенно выйдя из себя, переживая приобщение к воспеваемому, — на основании всего того, что было услышано, увидено, узнано и не узнано, он был оценен как боговдохновенный и божественный гимнослов, что я могу сказать тебе о богословски воспетом там? Ведь если моя память мне не изменяет, я многократно знакомился, слыша от тебя, с некоторыми частями этих вдохновенных песнопений[138].

Предположительно, это первое в христианской литературе упоминание об Успении Богородицы. Именно так понял данное место комментатор VI или VII века: «Автор, вероятно, называет “богоначальным” и затем “богоприимным” тело Святой Богородицы, тогда усопшей»[139]. При таком понимании речь в цитируемом тексте идет о группе апостолов, собравшихся, чтобы проводить в последний путь тело Богородицы. В дальнейшем на этот текст из трактата «О божественных именах» будут ссылаться византийские авторы, говоря об Успении Пресвятой Богородицы[140].

Основным итогом V века в том, что касается развития почитания Девы Марии, стало торжественное закрепление за Ней на общецерковном уровне

---

137 Имеется в виду Иерофей, о котором автор трактата упоминает неоднократно.

138 ***Дионисий Ареопагит.*** О божественных именах 3, 2 (PTS 33, 141). Рус. пер.: С. 275–276.

139 ***Иоанн Скифопольский / Максим Исповедник.*** Толкование на Дионисия (PG 4, 236). Рус. пер.: ***Дионисий Ареопагит.*** Сочинения; ***Максим Исповедник.*** Толкования. С. 285.

140 ***Андрей Критский.*** На Успение 2, 16 (PG 97, 1069 B); 3, 2 (PG 97, 1092 A). См.: On the Dormition. Early Patristic Homilies. P. 127–128, 133, 138. См. также: ***Schoemaker S. J.*** Ancient Traditions on the Virgin Mary's Dormition and Assumption. P. 25–71; ***Schoemaker S. J.*** Mary in Early Christian Faith and Devotion. P. 242.

именования «Богородицы». Это произошло на III Вселенском Соборе и было подтверждено IV Вселенским Собором. Термин, родившийся в литургической практике Церкви, то есть изобретенный не отдельными богословами, а соборным церковным разумом, получил всестороннее богословское обоснование на основе христологической доктрины Церкви. Тезисно это обоснование звучит так: Бог Сын родился в вечности от Бога Отца, а человеческое бытие во времени получил от Духа Святого и Марии Девы; Мария родила Его по человечеству, а не по Божеству, однако, поскольку Бог Сын и человек Иисус Христос — одно и то же Лицо, Дева Мария справедливо именуется Богородицей как родившая Бога воплотившегося.

В V веке окончательно закрепился на общецерковном уровне догмат о приснодевстве Богородицы: Она была Девой до рождения Христа, оставалась Девой в момент этого рождения и пребыла Девой после рождения. В брак с Иосифом Она не вступала и детей от него не рожала. «Братья Господни», упоминаемые в Евангелии, — это не родные братья Иисуса, а либо двоюродные, либо сводные, либо состоящие в иной степени родства. Если в IV веке еще находились те, кто оспаривали такое понимание, то в V веке споры вокруг приснодевства Богородицы фактически прекратились.

V век стал временем формирования нескольких Богородичных праздников в церковном календаре. Можно ли считать, что торжественное провозглашение Девы Марии Богородицей на III Вселенском Соборе дало импульс для развития литургического почитания Богородицы и появления этих праздников? Или, напротив, само развитие литургического почитания Девы Марии было стимулом для богословской работы, направленной на осмысление Ее роли в деле спасения людей и в жизни Церкви?

Чтобы ответить на эти вопросы, мы должны углубиться в историю литургического почитания Богородицы. Об этом пойдет речь в следующей главе.

Глава 4

РАЗВИТИЕ ЛИТУРГИЧЕСКОГО ПОЧИТАНИЯ БОГОМАТЕРИ НА ХРИСТИАНСКОМ ВОСТОКЕ ВО II–VI ВЕКАХ

В настоящей главе нам предстоит рассмотреть свидетельства различного рода о том, как складывалось и развивалось молитвенное и литургическое почитание Богородицы в период до VI века включительно. Мы начнем со сведений о присутствии Богородицы в молитвенной практике христиан этой эпохи. Затем речь пойдет об изображениях Девы Марии, сохранившихся от раннехристианской Церкви и от доиконоборческой эпохи. Далее речь пойдет о храмах, которые строились в Ее честь. Затем будет рассмотрена имеющаяся информация о появлении праздников в честь Богородицы. Наконец, мы обратимся к изучению гимнографического материала, связанного с Богородичными праздниками.

ДЕВА МАРИЯ В РАННЕХРИСТИАНСКОЙ МОЛИТВЕННОЙ ПРАКТИКЕ

Мы обладаем лишь отрывочными сведениями о литургическом и молитвенном почитании Девы Марии в эпоху раннехристианской Церкви.

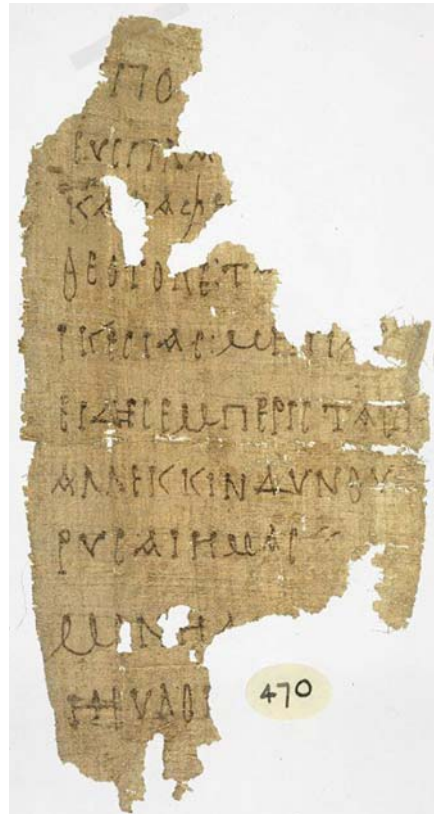
Наверное, наиболее известным примером раннего христианского гимна в честь Божией Матери является папирус John Rylands 470, содержащий следующий текст:

Ὑπὸ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν,	Под Твою милость[1]
καταφεύγομεν, Θεοτόκε.	прибегаем, Богородице.
Τὰς ἡμῶν ἱκεσίας,	Молений наших
μὴ παρίδῃς ἐν περιστάσει,	не презри в скорбех,
ἀλλ᾽ ἐκ κινδύνου ῥύσαι ἡμᾶς,	но от бед избави нас,
μόνη Ἁγνή, μόνη εὐλογημένη.	едина Чистая, едина Благословенная.

История этого папируса такова. В 1917 году манчестерская Библиотека Джона Райландса приобрела коллекцию египетских папирусов, один из которых содержал эту молитву на греческом языке. Документ был опубликован

[1] Букв. «под Твое благоутробие».

К. Х. Робертсом в 1938 году. Относительно датировки папируса Робертс приводит мнение своего коллеги, Э. Лобела, который на основе палеографических данных предположил, что документ следует датировать III веком. Сам Робертс считал, что папирус не мог быть написан ранее IV века, так как в нем используется термин «Богородица»[2].



Папирус Rylands 470

Однако, как мы видели ранее, есть основания считать, что этот термин использовал уже Ориген. В IV веке его использовал Афанасий Александрийский, и он не мог быть изобретателем термина: несомненно, он пользовался термином, уже известным из литургической традиции.

Поэтому наличие в папирусе термина «Богородица» само по себе еще не дает оснований сомневаться в его ранней датировке. Более того, предложенная Лобелом датировка вплоть до сих пор приводится во многих работах[3]. Впрочем, более детальный и подробный палеографический анализ папируса John Rylands 470 показал, что он мог быть написан значительно позднее — только в VIII–IX веках[4].

Как бы то ни было, уже в V веке практика молитвенного призывания Пресвятой Девы, в том числе с использованием термина «Богородица», имела широкое распространение, причем на уровне повседневной религиозности[5]. Это означает, что в литургические тексты она вошла, вероятно, еще раньше.

---

[2] Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library, III: Theological and literacy Texts. P. 46–47.

[3] Подробнее об этом папирусе см. в: ***Mercenier, F.*** L'Antienne mariale grecque la plus ancienne. P. 229–233; ***Giamberardini G.*** Il 'Sub tuum praesidium' e il titolo 'Theotokos' nella tradizione egiziana. P. 324–363; ***O'Carroll M.*** Theotokos. A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary. P. 336; ***Matthewes-Green F.*** The Lost Gospel of Mary: The Mother of Jesus in Three Ancient Texts. P. 85–87; ***Seppälä, S.*** Elämän Äiti. Neitsyt Maria varhaiskristillisessä teologiassa. P. 84.

[4] ***Förster H.*** Die älteste marianische Antiphon — eine Fehldatierung? P. 99–109.

[5] См.: ***De Bruyn Th.*** Appeals to the Intercessions of Mary in Greek Liturgical and Paraliturgical Texts from Egypt. P. 115–129.

Литературные свидетельства о молитве Богородице, относящиеся к IV веку, мы обозрели в предыдущей главе. Они немногочисленны. Это, во-первых, Слово святителя Григория Богослова в похвалу святому Киприану, где рассказывается о том, как Иустина молилась Святой Деве. Во-вторых, это Слово святителя Григория Нисского в похвалу Григорию Неокесарийскому, повествующее о видении Девы Марии этому святому. И наконец, в-третьих, это свидетельство Епифания Кипрского о распространении культа Девы Марии среди женщин-христианок[6].

В V веке церковный историк Созомен, рассказывая о том, что происходило в Константинополе в конце 370-х годов, пишет:

> В то время церквами владели еще последователи Ария, которыми управлял Демофил; а Григорий Назианзен начальствовал над исповедниками единосущной Троицы и церковные свои собрания делал в небольшом доме, который единомышленными с ним и веровавшими подобно ему христианами обращен был в церковь. Впоследствии эта церковь между городскими храмами сделалась знаменитой и теперь славится не только красотой и величием зданий, но и благотворностью поразительных богоявлений; ибо здесь является божественная сила, нередко наяву и во сне подающая помощь многим больным и потерпевшим несчастие. Веруют, что это — помощь Божией Матери, Святой Девы Марии, и что Она так является[7].

Речь в этом отрывке идет о небольшом домовом храме Воскресения, в котором начинал служить Григорий Богослов, когда прибыл в Константинополь, где все основные храмы на тот момент были заняты арианами. Историк не говорит, что с этим храмом уже во времена Григория были связаны чудеса и исцеления, происходившие по молитвенному предстательству Божией Матери, однако и не описывает эти чудеса как нечто новое. Можно предположить, что эти чудеса начали происходить в данном храме уже в IV веке.

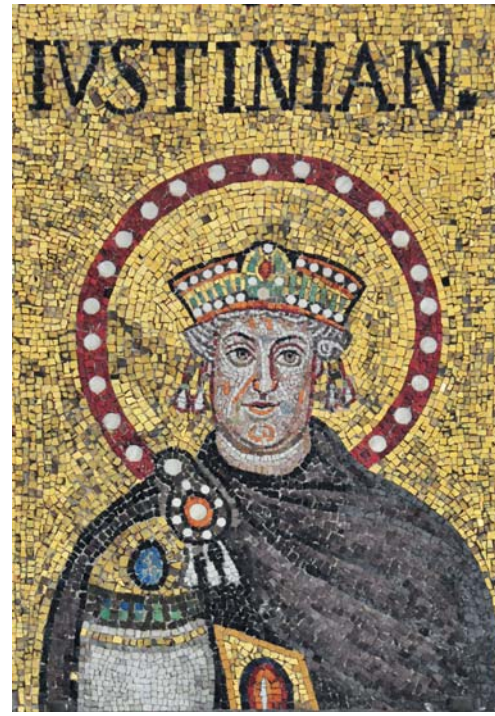
Евагрий Схоластик, автор «Церковной истории», охватывающей время с 431 по 594 годы, приводит несколько свидетельств о молитве к Богородице и о чудесах, совершавшихся по Ее предстательству. Он рассказывает, в частности, о полководце армянского происхождения Нарзесе (Нерсесе), который жил во времена Юстиниана, правившего Римской империей с 527 по 565 годы:

---

6 См. цитаты на с. 188, 209 и 239–241.

7 *Созомен.* Церковная история 7, 5. Рус. пер.: С. 481.

«…говорят, что он так почитал Бога молитвами и другими благочестивыми делами, прославляя надлежащим образом и Деву Богородицу, что Она открыто ему указывала время, когда следует сражаться, и он не приступал к делу, пока не получал от Нее знака»[8].



Император Юстиниан I.
Мозаика. VI в. Равенна, Италия

Другое свидетельство относится ко временам императора Тиберия II (578–582). В городе Феополис[9] жил некий Анатолий, пробившийся из низов и достигший высоких правительственных должностей. Он дружил с местным епископом Георгием, но однажды был обнаружен участвующим в языческих жертвоприношениях «и, привлеченный к ответу, он был изобличен как ужасный [преступник], колдун и участник бесчисленных пакостей». Подозрение пало и на епископа, и Тиберий захотел допросить Анатолия, для чего того должны были доставить в Константинополь. И вот что произошло дальше:

> Узнав об этом, Анатолий, подбежав к иконе Богоматери, висящей в тюрьме на веревке, и с руками, связанными за спиной, стал изображать из себя моляющегося и просящего. Она же, содрогнувшись от ужаса и с презрением отвергнув этого проклятого и ненавистного Богу [человека], полностью отвернулась к стене — чудо, приводящее в трепет и достойное вечной памяти. Об этом [чуде], поскольку его увидели все заключенные и те, кому была доверена охрана [Анатолия] и его соратников, стало известно повсюду. [Богородица] явилась также наяву и некоторым верующим, возбуждая их против этого губителя и говоря, что Анатолий нанес оскорбление Ее Сыну[10].

---

8 *Евагрий Схоластик.* Церковная история 4, 24. Рус. пер.: С. 307.

9 Имеется в виду Антиохия, переименованная в Феополис при императоре Юстине I (*Евагрий Схоластик.* Церковная история 5, 18. Рус. пер.: С. 280–281).

10 *Евагрий Схоластик.* Церковная история 5, 18. Рус. пер.: С. 369–371.



Монета с изображением императора Тиберия. VI в.



Монета с изображением императора Маврикия. VI в.

В этой истории, отражающей нравы того времени, нас интересует прежде всего то, что сказано Евагрием о Богородице: к Ней обращаются в молитве, Она видимым образом показывает Свою волю, Она является людям во сне и наяву.

Еще одно свидетельство относится к будущему императору Маврикию, который позднее сменил Тиберия на престоле:

> Случились также и божественные знамения, предвещавшие [Маврикию] царскую власть. Так, глухой ночью, когда он воскурял фимиам в святилище церкви Всесвятой Девы и Богородицы Марии, которую феополиты называют [церковью] Юстиниана, парапетасма [11] у святого алтаря предстала перед ним охваченная пламенем, так что Маврикий пришел в изумление и в ужас и устрашился этого видения; находившийся с ним Григорий, архиерей города [Антиохии], сказал, что это божественное знамение и оно предвещает ему нечто величайшее и выдающееся. Ему также явился наяву, когда он был на Востоке, Христос Бог, потребовавший защиты, что прямо указывало на царскую власть… [12]

Важные свидетельства о молитве к Богородице, о почитании Богородицы и о Ее явлениях собраны в «Луге духовном» блаженного Иоанна Мосха, жившего во второй половине VI — начале VII века. Произведение представляет собой сборник рассказов автора о благочестивых людях и подвижниках своего и предшествующего времени. Эти рассказы автор слышал либо

[11] Парапетасма — завеса..

[12] *Евагрий Схоластик.* Церковная история 5, 21. Рус. пер.: С. 376.

от самих участников событий, либо от живых свидетелей, что придает им особую ценность.

Однажды к старцу Кириаку, жившему в лавре Каламонской около Иордана, пришел некий брат, находившийся в общении с несторианами. Услышав имя Нестория, старец стал умолять брата оставить ересь и присоединиться к Церкви. «Невозможно спастись, если не будешь право мыслить и веровать, что Пресвятая Дева Мария есть истинная Богородица», — сказал старец. Но брат просил, чтобы старец умолил Бога показать ему, какая вера истинная. Старец начал молиться о брате. И на следующий день некто явился к брату и отвел его «в место мрачное, смрадное и испускающее пламя», где в пламени мучились еретики. И сказал: «Вот это место уготовано еретикам, и тем, кто нечестиво учит о Пресвятой Богородице, равно как и тем, кто следуют их учению. Если тебе нравится это место, оставайся при своем учении. Если же не желаешь вкусить такого наказания, обратись к святой кафолической Церкви, к которой принадлежит и наставлявший тебя старец». Брат рассказал о своем видении старцу и вскоре присоединился к Церкви[13].

Еще один рассказ связан с тем же аввой Кириаком и представляет собой его собственное воспоминание, которым он поделился с автором «Луга духовного»:

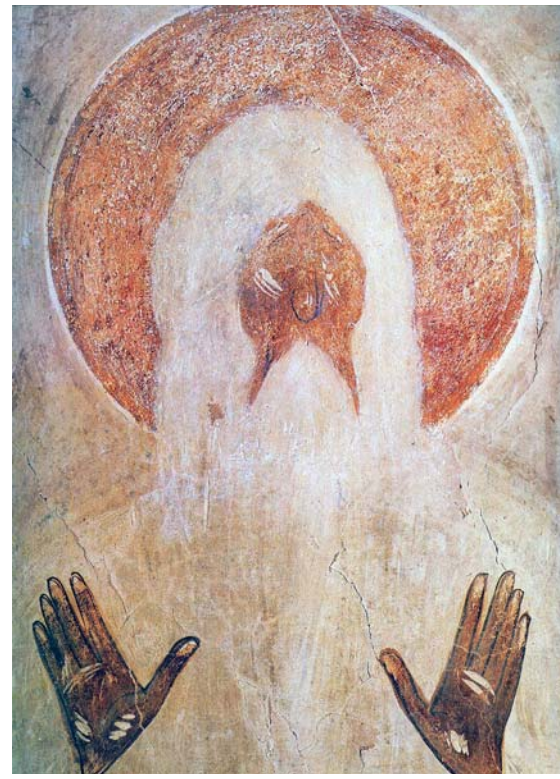
> Однажды я видел во сне величественную Жену, облаченную в порфиру, и вместе с Ней двух мужей, сиявших святостью и достоинством. Все стояли вне моей кельи. Я понял, что это — Владычица наша Богородица, а два мужа — святой Иоанн Богослов и святой Иоанн Креститель. Выйдя из кельи, я просил войти и сотворить молитву в моей келье. Но Она не соизволила. Я не переставал умолять, говоря: «Да не буду я отвержен, унижен и посрамлен», и многое другое. Видя неотступность моей просьбы, Она сурово ответила мне: «У тебя в келье Мой враг. Как же ты желаешь, чтобы Я вошла?» Сказав это, удалилась. Я пробудился и начал глубоко скорбеть, вообразив себе, не согрешил ли я против Нее хотя бы помыслом, так как, кроме меня одного, никого в келье не было. После долгого испытания себя я не нашел в себе никакого прегрешения против Нее. Погруженный в печаль, я встал и взял книгу, чтобы чтением рассеять свою скорбь. У меня была в руках книга блаженного Исихия, пресвитера Иерусалимского. Развернув книгу, я нашел в самом конце ее два слова нечестивого Нестория, и тотчас сообразил,

[13] *Иоанн Мосх.* Луг духовный 26 (PG 87, 2872 B–2873 A). Рус. пер.: С. 29–31.

что он-то и есть враг Пресвятой Богородицы. Немедленно встав, я вышел и возвратил книгу тому, кто мне ее дал: «Возьми, брат, обратно свою книгу. Она принесла не столько пользы, сколько вреда». Он пожелал знать, в чем состоял вред. Я рассказал ему о своем сновидении. Исполнившись ревности, он немедленно вырезал из книги два слова Нестория и предал пламени. «Да не останется и в моей келье, — сказал он, — враг Владычицы нашей Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии!»[14]

Оба рассказа являются важным свидетельством того, что несторианские идеи и сочинения спустя долгое время после III Вселенского Собора все еще продолжали жить. Одновременно они показывают, насколько непримиримой была оппозиция этим идеям в монашеской среде и каким благоговейным почитанием в этой среде была окружена Богородица.

Не только Сама Пресвятая Дева почиталась монахами, но и Ее иконы. В «Луге духовном» рассказывается об одном монахе, который жил в затворе и с которым воевал демон блуда. Однажды, когда демон сильно нападал на него, старец сказал ему: «Доколе ты не уступишь мне? Удались наконец от меня, по крайней мере, в моей старости». Тогда демон предлагает ему своеобразную сделку: «Перестань поклоняться вот этому образу, и я прекращаю брань против тебя». А это была икона Богоматери с Младенцем. Монах идет к авве Феодору Илиотскому, который жил тогда в Фаранской лавре, и рассказывает о своем разговоре с бесом. Авва говорит ему: «Знай, что



Феофан Грек. **Преподобный Макарий Египетский.** Фреска. XIV в. Великий Новгород

[14] *Иоанн Мосх.* Луг духовный 46 (PG 87, 2900 D–2901 C). Рус. пер.: С. 55–57.

нет греха гибельнее и ужаснее, чем отречься от поклонения Господу нашему Иисусу Христу и Его Матери»[15].

Другой рассказ повествует о старце, который жил в пещере, и там у него стояла икона Богородицы с Младенцем на руках. Куда бы он ни отлучался, он зажигал перед иконой свечу и молился, взирая на икону: «Пресвятая Владычица Богородица, я ухожу в долгий путь, на много дней. Прими попечение о свече Твоей и сохрани ее, да не погаснет она пред Тобою до моего возвращения. Я же ухожу в надежде на помощь Твою во время путешествия». Только после этого он отправлялся в путь. После того, как, совершив путешествие, продолжавшееся иногда месяц, два и три, а то и пять или шесть месяцев, он возвращался в келью, он находил свечу горящей и «никогда не видел, чтобы она погасла сама собой — ни при пробуждении от сна, ни при возвращении из чужой страны или из пустыни»[16].

Хотя действие «Луга духовного» происходит главным образом в монашеской среде, некоторые описанные в нем чудеса Богородицы случаются с мирянами. Одно из них записано со слов пресвитера Анастасия, ризничего храма Воскресения Христова в Иерусалиме. По его словам, некая Космиана, жена патриция, пришла в храм, чтобы поклониться Гробу Господню. Она уже приблизилась к вратам алтаря, когда Ей явилась Богородица в сопровождении других женщин. «Ты не принадлежишь к нам, не наша, поэтому и не входи сюда», — сказала Она. А Космиана принадлежала к секте «Севера акефала». В ответ на настойчивые мольбы о дозволении войти, Богоматерь отвечала: «Поверь мне, женщина, что ты не войдешь сюда, если не присоединишься к нам». Тогда, поняв, что уклонение в ересь возбраняет ей доступ к святыне, пока она не присоединится к Церкви, она позвала диакона. Он пришел со Святой Чашей, она причастилась Тела и Крови Христа и после этого удостоилась беспрепятственно поклониться Гробу Господню[17].

Еще одно чудо происходит с комедиантом по имени Гаиан из ливанской Финикии. Надо полагать, что он был язычник. В театральном представлении Он оскорблял Богородицу. Она явилась ему во сне и сказала: «Какое зло Я причинила тебе? За что ты издеваешься и поносишь Меня?» Но комедиант не образумился и продолжал еще более поносить Ее. Еще дважды Она являлась ему с тем же вразумлением, но комедиант оказался неисправим. «Наконец, однажды во время полуденного отдыха Она явилась ему и, не сказав ни слова,

---

15 *Иоанн Мосх.* Луг духовный 45 (PG 87, 2900 BD). Рус. пер.: С. 54–55.

16 *Иоанн Мосх.* Луг духовный 180 (PG 87, 3052 AC). Рус. пер.: С. 205.

17 *Иоанн Мосх.* Луг духовный 48 (PG 87, 2904 AB). Рус. пер.: С. 58–59.

одним только перстом провела черту по его рукам и ногам. Проснувшись, он почувствовал, что у него отнялись руки и ноги и лежали без движения, как бревна. Всем показывал себя несчастный, громко исповедуя свое нечестие, за которое получил достойное возмездие…»[18]

В одном из рассказов некий благочестивый купец из Александрии, оставив в доме жену, дочь и одного раба, отправился по торговым делам в Константинополь. Перед его уходом жена спросила его: «Кому ты нас поручаешь, господин?» Он ответил: «Владычице нашей Богородице». Однажды, когда она сидела за работой, а девочка была рядом, раб решил убить их обоих, завладеть их имуществом и бежать. Но когда он дошел до двери столовой, его поразила слепота. Долго он пытался выманить к себе женщину или дочь, пока, наконец, не поразил ножом самого себя. «Госпожа его, увидев, что случилось, подняла крик. Сбежались соседи, а вскоре пришли и люди из претории; они застали раба еще живым, и всё от него узнали, и прославили Господа, явившего чудо и спасшего мать и дитя ее»[19].

Наконец, еще в одном из рассказов фигурирует император Зенон:

> Однажды он оскорбил одну женщину в лице ее дочери. Женщина часто молилась в храме Пресвятой Владычицы нашей Богородицы Марии, взывая к Ней со слезами: «Накажи императора Зенона». Долгое время она поступала таким образом — и вот Пресвятая Богоматерь, явившись ей, говорит: «Поверь мне, женщина, Я давно бы наказала его, но его десница удерживает Меня». А он был очень сострадателен[20].

Приведенные рассказы ярко свидетельствуют о том, что к началу VII века: 1) почитание Богородицы очень широко распространилось и в монашеской среде, и в среде мирян, включая высокопоставленных сановников, купцов, а также простых людей — мужчин и женщин; 2) практика молитвы Богородице стала общепринятой; 3) почитание распространялось не только на Нее, но и на Ее иконы; 4) Богородица являлась во сне и наяву монахам и мирянам; 5) Богородицу воспринимали как Защитницу, Ее попечению вверяли себя и своих близких; 6) рассказы о чудесах Богородицы передавались из уст в уста.

---

18 *Иоанн Мосх.* Луг духовный 47 (PG 87, 2901 BD). Рус. пер.: С. 57.

19 *Иоанн Мосх.* Луг духовный 75 (PG 87, 2928 AC). Рус. пер.: С. 81–82.

20 *Иоанн Мосх.* Луг духовный 175 (PG 87, 3044 B). Рус. пер.: С. 196–197.

Уместно сравнить «Луг духовный» с более ранней коллекцией рассказов из монашеской жизни Египта — «Лавсаиком» Палладия Еленопольского, написанным около 420 года[21]. В этой книге Богородица вообще не упоминается[22], и может создаться впечатление, что в египетской монашеской духовности IV и начала V века Она не играла никакой роли. Это, по-видимому, не совсем верно, однако доказательств Ее присутствия в молитвенной практике египетских монахов книга не дает.

Можно также сравнить творение Иоанна Мосха с «Изречениями пустынных отцов» — еще одной коллекцией историй из жизни монахов IV–V веков[23]. В этой коллекции Дева Мария упоминается лишь однажды: «Авва Исаак посетил авву Пимена и, когда они сидели, увидел его в исступлении[24]. И спросил его: где был ум твой? Старец отвечал: там, где была святая Мария и плакала при кресте Спасителя; и я желал бы всегда плакать»[25]. За исключением одного короткого рассказа нигде больше в этом сборнике изречений Она не фигурирует[26].

Эволюция, которую претерпело богородичное благочестие в монашеской среде в период с IV по начало VII века, из этого сравнения достаточно очевидна.

ДЕВА МАРИЯ В РАННЕХРИСТИАНСКОМ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ

Наиболее ранними свидетельствами о почитании Девы Марии являются Ее изображения на стенах катакомб. Эти изображения появились задолго до того, как были установлены праздники в честь Богородицы, построены храмы

---

[21] Греческий текст: Historia Lausiaca (PG 34, 991–1278). Рус. пер.: С. 25–150.

[22] В другом сочинении того же автора — «Диалоге Палладия, епископа Еленопольского, с Феодором, римским диаконом», содержащем наиболее ранние сведения о биографии святителя Иоанна Златоуста, — Дева Мария упоминается лишь эпизодически.

[23] Эта коллекция существует в разных вариантах и представляет собой сборник рассказов, изначально существовавших в устной традиции. Греческий текст одного из вариантов: Apophthegmata partum (PG 65, 71–440). Рус. пер.: Древний патерик, изложенный по главам. М., 2003.

[24] Под «исступлением» (греч. ἔκστασις) в древней монашеской литературе понимается особое молитвенное состояние, когда молящийся теряет связь с окружающим миром и глубоко погружается в созерцание божественных реальностей. Подробнее см. в: ***Иларион (Алфеев), митрополит.*** Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. С. 331–341.

[25] Изречения отцов. Пимен 144 (PG 65, 357 B). Рус. пер.: Древний патерик. С. 46.

[26] Лишь в некоторых рукописях «Изречений пустынных отцов» встречается поздний (то есть не аутентичный) рассказ о том, как авва Павел Препростый вымолил прощение грехов для своего умершего ученика, усердно обращаясь к Божией Матери с просьбой о Ее ходатайстве за него перед Богом (The Anonymous Sayings of the Desert Fathers. P. 478–481, апофтегма № 599).

в Ее память, написано Ее житие. В визуальной памяти Церкви, а значит и в ее молитвенном опыте Дева Мария присутствовала с самых первых веков.

Существует предание о том, что первое изображение Девы Марии было написано евангелистом Лукой. Это предание, однако, довольно позднего происхождения. Впервые оно возникает в VI веке в церковной истории Феодора Чтеца[27]. До VI века это предание никому не известно ни на Востоке, ни на Западе. Более того, в книге «О Троице» блаженный Августин, рассуждая о роли воображения в процессе богопознания, косвенно затрагивает вопрос о внешнем виде Девы Марии:

> Ибо мы не знаем ни внешности Девы Марии, от Которой, нетронутой мужем и незапятнанной самим рождением, Он был чудесным образом рожден; и мы не видели ни очертаний тела Лазаря, ни Вифании, ни гроба, ни камня того, который Он велел отнять, когда Он воскрешал его, ни того нового гроба, высеченного в скале, из которого Он воскрес, ни горы Елеонской, с которой Он вознесся на небо… И однако же мы верим в такие вещи с наибольшей твердостью, поскольку мы мыслим их в соответствии с видовым и родовым знанием, в котором мы уверены. Ведь мы верим, что Господь наш Иисус Христос был рожден от Девы, Которая звалась Марией. Что же касается того, что есть дева, и что есть быть рожденным, и что есть имя собственное, то в это мы не верим, но вполне знаем. Но мы как не знаем, так и не верим в то, была ли та внешность Марии такой, какой она представилась, когда мы о Ней говорили или воображали. Мы можем, таким образом, не погрешая против веры, сказать: «Возможно, у Нее была такая внешность и, возможно, не была». Однако никто, не погрешив против христианской веры, не может сказать: «Возможно, Христос родился от Девы»[28].

Эти слова показывают, что относительно внешности Девы Марии во времена Августина могли существовать различные мнения: никакого «точного» изображения, тем более сделанного при Ее жизни, по-видимому, не существовало. По крайней мере, никто о нем ничего не знал.

Говоря о том, как развивалась иконография Богоматери в Древней Церкви, известный отечественный ученый, специалист в области церковной археологии Н. П. Кондаков писал:

---

[27] *Феодор Чтец.* Церковная история 1, 1 (PG 86A, 165 A): «Евдокия прислала из Иерусалима Пульхерии икону Богородицы, которую написал апостол Лука».

[28] *Августин.* О Троице 8, 7 (PL 22, 952). Рус. пер.: С. 191–192.

> Вообще же Богоматерь является в религиозной мысли христианина образом или предметом религиозного настроения и высшего чувства материнской любви. Образ Богоматери должен был совмещать в себе одновременно самые высокие в духовном отношении стороны человеческого существа и самые привлекательные черты народного типа. Тип определяется национальным характером или выражением народных черт, как главных или дающих своеобразную типичность человеческому образу. Но к этому типу прирастает со временем определенная историческая мысль, или идея общечеловеческого свойства, и такой «идеальный» образ вновь переходит в сферу народного, исторического искусства. Изучение постепенного роста народных и исторических типов и образов Богоматери и Мадонны занимается, таким образом, внутренней историей одухотворения или облагорожения народного характера и возвышения его типов до степени общечеловеческого значения, как высших образцов и так называемых идеалов. Перенесенный в новую народную среду, общечеловеческий идеал вновь осуществляется в реальных типах, дающих новую жизнь искусству, которое вновь прививает к отвлеченной схеме жизненный росток народного характера[29].

Даже в том случае, если художник рисует с натуры, он нередко вкладывает в изображение собственное представление об изображаемом человеке. Если же говорить о портретах, которые пишутся без участия сидящей напротив художника модели (а именно такими были все известные нам древние изображения Богоматери), то они отражают не столько реальные черты изображаемого персонажа, сколько представление художника о том, какими они могли быть.

В отличие от обычного художника иконописец работает в рамках канона, который задает определенную форму. Богородичный иконографический канон складывался на протяжении многих столетий и вобрал в себя представления Церкви о том, как выглядела Дева Мария, а также об основных событиях Ее жизни. Исследование истоков и истории почитания Богородицы в Православной Церкви немыслимо без обращения к этому важнейшему пласту церковного наследия.

Такую работу предпринял еще на рубеже XIX–XX веков Н. П. Кондаков. Его труд «Иконография Богоматери», несмотря на наличие в нем ряда устаревших сведений, до настоящего времени сохраняет свою значимость

[29] *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери. Т. I. С. 2.

в качестве фундаментального исследования, содержащего подробные сведения начиная с первых веков существования Церкви.

Мы же, со своей стороны, можем обозреть данную тему лишь в самых общих чертах. В настоящей главе будет рассмотрено то, что нам известно о развитии иконописного образа Богоматери в эпоху раннехристианской Церкви и в период Вселенских Соборов, начиная с живописи римских катакомб.

Живопись катакомб

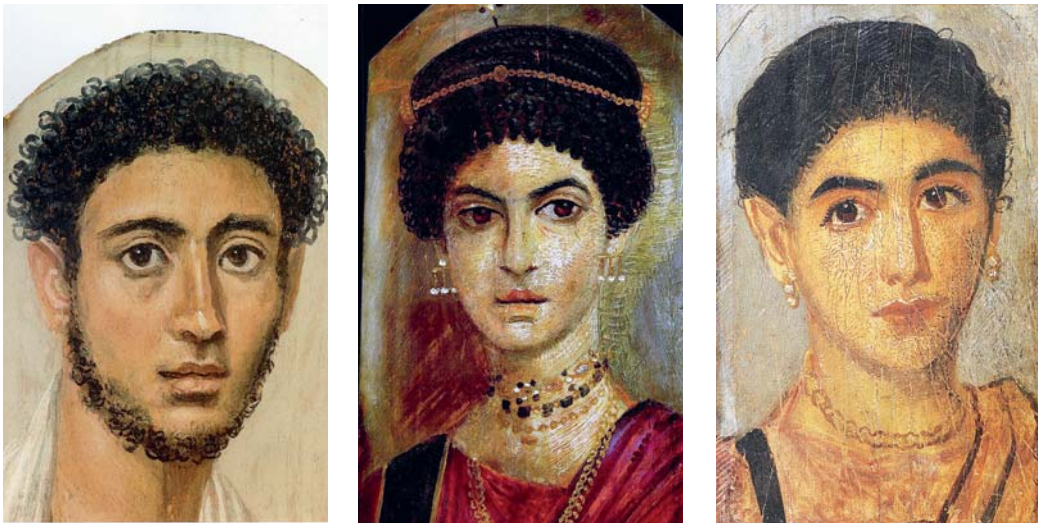
Истоки христианской живописи следует искать не в иудейской, а в греко-римской традиции, где изобразительное и пластическое искусство были широко развиты. И формально, и функционально христианская икона была преемницей античных погребальных изображений[30]. Это подтверждает сравнительный анализ раннехристианских икон и так называемых фаюмских портретов — египетских погребальных изображений, найденных археологами в Фаюме и других городах Египта (в общей сложности науке известно более 700 подобных изображений[31]). На этих портретах, выполненных, как правило, на кипарисовой или кедровой доске размером приблизительно 40 на 20 см, изображены мужчины и женщины в римской одежде. Наиболее ранние фаюмские портреты (I–II века по Р. Х.) выполнены в технике энкаустики: краска, изготовленная из пигмента и пчелиного воска, нагревалась перед нанесением на поверхность доски. В более поздних портретах (III–IV века) чаще использовалась яичная темпера. С точки зрения живописного стиля фаюмский портрет представляет собой вполне реалистичное изображение умершего. В то же время в изображении присутствует элемент идеализации, героизации: черты лица сознательно облагорожены, облику усопшего придается возвышенный характер.

Истоки христианской настенной живописи также следует искать в античных фресках, подобных тем, что сохранились в Помпеях. Тематически христианское искусство в течение II–V веков постепенно отходило от античных образцов, но в плане живописной техники христианские художники продолжали античные традиции.

Становление раннехристианской живописи можно проследить на примере настенных изображений в римских катакомбах — обширных подземельях,

30 *Бельтинг Х.* Образ и культ. С. 117–119.

31 Fayum. Misteriosi volti dall'Egitto. P. 29.



Фаюмские портреты. I–II вв. Египет

вырытых на глубине от 8 до 25 метров[32] и служивших местами захоронений. Катакомбы имелись во многих городах Римской империи — как на Западе, так и на Востоке. Катакомбы представляли собой длинные коридоры, в стенах которых в мягкой вулканической породе — туфе — одна над другой высекались локулы — ниши для гробниц. Для молитвенного поминовения усопших в катакомбах устраивались кубикулы — комнаты прямоугольной формы и крипты — более пространные помещения, где могло поместиться значительное количество народа.

Наиболее известны катакомбы, расположенные в окрестностях Рима. Общая протяженность подземных коридоров, входящих в римские катакомбы, составляет несколько сотен километров; в общей сложности в катакомбах насчитывается от 600 до 800 тысяч захоронений.

Вопреки распространенному представлению, в катакомбах христиане не могли скрываться от гонений: как правило, места расположения катакомб были слишком хорошо известны. В основном катакомбные церкви использовались для поминовения усопших, в частности, тех мучеников, тела которых были в них захоронены. В то же время, катакомбные храмы использовались также для совершения Евхаристии. В «Апостольских постановлениях», представляющих собой компиляцию из литургико-канонических памятников

[32] *Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. С. 197.

I–III веков[33], говорится: «…Без наблюдения собирайтесь в усыпальницах, совершая чтение священных книг и поя псалмы по почившим мученикам и всем от века святым, и по братьям своим, почившим о Господе. И вместообразную[34] приятную Евхаристию царского Тела Христова приносите в церквах своих и в усыпальницах»[35].



Надгробие Бинкентии с изображениями корзины, голубки и хризмы. Катакомбы св. Себастиана

Посещение катакомб по воскресеньям было традицией многих благочестивых христиан. Об этом свидетельствует блаженный Иероним:

> Когда я, будучи еще мальчиком, учился в Риме, то считал долгом вместе с другими сверстниками по воскресным дням посещать места погребения апостолов и мучеников и сходить в катакомбы, вырытые в земле на значительной глубине. Войдя сюда, видишь стены, по обеим сторонам заполненные трупами мертвецов; место столь темное, что представляется, будто сбылись слова пророка: *да сойдут они живыми во ад* (Пс. 54:16). Там и сям проникает сюда сверху свет, едва достаточный для того, чтобы облегчить на одно мгновение ужас, внушаемый темнотою; двигаясь дальше и снова погружаясь в тьму ночи, невольно вспоминаешь слова поэта Вергилия: «Ужас овладевает душою, страшит сама тишина»[36].

Катакомбные церкви, а также отдельные гробницы украшались различными изображениями. Они датируются периодом со II по VI век и могут быть условно разделены на три категории: 1) символы и символические изображения; 2) изображения, навеянные античными сюжетами, переосмысленными в христианском духе; 3) картины на христианские сюжеты, иконы. Все эти изображения имеют нравственно-дидактический характер и призваны отразить основные истины христианского вероучения. Большинство изображений

---

33 *Желтов М. С.* Апостольские постановления. С. 113.

34 Это выражение присутствует в тексте анафоры Литургии Василия Великого. О его смысле см.: *Иларион (Алфеев), митрополит.* Литургия. С. 705–706.

35 Апостольские постановления 6, 30, 2 (SC 329, 388–390).

36 *Иероним.* Толкование на Иез. 12, 11 (PL 25, 375). Цитата из: *Вергилий.* Энеида II, 755.



Фрески Катакомб Домициллы. IV в.

выполнены в технике фрески, однако встречаются и мозаики (в частности, в катакомбах Домициллы).

К числу раннехристианских символов относятся рыба, якорь, корабль, виноградная лоза, агнец, корзина с хлебами, птица-феникс и целый ряд других. Одним из древнейших символов Евхаристии является изображение рыбы со стоящей у нее на спине корзиной с хлебами и вином: это изображение находится в катакомбах Каллиста, датируется началом III века. К числу евхаристических символов относятся также виноградная лоза, кисть винограда, птицы, клюющие виноград, два павлина, пьющие из чаши. Корабль, руль, парус и якорь были символами Церкви как спасительного Ноева ковчега. Птица-феникс служила символом воскресения и бессмертия. Рыба символизировала Самого Спасителя: слово «рыба» (ἰχθύς) читалось как акроним, из начальных букв складывались слова Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ (Иисус Христос Божий Сын Спаситель). Другим важнейшим христологическим символом был агнец, нередко изображавшийся в круге или с нимбом вокруг головы. Образ Доброго Пастыря — юноши в пастушеской одежде с ягненком или козленком

на плечах — также был символом Христа, согласно евангельским словам «Я есмь Пастырь добрый» (Ин. 10:11). Все перечисленные символы имели языческие корни, однако, будучи включены в христианский обиход, они обрели новый смысл и превратились в ту тайнопись, при помощи которой христиане напоминали друг другу об основных истинах веры.



Рыба с хлебом и вином — символ Евхаристии. Фреска. Катакомбы Каллиста



Орфей. Фреска. III в. Катакомбы Домициллы

К числу античных образов и сюжетов, переосмысленных в христианском духе, относятся сцены из поэм Гомера, изображения Горгоны-Медузы, Орфея с лирой и другие. В раннехристианской литературе (в частности, у Климента Александрийского) Орфей нередко выступал в качестве прообраза Христа: подобно тому, как Орфей укрощал зверей игрой на лире, Христос покоряет людей через слово Евангелия. В то же время, Орфей воспринимался как греческая параллель библейскому псалмопевцу Давиду[37]. На фреске в катакомбах Домициллы, датируемой III веком, Орфей изображен сидящим на камне с лирой в руках; вокруг него располагаются птицы и животные (голуби, павлин, змея, лошадь, лев, овца, черепаха, заяц), слушающие его пение. Фигура Орфея вписана в восьмиугольник, по краям которого расположены сцены декоративного характера, а также сцены из библейской истории: Даниил во рву львином, Моисей, изводящий воду из скалы, воскрешение Лазаря[38]. Таким образом, в сознании живописца образ Орфея неотделим от истории спасения.

Наконец, заметное место в живописи катакомб занимают ветхозаветные и христианские сюжеты. Наиболее распространенные сюжеты из Ветхого Завета: Адам и Ева; Ной в ковчеге; жертвоприношение Авраама; Иона,

[37] См.: *Nicolai V. F, Bisconti F., Mazzoleni D.* Roms christliche Katakomben. S. 103.

[38] *Покровский Н. В.* Очерки памятников христианского искусства и иконографии. С. 25.



Христос и самарянка. Катакомбы на Виа Дино Компаньи

поглощаемый китом; Иона, выбрасываемый китом на берег; Иона, лежащий под тыквой; Даниил, окруженный львами; Моисей, изводящий воду из скалы; Моисей, снимающий сандалии перед неопалимой купиной; три отрока в печи огненной. В числе новозаветных сюжетов: поклонение волхвов; Крещение; беседа Христа с самарянкой у колодца; воскрешение Лазаря; исцеление кровоточивой; насыщение народа хлебами и рыбой и другие. Некоторые притчи Христа, в частности, о сеятеле, о десяти девах, также нашли отражение в живописи катакомб.

Если рассматривать катакомбы как единый ансамбль, а в их настенных росписях видеть единую программу, то центральной фигурой этой программы оказывается Христос. Изображения Христа в катакомбах могут быть разделены на три категории: символические и аллегорические (в виде рыбы, агнца, Доброго Пастыря и т.д.); в виде молодого человека греко-римского типа, с короткими волосами и без бороды (условно назовем этот тип изображения Христа «античным»); в виде человека средних лет с бородой и удлиненными

волосами (назовем этот тип «иконографическим»). «Античный» тип Христа присутствует во фресках II–IV веков, в частности в сцене беседы Христа с самарянкой из катакомб на Виа Дино Компаньи; в мозаичной сцене воскрешения Лазаря из катакомб Домициллы; в изображении Христа с апостолами из катакомб Домициллы. «Иконографический» тип встречается в целом ряде фресок начиная с конца IV века. Наиболее ранняя из известных науке подобных фресок находится в катакомбах Коммодиллы: здесь Христос представлен с длинной бородой, длинными вьющимися волосами; Его взор устремлен не на зрителя, а в сторону. Этот тип более позднего происхождения, чем «античный»: он получает широкое распространение в послеконстантиновскую эпоху.

Важное место в иконографической программе катакомб занимает образ Божией Матери с Младенцем. Наиболее древнее изображение Святой Девы, датируемое обычно концом II века, находится в катакомбах Прискиллы: здесь Она представлена сидящей, с покрытой головой, в одежде римской женщины; на Ее руках Младенец, прильнувший к Ее груди (что иногда трактуется как первый пример иконографического типа, который впоследствии получит наименование «Млекопитательница»). Перед Девой стоит молодой человек в одежде пророка или философа — предположительно, пророк Исаия или Иосиф Обручник[39]. Если это Иосиф Обручник, значит, речь идет о самом раннем изображении Святого Семейства. Если это пророк Исаия, то, значит, имеется в виду пророчество о рождении Христа от Девы (Ис. 7:14). Высказывались также предположения, что это пророк Валаам, потому что он указывает вверх на звезду (Чис. 24:17)[40].



Богоматерь с Младенцем. Фреска. II в. Катакомбы Прискиллы

Начиная с III–IV веков изображения Божией Матери становятся все более разнообразными.

На фреске в катакомбах Коммодиллы V или VI века Дева Мария представлена в темном одеянии,

[39] *Покровский Н. В.* Очерки памятников христианского искусства и иконографии. С. 49–50.

[40] *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери. Т. I. С. 22.



Богоматерь с предстоящими мучениками Феликсом и Адавктусом.
Фреска. Катакомбы Коммодиллы. V-VI вв.

полностью закрывающем Ее голову и тело; лишь лицо, шея и руки остаются открытыми; Младенец со свитком в руке восседает у Нее на коленях; по сторонам от Нее изображены мученики Феликс и Адавктус; слева на переднем плане — вдова Коммодилла (богатая римлянка, в память которой устроен катакомбный храм).

На фреске в катакомбах Агнии Дева Мария представлена в фас, в позе Оранты (с поднятыми вверх руками); на Ее голове пышные волосы, лишь

слегка прикрытые покрывалом; на переднем плане, на уровне Ее груди, также в фас, изображен Младенец Иисус.

Оранта (от лат. orans — «молящийся») — очень распространенный иконографический тип в живописи катакомб. Он представляет собой изображение мужчины или женщины с воздетыми руками. Таких изображений в римских катакомбах много, и в основном в позе Оранты представлены мученики и мученицы Древней Церкви, а также усопшие, погребенные в катакомбах. В некоторых, наиболее древних, изображениях Оранты ученые видят символический образ молитвы. Однако с веками этот образ был переосмыслен и стал восприниматься как изображение молящейся Девы Марии. Известный исследователь христианских древностей А. П. Голубцов пишет об «Орантах» из катакомб:

> Большая часть этих фигур не имеют при себе пояснительных надписей и, всего вероятнее, представляют погребенных там или здесь женщин. Но есть между ними несколько и таких, которые комментируются надписями, красноречиво говорящими, что под образом молящейся жены древние христиане имели обыкновение изображать иногда не кого другого, как Пресвятую Деву Марию. Сходство в постановке, одежде и чертах лица между безымянными фигурами этого рода и отмеченными надписью: Maria, Mara и т. п. показывает, что в этих орантах мы имеем не портретный, индивидуальный тип Богоматери, но условное Ее изображение, принятое для каждой степенной христианской женщины[41].

Неоднократно в живописи катакомб встречаются сцены рождественского цикла. Самым древним изображением считается фреска греческой капеллы катакомб Прискиллы (II век). Здесь Богородица изображена сидящей на троне, к Ней подходят трое волхвов. На фреске в катакомбах Петра и Марцеллина (1-я половина III века) Богородица с Младенцем сидит на троне, по сторонам от Нее изображены две мужские фигуры (возможно, Иосиф Обручник и пророк Исаия). В катакомбах Домициллы (1-я половина IV века) Дева Мария изображена в трехчетвертном обороте, без головного убора: Она восседает на троне, держа Младенца на руках; к Ней с дарами приближаются волхвы. «По общему характеру, по стилю, деталям, по живости и простоте движений фреска приближается к лучшим образцам катакомбной

[41] *Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. С. 197.



Оранта. Фреска. Катакомбы Ангии

живописи и должна относиться еще к III веку. Тем любопытнее, что Божия Матерь представлена здесь Девою-Матерью, с непокрытой головою, и что Младенец изображен в возрасте грудного ребенка, не отрока, а, быть может, даже спеленатого», — пишет Н. П. Кондаков[42].

Еще один сюжет, встречающийся в росписи катакомб: Благовещение. В частности, в катакомбах Присциллы имеется изображение сидящей на троне женщины, к которой обращается с речью мужчина. Это изображение датируется II или III веком. Несмотря на простоту и лаконичность образа, нет сомнений в том, что имеется в виду именно событие, описанное в Евангелии от Луки: ангел Гавриил возвещает Деве Марии о рождении от Нее Младенца.

Помимо Христа и Божией Матери, в живописи катакомб мы встречаем изображения апостолов, мучеников, пророков и святителей. Многофигурные композиции чередуются со сценами, в которых участвуют два или три персонажа, или с одиночными портретами; изображения символического характера сочетаются с живописью вполне реалистичной.

[42] *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери. Т. I. С.32.

Живопись катакомб являет мир раннехристианской Церкви во всем его многообразии. Это Церковь гонимая, чьи богатейшие внутренние ресурсы лишь частично отражены в ее изобразительном искусстве. Это Церковь, пронизанная эсхатологическим ожиданием грядущего Царства Божия; Церковь, в которой стерты границы между миром живых и миром усопших, между настоящим, прошлым и будущим.

Иконописная программа катакомб имеет прямую связь с теми молитвами и священнодействиями, которые в них совершались. И образы на стенах подземных церквей имели отнюдь не только декоративный смысл. По крайней мере, некоторые из них, очевидно, создавались в качестве объектов молитвенного поклонения. Тот факт, что, наряду с образами Христа, с самого начала бытия Церкви в ее изобразительном искусстве присутствует образ Девы Марии, свидетельствует о том, что литургическое поклонение Ей началось уже в раннехристианский период.

Византийская мозаика и фреска V–VII веков

Расцвет храмоздательства в IV–VII веках стал причиной мощного всплеска христианского изобразительного искусства. Стены величественных храмов, создававшихся по всей империи, украшались фресками и мозаиками. Одним из постоянных действующих лиц в их сюжетах является Дева Мария. Не только Ее фронтальные изображения с Младенцем и без Него, но и многочисленные сцены из Ее жизни появляются на стенах храмов.

Одним из наиболее ранних сохранившихся мозаичных ансамблей являются мозаики римской церкви Санта-Мария-Маджоре, построенной в 430-х годах. Среди мозаик триумфальной арки храма — Благовещение (ангел является Деве Марии); благовестие Иосифу (ангел является ему во сне); Сретение (Дева Мария с Младенцем приходят в Иерусалимский храм); поклонение волхвов; встреча волхвов с царем Иродом; избиение вифлеемских младенцев; бегство в Египет (сцена встречи Святого Семейства правителем египетского города Сотина основана на апокрифе, известном под именем «Евангелия псевдо-Матфея»). Иконографическая программа триумфальной арки свидетельствует о том, что апокрифический материал, связанный с жизнью Богородицы, начал входить в церковное сознание.



Избиение младенцев. фрагмент мозаик. V в. Церковь Санта-Мария-Маджоре, Рим



Поклонение волхвов. Фрагмент мозаики. V в. Санта-Мария-Маджоре, Рим

Художественные решения, предлагаемые мозаичистами Санта-Мария-Маджоре, своеобразны и непохожи на привычные нам более поздние византийские образы. Так, например, в сцене поклонения волхвов Младенец Иисус в белом гиматии восседает на мягкой подушке, положенной на широкий царский престол; подножие престола богато украшено камнями, но ноги Младенца до него не достают. За спиной Младенца четыре ангела, над Его головой звезда. Дева Мария в скромной темной одежде сидит по левую руку от Христа. Волхвы в ярких восточных кафтанах и шароварах расположились по обе стороны от Младенца, Который является центром композиции.

В композиции «Благовещение», расположенной над сценой поклонения волхвов, Дева Мария изображена в одеянии римской матроны: Ее голова не покрыта, но украшена диадемой. В руках Она держит пряжу (деталь, взятая из «Протоевангелия Иакова»). Ангел Гавриил изображен дважды: он



Благовещение. Фрагмент мозаики. V в. Церковь Санта-Мария-Маджоре. Рим

спускается к Деве с небес, и он же стоя беседует с Ней. В правом углу сцены ангел беседует с Иосифом.

Наиболее полное представление о христианском монументальном изобразительном искусстве V–VI веков дают мозаики Равенны. Этот город в силу своего уникального геополитического положения стал выдающимся центром христианского изобразительного искусства. С 402 по 476 годы Равенна была столицей Западной империи, с 493 по 540 годы она находилась в руках остготов, а в 540 году была захвачена византийцами. Помимо латинян, здесь проживали греки, сирийцы, армяне, представители других народностей. В строительстве и украшении равеннских храмов принимали участие византийские императоры, римские папы и готские вожди.

В совокупности мозаики храмов и баптистериев Равенны представляют собой непревзойденный по богатству содержания, по яркости красок, по разнообразию композиций ансамбль. Они отличаются богатством колорита: в них преобладают яркие, сочные тона — зеленый, синий, голубой, золотой, коричневый, красный, белый. Мозаики Равенны являют нам уже не Церковь гонимую, ютящуюся в катакомбах, а Церковь процветающую, пользующуюся покровительством светской власти, Церковь в зените славы и могущества.

Образ Девы Марии является одним из центральных образов в мозаичном убранстве базилики Сант-Аполлинаре Нуово, построенной королем



Богоматерь с Младенцем. Мозаика. Базилика Сант-Аполлинаре Нуово, Равенна, Италия

остготов Теодорихом в начале VI века. По сторонам центрального нефа в этой базилике расположены три регистра изображений. Первый, верхний регистр содержит 26 композиций, иллюстрирующих различные события из Евангелия. Во втором регистре между окнами представлены монументальные фигуры пророков и апостолов. В третьем регистре изображены процессии мучениц (на северной стене) и мучеников (на южной стене), движущиеся с запада на восток, к алтарной апсиде. Процессия мучениц начинается от равеннского порта, изображенного в западной части южной стены, и завершается сценой поклонения волхвов и изображением Божией Матери на троне в окружении архангелов. Процессия мучеников начинается от дворца короля Теодориха, изображенного на южной стене напротив равеннского порта, и завершается у алтарной апсиды образом Христа, восседающего на троне, в окружении архангелов.

Внутреннее пространство базилики, таким образом, решено как грандиозная литургическая сцена, объединяющая в поклонении Христу и Богоматери пророков, апостолов, мучеников и мучениц, земных властителей, а также прихожан храма, которые, присутствуя за богослужением, становятся частью композиции, составляя ее самый нижний регистр. При этом между Христом и Богоматерью существует определенный параллелизм или симметрия: Христос представлен как объект поклонения лиц мужского пола, тогда как Богородице поклоняются лица женского пола.



Алтарная мозаика с изображением Богоматери. VI в. Евфразиева базилика, Пореч, Хорватия

В храмах VI века изображение Девы Марии появляется в алтарной апсиде, что подчеркивает все возрастающий статус Ее почитания. Это мы видим, например, в церкви в Порече (Хорватия). Эта церковь строилась и благоукрашалась одновременно с равеннской церковью Сан-Витале: около 540 года. Однако если в алтарной апсиде церкви Сан-Витале представлен образ Христа, сидящего на голубой сфере, то в церкви в Порече аналогичное место в алтарной апсиде занимает Дева Мария, сидящая на троне. По правую руку от Христа в церкви Сан-Витале изображены архангел и мученик Виталий, по левую — другой архангел и строитель церкви епископ Экклезий; вокруг головы Христа — крестчатый нимб, над головой небо и облака. Композиция алтарной апсиды церкви в Порече построена по тому же принципу: по сторонам от Девы Марии изображены строитель церкви епископ Ефросин, архидиакон Клод, святой Маврикий и другие святые; вокруг головы Девы — нимб, над Ее головой небо и облака. Впрочем, Христос на небесной сфере присутствует и в церкви в Порече: Он расположен над Девой Марией, по обе стороны от Него изображены апостолы.

В церкви Панагии Канакарии на Кипре также сохранились фрагменты мозаики VI века, расположенной в конхе алтарной апсиды: здесь изображена Дева Мария, восседающая на троне, имеющем форму лиры. Младенец



Алтарная мозаика. VI в. Базилика Сан-Витале, Равенна, Италия

с крестчатым нимбом, одетый в синий хитон и кремовый гиматий, восседает на коленях Богоматери строго фронтально и держит в руках свиток[43]. Это изображение, по мнению исследователя, «свидетельствует о желании иконописца выразить с помощью художественного изображения свое отрицание несторианства, противопоставив ему концепцию Халкидонского Собора, а также подчеркнуть обоснованность решения Эфесского Собора [об именовании Девы Марии Богородицей]»[44].

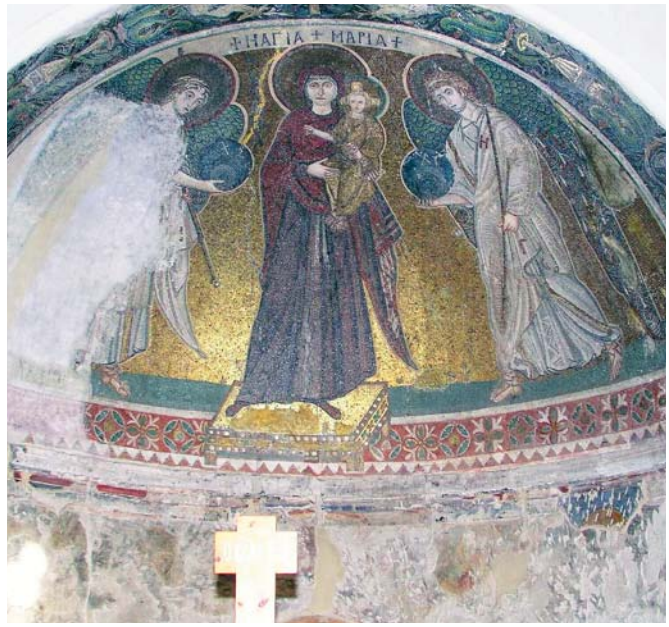
Изображение Богоматери с Младенцем имеется также в алтарной апсиде храма Панагия Ангелоктисти (конец VI века). Здесь Богородица представлена стоящей в полный рост; Младенец с крестчатым нимбом, в золотых одеждах, обращенный лицом к зрителю, восседает на Ее левой руке. Голова Марии окружена нимбом, а над композицией размещена надпись: «Святая Мария». По сторонам от Богородицы изображены архангелы Михаил и Гавриил, держащие в руках голубые сферы.

---

43 *Захарова А. В.* Канакарии Пресвятой Богородицы церковь. Т. XXX. С. 155.

44 *Вельманс Т.* Фрески и мозаики // *Вельманс Т., Корач В., Шупут М.* Византийский мир. Храмовая архитектура и живопись. М., 2001. С. 23.

Если сохранившиеся от ранневизантийского периода храмовые ансамбли дают достаточно полное представление об уровне мозаичного искусства того времени, то этого нельзя сказать о фресках. Лишь единичные образцы и фрагменты фресок сохранились от VII–VIII веков, например, в храме святого Димитрия в Салониках (основная часть фресок погибла при пожаре 1917 года), в монастыре Богородицы Дросиани на острове Наксос (Греция), в римской церкви Санта-Мария-Антиква. О фресках церкви Святой Марии в Кастельсеприо мы скажем в главе 6-й[45], поскольку датировка росписи этой уникальной церкви является предметом споров.



Богоматерь с Младенцем. Мозаика. Конец VI в. Храм Панагия Ангелоктисти, Кипр



Богоматерь с праведными Анной и Елисаветой. Фреска. VII в. Церковь Санта-Мария-Антиква

В церкви Санта-Мария-Антиква имеется композиция VII века, в центре которой изображен Иисус Христос, представленный лицом к зрителю; по правую руку от Него — Дева Мария, по левую — Иоанн Креститель; оба изображены в трехчетвертном развороте, их руки простерты в молитве ко Христу. Это один из

[45] См. с. 740–743.

наиболее ранних образцов композиции, которая получит наименование «Деисис» (от греч. δέησις — «моление»).

Церковь Санта-Мария-Антиква содержит и другие изображения Девы Марии. На одном из них Она стоит с Младенцем Христом на руках; по правую руку от Нее — праведная Анна с Марией в младенческом возрасте, по левую — Елисавета с младенцем Иоанном Крестителем. Это достаточно редкий иконографический извод, который в позднейшую эпоху не получил развития.

Энкаустические иконы

Все сохранившиеся памятники христианского изобразительного искусства до VI века представляют собой либо мозаики, либо фрески. Ни одной иконы, написанной на доске, от этого времени до нас не дошло. Впрочем, и число икон VI–VII веков весьма незначительно. Разумеется, многие древние иконы были со временем утрачены; немало икон было уничтожено в иконоборческую эпоху. И все же, по-видимому, можно с достаточной степенью вероятности утверждать, что до VI века создание икон на деревянной доске не было широко распространено. Во всяком случае, в храмах для них специального места отведено не было. Алтарь был отделен от храма преградой без икон; священные изображения в медальонах могли располагаться на архитраве; деревянные иконы стали вставлять в алтарную преграду значительно позже. Стены храма украшались мозаиками и фресками либо покрывались мрамором; деревянные иконы на них не вешали.

Наиболее ранние из сохранившихся до наших дней икон, написанных на деревянной доске, выполнены в технике энкаустики. Эта техника предполагает использование воска в качестве связующего элемента красок, которые наносятся на доску в тот момент, когда воск еще не застыл.

Второй половиной VI или первой половиной VII века датируют синайскую икону Пресвятой Богородицы со святыми великомучениками Георгием Победоносцем и Феодором Стратилатом. По композиции икона похожа на упоминавшуюся выше фреску из катакомб Коммодиллы, где Богородица изображена вместе с мучениками Феликсом и Адавктом. Как и на фреске из катакомб, на синайской иконе Богородица изображена восседающей на троне с Младенцем на коленях. Она облачена в темно-синий мафорий, полностью закрывающий Ее фигуру и оставляющий открытыми только лицо, шею и руки. Взор больших темных глаз Девы устремлен в сторону; уста ярко-красного цвета; лик написан белой краской; на щеках и подбородке яркий румянец. Мученики представлены в одеждах римских воинов с разноцветными плащами; в правой руке они держат кресты (символ мученичества). За троном Богородицы —



Явление Христа жёнам-мироносицам
Икона. VII в. Синай



Богоматерь со святыми великомучениками Георгием Победоносцем и Феодором Стратилатом.
Икона. VII в. Синай

два ангела со скипетрами в руках; лица ангелов обращены к деснице Божией, из которой на голову Богородицы ниспускается луч света. Разворот головы ангелов и их динамичная поза контрастируют со статичными строго фронтальными фигурами Богородицы и двух мучеников.

Одна из ранних синайских энкаустических икон, именуемая «Радуйтесь» (Χαίρετε), датируется VII веком и представляет собой изображение явления воскресшего Христа двум женщинам. Христос облачен в темно-красный гиматий поверх голубого хитона; Его лик обращен к женщинам, рука поднята в благословляющем жесте. Одна из женщин стоит с протянутыми к Нему руками, другая припала к его ногам. Над стоящей женщиной сокращенная надпись АГ МР, означающая Ἁγία Μαρία (Святая Мария). Этой надписью на ранних иконах обозначалась Божия Матерь; обозначение МР ΘΥ (Μήτηρ Θεοῦ — Матерь Божия) появилось лишь в послеиконоборческий период[46].

[46] *Weitzmann K.* Studies in the Arts at Sinai. P. 106.



«Богоматерь Милостивая» (Madonna della Clemenza). Икона. VI – нач. VIII в. Базилика Санта Мария ин Трастевере. Рим

Таким образом, «другая Мария» из Мф. 28:9–10 ассоциируется с Божией Матерью. Это соответствует представлению о том, что Божия Матерь первой увидела Христа после воскресения (данное представление мы находим, в частности, у Ефрема Сирина).

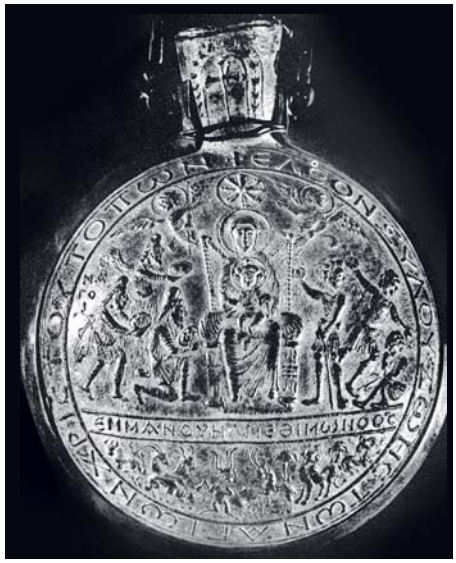
Три энкаустические иконы VI века были вывезены с Синая в середине XIX века архимандритом, впоследствии епископом, Порфирием (Успенским)[47]. На одной из этих икон изображена Божия Матерь в динамичном развороте, напоминающем скорее античные портреты, чем христианскую икону. Взгляд Ее больших глаз с темными зрачками обращен не на зрителя и не к Младенцу, а в сторону — за пределы иконы. Младенец сидит на левой руке Матери, правой рукой Она обнимает Младенца, как бы защищая Его. Взор Младенца устремлен в ту же сторону, что и взор Богородицы.

Говоря об энкаустических иконах Девы Марии, нельзя обойти вниманием образ, известный под названием «Богоматерь Милостивая» (Madonna della Clemenza), хранящийся в римской базилике Санта-Мария-ин-Трастевере. Датируемый периодом между концом VI и началом VIII века, этот образ представляет собой икону, на которой Дева Мария изображена восседающей на троне и прижимающей к Себе левой рукой Младенца, сидящего у Нее на коленях. В правой руке Она держит крест. За Ее спиной — два ангела, изображенных вполоборота. Одежда Девы богато украшена камнями, а на голове у Нее царская диадема. Эти элементы, наряду с величественной позой Богоматери, призваны подчеркнуть Ее царское достоинство.

[47] В настоящее время они хранятся в киевском Музее искусств имени Б. и В. Ханенко.



Распятие Христово. IX в.
Монастырь святой Екатерины, Синай, Египет



Богоматерь на троне с предстоящими архангелами. Ампула. VI в. Монци, Италия

В VIII веке энкаустика уступает место яичной темпере, а на смену античному реализму приходит стиль, тяготеющий к большей схематичности и графичности. Эта перемена видна уже по синайской иконе Распятия, датируемой VIII веком. Икона представляет собой первое известное науке изображение мертвого Христа и первый пример изображения Христа в терновом венце[48]. Глаза Спасителя закрыты, руки распростерты под прямым углом по отношению к телу, ноги стоят на прибитой к кресту подставке, что отличает данную икону от более поздних византийских изображений Распятия. Спаситель облачен в длинный темно-красный хитон без рукавов, закрывающий тело почти до пят, но оставляющий руки полностью открытыми. У креста стоят Божия Матерь (над ней надпись АГ МР) и Иоанн Богослов: их взоры устремлены на Христа. По двум сторонам креста Христова — фигуры двух разбойников, значительно меньшего размера. Один из разбойников изображен еще живым, с открытыми глазами, в одной набедренной повязке: его руки связаны за спиной, а перекладина креста находится между спиной и руками; взор разбойника устремлен на Христа. Фигура второго разбойника не сохранилась. Под крестом Спасителя три воина — еще меньших размеров, чем разбойники; над крестом — четыре полуфигуры ангелов, обращенных ко Христу,

[48] Σινά. Οἱ θυσαυροί τῆς Ι. Μονῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης. Σ. 96.

и надпись: «Царь Иудейский». В левом верхнем углу иконы изображено солнце, в утраченном правом углу, очевидно, была луна.

Данная икона принадлежит к типу «Распятие с предстоящими», который получит широкое распространение в послеиконоборческую эпоху. Обязательными героями этой композиции являются распятый Иисус, Богородица и Иоанн Креститель. Иногда к ним добавляются и другие персонажи. На одном из наиболее ранних известных науке изображений Распятия с предстоящими — миниатюре из сирийского Евангелия Раббулы (586 год) — мы видим распятого Иисуса, также облаченного в хитон; по сторонам от Него — двое распятых разбойников в набедренных повязках. По правую руку от Христа — Лонгин-сотник, пронзающий Его бок копьем, по левую — римский солдат, подносящий Ему губку с уксусом. Под крестом сидят воины, делящие одежды Христа; в правом углу композиции — три женщины, стоящие у креста; в левом углу — Иоанн Богослов и стоящая за ним Дева Мария, изображенная с нимбом.

Мы можем подвести некоторые итоги, касающиеся развития иконографии Богоматери в доиконоборческую эпоху. С первых веков христианства образ Девы Марии с Младенцем занимает важное место в иконографической программе катакомб, а затем и в росписи, и в мозаичном убранстве наземных храмов. Живописное воплощение получают события из жизни Богородицы — как те, которые описаны в канонических Евангелиях, так и заимствованные из апокрифов.

Помимо монументальной живописи и икон, образ Богородицы получает все более широкое распространение в прикладном искусстве, в частности на медальонах, изделиях из текстиля, паломнических реликвиях[49]. В качестве примера можно привести так называемые ампулы Монцы (хранятся в соборе Иоанна Крестителя в г. Монца, в Италии). Они представляют собой небольшие серебряные сосуды для елея, принесенные в Рим из Святой земли в конце VI века. На них отчеканены изображения с евангельскими сценами, среди которых: «Рождество», «Поклонение волхвов», «Вознесение». Есть здесь и изображение Богоматери на троне с предстоящими архангелами. Такое же изображение тронной Богоматери можно видеть на створке диптиха из слоновой кости VI века (Государственный музей Берлина).

[49] Об образах Богородицы на медальонах и изделиях из текстиля в доиконоборческую эпоху см.: *Olsen Lam A.* Female Devotion and Mary's Motherhood before Iconoclasm. P. 44–61.

СТРОИТЕЛЬСТВО ХРАМОВ В ЧЕСТЬ БОГОРОДИЦЫ. БОГОРОДИЧНЫЕ СВЯТЫНИ

Строительство храмов в честь Богородицы — более поздний феномен, чем создание Ее живописных изображений. Нам ничего не известно о раннехристианских храмах в Ее честь. Но от V века мы имеем несколько важных свидетельств.

В Святой земле не позднее начала V века был построен храм в честь Девы Марии, именуемый «Кафизма» («сиденье»). Он был возведен на полпути между Иерусалимом и Вифлеемом, над большим камнем, на который, согласно преданию, восходящему к «Протоевангелию Иакова», Мария, ощутив приближение родов, присела, пока Иосиф подыскивал место, где Она затем родила Иисуса.

При раскопках, сделанных в последние несколько десятилетий, возле древнего резервуара для воды, который по-арабски сохранил название «Бар Кадисму» (искаженное «Место Кафизмы»), были обнаружены фундаменты и полы октагональной церкви, воздвигнутой в начале V века у остатков скалы, у которой еще ранее существовало некое небольшое строение, и перестроенной в середине того же столетия[50]. И расположение церкви, и этапы ее перестройки точно соответствуют тому, что известно о церкви «Кафизма»: в середине V века богатая вдова по имени Икелия на свои средства перестроила храм, а также установила совершение в нем на праздник Сретения Господня шествия со свечами[51]. Вероятно, именно в этом храме иерусалимский пресвитер Исихий произнес две гомилии, посвященные Деве Марии: одну не позднее 428 года, другую между 431 и 433 годами[52].

В Ефесе, где проходил III Вселенский Собор, не позднее чем к концу 1-й трети V века также существовал храм в честь святой Марии. Возможно, он был построен специально к Собору[53]. Беседа святого Кирилла Александрийского, произнесенная летом 431 года, сразу же после низложения Нестория (о ней говорилось в предыдущей главе[54]), прозвучала именно в этом храме.

---

50 См.: *Avner R.* The Initial Tradition of the Theotokos at the Kathisma. P. 9–29.

51 Об этом пишет Кирилл Скифопольский в своем «Житии преподобного Феодосия Киновиарха» (см. ниже).

52 *Schoemaker S. J.* The Cult of the Virgin in the Fourth Century. P. 75; См. также: *Ткачев Е. В.* Исихий Иерусалимский. С. 272.

53 Сохранились развалины этого храма. См. о нем: *Karweise S.* The Church of Mary and the Temple of Hadrian Olympios. P. 311–320.

54 См. с. 315.



Храм Божией Матери. V в. Ефес, Турция

Об этом свидетельствует название беседы — «произнесенная в Ефесе к Несторию, когда пришли семеро в Святую Марию»[55]. Беседа начинается со слов: «Вижу светлый собор всех святых, поспешно сошедшихся по призыву святой Богородицы и Приснодевы Марии». А завершается призывом «благоговейно чтить и смиренно исповедовать единение[56], повиноваться боголюбезнейшему императору, покоряться начальствам и властям, и со страхом и трепетом чтить и славить нераздельную Троицу, ублажая и Приснодеву Марию, святой храм [Божества], и Ее Сына и непорочного Жениха»[57].

Торжественное провозглашение Девы Марии Богородицей на Ефесском Соборе 431 года дало мощный импульс строительству храмов в Ее честь по всей Римской империи. В одном только Константинополе таких храмов было построено три: Влахернская церковь, монастырь Панагии Одигитрии и святилище Халкопратии. Строительство всех трех, возможно, связано с императрицей Пульхерией. Об этом говорится в «Церковной истории» Феодора Чтеца: «Пульхерия на свои средства возвела множество священных

[55] Поводом к беседе послужил приход семи епископов, которые присоединились к прославлению Марии как Богородицы.

[56] Божества и человечества в Иисусе Христе.

[57] *Кирилл Александрийский.* Беседа 4-я, произнесенная в Ефесе к Несторию, когда пришли семеро в Святую Марию (PG 77, 992 BC). Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. С. 281.

покоев: [церковь] во Влахернах, [церковь] в Халкопратиях, [церковь] Одигон, а также [храм] святого мученика Лаврентия»[58]. Впрочем, другие источники связывают Влахернскую церковь с другими строителями, в частности с императорами Львом I, Юстином I, Юстинианом I, Юстином II и Зеноном, а церковь в Халкопратии — с Элией Вериной, женой императора Льва I[59].

Влахернская церковь получила свое наименование по имени пригорода Константинополя, в котором была построена. Там находился один из императорских дворцов. При императоре Льве (457–474) в Константинополь была доставлена из Иерусалима риза (ἐσθής) Пресвятой Богородицы, которая была положена во Влахернском храме 2 июля 458 года[60].

Об этом событии рассказывается в 40-й главе III книги так называемой Евфимиевой истории, которую в VIII веке цитирует Иоанн Дамаскин во Втором Слове на Успение:

> Выше было сказано, что в Константинополе многие Христовы церкви воздвигла святая Пульхерия. Одной из них является и церковь, построенная во Влахернах в начале царствования блаженной участи Маркиана. Когда [император и императрица] воздвигали там священный дом Всепетой и Всесвятой Богородице и Приснодеве Марии и украшали его всяческими украшениями, то искали всесвятое и богоприемное Ее тело. И, призвав Иерусалимского епископа Ювеналия и палестинских епископов, проживавших тогда в царствующем граде по причине проходившего Халкидонского Собора, говорят им: «Мы слышали, что в Иерусалиме есть первый и особенный храм Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии в селении, называемом Гефсимания, где Ее живоносное тело было положено во гробе. Поэтому мы хотим перенести сюда эти останки под охрану царствующего града».
> В свою очередь Ювеналий отвечал: «В Святом и Боговдохновенном Писании не передается ничего о кончине Пресвятой Богородицы Марии. Однако из древнего достовернейшего предания мы узнали, что во время Ее Славного Успения все святые апостолы, которые были рассеяны по вселенной для спасения народов, в мгновение по воздуху были собраны в Иерусалим и, когда были поблизости, им явилось видение ангелов и стало слышно Божественное пение высших сил. Так с Божественной и небесной славой Она предала Свою

[58] *Феодор Чтец.* Церковная история 1, 5 (PG 86, 168 BC).

[59] *James L.* The Empress and the Virgin in Early Byzantium: Piety, Authority and Devotion. P. 147.

[60] См.: *Крюкова А. И., Моисеева С. А., Прокопенко Л. В.* Положение честной ризы Пресвятой Богородицы во Влахернах. С. 187–191.

> святую душу в руки Божии неким неизреченным образом. Богоприемное Ее тело, вынесенное и погребенное с ангельским и апостольским пением, было положено во гробе в Гефсимании. И [на] этом месте три дня продолжалось непрерывное ангельское пение. Когда же через три дня ангельское пение прекратилось, то апостолы открыли гроб, поскольку один из них, отсутствовавший и прибывший после третьего дня, пожелал поклониться богоприемному телу. Но они не смогли найти Ее всепетое тело, так что, обретя лишь лежащие погребальные одеяния и исполнившись [исходящего] от них несказанного благоухания, они закрыли гроб. Пораженные чудом таинства [апостолы] только и могли подумать, что Бог Слово и Господь Славы, благоволивший воплотиться по ипостаси и вочеловечиться от Нее и родиться по плоти, а после рождества сохранивший невредимым Ее девство, Сам благоволил и после отшествия Богоматери почтить Ее чистое и незапятнанное тело нетлением и перемещением прежде общего для всех воскресения… Услышав это, цари просили архиепископа Ювеналия прислать им запечатанным тот святой гроб вместе с пеленами и одеждами Славной и Пресвятой Богородицы Марии. И, получив, поставили [его] в священном храме, построенном [в честь] Пресвятой Богородицы во Влахернах. И это было так»[61].

Сама «Евфимиева история» до нас не дошла, хотя цитируемый Иоанном Дамаскиным отрывок, присутствующий во всех рукописях Второго Слова на Успение, был обнаружен в качестве самостоятельной статьи в рукописи, датируемой серединой VIII века[62]. Предположительно, «Евфимиева история» была написана в VI веке и содержала жизнеописание некоего Евфимия, современника Халкидонского Собора[63]. Из истории следует, что уже в V веке в Иерусалиме существовало почитание места погребения Божией Матери в Гефсимании; это противоречит той информации, что храм в Гефсимании был воздвигнут в царствование императора Маврикия (582–602).

Как бы то ни было, с тех пор как риза была положена во Влахернском храме, этот храм стал главным центром почитания Богородицы в городе. В середине VI века Прокопий Кесарийский говорит о Влахернском храме, что он «у византийцев считается и почитается самым священным»[64].

---

61 *Иоанн Дамаскин.* Слово 2 на Успение 18 (SC 80, 168–174). Рус. пер.: С. 289–290.

62 См.: *Wenger P.* L'assomption de la Sainte Vierge dans la tradition byzantine du VI au X siècle. P. 137.

63 Подробнее об этом см. в: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 338.

64 *Прокопий Кесарийский.* Тайная история 3, 23.

Церковь в Халкопратии находилась к северо-западу от храма Святой Софии, в непосредственной близости от него. Феофан Хронограф (VIII–IX век) уточняет, что Пульхерия построила Халкопратийский храм в 442 году на месте, где ранее была иудейская синагога[65]. Со временем церковь превратилась в хранилище многих святынь, из которых главной был пояс (ζώνη) Пресвятой Богородицы.

Предание о принесении в Константинополь пояса Пресвятой Богородицы отражено в нескольких источниках: в проповеди Патриарха Константинопольского Германа (1-я половина VIII века)[66], в «Синаксаре Константинопольской Церкви» и «Менологии Василия II» (оба источника относят к X веку)[67].

Согласно «Синаксарю», во времена императора Юстиниана пояс Богородицы был доставлен в Константинополь из города Зела[68] и положен в Халкопратийскую церковь, где для хранения святыни была обустроена отдельная часовня[69]. В одной из рукописей «Синаксаря», впрочем, история рассказывается иначе: пояс был доставлен в Константинополь из Иерусалима при императоре Аркадии, а затем вновь обнаружен при императоре Льве[70].

Последняя версия соответствует истории, изложенной в «Менологии Василия II», — сборнике житий святых, составленном в 979–989-х годах для императора Василия II Болгаробойцы. При императоре Аркадии (395–408), говорится в сборнике, пояс Богородицы был доставлен из Иерусалима, где он хранился у одной вдовы, в Константинополь и помещен в прекрасный ларец, который с тех пор в течение пяти веков не открывали. При императоре Льве VI Мудром его жене было видение, что она избавится от болезни, если на нее будет возложен пояс Богородицы. Император открыл ларец и обрел там пояс в полной сохранности, запечатанный золотой печатью императора Аркадия. Пояс возложили на голову императрицы, и она получила исцеление[71].

Разница между двумя версиями, возможно, объясняется влиянием на автора «Менология Василия II» рассказа о принесении в Константинополь из

---

65 *Феофан.* Хронография, год 5942 (*Theophanes.* Chronographia. I. S. 102). Рус. пер.: Летопись византийца Феофана. М., 1884–1887. С. 80–81.

66 Эта проповедь будет рассмотрена в главе 5-й на с. 532

67 См.: *Крюкова А. И., Маханько М. А., Моисеева С. А., Прокопенко Л. В.* Положение честного пояса Пресвятой Богородицы. С. 173–175.

68 Современное название Зиле, город расположен на севере Турции. Причины пребывания пояса именно в этом городе не раскрыты.

69 Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae. Col. 935–936.

70 Там же, в разночтениях.

71 Менологий Василия II, 31 августа (PG 117, 613 AB).

Иерусалима ризы Богородицы. В «Менологии», в частности, упоминается, что пояс до того, как был принесен в Константинополь, хранился в Иерусалиме у некоей благочестивой девы[72], однако эта же деталь имеется и в сказаниях о принесении в византийскую столицу ризы Богородицы.

Монастырь Одигон был основан в центре Константинополя возле источника, с которым были связаны многие исцеления, в том числе от слепоты. Название Одигон (греч. τῶν ὁδηγῶν) указывает на «проводников», которые сопровождали слепых, посещавших это место[73]. В обители хранилась чудотворная икона Богородицы, принесенная из Иерусалима (по другим источникам, из Антиохии). Автором иконы считался святой апостол Лука. По названию монастыря икона получила именование Одигитрии — Путеводительницы.

Таким образом, три константинопольских храма были хранителями трех главных богородичных святынь — Ее ризы, Ее пояса и Ее, как предполагалось, прижизненного образа[74]. Когда город подвергался опасности, богородичные святыни выносили из храмов и обносили вокруг стен города. Так было, в частности, во время осады Константинополя аварами в 626-м, персами — в 677-м, арабами — в 717 годах. Об осаде 860 года будет сказано отдельно.

При этом именно Влахернский и Халкопратийский храмы воспринимались как исходная и конечная точки своеобразного богородичного маршрута, который как бы опоясывал византийскую столицу: по этому маршруту еженедельно совершались торжественные крестные ходы. И именно эти два храма были основными опорными точками культа Богородицы в Константинополе на протяжении многих веков[75].



Церковь Санта-Мария-Маджоре. V в. Рим, Италия

[72] Менологий Василия II, 31 августа (PG 117, 613 A).

[73] *Reinink A. W. Stumpel J.* Memory & Oblivion. P. 703.

[74] О богородичных святынях Константинополя см.: *Wortley J.* The Marian Relics at Constantinople. P. 171–187.

[75] Подробнее об этом см. в: *Krausmüller D.* Making the Most of Mary: The Cult of the Virgin in the Chalkoprateia from Late Antiquity to the Tenth Century Revisited. P. 219–245.



Церковь Санта-Мария-Антиква. V в. Рим, Италия



Церковь Санта-Мария-ин-Трастевере, Рим

Помимо Константинополя, храмы в честь Святой Марии воздвигались и в других городах. Упомянутая выше церковь Санта-Мария-Маджоре в Риме была построена папой Сикстом III, который вступил на римский престол в 432 году, на следующий год после III Вселенского Собора, провозгласившего Марию Богородицей. По приказу папы центральный неф и триумфальная арка храма были украшены мозаиками. Впоследствии многие папы занимались благоукрашением и расширением этой величественной базилики.

К середине V века относится строительство другого римского храма в честь Девы Марии — Санта-Мария-Антиква. Он был построен на южной стороне римского форума и в течение трех столетий благоукрашался и расписывался, пока не был погребен под слоем земли во время землетрясения 847 года. Вновь обнаружен был во время археологических раскопок 1901 года.

Церковь Санта-Мария-ин-Трастевере в Риме была построена раньше двух упомянутых римских церквей. На ее месте уже в III веке существовал домовый храм, построенный папой Каллистом I (217–222). Церковь была расширена при папе Юлии I (337–352), а затем перестраивалась в V и VIII веках. Изначально церковь не была посвящена Деве Марии: название «Санта-Мария» фигурирует в документах начиная с VII века[76].

[76] *Fiori N.* Roma arcana. P. 81.

Таким образом, хотя отдельные храмы в честь Девы Марии строились и до III Вселенского Собора, очевидно, что именно этот Собор дал импульс к повсеместному строительству посвященных Ей храмов. Эти храмы становились центрами литургических торжеств и местами паломничеств.

В VI веке ревностным строителем храмов в честь Богородицы был император Юстиниан I. Подробные сведения об этом приводит историк Прокопий Кесарийский в сочинении «О постройках»:

> Много церквей во имя Богородицы повсюду в Римской империи было выстроено императором Юстинианом, столь великолепных и огромных и созданных с таким невероятным количеством золота и денег, что, если бы кто стал рассматривать их одну за другой, мог бы себе представить, что это было его единственным устремлением, и что, занятый этим, он только на это и потратил все время своего правления[77].

Первым среди построенных Юстинианом храмов в честь Богородицы Прокопий упоминает Влахернскую церковь. Однако поскольку основание этой церкви было положено еще в V веке императрицей Пульхерией, можно говорить не о ее строительстве, а о ее существенной реконструкции и расширении при Юстине I и Юстиниане I:

> Один из храмов во имя Богородицы он построил перед крепостными стенами в местечке, называемом Влахернами: ведь ему нужно приписать все то, что было сделано дядей его Юстином, так как во время его правления император Юстиниан имел полную свободу распоряжаться всем, как он хотел[78]. Храм этот находится на берегу моря и считается самым священным и почитаемым. Он очень длинный; ширина его пропорциональна его длине; и нижние и верхние этажи его высятся на глыбах паросского мрамора, стоящих тут обделанными в виде колонн. В остальных частях храма колонны стоят прямыми рядами, посередине же они отступают внутрь. Всякий, кто входит внутрь этого храма, может особенно удивляться, видя, как эта громада не производит впечатления, что может обвалиться, а его великолепие чуждо безвкусицы[79].

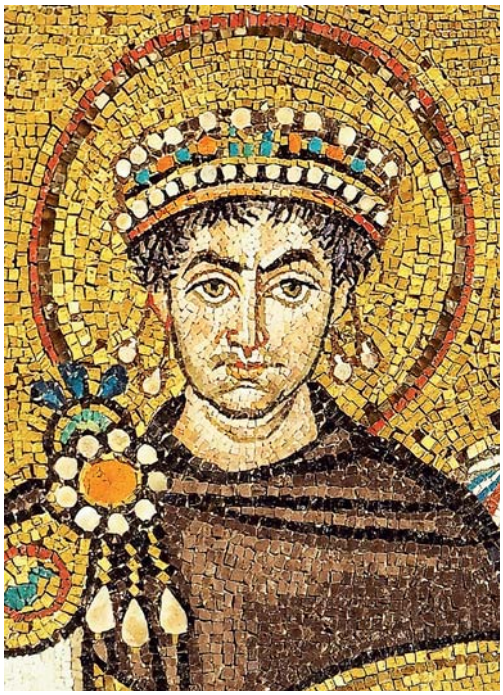
---

77 *Прокопий Кесарийский.* О постройках 1, 3, 2.

78 Речь идет о времени, когда империей управлял дядя Юстиниана Юстин I (516–527).

79 *Прокопий Кесарийский.* О постройках 1, 3, 3–5.

Далее следует описание церкви, построенной Юстинианом в честь Богородицы на месте почитаемого верующими источника:



Император Юстиниан Великий. Фрагмент Мозаики. 548 г. Церковь Сан-Витале, Равенна, Италия

> Второй храм он воздвиг в местечке, называемом «Пеге» (Πηγή — источник). Здесь есть густая роща из кипарисов, луг с мягкой землей, покрытый яркими цветами, сад, в изобилии приносящий плоды всякого времени года, источник, спокойно бьющий из глубины земли чистой и вкусной водою; все это вполне соответствует святости места. Такова местность вокруг храмовой ограды; что же касается самого храма, то для его описания не так легко найти соответствующие слова или начертать его в своем воображении, или даже шепотом передать в своем рассказе. Будет достаточно сказать одно только то, что большинство храмов превосходит он красотой и величием[80].

Эта версия строительства храма подтверждается историком Георгием Кедрином (XI–XII века), который уточняет, что храм был построен на 33-й год правления Юстиниана, то есть в 559–560 году[81]. Однако историк Никифор Каллист (XIV век) приводит иную версию строительства храма: якобы он был создан императором Львом I (457–474) вскоре после его восшествия на престол[82]. Ученые отдают предпочтение версии Прокопия, имея в виду, что на этом месте мог существовать некий храм, который Юстиниан существенно расширил[83].

---

80 *Прокопий Кесарийский.* О постройках 1, 3, 6–8.

81 *Георгий Кедрин.* Церковная история, 33-й год правления Юстиниана (PG 121, 740).

82 *Никифор Каллист.* Церковная история 15, 26 (PG 147, 73 D–77 B).

83 *Казачков Ю. А.* «Живоносный Источник» иконы Божией Матери монастырь. С. 179–181. См. также: The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. 3. P. 1616.

Влахернский храм и храм на источнике, уточняет Прокопий, «были им выстроены перед стенами города: первый, Влахернский, у берега моря, второй очень близко от так называемых Золотых Ворот, которые находятся на краю укреплений, с тем чтобы оба эти храма были непреодолимою охраною для крепостных стен города»[84]. Юстиниан считал Константинополь градом Богородицы и хотел, чтобы город был как бы опоясан Ее присутствием.

Не случайно в песнопении «Взбранной Воеводе», возникшем примерно в эпоху Юстиниана и ставшем своего рода гимном города, говорится: …εὐχαριστήρια ἀναγράφω σοι ἡ πόλις σου, Θεοτόκε. В славянском переводе это передано при помощи слов: «благодарственная восписуем Ти раби Твои, Богородице». Однако в греческом оригинале говорится не о рабах, а о городе, и буквальный перевод был бы таким: «я, Твой город, начертываю [на камне] благодарственную [надпись] Тебе, Богородица».

Помимо упомянутых двух храмов Юстиниан, согласно Прокопию, выстроил еще «храм во имя Богородицы в Герайоне, который теперь называют Гиероном (“Святилищем”) и который не так легко описать на словах»[85].

Не ограничившись этим, Юстиниан, по свидетельству того же автора, построил храм в честь святой Анны, «которую некоторые считают матерью Богородицы и бабкой Христа». В данной связи Прокопий замечает: «Поскольку Бог пожелал стать человеком, Он позволяет высчитывать свое родство и в третьем колене и составлять свои генеалогии по линии Матери, подобно простому человеку»[86].

Из богородичных храмов, воздвигнутых Юстинианом за пределами Константинополя, Прокопий Кесарийский упоминает целый ряд построек в Палестине. В Иерусалиме им был построен храм в честь Богородицы, поражавший своими размерами и убранством:

> В Иерусалиме же он воздвиг храм Богоматери, с которым никакой другой сравнить невозможно… Император Юстиниан приказал, чтобы он был выстроен на самом высоком из холмов, указав, каким он должен быть во всех остальных отношениях, сам определив и его ширину и длину… Часть храма покоится на крепкой скале, часть же висит в воздухе, мощью императора хитро приделанная к холму громада. Камни этого сооружения по своей величине не такие, какие мы [обычно] знаем. Назначенные руководителями

[84] *Прокопий Кесарийский.* О постройках 1, 3, 9.

[85] *Прокопий Кесарийский.* О постройках 1, 3, 10.

[86] *Прокопий Кесарийский.* О постройках 1, 3, 11–12.

> этим делом… вырубали камни огромной величины из гор, которые, уходя в небо, поднимались в окрестностях города, и, искусно обтесав их, перевозили их оттуда… Все это было создано императором Юстинианом человеческими силами и искусством. Придавала энергии и уверенность в благочестии [такой деятельности], которая воздавала ему в ответ честь и помогала в этом стремлении. Этому храму со всех сторон недоставало колонн… И вот со всех сторон храма они подставляют огромные глыбы колонн, высеченных из этих гор и по цвету похожих на пламя огня; одни из них стояли внизу, другие наверху, иные вокруг тех галерей, которые окружали весь храм кроме стороны, обращенной к востоку. Из них две стояли перед вратами храма, поразительно чудесные: на всей земле не было вторых подобных колонн. Отсюда идет другая галерея… За ней идет зала, покоящаяся в четырех углах на подобных же колоннах. Двери посередине, ведущие из этой залы, до такой степени вызывают благоговейное удивление, что тем, которые входят извне, дают почувствовать, что предстоит им тут увидать. Отсюда ведут чудесные пропилеи, и на двух колоннах поднимается круглая арка несказанной высоты… Чтя этот храм Богородицы, император Юстиниан пожертвовал [для поддержания его] большие денежные доходы[87].

Данная информация подкрепляется сведениями из знаменитого «Жития преподобного Саввы Освященного», написанного Кириллом Скифопольским (524–558). Здесь рассказывается, как, встречаясь с императором Юстинианом, святой Савва просил его «выстроить во Святом Граде одну больницу для больных странников, выстроить также там и украсить новую церковь во имя Богородицы, которую заложил за несколько времени [до этого] архиепископ Илия»[88]. Это была четвертая из пяти просьб, обращенных Саввой к императору. О результатах автор жития сообщает так:

> С заботливостью он исполнил также и четвертое прошение старца, и послал в Иерусалим некоторого художника Феодора, дабы он выстроил там новую церковь во имя Святой Богородицы и Приснодевы Марии, и собирателям палестинских податей предписал доставлять золото для нее. Архиепископу Петру[89] препоручил главное распоряжение сего дела, а Вараху,

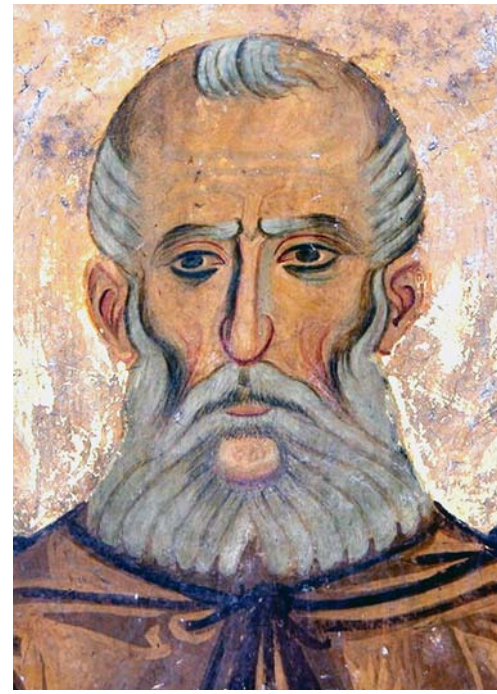
---

87 *Прокопий Кесарийский.* О постройках 5, 6, 1–26.

88 *Кирилл Скифопольский.* Житие преподобного Саввы Освященного 72 (TU 49, 175). Рус. пер.: С. 145. Имеется в виду Илия I, управлявший Иерусалимской кафедрой с 494 по 516 годы.

89 Управлял Иерусалимской кафедрой с 524 по 544 годы.

епископу Вакафскому, приказал смотреть за работами сего строения. Таким образом, в продолжение двенадцати лет, при особливом попечении и множестве работников, выстроена новая церковь Всехвальной Богородицы и весьма украшена. Впрочем, о величине и о великолепном украшении сего священного храма и повествовать не нужно, когда он находится пред нашими глазами и превосходит все те древние памятники, которым удивляются люди и о которых сведения преданы нам в греческих историях[90].



Преподобный Савва Освященный. Фрагмент фрески. 1208–1209 гг. Монастырь Студеница, Сербия

Речь идет о том же храме, о котором рассказывает Прокопий Кесарийский в сочинении «О постройках», восторгаясь его размерами и великолепием. Важное уточнение, которое делает Кирилл Скифопольский: закладка храма была совершена до Юстиниана, а он подключился к его строительству по просьбе святого Саввы.

Храм в честь Богородицы, построенный на горе Гаризим императором Зеноном, Юстиниан обнес крепкой каменной стеной[91]. В монастыре святой Екатерины на Синае Юстиниан построил для монахов храм в честь Богородицы, «чтобы они могли проводить свою жизнь, молясь в этой церкви и совершая священнослужение»[92]. Храмы Богородицы были построены Юстинианом также в Иерихоне и Порфирионе[93].

Рассказывая о строительных работах, предпринятых Юстинианом в Антиохии, историк пишет: «Он выстроил здесь и большой храм Богородицы; его

---

90 *Кирилл Скифопольский.* Житие преподобного Саввы Освященного 73 (TU 49, 177). Рус. пер.: С. 146–147.

91 *Прокопий Кесарийский.* О постройках 5, 7, 7–16.

92 *Прокопий Кесарийский.* О постройках 5, 8, 5–6.

93 *Прокопий Кесарийский.* О постройках 5, 9, 1.

красоту и великолепие во всем невозможно передать словами. Он почтил его, назначив на его содержание большие денежные доходы»[94].

Упоминается также строительство храма в честь Богородицы в Ефесе на месте пришедшего в упадок храма в честь Иоанна Богослова:

> Было место перед городом Ефесом на крутой возвышенности; это не был земляной холм, способный приносить плоды, если бы кто попытался его возделывать, но вообще оно было каменистым и сухим. На этом месте в прежние времена местные жители воздвигли храм апостолу Иоанну, называемому Богословом… Этот храм, маленький и за длительное время много пострадавший, император Юстиниан разрушил до основания и создал новый такой величины и красоты, что, кратко говоря, он был совершенно подобен и во всех отношениях мог соперничать с храмом, который император воздвиг в столице во имя всех апостолов… [95]

Среди построек Юстиниана в Армении упоминается храм в честь Богородицы в Феодосиуполе[96], а в Ливии им были воздвигнуты храмы Богородицы в Авгиле, Лептимагне и Карфагене[97].

В другом сочинении, рассказывая о покорении племени абасгов[98], Прокопий пишет: «Тогда же император Юстиниан воздвиг у абасгов храм Богородицы и, назначив к ним священников, добился того, чтобы они приняли весь христианский образ жизни»[99]. Эти же сведения приводятся у Евагрия Схоластика[100].

Имеющиеся свидетельства показывают, что после III и IV Вселенских Соборов строительство храмов в честь Девы Марии приобрело лавинообразный характер. Императоры на Востоке соревновались с папами на Западе в желании воздать подобающую честь Той, Которую Церковь провозгласила Матерью Бога воплотившегося.

Однако строительством храмов в честь Богородицы занимались не только императоры и папы. Мы имеем интересные свидетельства из житийной

---

94 *Прокопий Кесарийский.* О постройках 2, 10, 24.

95 *Прокопий Кесарийский.* О постройках 5, 1, 4–6.

96 *Прокопий Кесарийский.* О постройках 3, 4, 12.

97 *Прокопий Кесарийский.* О постройках 4, 2, 20; 4, 4, 4; 4, 4, 9.

98 Проживавшего на территории современной Абхазии.

99 *Прокопий Кесарийский.* Война с готами 4, 3. Рус. пер.: С. 19–20.

100 *Евагрий Схоластик.* Церковная история 4, 22. Рус. пер.: С. 305.



Лавра прп. Саввы Освященного

литературы о том, как храмы в честь Богородицы строились в монастырях игуменами, монахами и благочестивыми мирянами.

В частности, в упоминавшемся уже «Житии преподобного Саввы Освященного» рассказывается о строительных работах, которые велись под руководством святого Саввы: «В Лавре построил он сперва пекарню и больницу, потом огромную церковь во имя Всехвальной Богородицы и Приснодевы Марии»[101].

В «Житии святого Иоанна, епископа и молчальника Лавры аввы Саввы» рассказывается о том, как будущий святой по смерти родителей, разделив полученное от отца наследство, «посвятил себя Богу и выстроил в самом Никополе храм Всепетой Богородицы и Приснодевы Марии, и отрекся от житейских дел на восемнадцатом году жизни; взяв к себе десять братий, желавших спастись, он устроил там киновию»[102].

[101] *Кирилл Скифопольский.* Житие преподобного Саввы Освященного 32 (TU 49, 117). Рус. пер.: С. 100.

[102] *Кирилл Скифопольский.* Житие Иоанна, епископа и молчальника Лавры аввы Саввы, 2 (TU 49, 201–202). Рус. пер.: С. 168.



Преподобный Феодосий Великий, Киновиарх.
Фреска. Монастырь Козия, Румыния

В «Житии Феодосия киновиарха» Кирилл Скифопольский упоминает о святой Икелии, «которая тогда строила храм Богородицы в Кафизме»: имеется в виду храм на полпути между Вифлеемом и Иерусалимом, о котором речь шла выше. К этой Икелии был приставлен Феодосий, тогда еще юноша, чтобы помогать ей «в церковном правиле и остальных службах». Она же, «приняв сего священного юношу Феодосия и найдя, что он прекрасный певец, причислила его к чину бывших под ее начальством тамошних ревнителей, мужей благоразумных». Когда же она скончалась, «ему поручается устроение этого места. И когда он проходил его непорочно, случилось, что скончался игумен этого места, и все согласно выбирают Феодосия в игумена церкви Кафисма»[103].

Далее рассказывается о том, как Феодосий отказался от игуменства, ушел в пустыню и поселился в пещере. Со временем вокруг него собрались многочисленные ученики. После того как в 529 году авва Феодосий, достигнув глубокой старости, скончался, его сменил на посту игумена Софроний. Он «вчетверо увеличил обитель и расширил после успения божественного Феодосия». Упоминается также, что «он воздвиг с основания в этой святой обители церковь Всепетой Богородице и Приснодеве Марии»[104].

ПОЯВЛЕНИЕ ЦЕРКОВНЫХ ПРАЗДНИКОВ В ЧЕСТЬ БОГОРОДИЦЫ

Когда появились первые церковные праздники в честь Богородицы? Чтобы ответить на этот вопрос, нам необходимо сделать небольшой экскурс в историю возникновения праздников в ранней Церкви.

[103] *Кирилл Скифопольский.* Житие Феодосия киновиарха 1 (TU 49, 236–237). Рус. пер.: С. 340.
[104] *Кирилл Скифопольский.* Житие Феодосия киновиарха 5 (TU 49, 240). Рус. пер.: С. 343.

В I–II веках годовой богослужебный круг в христианской Церкви основывался на двух праздниках — Пасхе и Пятидесятнице[105]. Оба праздника Церковь унаследовала от иудейской традиции, где Пасха была воспоминанием об исходе Израильского народа из Египта, а Пятидесятница — воспоминанием завета, заключенного на Синае между Богом и народом Израильским (Исх. 19:1–16). В христианской Церкви Пасха с самого начала была празднованием воскресения Христа, а Пятидесятница — воспоминанием сошествия Святого Духа на апостолов (Деян. 2:1–13).

Ко II веку относится развитие культа мучеников и установление дней поминовения мучеников в местных Церквах. Древнейшее свидетельство об этом культе содержится в «Мученичестве святого Поликарпа Смирнского», датируемом серединой II века (около 156). Здесь почитание мучеников увязывается с поклонением Христу: «Мы поклоняемся Ему как Сыну Божию; а мучеников, как учеников и подражателей Господних, достойно любим за непобедимую приверженность [их] к своему Царю и Учителю. Да даст Бог и нам быть их общниками и сучениками!»[106] Изложив рассказ о кончине мученика, авторы повествования говорят: «Мы взяли затем кости его, которые драгоценнее дорогих камней и благороднее золота, и положили, где следовало. Там, по возможности, Господь даст и нам, собравшимся в веселии и радости, отпраздновать день рождения Его мученика, в память подвизавшихся до нас и в наставление и приготовление для будущих [подвижников]»[107].

Во II–III веках почитание мучеников носило местный характер: у каждой местной Церкви были свои списки мучеников. Культ каждого мученика был привязан не только к годовщине его кончины, но и к месту пребывания его мощей. Тела мучеников нередко хоронили в катакомбах, где в их честь создавались храмы и где христиане ежегодно собирались для того, чтобы почтить их память молитвой и совершением Евхаристии.

Таким образом, календарь той или иной местной Церкви во II–III веках складывался из двух универсальных праздников (Пасха и Пятидесятница) и дней памяти чтимых местных святых (мучеников). К этому в некоторых местах добавлялись другие памятные даты, например Богоявление[108]. Богоявление праздновалось 6 января в некоторых Восточных Церквах, возможно, еще с конца II века. Под «Богоявлением» при этом понимали целую серию

---

105 *Скабалланович М. Н.* Толковый Типикон. С. 63–69.

106 Мученичество Поликарпа Смирнского 17, 3 (SC 10-bis, 232). Рус. пер: С. 422–423.

107 Мученичество Поликарпа Смирнского 18, 2 (SC 10-bis, 232). Рус. пер: С. 423.

108 *Скабалланович М. Н.* Толковый Типикон. С. 127–128.

событий, связанных с Боговоплощением, включая рождение Иисуса от Девы и Его Крещение в водах Иордана. Об отдельном праздновании Крещения Господа Иисуса Христа (правда, в связи с сектой Василида) упоминает Климент Александрийский[109].

В течение IV века богослужебный круг христианских Церквей Востока и Запада существенно расширился благодаря введению новых праздников, переосмыслению старых, добавлению памятей новых святых, «обмену праздниками» между местными Церквами. Радикальное расширение и обогащение церковного календаря было одним из основных аспектов литургической реформы IV века, начало которой было положено Миланским эдиктом императора Константина, открывшим для Церкви возможность превращения из гонимой религиозной общины в мощную и разветвленную организацию имперского масштаба.

Развитие годового богослужебного круга, как и развитие дневного круга богослужений, в IV веке было связано с крупными церковными центрами — Иерусалимом, Антиохией, Александрией и Константинополем, а на Западе — Римом.

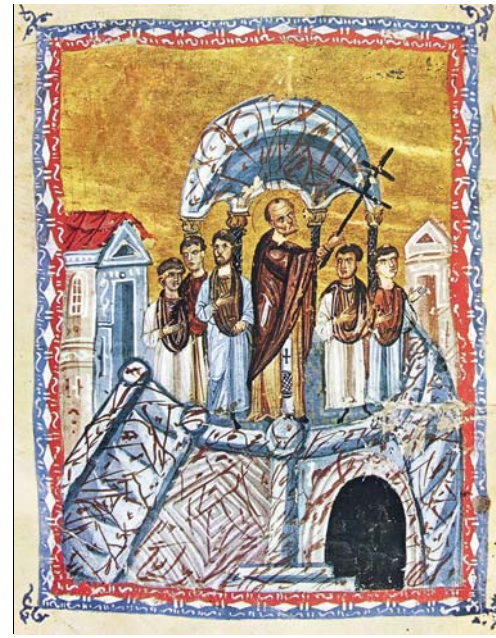
Иерусалим является родиной двоицы праздников — Обновления храма Воскресения Христова и Воздвижения Креста Господня. Храм Воскресения Христова в Иерусалиме был освящен 13 сентября 335 года, а на следующий день — 14 сентября — установлено празднование Воздвижения Креста. В IV веке Обновление стало одним из трех главных праздников в Иерусалиме, наряду с Пасхой и Богоявлением. Впоследствии праздник стал совершаться во многих других местах, но на первый план вышло Воздвижение, так как Обновление было слишком тесно связано с конкретным храмом в Иерусалиме. Во второй половине IV века в Иерусалиме начали отмечать праздник Сретения Господня: первоначально его датой было 15 февраля (40 дней спустя после Богоявления), однако впоследствии, с установлением отдельного празднования Рождества 25 декабря, Сретение было перенесено на 2 февраля (40 дней после Рождества). Из Иерусалима Сретение было заимствовано в VI веке Константинополем, не позднее начала VIII века — Римом[110].

Важную роль в формировании христианского календаря играл Константинополь. Поскольку столица создавалась Константином на месте малозначительного города Византий, где не было своих центров почитания мучеников, в течение IV и последующих веков в Константинополь начали

[109] *Климент Александрийский.* Строматы 1, 146, 1–2 (GCS 52, 90). Рус. пер.: С. 151.

[110] *Dix G.* The Shape of the Liturgy. P. 358.

переносить мощи или частицы мощей мучеников, пострадавших в других городах. Именно в этот период возникает традиция разделения мощей мучеников на множество частей и обмена этими частями между местными Церквами, что способствует универсализации культа мучеников — превращения его из местного в общехристианский[111].



Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня. Миниатюра. XII в. Византия

Серединой IV века (354) датируется древнейший из дошедших до нас полных церковных календарей — римский. В нем не упоминаются Пасха и Пятидесятница, поскольку их празднование не было связано с фиксированными датами. В общей сложности в календаре упомянуты 24 праздничные даты. Единственный Господский праздник — 25 декабря, Рождество. Все остальные даты представляют собой дни памяти мучеников и святых пап, а 29 июня — память апостолов Петра и Павла[112]. Праздники в честь Богородицы в календаре отсутствуют.

В IV веке происходил «обмен праздниками» между двумя частями экумены — Востоком и Западом. Восток заимствовал у Запада праздник Рождества, а Запад у Востока — праздник Богоявления.

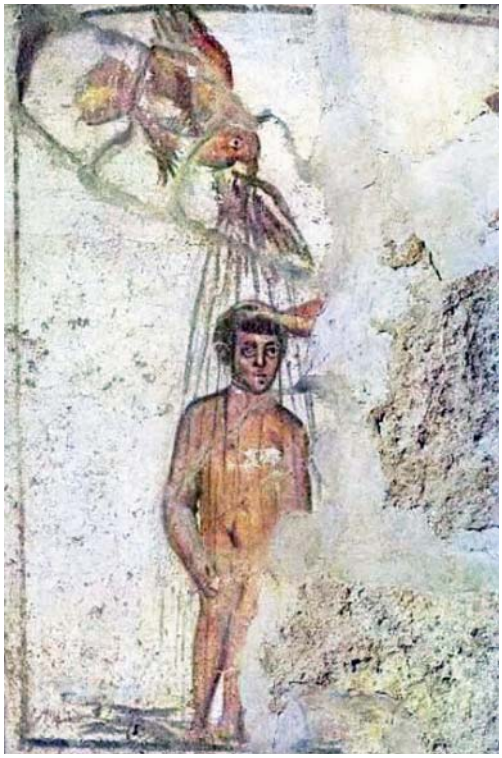
Самостоятельный праздник Рождества Христова, совершаемый 25 декабря, впервые засвидетельствован на Западе не позднее 1-й половины IV века[113]. Начало отдельного празднования Рождества Христова на Востоке относится к последней четверти IV века[114]. Наиболее ранняя проповедь на Рождество Христово принадлежит Григорию Богослову, и произнесена она, вероятно, в конце 380 года. Некоторые исследователи считают, что именно Григорий Богослов был тем архиепископом Константинопольским, который ввел празднование Рождества в византийской

111 *Dix G.* The Shape of the Liturgy. P. 351.

112 *Сергий (Спасский), архиепископ.* Полный месяцеслов Востока. Т. 1. С. 40–41.

113 См.: *Roll S.* Toward the Origins of Christmas. P. 77–86.

114 *Скабалланович М. Н.* Толковый Типикон. С. 266–272.



Крещение Христа. Фреска. III в. Катакомбы св. Марцеллина и Петра. Рим

столице[115]. Вероятно, праздник был установлен после того, как к власти пришел император Феодосий, изгнавший из столицы ариан и восстановивший православие. Характерно, однако, что Григорий называет празднование Рождества 25 декабря «Богоявлением», а праздник Крещения Господня 6 января — «Днем светов». Другие Великие Каппадокийцы — святители Василиий Великий и Григорий Нисский — также внесли вклад в разграничение праздников Рождества Христова и Богоявления у христиан Малой Азии[116].

Примерно в это же время праздник Рождества Христова пришел и в Антиохию. В Слове на Рождество Иоанн Златоуст, в тот момент служивший священником в этом городе, говорит:

> Хотя нет еще десяти лет, как этот день стал известен и знаком нам, но как будто издавна и за много лет преданный нам, так он прославился от вашего усердия… Прекрасные и благородные растения, будучи посажены в землю, скоро достигают большой высоты и бывают отягчены плодами: так и этот день, живущим на Западе издавна известный, а к нам принесенный ныне и немного лет назад, вдруг так возрос и принес столь великий плод, что, как можно теперь видеть, ограды наши наполнены, и вся церковь стеснена от многолюдства[117].

Предположительно, проповедь Златоуста произнесена между 386 и 388 годами. Выражение «нет еще десяти лет» может, соответственно, указывать

---

115 См.: *Bernardi J.* La prédication des Pères cappadociens. P. 205; *Usener H.* Religionsgeschichtliche Untersuchungen. S. 260–269.

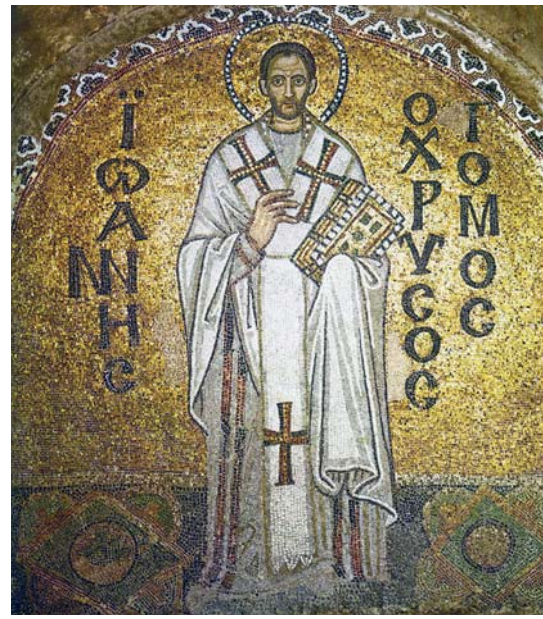
116 См.: *Comings J. B.* Aspects of the Liturgical Year in Cappadocia (325–430). P. 61–94.

117 *Иоанн Златоуст.* Беседа в день Рождества Спасителя нашего (PG 49, 351). Рус. пер.: Творения. Т. 2. С. 393.

на 377–380 как время установления в Антиохии праздника Рождества[118]. Слова Златоуста показывают, что праздник был перенесен с Запада и быстро — в течение нескольких лет — приобрел популярность.

В Иерусалиме же, напротив, довольно долго — вероятно, вплоть до VI века — Рождество праздновалось вместе с Богоявлением 6 января. Об этом свидетельствует, в частности, византийский путешественник и историк Косма Индикоплевст[119]. Также довольно поздно праздник Рождества вошел в календарь Александрийской Церкви[120].

В конце IV века из состава праздника Пятидесятницы выделяется праздник Вознесения Господня: проповеди на этот праздник имеются у Григория Нисского и Иоанна Златоуста[121]. В «Апостольских постановлениях» (сборник, составленный с использованием более древних текстов, около 380 года в Антиохии) говорится: «Отсчитав от первого дня Господня сорок дней, в пятый день от дня Господня празднуйте праздник Вознесения Господня, в который, исполнив все Домостроительство и постановление, вознесся Он к пославшему Его Богу и Отцу и воссел одесную силы»[122]. К концу IV века относятся и первые упоминания о Вознесении Господнем у западных авторов (Хроматия Аквилейского, Филосторгия)[123].



Святой Иоанн Златоуст. Мозаика. X в.
Собор Святой Софии, Константинополь

[118] *Сергий (Спасский), архиепископ.* Полный месяцеслов Востока. Т. 3. С. 522.

[119] Там же.

[120] *Dix G.* The Shape of the Liturgy. P. 358.

[121] *Григорий Нисский.* На Вознесение (PG 46, 689 C–693 B). Рус. пер.: Ч. 8. С. 92–97; *Иоанн Златоуст.* На Вознесение (PG 50, 441–452). Рус. пер.: Творения. Т. 2. С. 491 – 501. См. также: *Иоанн Златоуст.* На святую Пятидесятницу 1, 2 (PG 50, 456). Рус. пер.: Творения. Т. 2. С. 506 («Десять дней назад наше естество взошло на царский трон»); *Иоанн Златоуст.* На святую Пятидесятницу 2, 1 (PG 50, 463). Рус. пер.: Творения. Т. 2. С. 514 – 515 («Прежде мы праздновали крест, страдание, воскресение, а после этого восшествие на небеса Господа нашего Иисуса Христа»).

[122] Апостольские постановления 5, 20, 1 (SC 329, 274).

[123] *Лукашевич А. А., Ткаченко А. А.* Вознесение Господне. С. 200.



Вознесение Господне. Фрагмент фрески. Ок. 1040 г. Собор Святой Софии, Охрид, Македония



Вознесение Господне. Фреска. Ок. 1040 г. Собор Святой Софии, Охрид, Македония

К V веку христианская Церковь на Востоке и на Западе пришла с разработанным календарем, включавшим в себя несколько больших праздников и многочисленные дни памяти святых.

Началом V века (411–412) датируется древнейший известный науке восточный месяцеслов — сирийский. Он представляет собой мартиролог под названием «Имена господ наших мучеников и победителей и дни их, в которые они приняли венцы». Возможно, что месяцеслов отражает богослужебную практику ариан, поскольку на 6 июня положена память «Ария, пресвитера Александрийского». Месяцеслов начинается 26-м декабря, первым днем по Рождестве Христовом. В общей сложности он включат 162 праздничных дня и 180 памятей святых. Наибольшее число памятей приходится на Александрию, Никомидию и Антиохию: на Александрию — 18 дней и памятей, на Никомидию — 29 дней и 30 памятей, на Антиохию — 27 памятей[124]. Между 1 и 26 декабря вообще нет памятей святых. Абсолютное большинство святых, включенных в месяцеслов, принадлежит к чину мучеников. В месяцеслове нет ни одного праздника, посвященного Богородице.

[124] *Сергий (Спасский), архиепископ.* Полный месяцеслов Востока. Т. 1. С. 75–86.

Первые имеющиеся в распоряжении ученых сведения о развитии Богородичного праздничного цикла датируются второй четвертью V века. В частности, подробно рассмотренная нами в предыдущей главе проповедь святого Прокла, будущего архиепископа Константинопольского, была произнесена в праздник в честь Девы Марии. Но что это был за праздник? Нередко данная проповедь воспринимается как посвященная Благовещению. Но существовал ли тогда такой праздник в Константинополе и в какой день он совершался?

Ни во времена Григория Богослова, ни во времена Иоанна Златоуста в Константинополе не было отдельного праздника в честь Богородицы. Однако в начале V века такой праздник появился[125]. Предполагается, что он был установлен при одном из преемников Златоуста по Константинопольской кафедре, вероятнее всего, при архиепископе Аттике, управлявшем ею с 406 по 425 год. Этот праздник был единственным на тот момент литургическим торжеством в честь Девы Марии в календаре Константинопольской Церкви и совершался, по-видимому, 26 декабря, на следующий день после Рождества[126]. Впоследствии, благодаря популярности константинопольской богослужебной традиции, праздник, совершаемый 26 декабря, выйдет за пределы Константинополя, распространится по всему христианскому Востоку и получит наименование «Собор Пресвятой Богородицы».

В Иерусалиме в том же V веке существовал свой праздник в честь Девы Марии, и совершался он в середине августа. Об этом свидетельствует древний Лекционарий (указатель литургических чтений и различных элементов богослужений на праздники всего года) Иерусалимской Церкви, сохранившийся в армянском и грузинском переводах. В частности, армянский перевод Лекционария, первая редакция которого была создана в период между 417 и 439 годами, устанавливает этот праздник на 15 августа. Празднование было привязано к конкретному месту — храму в честь Девы Марии, именуемому «Кафизма», о котором говорилось выше. Основной темой празднования, если судить по выбранным для него литургическим чтениям, было восхваление Богоматеринства Марии[127].

---

125 О ежегодном праздновании в честь Богородицы в первой половине V века см.: ***Jugie M.*** Homélies mariales byzantines. P. 297–309. Некоторые данные из этой публикации уточнены современными учеными, но в целом она сохраняет свою значимость в качестве первого исследования этой темы в западной науке.

126 ***Shoemaker S. J.*** The Cult of the Virgin in the Fourth Century. P. 74. См. также: ***Constas N.*** Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity. P. 31–35 (об Аттике Константинопольском), 56–59 (об обстоятельствах произнесения проповеди Прокла).

127 ***Schoemaker S. J.*** The Cult of the Virgin in the Fourth Century: A Fresh Look at Some Old and New Sources. P. 75. Со ссылкой на: ***Renoux A.*** Le Codex Armenien Jerusalem 121. Vol. 2. P. 354–357; vol. 1, P. 166–172 (о дате праздника).

Древнейшие Константинопольский и Иерусалимский праздники в честь Девы Марии, хотя совершались в разное время (первый в декабре, второй в августе), имели одну общую тему: Богоматеринство Марии восхвалялось в связи с рождением от Нее Христа.

Свой праздник в честь Богородицы существовал, по-видимому, и в Египте[128]. Однако о том, когда он появился, какова была его основная тема и в какую дату он праздновался, мы не знаем.

Тот факт, что Богородичные праздники появляются относительно поздно, историки объясняют отсутствием мощей и каких-либо иных видимых святынь, вокруг которых могли бы создаваться такие праздники[129]. Обретения ризы и, позднее, пояса Богородицы стали поводом для появления новых празднеств. Характерно, что один из древних богородичных праздников (469) — Положение ризы Пресвятой Богородицы во Влахернском храме Константинополя — установлен как раз в честь святыни, связанной с Богородицей.

С другой стороны, не случайно, что появление Богородичных праздников в V веке происходит на фоне христологических споров на Востоке, в том числе вокруг имени «Богородица». Именно во второй половине V столетия, после окончательной победы Церкви над ересью Нестория, место Богородицы в церковном календаре становится значительно более существенным. С этого времени начинается формирование круга Богородичных праздников, параллельного кругу Господских праздников. Продолжается оно до IX века включительно.

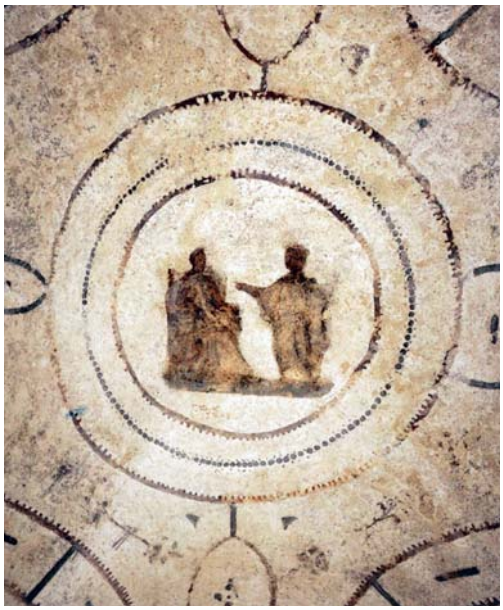
Не позднее V века на Востоке появляется праздник Благовещения. В основе праздника лежит событие, описанное в Евангелии от Луки. Согласно армянскому переводу древнего Иерусалимского Лекционария, в V веке в Иерусалиме евангельский рассказ о Благовещении читали 9 января, на 4-й день Богоявления, то есть это был не самостоятельный праздник, а часть богоявленских торжеств, однако уже в грузинском переводе Лекционария, то есть к концу VI или VII веку Благовещение обладает полной самостоятельностью и празднуется 25 марта, то есть ровно за 9 месяцев до Рождества. О том, когда праздник Благовещения пришел в Константинополь, неизвестно, но в VI веке Роман Сладкопевец пишет кондак, посвященный этому празднику, а к VII веку это уже один из самых почитаемых праздников в византийской столице. На Западе первые сведения о Благовещении также относятся к V веку[130].

---

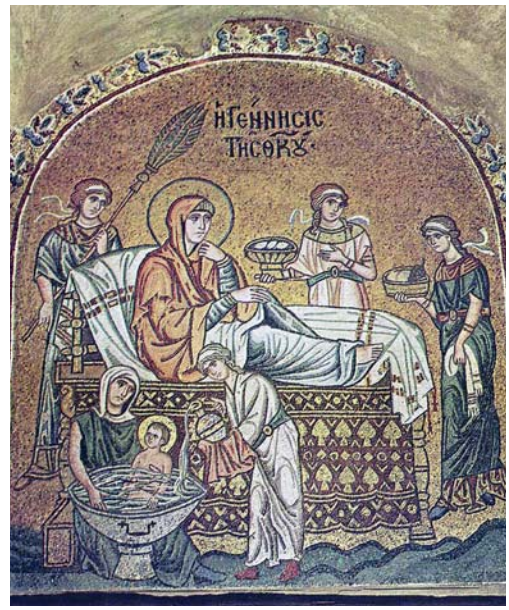
128 См.: *Shoemaker S. J.* Mary in Early Christian Faith and Devotion. P. 178–180.

129 *Dix G.* The Shape of the Liturgy. P. 376.

130 *Ванюков С. А., Желтов М. С., Фельми К. Х.* Благовещение Пресвятой Богородицы. С. 255–256.



Благовещение. Фреска. III в. Катакомбы Присциллы, Рим



Рождество Богородицы. Мозаика. Ок. 1100 г. Дафни, Греция

Праздник Рождества Богородицы появляется, по-видимому, несколько позже. В его основе лежит апокрифический материал из «Протоевангелия Иакова». Прошло не менее трех столетий с момента появления апокрифа, прежде чем этот материал был усвоен церковной традицией. Праздник упоминается в Сакраментарии папы Геласия I, который возглавлял римский престол с 492 по 496 годы, однако древнейшие списки Сакраментария относятся к VIII веку (и к тому же не содержат имени папы Геласия в названии, а также носят следы редактуры конца VII века), поэтому утверждать с определенностью, что праздник существовал в Риме в конце V века, невозможно. Что же касается проповеди святителя Прокла Константинопольского на Рождество Богородицы, то подлинность ее оспаривается; следовательно, нет и достаточных оснований утверждать о наличии данного праздника в Константинополе в V веке[131].

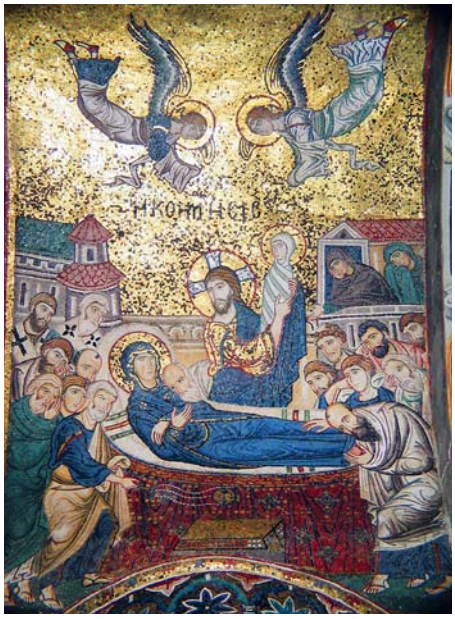
Больше ясности относительно существования данного праздника в VI веке. У Романа Сладкопевца есть кондак, посвященный Рождеству Богородицы[132]. В VII веке праздник существует уже не только в Константинополе, но и в Риме, а возможно, и в других крупных городах. Андрей Критский,

[131] *Скабалланович М. Н.* Рождество Пресвятой Богородицы. С. 38.

[132] Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica genuina. P. 276–280.

скончавшийся в начале VIII века, посвящает Рождеству Богородицы два Слова и канон.

При этом остается неясным, по какому принципу избрана дата праздника — 8 сентября. Можно предположить, что дата эта была выбрана исходя из того, что 1 сентября начинался церковный год, и праздник Рождества Богородицы было решено праздновать ближе к началу церковного года, чтобы весь последующий год был освящен присутствием Богородицы.



Успение Богоматери. Мозаика. 1143–51 гг. Капелла Марторана, Палермо, Италия

Праздник Успения Богородицы, вероятно, зародился в Иерусалиме. Как говорилось выше, уже в первой половине V века там существовал праздник в честь Богородицы, совершавшийся 15 августа, и он не был тематически связан с воспоминанием о Ее кончине. К концу VI века, однако, ситуация изменилась, и тот же самый праздник был перенесен на 13 августа, тогда как день 15 августа оказался сфокусирован на воспоминании преставления Богородицы. По всей видимости, появление торжества 15 августа было связано со строительством храма в Гефсимании в царствование императора Маврикия (об этом говорилось выше), а также со все возраставшим влиянием сказаний о смерти Богородицы[133].

В Константинополе праздник Успения, по свидетельству историка Никифора Каллиста, был введен при императоре Маврикии (582–602)[134]. В VII веке появляются проповеди Иоанна Фессалоникийского, Феотекна Ливийского и Модеста Иерусалимского, посвященные Успению Богородицы; в VIII веке — проповеди на этот праздник Андрея Критского, Германа Константинопольского и Иоанна Дамаскина[135].

Также при императоре Маврикии в 580 году было установлено еженедельное празднование в честь Богородицы во Влахернском храме в Константи-

---

[133] Список этих сказаний на разных языках см. в: ***Esbroeck M.*** van. Les textes litteraires sur l'assomption avant le Xe siècle. P. 265–288.

[134] ***Никифор Каллист.*** Церковная история 17, 28 (PG 147, 292 AB).

[135] On the Dormition of Mary. Early Patristic Homilies. P. 12–25.

нополе[136]. А к началу VII столетия Константинополь, посвященный Деве Марии, получил неофициальное наименование Θεοτοκούπολις — «град Богородицы»[137].

Таким образом, можно говорить о том, что формирование основного круга Богородичных праздников завершилось к VII веку. Эти праздники были включены в церковный календарь на Востоке и Западе наряду с праздниками Господскими и днями памяти святых.

ЦЕРКОВНАЯ ГИМНОГРАФИЯ

VI–VII века в истории Церкви связаны с бурным развитием гимнографии. И это не случайно, поскольку появление новых праздников требовало новых молитв и песнопений. В настоящем разделе будет рассмотрено творчество двух выдающихся гимнографов — преподобного Романа Сладкопевца и преподобного Андрея Критского. Их влияние на дальнейшее развитие церковной гимнографии трудно переоценить. Велика была их роль и в создании корпуса Богородичных молитв и песнопений. В этой же главе будет рассмотрен Акафист Пресвятой Богородице, авторство которого многими учеными приписывается преподобному Роману Сладкопевцу, хотя точно установить его не представляется возможным.

Роман Сладкопевец

Легендарная личность византийского гимнографа VI века преподобного Романа Сладкопевца стоит у истоков создания годового круга богослужебной поэзии Православной Церкви. Уникальность Романа заключается в том, что, в одинаковой степени владея сирийским и греческим языками, в своем творчестве он сумел ассимилировать достижения семитской гимнографической традиции и перенести их на византийскую почву. Результатом этого явился своеобразный поэтический стиль, в котором переплелись элементы народной греческой поэзии и традиционных для сирийской поэзии жанров. Роман был знаком с творчеством Ефрема Сирина и многое заимствовал у него как в области поэтического мастерства, так и в плане развития отдельных литературных сюжетов и богословских тем[138].

---

136 *Феофан.* Хронография (Theophanes. Chronographia. I. S. 265–266). Рус. пер.: Летопись византийца Феофана. С. 199. См. также: *Berger A.* Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos. S. 537.

137 См.: *Mango C.* Constantinople as Theotokoupolis. P. 17–25.

138 См.: *Petersen W. L.* Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem. P. 152–160. Дополнительные примеры см. в: *Мельников А. А.* В. Петерсен о зависимости преподобного Романа Сладкопевца от преподобного Ефрема Сирина. С. 124–130.

Преподобный Роман родился в конце V века в западносирийском городе Эмеса[139]. Полагают, что он происходил из еврейской семьи и что его родным языком был сирийский[140]. Некоторое время Роман служил диаконом в Бейруте, однако в царствование императора Афанасия I (491–518) перебрался в Константинополь, где поселился при храме Пресвятой Богородицы «в Кировых»[141]. Там он получил широкую известность как составитель «кондаков» (κοντάκια[142]) на греческом языке — метрических проповедей, состоявших из вступления (προοίμιον) и нескольких строф (οἶκοι[143]), каждая из которых оканчивалась рефреном. Роман скончался между 555 и 565 годами[144].



Преподобный Роман Сладкопевец. Фрагмент фрески. 1208–1209 гг. Монастырь Студеница, Сербия

В VI—VII веках кондаки преподобного Романа пользовались большой популярностью, однако начиная с VIII века их начали постепенно вытеснять из богослужения новые жанры литургического творчества, в частности каноны. Единственным произведением, написанным в жанре кондака и сохранившимся в православном богослужении целиком, является знаменитый «Акафист Пресвятой Богородице», автором которого некоторые ученые считают Романа[145].

---

139 Ныне г. Хомс в Турции.

140 См.: Sancti Romani Melodi Cantica genuina. P. XV—XVI.

141 См.: Менологий Василия II, 1 октября (PG 117, 81 B). О жизни и творчестве святого Романа см.: ***Успенский Н. Д.*** Святой Роман Сладкопевец и его кондаки // ЖМП № 11, 1966. С. 63–68; № 1, 1967. С. 69–79. О кондаках Романа см. также: ***Аверинцев С. С.*** Поэтика ранневизантийской литературы. С. 215–225.

142 Греч. слово κοντάκιον буквально означало палочку, на которую наматывался свиток. О жанре кондака см.: ***Maas P.*** Das Kontakion. См. также: ***Wellesz E.*** A History of Byzantine Music and Hymnography. P. 179–197.

143 Греч. οἶκος буквально означает «дом»; в славянском оставлено без перевода («икос»).

144 ***Petersen W. L.*** The Diatessaron and Ephraem Syrus as Sources of Romanos the Melodist. P. 3.

145 Об Акафисте см.: ***Wellesz E.*** The Akathistos Hymn; ***Wellesz E.*** A History of Byzantine Music and Hymnography. P. 191–197. См. также: ***Аверинцев С. С.*** Поэтика ранневизантийской литературы. С. 236–242.

Хотя основная часть поэтического наследия Романа не сохранилась в богослужении Православной Церкви, влияние этого поэта на формирование всего круга литургических текстов было решающим. Своими кондаками, посвященными различным датам церковного календаря, он как бы задал тон многим произведениям последующих поколений византийских гимнографов: в созданных ими канонах и стихирах разрабатываются те же темы, что и в кондаках Романа. И Андрей Критский (VII век), и Иоанн Дамаскин (VIII век), и Феофан Начертанный (IX век), и Симеон Метафраст (X век) находились под непосредственным влиянием Романа и делали поэтические переложения его кондаков[146]. Преподобного Романа Сладкопевца можно по праву считать отцом византийской церковной гимнографии.

Среди литературных источников, которыми пользовался Роман, помимо творений Ефрема Сирина, были сочинения Кирилла Иерусалимского, Василия Селевкийского, Иоанна Златоуста, Дорофея Газского и других византийских церковных писателей, а также произведения сирийских авторов[147]. Роман был знаком с «Диатессароном»[148]. Он пользовался также апокрифическим «Протоевангелием Иакова», влияние которого заметно, в частности, в кондаке «На Рождество Богородицы».

Использование Романом Сладкопевцем достаточно широкого круга источников, в том числе и апокрифических, объясняется отнюдь не тем, что он якобы «не был учителем богословия, от которого требовалась философская отточенность»[149], а тем, что далеко не все апокрифические евангелия были отвергнуты Церковью: многие из них, в том числе «Протоевангелие Иакова», ко времени жизни Романа стали неотъемлемой частью церковной традиции.

Вообще, мнение о том, что преподобный Роман не был богословом[150], нуждается в корректировке. Роман не был автором богословских трактатов, но был богословом в том же смысле, в каком богословом был Ефрем Сирин: для него богословствовать означало не «философствовать о Боге»[151], а воспевать

146 См.: *Успенский Н. Д.* Святой Роман Сладкопевец и его кондаки // ЖМП № 1. 1967. С. 72.

147 *Grosdidier de Matons J.* Romanos le Mélode. P. 254—255.

148 Сохранился комментарий Ефрема Сирина на «Диатессарон». О «Диатессароне» как общем источнике Ефрема и Романа, а также о связи между Романом и Ефремом см.: *Petersen W. L.* The Diatessaron and Ephraem Syrus as Sources of Romanos the Melodist. О влиянии Ефрема на Романа см. также: *Brock S.* From Ephrem to Romanos. P. 139–151.

149 *Успенский Н. Д.* Святой Роман Сладкопевец и его кондаки // ЖМП № 1. 1967. С. 70.

150 *Grosdidier de Matons J.* Introduction // SC 99, 51.

151 В русском переводе «любомудрствовать о Боге». См.: *Григорий Богослов.* Слово 27, 3 (SC 250, 76). Рус. пер.: Т. 1. С. 286.

Бога. И Ефрем Сирин, и Роман Сладкопевец полностью соответствовали классическому определению богослова: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, и если ты истинно молишься, то ты богослов»[152].

Одной из наиболее характерных особенностей кондаков Романа Сладкопевца является наличие в большинстве из них сюжетной линии, которая предполагает участие нескольких действующих лиц, вступающих в диалоги либо с автором, либо друг с другом. Создавая эти диалоги, Роман не ставит перед собой задачу воспроизвести исторические события в максимальном приближении к тому, как они в действительности могли происходить: скорее, он дает некое иконографическое воспроизведение этих событий, влагая в уста своих персонажей те слова, которые соответствуют богословскому содержанию описываемого события, а не те, которые этими персонажами были бы произнесены в реальной обстановке. В кондаках Романа все действующие лица той или иной драмы заведомо знают ее конечный итог; более того, отрицательные персонажи как бы сознают свою неправоту и своими словами лишь еще более ее подчеркивают.

Важную композиционную роль в кондаках преподобного Романа играют рефрены. Часто они не связаны напрямую с сюжетом кондака и выглядят искусственно «прилепленными» к отдельным икосам. Иногда общий тон рефрена прямо противоречит основному настроению кондака: у кондака на скорбную тему может быть радостный рефрен, и наоборот. Тем самым подчеркивается антиномический и парадоксальный характер сюжетов, которым посвящены кондаки, причем «один смысловой полюс философско-теологической антиномии локализуется в основном тексте, а другой — в рефрене»[153].

В своих кондаках Роман употреблял не античные стихотворные размеры, основанные на чередовании долгих и кратких гласных, а тонические, построенные на принципе чередования строк с повторяющимся количеством слогов и ударением в одних и тех же местах. Благодаря использованию тонических размеров литургическая поэзия была доступна простому народу[154], в отличие, например, от стихотворений святителя Григория Богослова, чтение которых оставалось уделом интеллектуальной элиты[155]. Примером тонического стихосложения может служить начальная строфа 40-го кондака Романа:

---

[152] *Евагрий.* О молитве 61 (PG 79, 1180 B). Рус. пер.: С. 83.

[153] *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. С. 224.

[154] Ср.: *Васильев А.* О греческих церковных песнопениях. Т. 3. С. 623.

[155] Григорий пользовался античными размерами, хотя в его время разница между долгими и краткими гласными уже не воспринималась на слух. Поэзия Григория не предназначалась для литургического употребления; скорее она носила дидактический характер.

Εἰ καὶ ἐν τάφῳ κατῆλθες ἀθάνατε,
ἀλλὰ τοῦ Ἅδου καθεῖλες τὴν δύναμιν
καὶ ἀνέστης ὡς νικητής, Χριστὲ ὁ Θεός,
γυναιξὶ μυροφόροις τὸ χαῖρε φθεγξάμενος
καὶ τοῖς σοῖς ἀποστόλοις εἰρήνην δωρούμενος,
ὁ τοῖς πεσοῦσι παρέχων ἀνάστασιν.

Хотя Ты, Бессмертный, и сошел в гроб,
но разрушил силу ада
и воскрес как Победитель, Христос Бог,
женам-мироносицам говоря: «Радуйтесь!»
и Своим апостолам даруя мир,
падшим подавая воскресение[156].

В приведенном тексте одинаковое количество слогов в первой и второй строке, а также в четвертой и пятой: ударения в этих строках тоже совпадают. Кроме того, мы встречаем здесь «гомеотелевт» (φθεγξάμενος — δωρούμενος) — созвучное окончание (прообраз современной рифмы), придающее стиху приподнятость, торжественность[157].

Гомеотелевт — одно из важных выразительных средств, используемых Романом. Присутствие или отсутствие гомеотелевтов не определяется какой-либо закономерностью: их может вовсе не быть, они могут встречаться на концах соседних строк, через одну или две строки, а также в середине строк. Начало 41-го кондака — лишь один из многочисленных примеров:

Κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος
τῇ ἐκ νεκρῶν ἐγέρσει σου, Χριστὲ ὁ Θεός...
Τὴν ζωὴν τῇ ταφῇ, τῷ θανάτῳ Θεὸν
καὶ τῷ ᾅδῃ τὸν ᾅδην σκυλεύσαντα
παρέδωκέ ποτε τῶν ἀνόμων λαός,
ὡς θνητὸν τοὺς θνητοὺς ἀθανατίσαντα,
ὡς δὲ νεκρὸν τοὺς νεκροὺς ἀναστήσαντα ῥήματι
φύλακας ἔθεντο μνήματι τοῦ πάντα φέροντος νεύματι.

156 *Роман Сладкопевец.* Кондак 40, вступление (SC 128, 380).

157 О гомеотелевтах см.: ***Аверинцев С. С.*** Поэтика ранневизантийской литературы. С. 228–236.



Сошествие во ад. Мозаика. Монастырь Сан-Марко

Поглощена смерть победой[158]
воскресением Твоим из мертвых, Христос Бог...
Жизнь — гробу, Бога — смерти,
а Разорившего ад — аду
некогда предал народ беззаконников,
словно смертного — Обессмертившего смертных,
и словно мертвого — Воскресившего мертвых словом;
стражей приставили ко гробу Того,
Кто все носит [одним] мановением[159].

Здесь целая серия гомеотелевтов, разбросанных по всему тексту, причем ῥήματι и νεύματι оказываются на концах соседних строк, Θεός и λαός на концах строк, но с расстоянием в две строки, а θνητὸν τούς θνητούς и νεκρὸν

[158] Букв. «в победу». Ср.: 1 Кор. 15:54; Ис. 25:8.

[159] ***Роман Сладкопевец.*** Кондак 41, вступление (SC 128, 430—432).

τούς νεκρούς (двойной гомеотелевт) в середине соседних строк. Более того, ἀθανατίσαντα — ἀναστήσαντα ῥήματι и νεύματι представляет собой структуру, в которой один гомеотелевт как бы «цепляется» за другой.

Иногда гомеотелевт ничем не отличается от современной рифмы:

Αἶνός σοι, ὕμνος σοι, ἅγιε τάφε,
μικρὲ καὶ μέγιστε, πτωχὲ καὶ πλούσιε,
ζωῆς ταμιεῖον, εἰρήνης δοχεῖον,
χαρᾶς σημεῖον, Χριστοῦ μνημεῖον.

Хвала тебе, пение тебе, святой гроб,
малый и великий, нищий и богатый,
жизни хранилище, мира вместилище,
радости знамение, Христово надгробие[160].

В кондаках Романа используется акростих — фраза, каждая буква которой становится начальной буквой строф кондака. Чаще всего акростих представляет собой зашифрованную подпись автора: «Смиренного Романа», «Песнь Романа», «Смиренного Романа творение», «Смиренного Романа хвала», и так далее.

Тематически кондаки преподобного Романа обнимают основные события церковного календаря, каким он сложился к его времени. В ряде кондаков главную роль или одну из главных ролей играет Богородица. Это кондаки «На Рождество Девы Марии» и «На Благовещение», три кондака «На Рождество», кондаки «На Сретение», «На брак в Кане», «На Страсти Христовы и на плач Богородицы». Рассмотрим их по порядку.



Явление Божией Матери преподобному Роману.
Миниатюра. X в. Менологий Василия II. Византия

160 *Роман Сладкопевец.* Кондак 40, 17 (SC 128, 408).

Кондак «На Рождество Богородицы»[161] состоит из вступления и одиннадцати икосов, имеет акростих «Песнь Романа». Основные действующие лица — Иоаким и Анна, родители Девы Марии. Вступительная часть вошла в православное богослужение в качестве кондака праздника Рождества Пресвятой Богородицы:

Иоаким и Анна от поношения бездетности
и Адам и Ева от тления смерти
освободились, Пречистая, святым рождеством Твоим:
его празднует и народ Твой,
избавившись от уз греховных, взывая к Тебе:
«Неплодная рождает Богородицу и Питательницу жизни нашей».

Далее следуют икосы, в которых по порядку воспроизводятся основные эпизоды из апокрифического «Протоевангелия Иакова»:

Молитва вместе со стенанием о бесплодии и бездетности
Иоакима и Анны благоприятные
и до слуха Господня дошли, и произрастили плод живоносный миру.
Один молитву на горе совершал,
другая же в саду[162] претерпевает поношение,
но с радостью
Неплодная рождает Богородицу и Питательницу жизни нашей.

О благое рождение Анны, как я воспою Тебя, или как прославлю Тебя,
Ибо Ты родилась быть храмом святым?
Иоаким на горе умолял получить плод от чрева Анны,
и принята бывает молитва праведного,
а блаженная, после ношения во чреве,
приносит миру радость:
Неплодная рождает Богородицу и Питательницу жизни нашей.

Дары в храме приносил [Иоаким], и они не были приняты;
ибо священники не хотели принять их

[161] Цитируется по изданию: Кондаки и икосы святого Романа Сладкопевца. Пер. диакона Сергия Цветкова. С. 7–9. Перевод сверен с оригиналом по изданию: Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica genuina. P. 276–280.

[162] По другому чтению: «чудесным образом».



Иоаким и Анна читают Книгу пророка Исаии.
Фрагмент фрески. 1137–1140-е гг. Мирожский монастырь, Псков

как от бездетного и не имеющего семени,
и у сынов Израилевых Иоаким находился в презрении,
но пришел в свое время, и приносит Деву
с дарами благодарения вместе с Анной,
и радуются ныне:
Неплодная рождает Богородицу и Питательницу жизни нашей.

Итак, услышали колена Израилевы, что родила Анна Пречистую,
и все вместе в веселии радовались:
тогда Иоаким устроил пир и веселился светло о чудесном [рождении],
призвав на молитву священников и левитов,
а Марию поставив на середину перед всеми,
чтобы Ее возвеличить:
Неплодная рождает Богородицу и Питательницу жизни нашей.

Следующие икосы представляют собой молитвенные обращения автора к Деве Марии и Анны к Богу. При этом сюжетная канва продолжает развиваться: говорится о том, что Мария была отдана на воспитание в храм, питалась там ангельской пищей, находясь во Святом святых и Сама будучи храмом. Посвящение Марии Богу сравнивается с посвящением Самуила, который тоже родился от бесплодной по имени Анна (1 Цар. 1:2–28). Вспоминается и рождение Исаака от бесплодной Сарры, чему предшествовало явление ей «Господа как бы в образе человеческом с двумя архангелами».

Далее гимнограф переходит к событиям, связанным с отрочеством Девы Марии:

Ныне Мариам сияет летами, а храма святого не оставляет.
Захария, видя Ее уже достигшей возраста,
обручает Ее Иосифу, предобрученному Ей от Бога;
ибо Она была отдана ему по жребию от Духа Святого,
поэтому и Анна с радостью восклицает:
Неплодная рождает Богородицу и Питательницу жизни нашей.

В предпоследнем икосе о Богородице говорится, что Она есть «Умилостивление за людей», «Стена и крепкое утверждение всех надеющихся на Нее»; «Ее всякий христианин имеет предстательством и надеждой спасения». А последний икос представляет собой молитву к Богу о ниспослании мира, сохранении верных царей и стада вместе с пастырем.



Древняя лестница, по которой молящиеся поднимались на Храмовую гору и площадь перед Иерусалимским храмом с юга

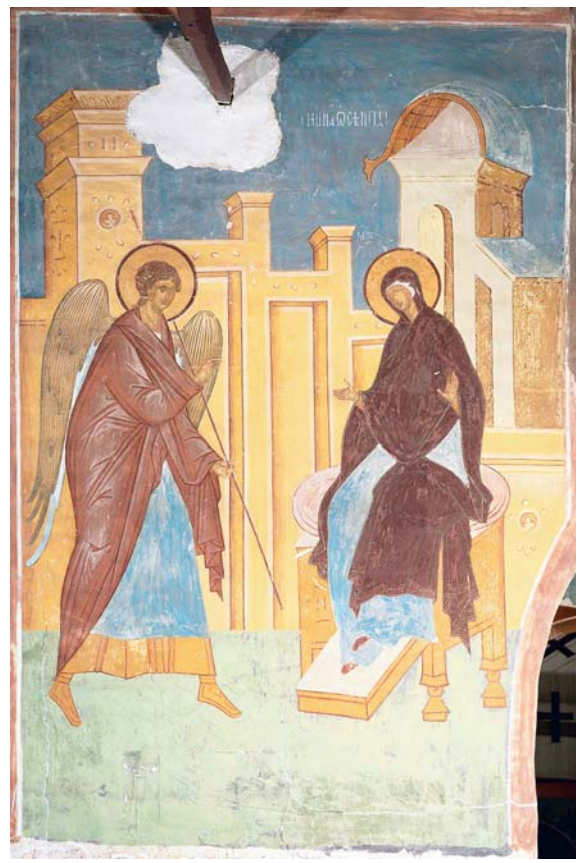
Мы видим, что автор кондака, опираясь на «Протоевангелие Иакова», воспроизводит его сюжетную канву с максимальной последовательностью, отклоняясь лишь для кратких поэтических размышлений о смысле описываемых событий и для молитвенных обращений к Богу и Богородице. Кондак показывает, что к середине VI века апокрифический материал, связанный с рождением Девы Марии от Иоакима и Анны, был полностью усвоен церковной традицией.

В кондаке «На Благовещение»[163] Роман обращается сначала к материалу из Евангелия от Луки, где описывается явление ангела Гавриила Марии (Лк. 1:26–38), а затем к материалу Евангелия от Матфея, где рассказывается о желании Иосифа отпустить Марию, когда он узнал, что Она беременна (Мф. 1:18–19). Кондак, как обычно, начинается со вступления, за которым следует первый икос:

[163] Текст кондака цитируется по: ***Александров Игорь, протоиерей.*** Кондак преподобного Романа Сладкопевца на Благовещение Пресвятой Богородицы. С. 150–158. Перевод сверен с оригиналом по изданию: ***Romanos le Mélode.*** Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Grosdidier de Matons. Tome II (SC 110). P. 20–40. О кондаках Романа на Благовещение и Рождество см., в частности: ***Frank G.*** Singing Mary: The Annunciation and Nativity in Romanos the Melode. P. 170–179.

Вместе с архангелом Гавриилом давайте пойдем к Деве Марии
и поприветствуем Ее как Матерь и Питательницу жизни нашей,
ибо не только военачальнику подобает приветствовать Царицу,
но и смиренным позволено видеть Ее и обратиться к Той,
Которую как Матерь Божию все роды,
ублажая, воспевают:
Радуйся, смешения избежавшая! Радуйся, Девица, Богом призванная!
Радуйся, досточтимая! Радуйся, любезная и прекрасная!
Радуйся, Благообразная!
Радуйся, незасеянная! Радуйся, нетленная! Радуйся, Матерь незамужняя.
Радуйся, Невеста Неневестная!

Следующие десять икосов представляют собой диалог Марии и Гавриила. Архангел описан как имеющий огненный вид. Сначала он останавливается у порога дома Иосифа и произносит краткий монолог, в котором спрашивает: «Целое небо и огненный престол не вмещают моего Владыку, а Эта скромная Девушка — как Она Его примет?» Затем он входит в дом и приветствует Деву словами: «Радуйся, с Тобою Господь». Его светящийся облик не придал Деве смелости, и Она размышляла: «Кто тот, кого Я вижу?.. Явившийся имеет вид огня и человеческий голос…» Архангел успокаивает Ее и возвещает о рождении от Нее Господа: «…я пришел, чтобы принести Тебе Самого Создателя. Тебе надлежит родить Сына». Мария помышляет в Себе: «Он не знает, что Я девственница? Этому Я не верю». И спрашивает: «Как случится то, о чем ты говоришь?» Тут уже Гавриил



Дионисий. **Благовещение.**
Фреска. XVI в. Ферапонтов монастырь

смутился: «И здесь мне не поверили. Как недавно в храме, так и сегодня в доме молодой Девушки я нахожу недоверие. Одинаковым образом усомнились: там Захария, здесь Мария».

Диалог продолжается, и ангел напоминает Марии о том, как Бог осушил море и провел через него израильский народ. Мария не понимает, какое это имеет к Ней отношение, но ангел объясняет, что это чудо было прообразом того, что произойдет с Ней. В конце концов Дева говорит: «Пусть для Меня будет так, как ты сказал… Я Раба Того, Кто тебя послал».

Ангел удаляется, а Девица зовет к Себе Иосифа и говорит ему: «Где был ты, мудрец? Почему не оградил Мою девственность? Ко Мне прилетел некто крылатый и вручил Мне обручальный подарок — жемчуг в уши; он повесил некие слова, как серьги на Мои уши». Иосиф, напуганный, удивленный и изумленный, спрашивает: «Откуда Эта Девушка? Она мне сегодня кажется не такой, как вчера… Я вижу зной и свет, рай и пекло, дымящуюся гору (Исх. 19:18), божественный цветок зеленеющий, грозный престол (Ис. 6:1), милостивое подножие Всемилостивого. Ту, Которую я принял, я не понял».

Далее в речи Иосифа обыгрывается образ неопалимой купины, один из традиционных прообразов Богородицы:

> Тем временем Иосиф, никогда не знавший Деву, пред лицом Ее славы,
> встав, ужасался, и, завороженный сиянием Ее облика,
> сказал: «О, светящаяся, я вижу пламя и жар, который Тебя окружает;
> я этим поражен, Мария! Защити меня, не сжигай меня!
> Жаровней, наполненной огнем, вдруг стало
> Твое непорочное лоно.
> Умоляю, чтобы он не расплавил меня, пощади меня.
> Ты хочешь, чтобы я, как прежде Моисей, снял мою обувь (Исх. 3:5),
> приблизился к Тебе, услышал Тебя и, выслушав, сказал Тебе:
> Радуйся, Невеста Неневестная»?

Дева признается Иосифу, что забеременела, и рассказывает, что это произошло после того, как световидный ангел поприветствовал Ее: «И вот именно это приветствие, наполнившее Мои уши, совершенно просветив Меня, провозгласило Меня беременной. Я, конечно, не почувствовала зачатия этого зародыша, но вот Я ношу плод, и, как видишь, девственность Моя осталась неповрежденной». Иосиф верит Ей, но считает, что священники, «люди опасные и подлые», ему не поверят, если он перескажет им эту историю. Поэтому он решает Ее тайно отпустить: «Я искренне желаю не выставлять Тебя

на позор, ибо я люблю Тебя как дочь и опасаюсь народа. Тот, из-за кого я Тебя отсылаю, имеет власть оправдать меня, если захочет, и я Тебе скажу: радуйся, Невеста Неневестная!»

На этом кондак в дошедшем до нас варианте (а сохранился он в единственной рукописи XI века) заканчивается. Издатель греческого текста Ж. Гродидье де Матон предполагает, что было еще несколько икосов, которые содержали завершение истории, включая явление ангела Иосифу и его решение не отсылать от себя Деву[164]. Возможно, переписчик решил их опустить, или они пропали по иной причине. Как бы то ни было, в его нынешнем виде кондак оставляет впечатление неоконченного.

Первый кондак «На Рождество Христово»[165] открывается вступлением, которое вошло в богослужение Православной Церкви в качестве рождественского кондака. В нем в кратких и емких формулах перечисляются основные события рождественской истории, воссоздается атмосфера праздника:

Дева сегодня Сверхсущностного рождает,
а земля вертеп Неприступному приносит,
ангелы с пастухами славословят,
волхвы же за звездой путешествуют,
ибо для нас родился
маленький Ребенок — превечный Бог.

Этот текст представляет собой словесную икону праздника. Подобно тому, как на иконе Рождества часто представлены события, происходившие в разное время (приход пастухов, поклонение волхвов, омовение родившегося Младенца, сомнения Иосифа и т.д.), в этом тексте разнородные элементы рождественской истории сливаются в одну поэтическую картину, написанную широкими мазками.

Первый икос вошел в богослужение в качестве икоса праздника Рождества Христова:

Вифлеем открыл Эдем — придите, увидим;
мы нашли наслаждение в скрытом [месте] — придите, получим
то, что [принадлежит] раю внутри пещеры;

[164] *Grosdidier de Matons J.* Hymne de l'Annonciation. P. 18.

[165] Цитируется по изданию: Кондаки и икосы святого Романа Сладкопевца. Пер. диакона Сергия Цветкова. С. 33–39. Перевод сверен с оригиналом по изданию: Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica genuina. P. 1–9.



Рождество. Фреска. XIV в. Монастырь Высокие Дечаны, Сербия

там явился Корень не политый, произращающий прощение;
там явился Кладезь не выкопанный,
из которого прежде сильно желал пить Давид;
там Дева, родившая Младенца,
тотчас утолила жажду Адама и Давида.
Посему придем туда, где родился
маленький Ребенок — превечный Бог!

Песнопение насыщено богословским содержанием. В нем воспроизводится идея, впервые высказанная апостолом Павлом в Послании к Евреям: ветхозаветные праведники жили ожиданием пришествия в мир Мессии Христа (Евр. 11:1–40). Это их ожидание сбылось, когда Он родился. Образ воды и жажды помогает Роману перевести эту богословскую идею в поэтическую плоскость.

За первым икосом следуют другие, в которых Богородица обращается к Своему новорожденному Сыну:

Отец Матери добровольно сделался Ее Сыном,
Спаситель младенцев Младенцем лежал в яслях.

Узнав Его, говорит Родительница:
«Скажи мне, Дитя, как Ты засеян в Меня и как родился во Мне?
Вижу Тебя, [Плод] чрева [Моего], и ужасаюсь;
ибо молоком питаю, но остаюсь незамужней;
и, хотя вижу Тебя в пеленах;
девство Свое созерцаю запечатанным,
ибо Ты сохранил его, благоволив родиться:
маленький Ребенок — превечный Бог!

Вышний Царь! Что Тебе с обнищавшими?
Творец небес! Для чего Ты пришел к земным?
Возвеселился в пещере и возрадовался в яслях?
Вот, Рабе Твоей нет места в этом жилище;
не говорю места, но даже нет пещеры,
потому что и эта — чужая.
Ведь и Сарре, родившей ребенка,
дарована была в наследие обширная земля,
у Меня же нет и тесного ложа.
Эту пещеру нашла Я, в которой Ты обитаешь добровольно
маленький Ребенок — превечный Бог!»

Мы видим, что в уста Богородицы песнописец вкладывает богословское осмысление тайны Боговоплощения, подчеркивая парадоксальный характер этой тайны как через обстоятельства пришествия в мир Спасителя, так и через обращение к ветхозаветным прообразам этого события. Это характерный для Романа прием: богословские истины вкладываются в уста героев повествования. От Сладкопевца этот прием будет заимствован другими гимнографами и прочно закрепится в православном богослужении.

Все последующее повествование представляет собой детально проработанную сцену поклонения волхвов, с которыми Дева вступает в пространный диалог. Иногда Она обращается к Своему божественному Сыну, и Он отвечает на Ее слова или мысли. Поэтому вводится эпизод, в котором Дева отверзает дверь волхвам. Такой эпизод отсутствует в Евангелии, однако для поэта он необходим, чтобы озвучить тему девства как затворенных врат:

«Итак, прими ныне, Непорочная, прими принявших Меня;
между ними Я словно в объятьях Твоих,
но Я не удалился от Тебя, хотя и к ним сошел».

И Она отверзает двери и принимает собрание волхвов:
отверзает двери Дверь непроходимая,
в которую вошел один Христос;
отверзает двери Дверь запертая,
и ничего не украдено когда-либо из сокровища Ее чистоты;
отверзла дверь Она Сама, от Которой родилась Дверь —
маленький Ребенок — превечный Бог.

В конце поэмы волхвы приносят дары Младенцу, а Дева сопровождает их прошением к Нему: «Ты Чадо Мое, принявший три дара, исполни три прошения для Родившей Тебя: молюсь Тебе о воздухах, о плодах земли и о живущих на ней». Эти слова содержат парафраз молитвенного прошения, вошедшего в богослужение уже во времена Романа: «О благорастворении воздухов, о изобилии плодов земных и о временех мирных».

В завершающем икосе Дева говорит о Своем намерении бежать в Египет, а о принесенных волхвами дарах говорит: «ибо Я нуждаюсь в них, потому что намереваюсь отправиться в Египет, и бежать с Тобою, для Тебя, Путеводитель Мой, Сын Мой, Избавитель Мой, Обогатитель Мой, маленький Ребенок — превечный Бог».

Перед слушателем, таким образом, прошла часть рождественской истории, расцвеченная и украшенная воображением поэта. Богородица играет центральную роль в повествовании, именно из Ее уст звучат основные богословские истины, касающиеся Ее девства и Божественного достоинства Ее Сына.

Второй кондак «На Рождество Христово»[166] начинается со следующего вступления:

Прежде денницы от Отца без матери Рожденный,
на земле без отца воплотился сегодня от Тебя.
Потому звезда благовествует волхвам,
ангелы же с пастухами воспевают
непорочное[167] рождение Твое, Благодатная.

---

[166] Отсутствует в русском переводе, кроме вступления и первого икоса, переведенного со славянского языка иером. Амвросием (Тимротом). Этот перевод цитируется здесь с незначительными изменениями. Греческий текст в: ***Romanos le Mélode.*** Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Grosdidier de Matons. Tome II (SC 110). P. 88–110; Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica genuina. P. 9–16.

[167] По другому чтению: «бессеменное».

Первый икос содержит молитву Богородицы, обращенную к родившемуся от Нее Христу:

> Невозделанную Гроздь произрастившая лоза,
> как на ветвях, в объятиях носила Его и возглашала:
> «Ты — Плод Мой, Ты — Жизнь Моя.
> Отныне Я познала, что пребываю, тем, чем была. Ты — Мой Бог!
> Печать девства Моего видя не нарушенной,
> провозглашаю Тебя неизменным Словом, ставшим плотью.
> Не знаю семени, знаю Тебя, Избавителя от тления,
> ведь Я чиста, хоть Ты и произошел от Меня,
> ибо как обрел, так и оставил Ты чрево Мое, сохранив его целым.
> Потому ликует вместе все творение, взывая ко Мне:
> “Радуйся, Благодатная!”»

Все дальнейшее повествование посвящено осмыслению темы Боговоплощения, которая обсуждается в диалоге Евы с Адамом. Ева возвещает мужу благую весть о рождении Христа от Девы, но он, прежде соблазненный женщиной, не доверяет женскому голосу. Ева продолжает убеждать его, и он начинает ощущать дуновение райского ветра. В диалог двух супругов вмешивается Мария, Которая рассказывает им о Своем Сыне. Затем Она обращается с молитвой к Творцу, а Он возвещает Ей о том, что Ему предстоят страдания и смерть, но что на третий день после смерти Он воскреснет. Мария возвещает об этом Адаму и Еве, призывая их с надеждой ожидать этого события.



Дионисий. **Рождество.** Фрагмент фрески. 1501–1503 гг. Ферапонтов монастырь

Третий рождественский кондак Романа[168] открывается вступлением, в котором автор сразу же обращается к ветхозаветным прообразам Богородицы:

Удивился Иосиф, видя сверхъестественное,
и постиг умом сошедший на руно дождь
в зачатии Твоем без семени, Богородица,
не сгоравший в огне терновый куст,
жезл Ааронов расцветший.
И, свидетельствуя, Твой обручник и хранитель, взывал к священникам:
«Дева рождает и после родов Девой пребывает!»



Гедеон с орошенным руном. Фреска. XIV в. Монастырь Грачаница, Сербия

Руно Гедеона (Суд. 6:38; Пс. 71:6) — один из прообразов Боговоплощения в александрийской богословской традиции со времен Оригена[169]. Святой Афанасий Александрийский в толковании на Пс. 71:6 писал: «Сойдет, как дождь на руно, то есть безмолвно: сказал же это по причине утаенного Его пришествия»[170]. Купина неопалимая как прообраз Богородицы присутствует уже у Григория Нисского[171]. О жезле Аароновом как прообразе Богородицы писал святитель Кирилл Иерусалимский[172].

К этим традиционным прообразам Богородицы Роман присоединяет и другие:

[168] Вступление имеется в русском переводе иером. Амвросия (Тимрота). Кондак целиком переведен диаконом Владимиром Василиком. Текст цитируется по этим переводам, в которые внесены некоторые исправления по греческому оригиналу: ***Romanos le Mélode.*** Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Grosdidier de Matons. Tome II (SC 110). P. 118–128. В оксфордском издании тот же кондак помещен под именем второго кондака «На Благовещение». См.: Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica genuina. P. 289–293.

[169] См.: ***Ориген.*** Гомилии на Книгу Судей 8, 4 (GCS 30, 512–513). Ср. также: ***Ориген.*** Толкование на Пс. 71, 6 (PG 12, 1524 B).

[170] ***Афанасий Александрийский.*** Толкование на Пс. 71, 6 (PG 27, 324). Рус. пер.: Ч. 4. С. 242.

[171] ***Григорий Нисский.*** О жизни Моисея 2 (GNO 7/1, 39). Рус. пер.: Ч. 1. С. 265; Слово на Рождество Христово (PG 46, 1136 B). Рус. пер. С. 240. См. цитаты на с. 204.

[172] ***Кирилл Иерусалимский.*** Поучения огласительные 12, 28–29. См. цитату на с. 167.

Прежде Моисей описывает манну, сосуд золотой и ковчег исполненный.
Что это значит, исследуем.
Ничто в Писании не является праздным и неясным,
но все прямо:
златой сосуд — Христово тело,
манна — Божественный Логос, с ним соединенный. Что же ковчег?
Дева рождает и по Рождестве Девой пребывает.

Одни и те же прообразы, согласно Роману Сладкопевцу, могут относиться и к Иисусу, и к Божией Матери:

Тебя, Иисус, открывают Писания, манну и сосуд знаменующие,
цветок от корня познать нам дарующие.
И Твою Матерь нарицают Цветком, Жезлом, Ковчегом,
носящую Тебя во чреве,
через Духа отверстую,
но после этого оставшуюся затворенной, да всякий скажет:
«Дева рождает и по Рождестве Девой пребывает».

Раскрывается в кондаке и тема Христа как Нового Адама и Девы Марии как Новой Евы:

Пал Адам, посему Бог Адама, Адаму изобретая спасение[173],
от чрева Твоего его воспринял.
Пала некогда жена — и Жена ныне восстанавливает,
от Девы [рождается] Девственник.
Еву Адам не познал тогда,
и Богородицу ныне Иосиф. Но без семени
Дева рождает и по Рождестве Девой пребывает.

Наконец, интересно отметить использование образа «капкана», уготованного Богом для диавола:

Никакой царь не считает бесчестием, когда желает врага низложить,
облечься в воинскую одежду.

[173] Букв. «восстание».

Поэтому и Бог, стремясь сразить того, кто сразил Адама,
воплощается от Девы.
и ставится капкан для вселукавого.
Наш образ принял Тот, Кто прежде веков. Ведь без семени
Дева рождает и по Рождестве Девой пребывает.

Этот образ восходит к учению Великих Каппадокийцев о божественной хитрости. Григорий Нисский, в частности, утверждал, что человек в результате грехопадения оказался в рабстве у диавола; для того, чтобы искупить его, необходимо было заплатить диаволу компенсацию, выкуп; в качестве выкупа предложен был Человек Иисус Христос; диавол принял Его в обмен на человечество, однако под «приманкой» человеческой природы Христа скрывался «крючок» Божества, Которое диавол не сумел удержать: так Бог обманул диавола[174]. Похожий образ мы встречаем у Григория Богослова: «Ибо поскольку умудрившийся во зле[175] надеялся быть непобедимым, обманув нас надеждой на обожение, то сам обманывается приманкой плоти, чтобы, приступив к Адаму, встретить Бога. И таким образом Новый Адам спас ветхого, и разрешено осуждение плоти, когда смерть была умерщвлена плотью»[176].

Роман Сладкопевец не говорит здесь ни о крючке, ни о приманке, однако образ капкана призван отразить ту же самую идею. Воплотившийся Бог, облекшись в смиренную человеческую плоть, спрятал от диавола Свою истинную Божественную сущность, тем самым обманув его (приготовив ему «капкан»).

Помимо трех рождественских кондаков, Роману принадлежат также рождественские стихиры — одно из немногих его произведений, сохранившееся целиком в православном богослужении[177]. Из тридцати трех стихир, подлинность которых не оспаривается, многие посвящены Богородице. Приведем здесь несколько стихир из этого цикла:

Горой мысленной явилась Ты, о Дева,
ибо от Тебя отсечен краеугольный Камень,
который видел пророк, — [камень], погубивший истукана (Дан. 2:34–35).

---

174 *Григорий Нисский.* Большое огласительное слово 22–24.

175 То есть диавол.

176 *Григорий Богослов.* Слово 39, 13, 8–27 (SC 358, 176–178). Рус. пер.: Творения. Т. 1. С. 539.

177 Цитируется по изданию: Кондаки и икосы святого Романа Сладкопевца. Пер. диакона Сергия Цветкова. С. 185–190. Перевод исправлен по оригинальному тексту, напечатанному в: *Romanos le Mélode.* Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Grosdidier de Matons. Tome II (SC 110). P. 138–160.

Ибо Он сокрушил власть страшного губителя людей;
поэтому воззовем: «Благословен пришедший Бог наш, слава Тебе»[178].

Какой ум смертных изъяснит Рождение Твое?
Как назовем Тебя, преславная Мария?
Ибо от Тебя воплотился Создавший тварь.
«Радуйся!», буду вопиять Агнице; «Радуйся!», воспою Деве.
Народы, скажем: «Благословен пришедший Бог наш, слава Тебе»[179].

Песнь хор ангельский воспевает
Тебе, светлой и не знавшей мужа Марии;
с веселием он ликует о Святом, родившемся от Тебя.
Радуйся, надежда рабов Твоих; радуйся, предстательство православных.
Народы, скажем: «Благословен пришедший Бог наш, слава Тебе»[180].

Радость принес нам, Дева,
таинственно родившийся, повитый пеленами в яслях.
Ибо, вселившись во утробу Твою, Он не разрушил [Твоего] девства.
Добровольно является вочеловечившимся Слово, воплощенное несказанно.
Народы, скажем: «Благословен пришедший Бог наш, слава Тебе»[181].

Вот, воскликнула чистая Дева:
«Ныне Я рождаю Младенца выше мысли и слова,
Бога Исаии. Он просвещает все,
Меня Саму сохраняет от тления; Он разрушил грех Адамов»;
поэтому скажем: «Благословен пришедший Бог наш, слава Тебе»[182].

Перейдем к рассмотрению кондака «На Сретение»[183], представляющему собой поэтический комментарий на евангельский рассказ о принесении Младенца Иисуса в Иерусалимский храм (Лк. 2:22–38). Помимо евангельского

178 Стихира 3.

179 Стихира 8.

180 Стихира 13.

181 Стихира 21.

182 Стихира 32.

183 Цитируется с небольшими изменениями в русском переводе игумена (ныне архимандрита) Платона (Игумнова). Перевод сверен с греческим текстом по изданию: ***Romanos le Mélode.*** Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Grosdidier de Matons. Tome II (SC 110). P. 172–196.

текста, Роман пользовался в качестве источников вдохновения несколькими святоотеческими творениями: «Словом на Сретение Господне» святителя Кирилла Иерусалимского; «Беседой на Сретение», приписываемой святому Афанасию Александрийскому; письмом святителя Василия Великого Оптиму, епископу Антиохии Писидийской; «Словом на Благовещение» святителя Василия Селевкийского[184].

У кондака «На Сретение» три вступления, из которых третье сохранилось в православном богослужении в качестве кондака праздника Сретения:

> Утробу Девственную освятивший Рождеством Твоим
> и руки Симеона благословивший, как подобало,
> предварив, и ныне спас нас, Христос Бог;
> но умири в войнах государство
> и укрепи царей, которых Ты возлюбил,
> единый Человеколюбец.

Одним из лейтмотивов кондака является противопоставление «тварного — нетварному, временного — вечному, уничижения — славе, смерти — Воскресению, человеческого — Божественному, отражающее общую религиозную направленность эпохи христологических споров»[185]. В первом икосе ангельские силы говорят с удивлением: «Чудесное созерцаем мы ныне и страшное, непостижимое, неизреченное; ибо Создавший Адама носится на руках, как Младенец; Невместимый вмещается во объятиях старца; пребывающий в неизреченных недрах Отца Своего волею описуется плотию, не Божеством…». Во втором икосе читаем: «Ибо явился доступным для земных Неприступный для ангелов, ибо носящий и содержащий всё как Создатель, созидающий младенцев в материнских утробах, не изменяясь, стал Младенцем, рожденным от Девы…» В восьмом икосе старец Симеон обращается к Младенцу Иисусу со словами: «Единым же Тебя называю, видимого и невидимого, вместимого и невместимого: мыслю и верю, что по природе Ты — Превечный Сын Божий; исповедаю же Тебя сверхъестественно и Сыном Девы…»

Тема девственного рождения развивается в ряде икосов. Идя в храм Иерусалимский, Мария в третьем и четвертом икосах размышляет:

---

[184] *Grosdidier de Matons J.* Hymne de la Présentation // *Romanos le Mélode.* Hymnes. Tome II (SC 110). P. 165–166. См. также: *Платон (Игумнов), игумен.* Кондак преподобного Романа Сладкопевца на Сретение Господне. С. 74–75.

[185] *Платон (Игумнов), игумен.* Кондак преподобного Романа Сладкопевца на Сретение Господне. С. 74.

«Какое найду, Сын Мой, для Тебя нареченье?
Ибо если, как вижу, назову Тебя Человеком — Ты выше человека,
девство Мое сохранивший непорочным…
Совершенным ли назову Тебя Человеком?
Но знаю Божественное Твое зачатие: ибо никто из людей никогда
без совместной жизни и бессеменно не зачинается,
как Ты, Безгрешный.
И если Богом Тебя назову, удивляюсь, видя Тебя по всему Мне подобным,
ибо Ты не имеешь ничего изменённым, что́ есть у людей,
кроме того, что Ты без греха зачат и родился.
Буду ли Тебя питать млеком или буду Тебя славословить?
Ибо Богом вневременным (ἄχρονον) тварь Тебя проповедует,
хотя Ты и стал Человеком…»

Сочетание Божества и человечества в Младенце Иисусе — то, что более всего поражает в Нем старца Симеона. Духом Святым старец безошибочно распознает в Младенце, Которого берет на руки, Бога воплотившегося. В шестом и седьмом икосах он говорит:

«Ты — Начертание всесовершенное непостижимой Отческой ипостаси,
Светильник Неприступный,
Печать Божества неизменная, Сияние славы,
озаряющее истиной души человеческие,
Сущий прежде веков и все сотворивший.
Ибо Ты — Свет, далеко светящий,
свет Отца Твоего, неслиянный, неопределимый
и сверхразумный, хотя и стал Человеком…
Ибо Отец Твой по сущности Тебя не превосходит:
ведь Ты Ему единосущен и собезначален…»

В двенадцатом икосе автор кондака вкладывает в уста старца Симеона перечисление основных христологических ересей, с которыми Церковь боролась в V веке:

Вдохновляемый Христом, предвещаю Тебе,
что отсюда явится зна́мение пререкаемое;
знамением же будет Крест, который воздвигли
для Христа законопреступники.

Распятого одни будут проповедовать как Бога,
другие же — лишь Человеком,
благочестивые и злочестивые учения придут в движение,
и будут некоторые полагать, что Его тело небесное,
другие — что оно призрачно; одни скажут,
что от Тебя Он принял плоть бездушной,
а другие — одушевленной,
единый Человеколюбец.

Метафора запечатанных врат присутствует в речи Симеона, который говорит в девятом икосе:

«Все пророки проповедали Твоего Сына,
Которого родила Ты бессеменно.
О Тебе же пророк возглашал и возвестил чудо,



Симеон Богоприимец с Младенцем Иисусом. Фрагмент иконы «Сретение Господне». XIV в. Византия



Сретение. Фреска. VII в. Церковь Санта Мария Кастельсеприо, Италия

что затворенными вратами являешься Ты, Богородица,
ибо Тобою пришел и явился Владыка,
и не отверзлась, не подвиглась дверь чистоты Твоей,
которою прошел и [которую] сохранил неповрежденной
единый Человеколюбец».

Слова Симеона о том, что душу Девы пройдет оружие (Лк. 2:35), толкуются в тринадцатом икосе как предсказание о страданиях Девы при кресте Иисуса:

«Тайна же будет настолько пререкаемой,
что в Твоем уме возникнет колебание.
Ибо, когда увидишь пригвожденным ко кресту
Твоего Сына, Непорочная,
вспомнишь слова, сказанные ангелом, и Божественное зачатие,
и чудеса неизреченные — тотчас усомнишься.
Размышление же о страданиях будет для Тебя как меч.
Но после того пошлет Твоему сердцу исцеление,
ученикам же Своим — мир непобедимый
единый Человеколюбец».

Кондак содержит расширенное поэтическое переложение молитвы старца Симеона «Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко» (Лк. 2:29–32). Однако, если в Евангелии Младенец безмолвствует, то в кондаке Романа Сладкопевца Он в семнадцатом икосе отвечает на слова старца:

«Ныне отпускаю тебя от того, что временно, друг Мой,
в вечные селения;
посылаю тебя к Моисею и другим пророкам: им всем возвести,
что вот, пришел Я, о Ком они предрекали в пророчествах,
и родился от Девы, как они предвозвестили… »

Мы видим, что центральным персонажем в кондаке является старец Симеон. Именно в его уста автор кондака вкладывает основные богословские мысли, касающиеся рождения Христа. Дева Мария в кондаке по большей части безмолвствует. Тем не менее богословская мысль автора постоянно вращается вокруг темы девственного рождения, и Дева остается ключевым персонажем истории Боговоплощения.

Обратимся теперь к кондаку «На брак в Кане»[186]. Он представляет собой поэтическое осмысление эпизода, содержащегося в Евангелии от Иоанна, где рассказывается о первом чуде Иисуса Христа, совершённом в присутствии и по просьбе Его Матери (Ин. 2:1–11). Диалог между Христом и Его Матерью составляет центральную часть кондака. Именно в этот диалог автор вкладывает размышление о значении догмата Боговоплощения для спасения людей.

Кондак открывается вступительной строфой, представляющей собой смысловой эпиграф ко всему произведению:

> Ты, в вино претворивший как Всемогущественный воду,
> владеющую мною печаль от прегрешений претвори в веселье,
> [молитвами] Богородицы, Христос Бог,
> всё сотворивший премудро.

Первый икос представляет собой размышление о девстве и браке, увязанное с изложением догмата о рождении Христа от Девы:

> Девство почтил Бог, в утробу девичью вселившись;
> бессеменно же в Ней родившись, не разрушил печати Ее чистоты.
> Он же и Церковь, девственную, святую, выбрал Себе Невестой.
> Итак, Матерь Христа — и Дева, и Невеста…

Далее гимнограф размышляет о значении девства и брака. Девственники, говорит он, рождаются от брачного союза, «ведь Родившая Христа как была Святой Девой, так и после рождества чистой Девой осталась, однако Ее Саму на свет произвел брак».

Затем он переходит к изложению евангельского сюжета и рассказывает, как Мария обратилась ко Христу с просьбой совершить чудо. Следует серия риторических вопросов автора Деве: «Из каких Его чудес Ты узнала, что Сын Твой может, не обрезав ни грозди, вином одаривать?»; «как, чуда не познав от Него, побуждаешь Его Ты на знамения?» На эти вопросы Дева отвечает:

---

[186] Цитируется в переводе священника Михаила Асмуса, сделанном по изданию: *Romanos le Mélode.* Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Grosdidier de Matons. Tome II (SC 110). P. 300–320. Перевод частично изменен в ходе сверки с оригиналом по этому изданию, а также по: Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica genuina. Ed. by P. Maas and C. A. Trypanis. P. 49–56. В расположении строф мы следуем оксфордскому изданию.

«Послушайте, — говорит, — о други, все узнайте и поймите таинства.
Видела Я уже Сына Моего чудеса творящим и до этого чуда…
Я знаю, что не знала Я мужа, и Сына родила сверх природы и мысли,
и осталась, как прежде, Девой.
Большего ль чуда ищешь, человек, чем рождество сие?
Гавриил предстал мне, говоря, как Сей родится…

После зачатия видела Я Елисавету назвавшей Меня
Матерью Бога прежде рождения, Симеон же Меня воспевал по рождении;
славила меня Анна, волхвы же из Персии к яслям прибежали,
небесная звезда предвещает рождение,
и ангелы трубят с пастухами веселье,
и со всеми ликует творение.
Что еще больше знамений таких Я могу требовать?
Из них утверждаюсь в том, что Сын Мой есть
все Сотворивший премудро».

Следующие икосы представляют собой диалог между Христом и Его Матерью. Христос говорит: «Мой час не пришел еще». А Матерь спрашивает Его: «Ты, мерами часы смиривший, что часов ожидаешь, Мой Сын и Господь? Что Ты гадаешь время, правилом Утвердивший временам расстояния, Ты — Творец видимого и невидимого…» Христос, как бы не обращая внимания на Ее вопрошания, говорит: «Дева Честная, Я знал до Тебя, что у них стало кончаться вино… Знаю все размышления, что по этой причине Твое сердце затронули». И объясняет Ей, что сотворил мир в шесть дней не потому, что не мог сделать это сразу, а для того, чтобы научить ангелов воспевать Бога. А затем объясняет смысл Своих искупительных страданий:

Выслушай, Честная, то, что Я мог другим путем
искупить падших и не брать на Себя образ нищего раба;
однако Я согласился, как человек, быть зачатым, а затем и рожденным,
питаться молоком от сосцов Твоих, Дева;
и все это со Мной по порядку произошло,
ведь у Меня нет ничего нестройного.
Так и теперь по стройной череде чудо желаю свершить,
которое задумал Я сделать на спасение человеков,
все Сотворивший премудро.



Богоматерь Предстоящая. Фреска. Около 1350 г. Монастырь Высокие Дечаны, Косово, Сербия



Распятие с предстоящими. Миниатюра. XV в. Византия

Продолжая Свой монолог, Христос напоминает о чудесах из истории израильского народа. После этого автор кондака возвращается к сюжетной линии и рассказывает о самом чуде, видя в нем прообраз Евхаристии. Как и в других кондаках, все завершается молитвой к Богу.

Наконец, обратимся к кондаку «На Страсти Христовы и на плач Богородицы»[187]. Он входит в большой цикл кондаков, посвященных Страстям Христовым. Кондак состоит из восемнадцати икосов с акростихом «Смиренного Романа» и рефреном, завершающим каждый икос: «Сын и Бог Мой». В кондаке упоминаются различные эпизоды истории Страстей, как она изложена в Евангелиях: вход Христа в Иерусалим под крики «Осанна», обещание Петра не отречься от Иисуса, обещание Фомы умереть вместе с Иисусом и оставление Иисуса учениками, крест, копье, уксус и гвозди, землетрясение. Упоминаются

[187] Цитируется по изданию: Кондаки и икосы святого Романа Сладкопевца. Пер. диакона Сергия Цветкова. С. 124–129. В перевод внесены исправления по оригинальному тексту: ***Romanos le Mélode.*** Hymnes. Tome IV (SC 128). P. 158–186.

некоторые чудеса Иисуса: очищение прокаженного, исцеление расслабленного, дарование зрения слепому, воскрешение Лазаря.

Однако основное содержание кондака — диалог между Матерью и Сыном, содержащий богословское осмысление искупительной смерти Христа, вложенное в уста обоих. При этом речь Марии окрашена в эмоциональные тона. Автор пытается передать те чувства, которые Она испытывала у креста Своего Сына:

> Агница Мария, видя Своего Агнца
> ведомым на заклание, следовала [за Ним], рыдая,
> вместе с другими женами, так взывая:
> «Куда Ты идешь, Чадо? Для чего Ты так спешишь?
> Не другой ли теперь брак в Кане,
> не туда ли и Ты теперь спешишь, чтобы для них сделать из воды вино?
> Пойти ли Мне с тобой, Чадо, или лучше Я тебя подожду?
> Ответь Мне, Слово, не пройди мимо Меня молча,
> Ты, сохранивший Меня чистой, Сын и Бог Мой».

В ответах Христа, напротив, мы слышим спокойствие и уверенность в искупительном характере Его страданий. Если бы Он не взошел на крест, Он не мог бы спасти Адама, а с ним все человечество:

> Когда Мария от тяжкой печали
> и великой скорби, так взывая, плакала,
> обратился к Ней Рожденный от Нее, так воскликнув:
> «Что плачешь Ты, Матерь? Для чего с другими женами делаешь то же?
> Если Я не пострадаю, не умру, как спасу Адама?
> Если не вселюсь во гроб, как привлеку к жизни находящихся в аду?
> И ныне, как видишь, Меня несправедливо распинают.
> Но что плачешь Ты, Матерь? Лучше Ты так воскликни:
> Добровольно пострадал Сын и Бог Мой».

Однако Богородица остается безутешной. Как Она может не уподобиться другим женщинам? Они плачут, хотя не носили Его во чреве, не питали молоком: как же Она может не плакать? И почему нужно страдать за Адама, если Он без страдания исцелял многих? Ведь Он не умирал для того, чтобы воскресить Лазаря, почему нельзя было и Адама воскресить одним словом?

Иисус объясняет Ей, в чем разница между Адамом и теми, кого Он исцелял: «Адам, сделавшись немощным от неумеренности и невоздержания,

ниспал в ад преисподний и там оплакивает страдание души своей. Несчастная Ева, увидев его расстройство, вместе с ним вздыхает, ибо вместе с ним она болеет, дабы вместе научиться сохранить заповедь Врача».

Тогда Матерь спрашивает Сына: «Если Ты пострадаешь, если умрешь, то явишься Мне? Если пойдешь к Адаму с Евой, то Я опять увижу Тебя?» Сын отвечает Ей: «Дерзай, Матерь! Ибо Ты первой увидишь Меня выходящим из гроба». В этом ответе Христа отражено распространенное во многих памятниках эпохи представление о том, что Дева Мария первой увидела воскресшего Христа. Мы уже встречали его в толковании Ефрема Сирина на «Диатессарон», с которым Роман был, несомненно, знаком.

Иисус далее рассказывает Своей Матери, что́ произойдет в ближайшем будущем:

> «Итак немного потерпи, о Матерь, и увидишь,
> как Я, подобно врачу, разденусь и поспешу туда, где лежат они[188],
> осмотрю их раны, копьем отсекая наросты и коросту,
> приму и уксус, которым заживлю их раны,
> острием гвоздей исследовав заражение, покрою их верхней одеждой.
> А крест Мой, словно цельбоносный сосуд (ὡς νάρθηκα),
> употреблю, Матерь, для того чтобы Ты воспевала разумно:
> “добровольно разрушил страсть Сын и Бог Мой”».

Метафоры, использованные здесь, отражают медицинскую практику времен Романа Сладкопевца. Перед началом лечения врач снимал с себя одежду[189]; для лечения он использовал различные острые предметы; для заживления ран использовал жидкости. Орудия Страстей представлены поэтом как приборы, которыми пользуется врач при лечении.

В завершение кондака Дева просит позволения сопутствовать Своему Сыну, когда Он будет распинаем: «…не терплю, чтобы Я находилась в Своем жилище, а Ты на кресте; чтобы Я была в доме, а Ты в гробу. Посему позволь Мне сопровождать Тебя; ибо созерцание Тебя исцелит Меня». Иисус позволяет Ей следовать за Собой, но просит не плакать и не устрашаться, когда Она увидит, как «земля и море побегут, горы подвигнутся, гробы потрясутся».

---

[188] Адам и Ева.

[189] На греческой миниатюре X века, помещенной в сборнике медицинских трактатов, изображена сцена, в которой врач и два его ассистента вправляют вывих больному: все четверо нарисованы обнаженными, включая врача (который, впрочем, до пояса закрыт постелью больного). См.: *Попова О. С., Захарова А. В., Орецкая И. А.* Византийская миниатюра второй половины X — начала XII века. С. 129.

Кондак завершается молитвой ко Христу, в которой говорится о Его двух естествах, но при этом автор не забывает и о Деве Марии:

Сын Девы, Бог Девы
и Творец мира! Твое страдание — Твоя глубина премудрости;
Ты знаешь, чем Ты был и чем Ты стал.
Ты благоволил прийти, чтобы спасти людей через добровольное страдание,
Ты взял грехи наши, как Агнец;
Ты, умертвивший их закланием Своим, Спаситель, всех спаси.
Ты в страдании и не в страдании[190],
Ты, умирая, спасаешь. Ты даровал Пречистой
дерзновение взывать к Тебе: «Сын и Бог Мой».

Обратим внимание на созвучия, используемые в двух заключительных икосах кондака: τὰ ὄρη δονοῦνται, οἱ τάφοι κενοῦνται («горы подвигнутся, гробы потрясутся»), Υἱὲ τῆς παρθένου, Θεὲ τῆς παρθένου («Сын Девы, Бог Девы»), σὸν τὸ πάθος, σὸν τὸ βάθος («Твое страдание — Твоя глубина»). Преподобный Роман нередко пользуется подобной игрой слов и звуков, но наиболее частыми они бывают в начале и в конце его кондаков.



Преподобный Роман Сладкопевец. Фрагмент иконы «Покров Пресвятой Богородицы». XVI в. Музей изобразительных искусств Республики Карелия

Обзор гимнографического творчества преподобного Романа Сладкопевца показывает, что образ Богородицы занимает в нем очень существенную роль. В этом можно увидеть следы влияния преподобного Ефрема Сирина, а также — отражение общей тенденции эпохи, в которую он жил. Эта эпоха характеризовалась повсеместным распространением и значительным ростом культа Богородицы в византийской

190 То есть в страдании как человек, бесстрастный как Бог.

столице и за ее пределами. Строительство храмов в Ее честь, появление новых Богородичных праздников — все это требовало ответа со стороны церковных гимнографов. И преподобный Роман дал такой ответ.

Однако, помимо внешних факторов, следует отметить и глубоко личное отношение Романа Сладкопевца к Богородице. Она для него не просто объект богословского осмысления в контексте христологической доктрины Церкви. Ее образ служит для него источником вдохновения, к Ней он постоянно обращается в молитве, проникнутой теплым благоговейным чувством.

Акафист

Может быть, неслучайно именно Роману Сладкопевцу большинство ученых приписывает составление уникального произведения византийской поэзии — Акафиста. Среди других возможных авторов некоторые ученые называли Аполлинария Лаодикийского (IV век), Патриархов Константинопольских Сергия I (VII век), Германа I (VIII век) и Фотия (IX век), константинопольского диакона Георгия Писиду (VII век), Георгия Сикелиота (VII–VIII века), инокиню Кассию (IX век)[191]. Однако ни одна из этих гипотез не подтвердилась, тогда как убедительных аргументов против авторства Романа найдено не было. В настоящее время большинство исследователей склонны датировать Акафист эпохой от императора Юстиниана I (527–565) до императора Ираклия (610–641) включительно и предположительно атрибутировать его преподобному Роману Сладкопевцу[192].

Греческое слово Акафист (ἀκάθιστος) буквально означает «неседальный» и указывает на песнопение, во время исполнения которого нельзя сидеть. Изначально это название было дано одному произведению. Со временем, когда в Византии и на Руси стали появляться многочисленные подражания ему, слово «акафист» стало употребляться как обозначение жанра, а оригинальное произведение, написанное в этом жанре, стало именоваться Акафистом Пресвятой Богородице[193]. Нас будет интересовать именно это произведение, которое мы для краткости будем называть так, как оно было названо изначально: Акафистом.

История первого исполнения Акафиста подробно описана в синксарии из «Триоди Постной». В нем рассказывается, что в царствование императора

---

191 *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. С. 237.

192 *Казачков Ю. А.* Акафист. Вопрос о датировке и атрибуции. С. 373–374.

193 *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. С. 236.

Ираклия (610–641) аварский каган, «нарушив мир с греками, привел стотысячное войско и подошел к Константинополю с западной стороны, произнося богохульства и угрозы. Внезапно все море наполнилось кораблями, а земля — бесчисленными пешими и конными воинами». Одновременно к городу подошел персидский военачальник Сарвар. В критической ситуации люди собрались на молитву в храм «Живоносный Источник»:

> Патриарх Константинопольский Сергий утешал людей, увещая не терять [надежды] и не ослабевать, но от души возложить все упование на Бога и на Матерь Его Пречистую Богородицу. Патриций по имени Бон, бывший тогда градоначальником, в свою очередь, готовил все необходимое для обороны… Патриарх же со всем народом, взяв святые иконы Богоматери, обходил город по верху стен, тем самым укрепляя их. Так как Сарвар подошел с востока, а каган — с запада, чтобы сжечь окрестности города, то Патриарх [снова] обходил по стенам, неся Нерукотворный Образ Христа, Честное и Животворящее древо (Креста) и честную ризу Богоматери. Скифский каган с суши осаждал стены Константинополя с бесчисленным множеством до зубов вооруженных воинов. Врагов было столько, что один грек сражался с десятью скифами. Но Непобедимая Воевода помогла весьма немногочисленным воинам, оказавшимся в Ее храме, именуемом «Живоносный Источник», разгромить превосходящих их числом врагов. С этих пор греки, ободрившись и возрадовавшись, помощью Непобедимой Воеводы —



Тетраморф (Видение Иезекииля) и Византийский император Ираклий побеждает Хосрова, персидского царя. Пластина от креста-реликвария. 1160–70 гг. Лувр, Париж

> Божией Матери, все время совершенно их побеждали… И вот, сговорившись, каган и Сарвар с суши и с моря устремились на город, желая захватить его хитростью, но столько их воинов было убито греками, что живые не успевали сжигать мертвых. Галеры, наполненные воинами, вместе со всеми вражескими кораблями разбились в бухте, называемой Золотой Рог, напротив храма Богоматери во Влахернах, когда на море внезапно поднялась страшная буря, и оно расступилось. Так было явлено преславное чудо Пречистой Богоматери: врагов выбросило на берег моря во Влахернах, и жители, быстро открыв городские ворота, всех их сразу перебили, причем даже женщины и дети мужественно устремились на них. Военачальники же их бежали, плача и рыдая. А боголюбивые люди Константинополя, воздавая благодарение Богоматери, всю ночь воспевали Ей неседальное пение за то, что Она сохранила их и чудесною силою сотворила победу над врагами. С тех пор в воспоминание столь дивного чуда Церковь и приняла такой праздник…[194]

Описанное событие произошло 7 августа 626 года. Чудесное спасение жителей Константинополя от неминуемой гибели автор синаксария приписывает заступничеству Божией Матери, явленному через Ее храмы — «Живоносный Источник» и Влахернский, а также через Ее иконы и святыни, в числе которых была Ее риза. Эти святыни были торжественно обнесены по верху стен Константинополя, и в течение ночи люди стоя молились Богородице, воспевая Акафист. О том, когда и кем был написан Акафист, синаксарий умалчивает.

Произведение уникально во многих отношениях, в том числе с точки зрения его литературной формы. Оно представляет собой череду из 24 икосов и кондаков, акростихом которых являются 24 буквы греческого алфавита. Вступление, в котором Богородица представлена как Воевода («Взбранной Воеводе победительная»), было добавлено к Акафисту позже, чем он был сочинен, хотя происхождение имеет более раннее. Ни тематически, ни стилистически это вступление не связано с остальным текстом Акафиста. Более того, предполагается, что этим вступлением было заменено более древнее, сохранившееся в богослужении в виде тропаря «Повеленное тайно». Именно с этого текста, по-видимому, и начинался Акафист до того, как был заменен кондаком «Взбранной Воеводе»[195].

---

[194] Триодь Постная. Синаксарий в Субботу Акафиста.

[195] *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. С. 238.



Акафист Пресвятой Богородице. Фрагмент фрески. XVII в. Сливнички монастырь, Македония

Как и в кондаках Романа Сладкопевца, в Акафисте поэтическая вязь соткана из многообразных созвучий, среди которых немало гомеотелевтов и даже полноценных рифм, появляющихся не только на концах строк, но иногда и в середине. Каждый кондак завершается рефреном: «Аллилуйя». Каждый икос завершается рефреном «Радуйся, Невеста Неневестная» (тот же самый рефрен, как мы помним, использован в кондаке Романа «На Благовещение»). При этом в каждом икосе рефрену предшествует шесть двустиший, каждое из которых содержит две изосиллабические[196] строки, начинающиеся словом «Радуйся». Это так называемые хайретизмы (от греч. χαῖρε — «радуйся»). В каждой из двух строк не только количество слогов равное, но и ударения в строках стоят на одинаковых местах, а параллелизм обеспечивается, кроме того, многочисленными созвучиями.

Чтобы понять, как функционирует эта многосложная поэтическая ткань, разберем первый икос[197] в греческом оригинале, поместив рядом с ним славянский перевод:

[196] И з о с и л л а б и з м — принцип деления стиха на ритмические единицы, равные между собой по числу слогов.

[197] Здесь и далее Акафист цитируется по греческому тексту, славянскому и русскому переводам. Греческий текст см. в: ***Trypanis C.*** A. Fourteen Early Byzantine Cantica. Wien, 1968 (WBS. Bd. V). P. 17–26. Славянский перевод в кн.: Триодь Постная. М., 1974. Рус. пер. иером. Амвросия (Тимрота).

Ἄγγελος πρωτοστάτης, οὐρανόθεν ἐπέμφθη, εἰπεῖν τῇ Θεοτόκῳ τό, Χαῖρε· καὶ σὺν τῇ ἀσωμάτῳ φωνῇ, σωματούμενόν σε θεωρῶν Κύριε, ἐξίστατο, καὶ ἵστατο κραυγάζων πρὸς αὐτὴν τοιαῦτα·	Ангел предстатель с небесе послан бысть рещи Богородице: радуйся, и со безплотным гласом воплощаема Тя зря, Господи, ужасашеся и стояше, зовый к Ней таковая:
Χαῖρε, δι᾽ ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμψει·	Радуйся, Еюже радость возсияет;
χαῖρε, δι᾽ ἧς ἡ ἀρὰ ἐκλείψει.	радуйся, Еюже клятва изчезнет.
Χαῖρε, τοῦ πεσόντος Ἀδὰμ ἡ ἀνάκλησις·	Радуйся, падшаго Адама воззвание;
χαῖρε, τῶν δακρύων τῆς Εὔας ἡ λύτρωσις.	радуйся, слез Евиных избавление.
Χαῖρε, ὕψος δυσανάβατον ἀνθρωπίνοις λογισμοῖς·	Радуйся, высото неудобовосходимая человеческими помыслы;
χαῖρε, βάθος δυσθεώρητον, καὶ Ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς.	радуйся, глубино неудобозримая и ангельскима очима.
Χαῖρε, ὅτι ὑπάρχεις Βασιλέως καθέδρα·	Радуйся, яко еси Царево седалище;
χαῖρε, ὅτι βαστάζεις τὸν βαστάζοντα πάντα.	радуйся, яко носиши Носящаго вся.
Χαῖρε, ἀστὴρ ἐμφαίνων τὸν Ἥλιον·	Радуйся, звездо, являющая Солнце;
χαῖρε, γαστὴρ ἐνθέου σαρκώσεως.	радуйся, утробо Божественнаго воплощения.
Χαῖρε, δι᾽ ἧς νεουργεῖται ἡ κτίσις·	Радуйся, Еюже обновляется тварь;
χαῖρε, δι᾽ ἧς βρεφουργεῖται ὁ Κτίστης.	радуйся, Еюже покланяемся Творцу.
Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.	Радуйся, Невесто Неневестная.

Славянский перевод, видимо, делался со списка, в котором греческое βρεφουργεῖται (букв. «делается младенцем») было заменено на προσκυνεῖται («[делается] поклоняемым»). Отсюда разночтение между текстом и славянским переводом.

Во вступительном отрезке, напоминающем ритмизованную прозу, мы встречаем только одно созвучие: ἐξίστατο — ἵστατο. Зато в хайретизмах этих созвучий очень много, и они весьма разнообразны. В первой паре мы наблюдаем рифмы внутри строк (ἡ χαρά — ἡ ἀρά) и гомеотелевт на конце (ἐκλάμψει — ἐκλείψει). Во второй паре мы наблюдаем смысловой параллелизм

между Адамом и Евой, к которому присоединяется звуковой параллелизм между ἀνάκλησις (воззвание) и λύτρωσις (искупление). Третья пара построена на смысловом параллелизме между высотой (ὕψος) и глубиной (βάθος), между ангельскими помыслами и человеческими очами, а также на звуковом параллелизме двух слов с одинаковой приставкой (δυσανάβατον — δυσθεώρητον) и на конечной рифме (λογισμοῖς — ὀφθαλμοῖς). В четвертой паре мы не видим ни смыслового, ни звукового параллелизма, за исключением двух глаголов с созвучными окончаниями (ὑπάρχεις — βαστάζεις). В пятой паре ἀστήρ (звезда) эффектно рифмуется с γαστήρ (чрево), но внутри строк, а не на концах; смысловой параллелизм отсутствует. Наконец, в шестой паре мы наблюдаем и смысловой параллелизм (тварь — Творец), и рифму в середине (νεουργεῖται — βρεφουργεῖται) и созвучие в конце (κτίσις — Κτίστης).

Подобным же образом можно было бы разобрать другие икосы и кондаки, и практически в каждом мы будем наблюдать похожие закономерности. Автор Акафиста, как представляется, в равной степени увлечен раскрытием богословского значения Богородицы для верующего и поэтической звукописью, которая нередко определяет движение мысли. При переводе Акафиста на славянский язык эта звукопись сохранена лишь частично, зато отсутствие смыслового параллелизма нередко бросается в глаза. Например, во втором икосе есть двустишие: «Радуйся, Свет неизреченно родившая; радуйся, еже како, ни единаго же научившая». Здесь переводчику удалось зарифмовать конечные глаголы, но оказалось невозможным передать звуковой параллелизм между τὸ Φῶς (свет) и τὸ πῶς (как). Отсюда и ощущение отсутствия логики в сопоставлении: в греческом тексте звуковой параллелизм восполняет отсутствие смыслового параллелизма, в славянском переводе этого не происходит.

Система соответствий и параллелизмов функционирует не только в рамках отдельного икоса: она прошивает собой все произведение. Хайретизмы каждого из двенадцати икосов Акафиста идентичны по своей ритмической структуре:

> В каждом икосе Акафиста число хайретизмов абсолютно неизменно — шесть пар и еще один, внепарный, тринадцатый хайретизм, который является собой рефрен, красной нитью проходящий через все икосы… Каждая пара хайретизмов соединена строжайшей изосиллабией и параллелизмом тонического рисунка. Например, оба первых хайретизма каждого икоса представляют собой десятисложники, следующая пара — тринадцати-

сложники, третья пара — шестнадцатисложники, и так далее. Первый и второй хайретизмы представляют собой комбинацию хорея, ямба, анапеста и амфибрахия[198].

Обратимся к содержательной стороне Акафиста. Тематически он объединяет три события евангельской истории: Благовещение, Рождество и Сретение. О Благовещении говорится в первом икосе, втором кондаке и икосе и третьем кондаке. В третьем икосе речь идет о посещении Девой Марией Елисаветы. В четвертом кондаке — о сомнениях Иосифа, когда он узнал, что Мария беременна, и вообразил Ее «бракоокрадованной» (здесь слышны реминисценции «Протоевангелия Иакова»). В четвертом икосе речь идет о поклонении пастухов, в пятом кондаке и икосе — о том, как волхвы последовали за звездой и принесли дары Младенцу Христу. В шестом кондаке волхвы возвращаются в Вавилон (очевидно, автор Акафиста считал, что они пришли оттуда), а в шестом икосе косвенно упоминается о бегстве Святого Семейства в Египет. В седьмом кондаке старец Симеон встречает Младенца Христа в Иерусалимском храме, и на этом сюжетная канва заканчивается. Оставшиеся икосы и кондаки посвящены осмыслению события рождения Христа от Девы без привязки к конкретным евангельским сюжетам.

Представленный тематический обзор Акафиста касается только основного содержания кондаков и икосов. Хайретизмы, включенные в каждый икос, содержат широкую панораму тем и образов, относящихся не только к описанным в Евангелии событиям, но и к Богородице в целом, к Ее значению для Церкви, для жизни верующих, для спасения всего мира. Они произносятся от лица ангела Гавриила (икосы 1 и 2), младенца Иоанна Крестителя, взывающего из чрева матери (икос 3), пастухов (икос 4), волхвов (икос 5), египетских верующих, избавившихся от идолов (икос 6), верующих, воспевающих Акафист (икосы 7–12).

Многочисленные поэтические образы используются в Акафисте применительно к Богородице: Она — «Ростка неувядаемого ветвь», «Плода бессмертного удел», «нива, растящая сострадания богатые плоды», «трапеза, носящая обилие умилостивления», «ходатайства приятный фимиам» (икос 3); «заря таинственного дня» (икос 5); «цвет нетления», «венец воздержания», «дерево с прекрасными плодами, от которого питаются верные», «дерево с тенистою листвою, под которым укрываются многие», «одежда для лишенных дерзновения»

198 *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. С. 239–240.

(икос 7); «корабль для желающих спастись», «пристань для пловцов по морю жизни» (икос 9); «луч духовного Солнца», «блистание незаходящего Света», «молния, души озаряющая», «как гром, врагов поражающая», «купальня, омывающая совесть», «чаша, вмещающая радость», «аромат Христова благоухания», «жизнь таинственного пира» (икос 11).

Многие упомянутые в Акафисте прообразы Богородицы заимствованы из Ветхого Завета: «море, потопившее фараона мысленного», «скала, напоившая жаждущих жизни», «огненный столп, направляющий находящихся во тьме», «покров миру, пространнейший облака», «пища, манну сменившая», «земля обетования», «страна, из которой течет мед и молоко» (икос 6). Все перечисленные образы отсылают к эпизодам из книги Исход, в частности, к повествованиям о том, как войско фараона потонуло в воде (Исх. 14:28); как Моисей высек воду из скалы (Исх. 17:1–7); как Бог шел перед Израильским народом днем в столпе облачном, ночью в столпе огненном (Исх. 13:21–22); как Бог послал манну Израильскому народу в пустыне (Исх. 16:11–31); как Израильский народ шел «в землю хорошую и пространную, где течет молоко и мед» (Исх. 3:8). Уместно вспомнить здесь аллегорическое толкование эпизодов из книги Исход, в том числе применительно к Богородице, в сочинении Григория Нисского «О жизни Моисея».

В то же время, такие наименования Богородицы как «Святого Святых бóльшая» и «ковчег, позлащенный Духом» (икос 12), отсылают к ветхозаветному храмовому культу, который был переосмыслен как прообраз Боговоплощения уже в Послании к Евреям, где говорится: «И первый завет имел постановление о Богослужении и святилище земное: ибо устроена была скиния первая, в которой был светильник, и трапеза, и предложение хлебов, и которая называется “святое”. За второю же завесою была скиния, называемая “Святая святых”, имевшая золотую кадильницу и обложенный со всех сторон золотом Ковчег Завета…» (Евр. 9:1–4). Именно это место из Послания к Евреям было выбрано творцами византийского богослужения для чтения на Богородичные праздники.

Тема соединения земли с небом, снисхождения Бога на землю и восхождения смертных на небеса — лейтмотив Акафиста. Богородица представлена в нем как «лестница небесная, по которой сошел Бог» и «мост, приводящий тех, кто не земле, на небо» (икос 2). Она — «Божие к смертным благоволение» и «смертных перед Богом дерзновение» (икос 3). Мысль о рождение Христа от Девы должна возводить ум верующего к небесам: «Странное рождение увидев, устранимся от мира, ум устремив на небо. Ибо для того всевышний Бог явился на земле смиренным человеком, желая привлечь к высоте восклицающих



Богоматерь на престоле. Фреска. 1501–1503 гг. Ферапонтов монастырь

Ему: Аллилуйя» (кондак 8). Богородица — место встречи между небом и землей, между Богом и человеком, в Ней нашло свое завершение встречное движение Бога и человека друг к другу.

Богородица прославляется как «седалище Царя», как «чрево Божественного воплощения», ибо в Ней «Младенцем становится Творец» (икос 1). Тайна вочеловечения Бога раскрывается через серию утверждений, подчеркивающих парадоксальный характер пребывания Бога в человеческом облике: «Все было в странах дольних, и нисколько горних не оставило Беспредельное Слово; ибо сошествие Божественное, но не перемена места произошло, и рождение от Девы, Бога принявшей…» (икос 8); «Весь мир Ангельский поразился великому Твоего вочеловечения делу; ибо Того, Кто как Бог неприступен, созерцал он всем доступным человеком…» (кондак 9); «Желая спасти мир, всего Устроитель пришел к нему по Собственному обещанию; и, будучи пастырем, как Бог, ради нас явился человеком, как и мы; ибо подобным подобное к Себе призвав, Он, как Бог, от всех слышит: Аллилуйя» (кондак 10).

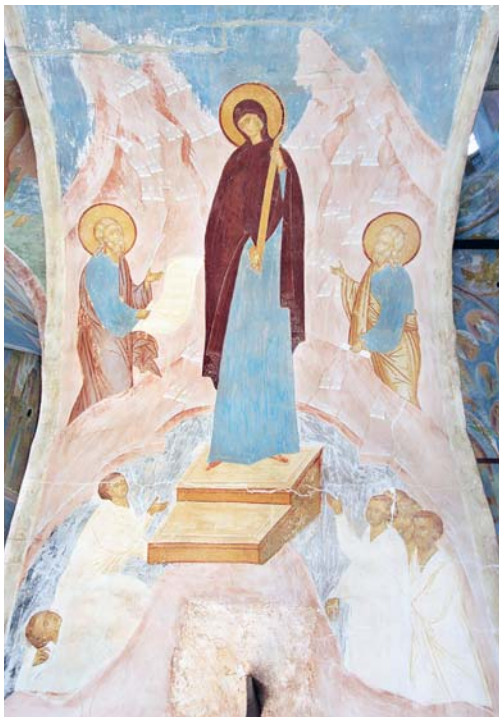
Богородица представлена в Акафисте как «падшего Адама призвание [к спасению]» и «Евы от слез избавление» (икос 1). Таким образом, воспроизводится традиционная со времен Иринея Лионского теория рекапитуляции: Богородица уничтожает проклятие, причиной которого стало непослушание Евы («радуйся, ибо через Тебя проклятие исчезает»), Ею «обновляется творение» (икос 1); Она — «райских дверей открытие», Ею «обнажился ад» (икос 4); через Нее заглажено преступление и открылся рай (икос 8).

Ангельский мир и человеческий род объединены в прославлении Богородицы. Она — «высота, недосягаемая для мыслей человеческих» и «глубина, непроницаемая для ангельских очей» (икос 1); о Ней «все небесное радуется вместе с землей», а «все земное ликует вместе с небесами» (икос 4).

Богородица представлена как объект поклонения и почитания разных категорий членов Церкви, как живых, так и усопших. Она — «апостолов неумолкающие уста», «мучеников непобедимое дерзновение», «твердое веры основание» (икос 4); «драгоценный венец царей благочестивых», «священная хвала иереев благоговейных», «Церкви непоколебимая твердыня» (икос 12). Она обновляет зачатых постыдно, вразумляет лишенных разума, сочетает верных с Господом (икос 10).

О Богородице в Акафисте (икос 2) говорится, что Она — «чудес Христовых начало» (τῶν θαυμάτων Χριστοῦ τὸ προοίμιον). Имеется в виду первое чудо Христа — претворение воды в вино на браке в Кане Галилейской, совершённое по просьбе Его Матери (Ин. 2:1–11). В то же время Она — «учений Христовых глава» (δογμάτων αὐτοῦ τὸ κεφάλαιον). Эти слова можно понимать в том смысле, что благодаря Ей родился Христос, даровавший миру Свое учение.

Важной для автора Акафиста является тема освобождения человечества благодаря Боговоплощению от идолопоклонства и язычества. Когда в Египте воссиял Христос (имеется в виду бегство в Египет Святого Семейства), местные идолы не вынесли



Дионисий. **Акафист Пресвятой Богородице.** Фрагмент фрески. XVI в. Ферапонтово

силы Божией и пали (икос 6). Проповедь простых рыбаков лишила языческих философов дара речи: «Витий громогласных, словно рыб безгласных, мы видим пред Тобою, Богородица, ибо они не в силах объяснить, как Ты и Девою пребываешь, и смогла родить…» (икос 9). Автор Акафиста обращает к Богородице такие слова: «Радуйся, философов неумными являющая; радуйся, искусных в слове в неразумии обличающая. Радуйся, ибо обезумели ловкие совопросники; радуйся, ибо увяли сочинители сказаний. Радуйся, афинские хитросплетения расторгающая; радуйся, сети рыбаков наполняющая. Радуйся, из глубины неведения извлекающая; радуйся, многих в познании просвещающая» (икос 9).

Особым образом в Акафисте раскрывается тема девства. Богородица прославляется как «стена девам», «столп девства», «Сеятеля чистоты родившая», «чертог бессеменного брака», «прекрасная воспитательница дев», «одевающая как невест святые души» (икос 10).

Акафист является ярким свидетельством того, что не позднее конца V века Богородица выдвинулась на второе место в Церкви после Христа. Она становится в каком-то смысле универсальным и всеобъемлющим символом спасения. Ее роль в Церкви по-прежнему неотделима от Христа и Его спасительного дела, но и поклонение Ему теперь не мыслится без почитания Его Матери. Как даровавшая Ему жизнь на земле Она стала не только Его Матерью, но и Матерью Церкви, а значит и каждого верующего во Христа.

Не случайно автор Акафиста, написанного от лица церковной общины, неожиданно под самый конец произведения обращается к Ней от первого лица: «Радуйся, тела моего врачевание; радуйся, души моей спасение» (икос 12). Этим, казалось бы, неожиданным поворотом от коллективного к личному заканчивается последний икос Акафиста. Анонимный автор произведения, пожелавший остаться неизвестным и не зашифровавший свое имя в акростихе, обозначил свое присутствие таким неожиданным способом.

СКАЗАНИЯ ОБ УСПЕНИИ

Как уже говорилось, праздник Успения был введен при императоре Маврикии, то есть на рубеже VI и VII веков. Однако установлению праздника предшествовал длительный период, в течение которого в разных частях христианского мира формировались сказания об Успении Богородицы.

Как показывают недавние исследования, апокрифические сказания об Успении Богородицы циркулировали в церковных и околоцерковных кругах в течение достаточно долгого времени, прежде чем они были восприняты

церковной традицией. Предполагают, что первые литературные памятники, в которых говорится об Успении Богородицы, появились уже в IV веке, а возможно даже и раньше[199].

Сирийская традиция предлагает три варианта сказаний[200]. Один сохранился в палимпсесте[201], датируемым рубежом V и VI веков: повествование разделено на пять книг и заканчивается пребыванием Девы Марии в раю, где Ее навещают апостолы Петр и Иоанн[202]. Второй вариант сказания имеет две версии: в обеих тело Девы Марии возносится на небо на огненной колеснице[203]. В третьем варианте Христос передает тело Девы Марии архангелу Михаилу[204].

На греческом языке тоже существовало несколько вариантов сказаний об Успении. Один из них ученые называют «пальмовой традицией» в связи с упоминанием о пальмовой ветви, которую принес Деве архангел Гавриил[205]. Другой вариант называют «Вифлеемской традицией» ввиду того, что основная часть событий происходит в Вифлееме, а не в Иерусалиме[206].

Наибольшую популярность в греческом мире получил апокриф, полное название которого: «Святого Иоанна Богослова сказание об Успении Святой Богородицы». Он сохранился в более 100 рукописей на греческом языке, а также в грузинском, арабском, латинском и славянском переводах. Критическое издание текста было осуществлено российским ученым К. Тишендорфом в 1866 году[207]. Хотя самые ранние известные рукописи этого апокрифа датируются X веком, ученые предполагают, что текст был написан не позднее конца V или начала VI века[208].

---

199 См.: ***Shoemaker S. J.*** From Mother of Mysteries to Mother of the Church. P 20–21. Здесь же список литературы, подтверждающий эту датировку.

200 Краткий обзор см. в кн.: ***Ортис де Урбина И.*** Сирийская патрология. С. 98–100.

201 П а л и м п с е с т — рукопись, в которой первоначальный текст был соскоблен и поверх него был написан новый текст. Современные технические средства во многих случаях позволяют восстановить первоначальный текст.

202 Издание текста: ***Smith-Lewis A.*** Apocrypha syriaca. P. 22–115 (сир. текст), 12–19 (англ. пер.).

203 Издания текстов: ***Wright W.*** Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament. London, 1865. P. 27–33 (сир. текст), 18–24 (англ. пер.); ***Budge E. A. W.*** The History of the Blessed Virgin Mary and the Likeness of Christ which the Jews of Tiberias Made to Mock at. Vol. 1. P. 3–152 (сир. текст); Vol. 2. P. 3–168 (англ. пер.).

204 Издание: ***Wright W.*** Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament. P. 42–51 (сир. текст), 10–15 (англ. пер.).

205 Обзор памятников этой традиции см. в: ***Shoemaker S. J.*** Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption. P. P. 25–46.

206 Об этой традиции см.: ***Shoemaker S. J.*** Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption. P. 46–57.

207 ***Tischendorf C.*** Apocalypses apocryphae. Mosis, Esdrae, Pauli, Ioannis item Mariae Dormitio. P. 95–112.

208 ***Mimouni S. C.*** Dormition et assomption de Marie: Histoire des traditions anciennes. P. 124. См. также: ***Esbroeck M. van.*** Les Textes littéraires sur l'assomption avant le Xe siècle. P. 265–285.

Мы помним, что в Новом Завете о Богородице подробно рассказывается лишь в связи с рождением от Нее Христа. В Его «взрослой» жизни Она практически не присутствует, за исключением эпизода, отраженного в синоптических Евангелиях, где Она вместе с братьями Иисуса пытается поговорить



Успение Божией Матери. Миниатюра. XI в. Византия

с Ним в то время, как Он беседует с учениками (Мф. 12:46 — 50; Мк. 3:31 — 35; Лк. 8:19–21), и трех эпизодов из Евангелия от Иоанна (Ин. 2:1–12; 19:25–27). Уже во II веке автор «Протоевангелия от Иоанна» попытался восполнить недостающую информацию, касающуюся Ее рождения и событий, связанных с Ее детством и отрочеством.

Процесс доукомплектации житийного канона Богородицы продолжался и в последующие века, а после III Вселенского Собора нужда в Ее полноценном житии стала особенно острой. Именно в этот период предания, посвященные Успению, получают наиболее широкое хождение.

Памятник, известный под именем «Сказания об Успении Святой Богородицы»[209], не случайно надписан именем Иоанна Богослова. Этому апостолу, согласно Евангелию, Христос вверил Свою Мать (Ин. 19:25–27). Таким образом, связь между ним и Богородицей была установлена уже в евангельском тексте.

«Сказание» не имеет вступления, но сразу же начинается с изложения сюжета:

> Когда славная Пресвятая Богородица и Приснодева Мария приходила, по обыкновению, к святому гробу Господа нашего воскурить фимиам и преклоняла святые колена Свои, иудеи, видя, что Она остается при Божественном гробе, пришли к первосвященникам и говорят, что Мария каждый день приходит ко гробу. Тогда первосвященники, отдав приказание поставленным от них стражам никому не позволять молиться при святом гробе, спрашивали о Ней, действительно ли Она приходит. Но стражи отвечали, что они никого не видели, потому что Бог не дозволил им видеть Ее присутствие[210].

Далее повествуется о том, как во время молитвы архангел Гавриил слетел к Ней с небес и сказал: «Радуйся, родившая Христа Бога нашего. Молитва Твоя, прошедшая в небеса к Родившемуся из Тебя, принята; и Ты, по молитве Своей, оставив мир, войдешь на небеса к Своему Сыну, в жизнь истинную и неизменную». Мария возвратилась в Вифлеем, имея с собой трех дев, которые служили Ей. Отдохнув немного, Она села и сказала им: «Принесите Мне кадильницу, чтобы помолиться Мне». Они исполнили Ее повеление[211].

---

[209] Здесь и далее цитируется, с незначительными изменениями, в русском переводе И. С. Свенцицкой по изданию: Судьбы апостолов. С. 290–305.

[210] Сказание об Успении Святой Богородицы 1–2.

[211] Сказание об Успении Святой Богородицы 3–4.

Богородица обращается к Своему Сыну, прося Его прислать к Ней апостола Иоанна и других апостолов — как уже отошедших к Нему, так и остающихся в жизни[212]. И тут начинается повествование от первого лица:

> Когда Она еще молилась, прибыл я, Иоанн, потому что Святой Дух восхитил меня на облаке из Эфеса и поставил меня на том месте, где возлежала Матерь моего Господа. Вошед к Ней и прославив Родившегося из Нее, я сказал: «Радуйся, Матерь Господа Моего, родившая Христа Бога нашего, ликуй, что в великой славе отходишь из этой жизни». И прославила Бога святая Богородица, что я, Иоанн, прибыл к Ней, вспомнив сказанное слово Господа: «вот Матерь твоя», и «вот сын Твой». Пришли также три девы и поклонились[213].

Иоанн, положив ладан в кадильницу, молится Господу Иисусу Христу о том, чтобы, когда Матерь Его будет отходить от жизни, убоялись распявшие Его и не уверовавшие в Него. А Богородица молится о том, чтобы Иисус пришел к Ней, как обещал, в сопровождении ангелов. Иоанн говорит Богородице: «Придет Господь наш Иисус Христос и Бог наш, и Ты увидишь Его, как обещано Тебе». Она же отвечает: «Иудеи поклялись, что они по кончине Моей сожгут Мое тело». Но Иоанн уверяет Ее: «Нет, не увидит тления святое и чистое тело Твое»[214].



Ангел переносит в Иерусалим апостола Иоанна Богослова. Фрагмент фрески «Успение Пресвятой Богородицы». XIII в. Монастырь Сопочаны, Сербия

Затем Иоанн вновь начал молиться и по окончании молитвы услышал голос с небес, говоривший «аминь». И Дух Святой сказал ему: «Этот голос, который ты слышал, означает скорое прибытие братьев твоих апостолов и святых сил, потому что ныне прибудут сюда». Иоанн начал молиться об этом, и Дух Святой сказал апостолам: «Все вы вместе, поднявшись посредством

[212] Сказание об Успении Святой Богородицы 5.

[213] Сказание об Успении Святой Богородицы 6–7.

[214] Сказание об Успении Святой Богородицы 8–10.

облаков, соберитесь при землетрясении от конца вселенной в святой Вифлеем ради Матери Господа нашего Иисуса Христа — Петр из Рима, Павел из Тивера[215], Фома из внутренней Индии, Иаков из Иерусалима». А уже умершие апостолы — Андрей, брат Петра, Филипп, Лука, Симон Кананит и Фаддей — «возбуждены были Духом Святым из гробов». Святой Дух сказал им: «Вы не думайте, что теперь наступает воскресение, но для того вы восстали из гробов ваших, чтобы отправиться на приветствие в честь и прославление Матери Господа и Спасителя вашего Иисуса Христа, потому что приблизился день исхода, взятия Ее на небеса». Из Александрии прибыл апостол Марк; «когда же Петр, поднятый облаком, стал среди неба и земли, так как его поддерживал Дух Святой, то он увидел, что и прочие апостолы, также восхищенные на облаках, находятся вместе с Петром»[216].

Войдя к Матери Божией, апостолы поклонились Ей и сказали: «Не бойся и не печалься. Господь Бог, рожденный Тобою, берет Тебя из мира со славою». Она же, возрадовавшись, села на постели и сказала: «Теперь Я уверовала, что придет с неба Учитель и Бог наш, и Я увижу Его, и теперь Я разлучаюсь с сею жизнью, когда увидела вас прибывших. Но Я хочу, чтобы вы сказали Мне, как вы узнали, что Я разлучаюсь, и прибыли ко Мне, из каких стран и как издалека вы прибыли сюда, что так поспешили посетить Меня»[217]. И каждый из апостолов, начиная с Петра, рассказывает о том, как они узнали о приближающейся кончине Святой Девы и как были перенесены в Вифлеем[218].

После того как апостолы закончили свой рассказ, Богородица вознесла молитву Господу, а затем попросила их положить фимиам и молиться:

> И когда они молились, слышен был гром с неба и произошел страшный шум как бы от колесниц; и вот явилось великое воинство ангелов и сил, и слышен был глас как бы Сына Человеческого, и серафимы вокруг дома, в котором возлежала святая непорочная Матерь Божия и Дева, так что все бывшие в Вифлееме видели все сии чудеса и, пришедши в Иерусалим, возвестили все эти бывшие чудеса. А когда происходил этот шум, внезапно около дома явились солнце и луна, и церковь первородных святых предстала перед домом,

[215] Не совсем понятно, о какой стране идет речь. Предположение о том, что речь идет о городе Тивериаде, не выдерживает критики, поскольку дальше Павел говорит «о стране Тиверской», находящейся на немалом расстоянии от Рима.

[216] Сказание об Успении Святой Богородицы 11–14.

[217] Сказание об Успении Святой Богородицы 15.

[218] Сказание об Успении Святой Богородицы 16–24.

> где возлежала Матерь Господа, в честь и славу Ее. Видел я и великие свершавшиеся чудеса: как слепые прозревали, глухие слышали, хромые ходили, прокаженные очищались и исцелялись одержимые нечистыми духами. И все страждущие [какою-либо] болезнью или немощью… тотчас исцелялись[219].

В это время в Иерусалиме находилось множество людей из разных стран. Услышав о чудесах, совершавшихся в Вифлееме Матерью Господа, они прибыли туда и получили исцеления от разных болезней. И была в этот день «неизглаголанная радость для множества исцеленных… весь же Иерусалим с Вифлеемом праздновали псалмопениями и духовными гимнами». Но иудейские священники составили совещание и решили послать в Вифлеем за Богородицей и апостолами. Однако, «когда многие из иудеев приготовились к нападению на Вифлеем, то на расстоянии около мили они увидели страшное видение, и ноги их стали неподвижны, отчего они в ужасе возвратились к своим единоплеменникам и рассказали первосвященникам о сем страшном видении»[220].

Следующая сцена представляет собой вариацию на события евангельской истории. Первосвященники, воспламененные яростью, отправляются к игемону (римскому префекту) со словами: «Погибнет иудейский народ от этой Жены; изгони Ее из Вифлеема и Иерусалимской области». Но игемон, изумленный чудесами, сказал им: «Ни из Вифлеема, ни из другого какого места не прогоню я Ее». Иудеи же «продолжали кричать и заклинали его здоровьем кесаря Тиберия, чтобы он удалил также и апостолов из Вифлеема; если же ты этого не сделаешь, то мы донесем кесарю». Тогда игемон послал в Вифлеем тысяченачальника[221].

Узнав о его приближении, апостолы взяли одр, на котором возлежала Богородица, и понесли в Иерусалим. Но Дух Святой восхитил их и доставил на облаке «в дом Владычицы», где они в течение пяти последующих дней совершали непрерывное песнопение. А тысяченачальник, прибыв в Вифлеем, никого там не нашел[222].

Через пять дней благодаря совершавшимся знамениям и чудесам весь город узнал, что Матерь Господа вместе с апостолами «находится в собственном доме в Иерусалиме». Тогда множество людей собрались возле дома и возглашали: «Святая Дева, родившая Христа Бога нашего, не забывай рода человеческого».

---

219 Сказание об Успении Святой Богородицы 25–27.

220 Сказание об Успении Святой Богородицы 28–29.

221 Сказание об Успении Святой Богородицы 30.

222 Сказание об Успении Святой Богородицы 31–32.

Но иудейский народ со священниками, «возбужденный еще большей ненавистью, взял дров и огня и подступил к дому, в котором пребывала Матерь Господа с апостолами, с намерением сжечь оный… Когда народ иудейский спешил к двери дома, внезапно сильный огонь, исторгшийся изнутри его силою ангела, поджег многое множество иудеев»[223].

Игемон, наблюдавший за всем на расстоянии, увидев это чудо, возгласил: «Поистине есть Сын Божий, рожденный от Девы, Которую вы вздумали преследовать, ибо это суть знамения Бога истинного». А между иудеями было великое разделение, и многие уверовали в Иисуса Христа[224]. После этого Дух Святой сказал апостолам:

> «Вы знаете, что в день воскресный (κυριακῆς) Дева Мария приняла благовестие от архангела Гавриила, в воскресный день родился и Спаситель, в воскресенье вышли и дети иерусалимские навстречу Ему… В воскресенье [Господь] и из мертвых восстал, в воскресенье придет судить живых и мертвых, в воскресенье же Он придет с небес и для того, чтобы прославить и почтить преставление святой, славной Девы, родившей Его»[225].

Эти слова лишь отчасти отражают сложившуюся в Церкви литургическую традицию, поскольку в воскресный день праздновали Пасху и Вход Господень в Иерусалим, но праздники Благовещения и Успения не были привязаны к определенному дню недели. Тем не менее, согласно автору апокрифа, Успение Божией Матери произошло в воскресный день:

> И в самое воскресенье Матерь Господа говорит апостолам: положите фимиам, потому что грядет Христос с ангельским воинством. И вот приближается Христос, сидящий на престоле херувимов. И когда все мы молились, явились бесчисленные сонмы ангелов и Господь, восшедший из херувимов с силою многою. И вот поток сияния света низошел на Святую Деву от присутствия Единородного Сына Ее, и [тогда] падши, поклонились Ему все силы небесные. И громко возгласив к Матери Своей, Господь сказал: «Мариам!» Она отвечала: «Вот Я, Господи!» И сказал Ей Господь: «Не печалься, но да возрадуется и возвеселится сердце Твое; ибо Ты обрела благодать зреть славу, данную Мне от Отца Моего». И, воззрев, святая Матерь Божия

[223] Сказание об Успении Святой Богородицы 33–35.

[224] Сказание об Успении Святой Богородицы 36.

[225] Сказание об Успении Святой Богородицы 37.

> увидела на Нем ту славу, которую уста человеческие не в состоянии ни изречь, ни воспринять. Господь же продолжал к Ней говорить: «Вот отныне честное тело Твое вселится в раю, а святая душа Твоя на небесах, в сокровищницах Отца Моего, в преизобильном сиянии, где мир и радость святых ангелов и горних [сил]»[226].

Матерь Божия обратилась к Иисусу со словами: «Возложи, Господи, десницу Твою и благослови меня». Господь, простерши десницу, благословил Ее, а Она облобызала Его руку со словами:

> «Почитаю десницу сию, устроившую небо и землю, и имя Твое призываю, Христе Боже, Царю веков, Единородный от Отца; приими Рабу Твою, благоволивший по неизреченному Твоему устроению родиться от Меня, смиренной, для спасения рода человеческого. Всякому человеку, который станет призывать, или умолять, или называть имя Мое, подай ему помощь Твою»[227].

Затем апостолы попросили Ее оставить благословение миру, и Она обратилась к Господу с молитвой: «Боже, по многой Своей благости ниспославший с небес Единородного Сына Своего обитать во смиренном Моем теле, удостоивший родиться [Ему] от Меня, смиренной, помилуй мир и всякую душу, призывающую имя Твое». Затем она произнесла еще одну молитву: «Господи Царю небес, Сын Бога живого, приими всякого человека, призывающего имя Твое, чтобы прославилось рождество Твое». И, наконец, помолилась в третий раз: «Господи, Иисусе Христе, всемогущий на небе и на земле, [ради] имени Твоего святого со смущением прошу [Себе] такого утешения; во всякое время, в каком бы месте ни вспоминали имя Мое, освяти Ты место сие и прославь прославляющих Тебя через имя Мое, прими всякое их приношение, всякую просьбу и всякую молитву»[228].

Троекратная молитва Божией Матери, очевидно, призвана напомнить о троекратной молитве Иисуса Христа в Гефсиманском саду. Параллелизм между событиями последних дней жизни Богородицы и событиями истории Страстей Христовых станет одним из лейтмотивов церковной гимнографии, посвященной Успению.

Кончина Пресвятой Девы описывается так:

---

[226] Сказание об Успении Святой Богородицы 38–39.

[227] Сказание об Успении Святой Богородицы 40.

[228] Сказание об Успении Святой Богородицы 41–42.

> Когда Она молилась об этом, Господь сказал Своей Матери: «Радуйся, и да возвеселится сердце Твое; ибо всякая благодать и всякий дар даны Тебе от Отца Моего Небесного и от Меня, и от Святого Духа. Всякая душа, призывающая имя Твое, не постыдится, но обретет милость и утешение, воздаяние и дерзновение перед Отцом Моим Небесным и в настоящем веке, и в грядущем». Потом, обратившись к Петру, Господь сказал: «Пришло время начать песнопения». Когда Петр начал песнопения, все силы небесные подпевали: «Аллилуйя». И тогда лицо Матери Господа просияло ярче света; восстав, Она благословила Своею рукою каждого из апостолов; и воздали всю славу Богу. А Господь, распростерши Свои пречистые руки, принял святую и непорочную Ее душу[229].

После исхода души Богородицы из тела место, где Она почила, исполнилось благоухания. Петр, Иоанн, Павел и Фома обняли стопы Богородицы, а затем все двенадцать апостолов «святое и честное тело Богородицы с псалмопением несли из дома на горе Сион, в Иерусалиме, в Гефсиманию через долину Иосафатову»[230]. По дороге произошло чудо:

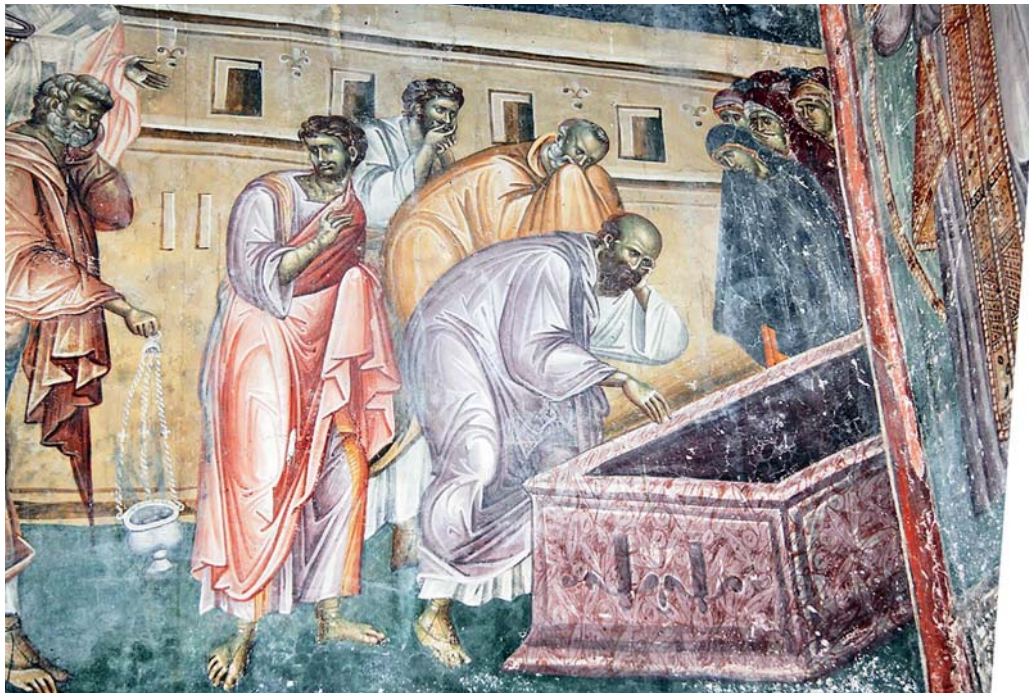
> И во время переноса Ее один знатный еврей, по имени Иефания, устремился, чтобы сбросить тело с носилок, которые несли апостолы. Но ангел Господень невидимо огненным мечом отсек у него обе руки начиная с плеч и оставил их висящими в воздухе на гробе. Когда произошло это чудо, все множество видевших оное иудеев воскликнуло: «Действительно истинный есть Бог, родившийся от Тебя, Богородица Приснодева Мария». И сам Иефания по приказанию



Успение Божией Матери. Фрагмент мозаики. 1296 г. Санта-Мария-ин-Трастевере, Рим

[229] Сказание об Успении Святой Богородицы 43–44.

[230] Сказание об Успении Святой Богородицы 45.



Апостол Фома и другие апостолы у гроба Божией Матери. XIII в. Монастырь Студеница, Сербия

> ему Петра для возвещения Божиих чудес стал позади гроба и взывал: «Святая Мария, родившая Христа Бога, помилуй меня». Петр же, обратившись к нему, сказал: «Во имя Родившегося от Нее да присоединятся руки, отделившиеся от тебя». И тотчас по слову Петра руки, висящие на гробе Владычицы, отделились от него и присоединились к Иефании. Тогда уверовал и сам он и прославил Христа Бога, родившегося от Нее[231].

Наконец, тело Богородицы было положено в Гефсимании в новый гроб, и благоухание распространилось из гроба, а потом в течение трех дней слышны были голоса ангелов. На третий день «перестали быть слышны голоса; и отсюда, однако, все узнали, что пречистое и честное тело Ее перенесено было в рай». И когда это произошло, «мы видим Елисавету, мать святого Иоанна Крестителя, и Анну, мать Владычицы, Авраама, Исаака и Иакова, Давида, поющего “аллилуйя”, и всякие лики святых, поклоняющихся честным останкам Матери Господа». А из того места, откуда тело Богородицы было перенесено

[231] Сказание об Успении Святой Богородицы 46–47.



Успение Богородицы. Фрагмент мозаики. V в. Церковь Санта-Мария-Марджоре, Италия

в рай, «исходили многие благоухания и такой свет, что нет ничего ярче сего света». Увидев это, апостолы прославили Бога[232].

На этом заканчивается «Сказание» в греческой версии. Однако в ряде латинских версий «Сказания» имеется эпизод, в котором Фома, опоздавший на погребение Богородицы, просит открыть гроб. Когда гробницу вскрывают, тела Богородицы там не оказывается: находят только Ее одежду. Этот же эпизод содержится в некоторых греческих источниках. Предположительно, он был добавлен к основному сюжету в связи с обретением ризы Богородицы и ее положением во Влахернском храме[233].

Можно также предположить, что включения истории с Фомой потребовал параллелизм между евангельской историей Страстей и Воскресения, с од-

[232] Сказание об Успении Святой Богородицы 48–50.

[233] Подробнее об этом см. в: *Shoemaker S. J.* Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption. P. 67–71.

ной стороны, и Успения Богородицы, с другой. Наконец, нельзя исключить, что эпизод возник в связи с дальнейшим развитием учения о том, что тело Богородицы было вознесено на небо. В оригинальной версии «Сказания» эта концепция изложена недостаточно внятно.

Некоторые латинские версии «Сказания», кроме того, содержат эпизод, в котором Дева Мария на глазах учеников возносится на небо. Этот эпизод имеется в некоторых памятниках из числа тех, что известны в научной литературе под общим названием Transitus Mariae (букв. «Переход Марии», имеется в виду переход от земли на небо)[234]. Со временем на Западе основной акцент будет сделан именно на этот элемент предания о кончине Богородицы, а праздник, называемый на Востоке Успением, получит на Западе наименование Вознесения (Assumptio) Девы Марии на небо.

Подводя общий итог сказанному в настоящей главе, мы можем констатировать, что провозглашение Девы Марии Богородицей на III Вселенском Соборе дало мощный импульс развитию богородичного благочестия в Церкви на Востоке и на Западе. В честь Богородицы стали строиться храмы, Ее иконы стали объектом благоговейного поклонения, в церковном календаре появились Богородичные праздники, в честь Богородицы начали создаваться песнопения и молитвы. Житийный канон, формирование которого началось в предшествующую эпоху, был дополнен сказаниями об Успении Богородицы, которые легли в основу соответствующего праздника.

Если во II–IV веках церковный календарь строился на праздниках в честь Господа и днях памяти мучеников, никакого ярко выраженного почитания Богородицы не существовало, не было ни одного праздника в Ее честь, то в середине V века ситуация радикальным образом меняется. Церковь как будто бы вдруг осознала присутствие рядом с Богочеловеком Христом Его Пречистой Матери, Которой стали воздавать особое поклонение. Разумеется, в действительности все это произошло не вдруг и не сразу, открытие Церковью тайны Богородицы готовилось в течение долгого времени, но решающее значение имели христологические споры V века. Именно они помогли Церкви уяснить

[234] См., в частности: ***Chaise F. de la.*** A l'origine des recits apocryphes du "Transitus Mariae". P. 77–90; ***Esbroeck M. van.*** Bild und Begriff in der Transitus-Literatur, der Palmbaum und der Tempel. S. 333–351; ***Mimouni S. C.*** Les Transitus Mariae sont-ils vraiment des apocryphes? P. 122–128; ***Clayton M.*** The Transitus Mariae: The Tradition and Its Origins. P. 76–82.

не только соотношение Божества и человечества в Иисусе Христе, но и значение Его Матери в деле спасения.

На V Вселенском Соборе, созванном в 553 году по инициативе императора Юстиниана для разбора сочинений нескольких богословов, на которых пало подозрение в сочувствии несторианству и другим ересям, было вновь торжественно провозглашено почитание Девы Марии как Богородицы:

> Если кто не исповедует два рождения Бога Слова, одно прежде веков от Отца, безвременно и бестелесно, а другое в последние дни, когда Он сошел с небес, и воплотился от святой преславной Богородицы и Приснодевы Марии, и родился от Нее: тот да будет анафема[235].
>
> Если кто называет святую преславную Приснодеву Марию Богородицей в несобственном, а не в истинном смысле, или в переносном смысле, как будто родился простой человек, но не Бог Слово воплотился и родился от Нее, и рождение человека, по его словам, переносится на Бога Слово, как соприсутствовавшего рождавшемуся человеку, и клевещет на святой Халкидонский Собор, будто он называл Деву Богородицей по этому нечестивому, выдуманному Феодором[236], разумению; или если кто называет Ее человекородицей, или Христородицей, как будто бы Христос не был Богом; а не исповедует, что Она есть Богородица действительно и поистине, потому что Бог Слово, рожденный от Отца прежде веков, в последние дни воплотился от Нее, и что так именно и святой Халкидонский Собор[237] благочестиво исповедал Ее Богородицей: тот да будет анафема[238].

V Вселенский Собор, таким образом, подчеркнул преемственность той линии, которая была обозначена на двух предшествующих Вселенских Соборах в отношении почитания Девы Марии Богородицей.

---

235 Деяние 8. Анафематизм 2. Цит. по: Деяния Вселенских Соборов. Т. 5. С. 211.

236 Имеется в виду Феодор Мопсуестийский, чьи взгляды воспроизводил Несторий.

237 IV Вселенский Собор 451 года.

238 Деяние 8. Анафематизм 6. Цит. по: Деяния Вселенских Соборов. Том 5. С. 212–213.

Глава 5

ПОЧИТАНИЕ БОГОРОДИЦЫ В ВИЗАНТИИ VII–IX ВЕКОВ

Период с VII по IX века в истории Византии ознаменовался двумя богословскими спорами и двумя Вселенскими Соборами.

Первый спор возник при императоре Ираклии (610–641), который вошел в историю как один из самых блестящих византийских василевсов, добившийся нескольких крупных военных и дипломатических побед в ту эпоху, когда Византии угрожали персы, арабы и гунны. В своей религиозной политике император преследовал те же цели, что и Юстиниан, стремясь вернуть к послушанию монофизитов, не согласившихся с решениями IV Вселенского Собора и организовавших собственные церковные общины. Юстиниан в этом деле не преуспел, и созванный им V Вселенский Собор не убедил монофизитов в правильности халкидонской христологии. Император Ираклий решил предпринять свою попытку повлиять на монофизитское население империи, в среде которого, в результате постоянных гонений, укрепилось резко отрицательное отношение к императорской власти, что делало монофизитов потенциальными союзниками врагов Византии и угрожало безопасности империи.

Новой формой компромисса с монофизитами стало монофелитство, идейным предшественником которого был моноэнергизм. Не отрицая наличие двух природ в едином Христе, моноэнергиты учили, что во Христе человеческое действие было полностью поглощено Божественным, тогда как монофелиты говорили о поглощении человеческой воли Христа Божественной волей. В разработке монофелитской доктрины приняли участие Патриарх Александрийский Кир, Патриарх Константинопольский Сергий и Папа Римский Гонорий. Святой Софроний, Патриарх Иерусалимский, несмотря на свой преклонный возраст, успел выразить протест против новой ереси[1].



Император Ираклий I. Солид. VII в. Византия

[1] *Лосский В. Н.* Догматическое богословие. С. 274.

Преемник Ираклия император Констанс (641–668) активно поддерживал монофелитов. В период его правления главными оппонентами монофелитства были Папа Римский Мартин на Западе и константинопольский монах Максим на Востоке. Папа Мартин осудил монофелитство на Латеранском Соборе 649 года. Максим Исповедник в своих сочинениях развивал учение о том, что во Христе сосуществовали две воли — Божественная и человеческая, так же как и два действия — Божественное и человеческое. Однако, в отличие от прочих людей, у которых наличие воли означает наличие выбора между добром и злом, человеческая воля Христа была всегда направлена только к добру и потому находилась в гармонии с Божественной волей. Две воли и два действия во Христе пребывали в состоянии «взаимопроникновения» (περιχώρησις).

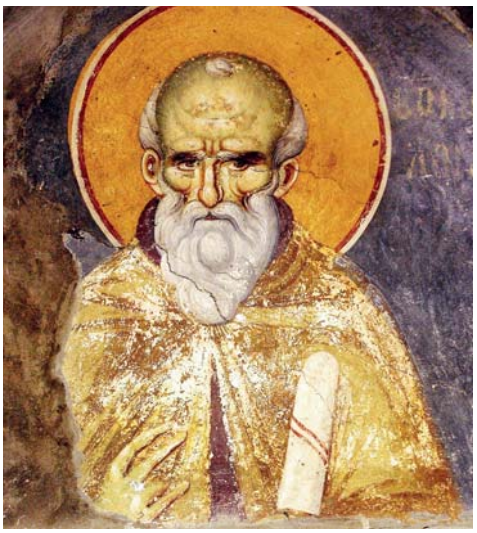
За исповедание учения о двух волях Христа оба исповедника — и папа Мартин, и святой Максим — были подвергнуты репрессиям со стороны императора Констанса, который поддерживал еретиков. Папа Мартин был схвачен и вывезен в Константинополь, где над ним в 655 году учинили суд и приговорили к изгнанию: в том же году он умер в ссылке в Херсонесе. Тогда же был осужден и отправлен в ссылку Максим Исповедник. В 662 году Максим был привезен в столицу, повторно судим, подвергнут бичеванию, отсечению руки и языка, после чего отправлен в ссылку, где вскоре скончался.

Однако VI Вселенский Собор, созванный в 680–681 годах, при императоре Константине Погонате (654–685), осудил монофелитство, издав следующее вероопределение: «Проповедуем также, по учению



Святитель Мартин Исповедник, Папа Римский. Фрагмент фрески. Ок. 1350 г. Монастырь Высокие Дечаны, Косово, Сербия

святых отцов, что в Нем и две естественные воли или хотения, и два естественные действия нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно. И два естественные хотения не противоположенные одно другому, как говорили нечестивые еретики, — да не будет! Но Его человеческое хотение не противоречит и не противоборствует, а следует, или лучше сказать, подчиняется Его Божественному и всемогущему хотению»[2]. Когда император поставил подпись под этим определением, послышались одобрительные возгласы епископов: «Сия вера апостолов, сия вера отцов, сия вера православных. Многая лета императору. Ты сделал ясной всецелость двух естеств Христа Бога нашего… Ты изгнал всех еретиков… Тобою умиротворена Вселенская Церковь»[3].



Преподобный Максим Исповедник.
Фрагмент фрески. XIII в. Храм Протата, Афон

Второй великий спор рассматриваемой эпохи относится к VIII–IX векам, когда Византия из могущественной империи превратилась в небольшое государство, теснимое с разных сторон арабами и варварами. Предметом спора было почитание икон, против которого выступил император Лев Исавр (716–741). В 726 и 730 году им были изданы эдикты, запрещающие иконопочитание[4]. Папа Римский Григорий II и Патриарх Константинопольский Герман отказались подчиниться императорской воле. В 727 году папа созвал в Риме Собор, подтвердивший иконопочитание. Патриарх же за отказ подписаться под эдиктом был смещен, низложен и сослан. На его место был избран патриарх-иконоборец Анастасий (730–753).

Наиболее агрессивная фаза иконоборчества приходится на время правления Константина Копронима (741–770)[5]. Он выступал не только против почитания икон, но и против почитания Богоматери и святых. В 754 году

---

2 Деяния Вселенских Соборов. Том 6. С. 221.

3 Там же. С. 230.

4 Некоторые ученые считают, что было только один эдикт — 730 года.

5 Оскорбительную кличку Копроним (Κοπρώνυμος, от κόπρος — «испражнения» и ὄνομα — «имя») император получил якобы в связи с тем, что, будучи младенцем, испражнился в крещальную купель, что было расценено как дурное предзнаменование. См.: ***Феофан Исповедник.*** Хронография (Chronographia. P. 400).

император созвал в Константинополе собор, на котором 338 епископов подписались под иконоборческим вероопределением. После собора гонения с особой силой обрушились на монашество, которое, в отличие от епископата, твердо стояло за иконопочитание: многие монахи стали исповедниками и мучениками.

Идейная подоплека и причины возникновения иконоборчества не вполне ясны: возможно, оно было вдохновлено набиравшим силу исламом, в котором запрещены изображения людей, допускаются только изображения зверей и птиц, а также орнаментальная живопись. В народной среде имели место злоупотребления культом святынь и отношение к иконе как предмету, наделенному магической силой (иконы брали в восприемники при Крещении, в евхаристическое вино подмешивали краску, соскобленную с икон, и пр.). Однако иконоборчество отвергло не только злоупотребления, но и саму идею священного изображения Бога Слова, Божией Матери или святого. Недопустимость изображения Христа иконоборцы объясняли тем, что Христос одновременно Бог и человек, тогда как на иконе можно изобразить только Его человеческое естество. Иконоборцы также апеллировали к ветхозаветному запрету на изображения и поклонение кумирам (Исх. 20:4–5).

Идейным противником иконоборчества стал преподобный Иоанн Дамаскин, который вскоре после появления эдикта 726 года составил три трактата против иконоборцев. В них он доказывал, что ветхозаветная традиция не допускала изображение Бога, поскольку Бог невидим: когда же Бог сделался видимым, восприняв человеческую плоть, Его можно и должно изображать. Поклонение иконам не имеет ничего общего с идолопоклонством, так как материальному образу воздается лишь поклонение (προσκύνησις), тогда как богослужебное почитание (λατρεία) можно воздавать только Первообразу. Святой Иоанн писал:

> Бестелесный и не имеющий формы Бог никогда не был изображаем никак. Теперь же, когда Бог явился во плоти и обитал среди людей, я изображаю видимую сторону Бога. Не поклоняюсь материи, но поклоняюсь Творцу материи, сделавшемуся ради меня материальным, соблаговолившему поселиться в материи и через посредство материи осуществившему мое спасение, и не перестану почитать материю, чрез которую осуществлено мое спасение[6].

[6] *Иоанн Дамаскин.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы 1, 16 (PTS 17, 89). Рус. пер.: Т. 1. С. 354.

Учение Иоанна Дамаскина легло в основу догматического определения VII Вселенского Собора, созванного в 787 году в Никее в царствование императрицы Ирины (775–802). Собор, во-первых, подтвердил неизменность церковной доктрины, утвержденной предшествующими Вселенскими Соборами, и повторил осуждение прежних ересей:

> Мы гнушаемся и анафематствуем Ария и единомышленников его… Исповедуем также и Владычицу нашу Святую Марию, Которая действительно и поистине есть Богородица, так как Она родила по плоти Единого от Святой Троицы, Христа Бога нашего, согласно тому, как изложил это учение Собор, бывший в Ефесе и отлучивший от Церкви нечестивого Нестория и его последователей, так как они вводили двойственность лиц [во Христе]. Но вместе с ними мы исповедуем два естества в Воплотившемся ради нас от непорочной Богородицы и Приснодевы Марии, признавая Его и совершенным Богом и совершенным Человеком, как провозгласил это Собор, бывший в Халкидоне, изгнавший из божественного притвора богохульников Евтихия и Диоскора… Проповедуем далее две воли и два действия во Христе, согласно с особенными свойствами естеств, как провозгласил это Шестой Собор, бывший в Константинополе… Кратко сказать: мы неприкосновенно сохраняем все церковные Предания, утвержденные письменно или неписьменно[7].



Преподобный Иоанн Дамаскин.
Фреска XIV в. Лесновский монастырь, Македония

Во-вторых, Собор в том же определении утвердил иконопочитание, постановив,

[7] Деяния Вселенских Соборов. Т. 7. С. 284.

чтобы святые и честные иконы предлагались [для поклонения] точно так же, как и изображение Честного и Животворящего Креста, будут ли они сделаны из красок или [мозаичных] плиточек или из какого-либо другого вещества, только бы сделаны были приличным образом, и будут ли находиться в святых церквах Божиих на священных сосудах и одеждах, на стенах и на дощечках, или в домах и при дорогах, а равно будут ли это иконы Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, или непорочной Владычицы нашей святой Богородицы, или честных ангелов и всех святых и праведных мужей. Чем чаще при помощи икон они делаются предметом нашего созерцания, тем более взирающие на эти иконы возбуждаются к воспоминанию о самих первообразах, приобретают более любви к ним и получают более побуждений воздавать им лобызание, почитание и поклонение, но никак не то истинное служение, которое, по вере нашей, приличествует одному только Божественному естеству. Они возбуждаются приносить иконам фимиам в честь их и освящать их, подобно тому, как делают это и в честь изображения Честного и Животворящего Креста, святых ангелов и других священных приношений и как, по благочестивому стремлению, делалось это обыкновенно и в древности: потому что честь, воздаваемая иконе, относится к ее первообразу, и поклоняющийся иконе поклоняется ипостаси изображенного на ней[8].

Таким образом, догмат об иконопочитании утвержден в качестве неотъемлемой части церковного Предания, последовательно переходившего от одного Вселенского Собора к другому.

После VII Вселенского Собора гонения на иконопочитателей возобновились при императоре Льве V Армянине (813–820), который в 815 году добился низложения Патриарха Константинопольского Никифора и замены его на патриарха-иконоборца Феодора Каситера. Был созван собор епископов для осуждения VII Вселенского Собора и признания вселенским собора 754 года, осудившего иконопочитание. После этого гонение на иконопочитателей приобрело еще больший размах, чем при Константине Копрониме. Главным оппонентом иконоборцев после низложения Патриарха Никифора стал игумен Студийского монастыря в Константинополе преподобный Феодор Студит, устроивший на праздник Входа Господня в Иерусалим 815 года крестный ход с иконами: в шествии приняло участие около тысячи монахов.

[8] Деяния Вселенских Соборов. Т. 7. С. 284–285.



Встреча императрицы Феодоры с иконописцем Лазарем, пострадавшим при императоре Феофиле. Миниатюра. Хроника Иоанна Скилицы. XII в.

Феодор Студит был отправлен в ссылку, десятки епископов и монахов были сосланы, замучены или казнены. Гонения продолжились при императорах Михаиле II (820–829) и Феофиле (829–842).

Эпоха иконоборчества закончилась со смертью императора Феофила. В 843 году его жена Феодора прекратила гонение и вернула из ссылки исповедников иконопочитания. Патриаршую кафедру в Константинополе занял святой Мефодий (†847), пострадавший во время гонения. В первое воскресенье Великого поста, 11 марта 843 года, восстановление иконопочитания было торжественно провозглашено в Соборе Святой Софии. С тех пор вплоть до настоящего времени Православная Церковь отмечает этот день как Торжество Православия.

Иконоборческий спор, завершившийся Торжеством Православия, был не просто спором о декоративной стороне церковной жизни, это не был обрядовый спор. Иконоборчество посягнуло на весь сложившийся в течение семи веков духовный строй христианской Церкви на Востоке. По словам известного исследователя древней иконописи, «иконоборчество было связано с общим обмирщением Церкви, с расцерковлением всех сторон ее жизни. Внутренний ее строй был насильственно нарушен вторжением светской власти, храмы были наводнены мирскими изображениями, богослужение было искажено мирской музыкой и поэзией. Поэтому, защищая икону, Церковь тем самым защищала не только самую основу христианской веры — Боговоплощение,

но и самый смысл своего бытия, боролась против своего растворения в стихиях мира»[9]. Потому и победа Церкви над иконоборчеством означала не победу над отдельной ересью, а победу Православия как такового[10].

Каким образом на фоне христологических споров VII века и иконоборческой смуты VIII–IX веков развивалось богослужебное почитание Богородицы?

В течение всего VII века почитание Богородицы быстро и неуклонно росло. Иконоборчество было попыткой не только уничтожить церковное искусство, но и приостановить распространение культа Богородицы и святых. Эта попытка потерпела сокрушительное поражение. Остановить почитание Богородицы в монашеской и народной среде не могли даже иконоборческие императоры.

Круг Богородичных праздников, включающий Рождество Богородицы, Благовещение и Успение, в рассматриваемую эпоху расширяется за счет добавления к нему праздника в честь Введения во Храм Пресвятой Богородицы. В месяцесловах он упоминается с VIII века[11]. О его существовании в Константинополе в VIII веке свидетельствуют гомилии Патриарха Германа, которые будут рассмотрены в настоящей главе.



Введение во храм. Фреска. XIII в. Карея, Афон

Чтение на Введение во храм включено в Синайское Евангелие начала VIII века, подаренное монастырю святой Екатерины на Синае императором Феодосием III (715–717). Оно содержит чтения на следующие праздники: 1 сентября — начало индикта и память Симеона Столпника; 8 сентября — Рождество Богородицы; 14 сентября — Воздвижение Креста; 21 ноября —

9 *Успенский Л.* Богословие иконы в Православной Церкви. С. 111.

10 Там же. С. 113.

11 *Квливидзе Н. В.* Введение во храм Пресвятой Богородицы. С. 343.

Введение Богородицы во храм; 24 декабря — навечерие Рождества Христова; 25 декабря — Рождество; 1 января — Обрезание Господне и память Василия Великого; 5 января — освящение воды; 6 января — Богоявление; 2 февраля — Сретение; 7 февраля — память преподобного Петра (вероятно, Галатийского); 9 марта — 40 мучеников Севастийских; 25 марта — Благовещение; 23 апреля — великомученика Георгия; 8 мая — память Иоанна Богослова; 10 — обновление монастыря Богородицы[12]; 29 июня — апостолов Петра и Павла; 6 августа — Преображение; 15 августа — Успение; 29 августа — Усекновение главы Иоанна Предтечи[13].

В VII–IX веках продолжился «обмен праздниками» между Востоком и Западом. В Риме при папе Сергии I, сирийце по происхождению, то есть около 700 года, были заимствованы четыре восточных Богородичных праздника — Рождество Богородицы, Сретение, Благовещение и Успение[14]. Западный календарь VIII века (из бревиария Ватиканской библиотеки) включал 84 памяти святых и следующие праздники: Рождество Христово, Обрезание Господне, Благовещение, Пасху, Вознесение, Пятидесятницу, Воздвижение, Рождество Богородицы, Успение[15].

В первой половине VIII века Иоанн Эвбейский перечисляет десять церковных праздников: Зачатие Богородицы, Рождество Богородицы, Благовещение, Рождество Христово, Сретение, Богоявление, Преображение, Пасху, Вознесение, Пятидесятницу[16]. «Сверх полноты десяти праздников, — отмечает он, — мы празднуем также и всечестное Успение [Богородицы]»[17].

Следует также сказать о том, что в VII–IX веках появляется огромное количество проповедей и произведений литургической поэзии, посвященных Богородице или так или иначе затрагивающих богородичную тематику, причем количество их увеличивается с каждым веком в геометрической прогрессии. В настоящей главе мы остановим внимание на наиболее значимых авторах. Наш обзор будет по необходимости выборочным ввиду того, что рассмотреть весь имеющийся массив материалов в рамках одной книги не представляется возможным.

---

12 Вероятно, один из константинопольских монастырей, где создана данная рукопись.

13 *Сергий (Спасский), архиепископ.* Полный месяцеслов Востока. Т. 1. С. 91.

14 *Dix G.* The Shape of the Liturgy. P. 376–377.

15 *Сергий (Спасский), архиепископ.* Полный месяцеслов Востока. Т. 1. С. 44.

16 *Иоанн Эвбейский.* Проповедь на Зачатие Богородицы 10 (PG 96, 1473 B–1476 B).

17 *Иоанн Эвбейский.* Проповедь на Зачатие Богородицы 22 (PG 96, 1497 B).

БОГОСЛОВСКАЯ И ГОМИЛЕТИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Максим Исповедник

В подлинных творениях преподобного Максима Исповедника (580–662) Богородица упоминается исключительно в христологическом контексте.

В частности, в «Толковании на Молитву Господню» Максим рассуждает о том, каким образом Бог Слово сделал Свою человеческую природу чистой от греха. Это произошло, говорит он, «посредством того, что не попустил, чтобы Воплощению Его ради нас предшествовало плотское наслаждение. Ибо зачатие Его невероятным образом было бессеменным, а рождение Его сверхъестественным образом было нетленным». Рождением от Девы Христос укрепил в Своей Матери узы девства, «превзойдя естество»[18].



Преподобный Максим Исповедник. Мозаика. 1042–1056 гг. Монастырь Неа Мони, Греция

Для христологии Максима было характерно использование так называемой tantum-quantum формулы («настолько, насколько», «в такой мере, в какой»). Эта формула используется при изложении им учения об обожении:

> Слова же «дабы я настолько стал богом, насколько Он — человеком» говорить, конечно, не мне, запятнанному грехом и совершенно лишенному влечения к поистине сущей жизни, — а вам, ибо по причине совершенного убывания природных [свойств] вы познаваемы по одной лишь благодати и силою по [благодати] вам предстоит быть явленными настолько, насколько Бог по природе, воплотившись, причастился нашей немощи; потому что [мерой] Его истощания (κενώσει), как Он Сам ведает, отмеряется обожение

[18] *Максим Исповедник.* Толкование на Молитву Господню (PG 90, 880). Рус. пер.: С. 188.

> спасаемых благодатью, которые станут всецело боговидными и вмещающими всецелого Бога и только [Его]. Ибо это и есть совершенство, к которому стремятся уверовавшие, что это обетование поистине исполнится[19].

Подобные же формулировки Максим использует и когда говорит о Божией Матери:

> Рождается Христос Бог, ставший Человеком через присоединение плоти, обладающей разумной душой; Он, Который привел в бытие сущие [вещи] из небытия и Которого сверхъестественным образом рождает Дева, не расторгнув ни одного свидетельства [Своего] девства. Ибо как Он Сам стал Человеком, не изменяя естества и силы, так Он соделывает рождающей Матерь [Свою] и сохраняет Ее Девой, вследствие чего и одно чудо объясняется другим, и каждое из [этих] чудес скрывается в другом. Поскольку Бог Сам по Себе и по Своей сущности вечно есть Таинство, то Он настолько выходит из Своей природной сокрытости, насколько Она посредством проявления делается все более сокрытой. И опять же, Он настолько созидает рождающую Матерь Девой, насколько [Ее] ношение Плода во чреве становится нерасторжимыми узами девства[20].

Говоря о рождении Бога Слова от Девы, Максим Исповедник развивает учение о взаимообщении свойств двух природ в Иисусе Христе:

> Ведь Бог по природе, став по природе поистине Человеком, есть всецело истинно Бог и всецело истинно Человек, без ущерба обладая всеми [свойствами], посредством которых природно постигается каждое из этих двух, кроме одного только греха, который ум изобрел, движимый вопреки природе; ибо Он не был бы поистине ни одно из этих двух, если бы считался [нами] ущербным в отношении обоих. Если же Он есть всецело и то, и другое, ибо без ущерба обладает всеми [свойствами], посредством которых природно созерцается каждое из этих двух, то будем понимать [слова] «[лучшее] одержало верх» так, как было показано; веруя, что поистине Творец всего был зачат в девственном чреве, как Он пожелал — Божество же Его осталось неизменным — и воспринятую природу соделал Своей собственной,

---

[19] *Максим Исповедник.* Амбигвы к Фоме 3 (PG 91, 1040). Рус. пер.: С. 198.

[20] *Максим Исповедник.* Различные богословские и домостроительные главы 9 (PG 90, 1181). Рус. пер.: С. 258–259.

> невыразимо став ее ипостасью от самого зачатия. По ней — я имею в виду природу — родившись от Матери, Сам предвечно Рожденный от Отца был Человеком, не имея ущерба по природе, равно как и Богом. А если тот же Самый не имел ущерба в отношении каждого из двух, — ибо Он совершенен в отношении обоих, — то ясно, что вместе с природами, ипостасью которых Он был, Он обладал и их сущностными движениями, единением которых Он был — [обладал ими] как присущими Ему по природе и взаимно сращенными неслитно, по способу единения[21].

Каждая из природ в Иисусе Христе имеет присущие только ей свойства и обладает полнотой. Человеческая природа Христа не является ущербной из-за отсутствия в ней греха, потому что грех не является изначальным свойством человеческой природы: он был привнесен в результате деятельности ума, когда ум воспротивился Богу. При этом между двумя природами во Христе существует общение и взаимопроникновение, поскольку Христос является Единой неделимой Личностью.

В схолиях на творения Дионисия Ареопагита Максим обращается к словам этого автора из его 4-го Послания: «“Как, — говоришь ты, — Иисус, Который превыше всех, сущностно сопричислен всем людям?” Но ведь Он называется здесь “человеком” не как причина [сотворения] людей, а как подлинно и истинно по всецелой сущности Человек». Комментируя эти слова, Максим объясняет, в каком смысле Дева Мария именуется Богородицей:

> Он осуществился сверх сущности, то есть обновив (καινοτομήσας) законы рождения по природе и став поистине Человеком без семени от мужа, без [человеческого] по [его] виду (ἐν εἴδει) семени. И Дева являет Его, сверхприродно зачав сверхсущностное Слово, без мужа, из Своих девственных кровей, образуемое по-человечески по необыкновенному закону вопреки природе. Итак, Он осуществился сверх сущности, создав по природе новое начало возникновения и рождения; ибо Он был зачат, став семенем Собственной плоти, а рожден, сделавшись для Родившей печатью девственности, показав, что в отношении Нее совокупно истинны несочетаемые и [взаимно] противоречивые [понятия]. Ибо одна и та же будучи и Девой и Матерью, Она схождением противоположностей обновляет (καινοτομοῦσα) природу, если [и поистине] противоположны девство и рождение, никакое

[21] *Максим Исповедник.* Второе письмо к Фоме II. 12 (La deuxième Lettre à Thomas de Saint Maxime le Confesseur. P. 437, 439). Рус. пер.: С. 214 (по нумерации в русском переводе — II. 7).

> схождение которых по природе невозможно и помыслить. Потому Дева и есть поистине Богородица, что Она сверхприродно, словно от семени, зачала и родила сверхсущностное Слово; ибо Рождающая, в собственном смысле, есть Мать Посеянного[22] и Зачатого[23].

В сочинении «Диспут в Визии», написанном либо от третьего лица самим Максимом, либо кем-либо из его учеников, рассказывается об инциденте, имевшем место в 656 году во время тюремного заточения Максима во фракийской Визии, где его содержали в крепости. Некий воин «пришел и распустил молву в крепости, говоря, что сюда пришел монах, хулящий Богородицу. Сделали же это для того, чтобы возбудить войска против святого Максима как хулителя Богородицы». Тогда к Максиму была направлена делегация из «предводителей отрядов, а также пресвитеров и диаконов и благочестивых знаменохранителей». Один из членов делегации, «почтенный старец», спросил Максима: «Отче, так как соблазнили нас некоторые относительно твоей святости, что будто бы ты не называешь Владычицу нашу Пресвятую Деву Богородицей, то заклинаем тебя Святой и Единосущной Троицей сказать нам истину, и снять с сердец наших этот соблазн, чтобы нам, несправедливо соблазняющимся, не потерпеть вреда». В ответ на это святой Максим сказал со слезами:

> Кто Владычицу нашу Всехвальную и Пресвятую, Пречистую и всякой природой разумной чтимую не называет ставшей истинно по природе Матерью Бога, сотворившего небо и землю и море и все, что в них, тот да будет анафема и отвержен от Отца и Сына и Святаго Духа, Единосущной и Пресущной Троицы и всей небесной силы и лика святых апостолов и пророков, и бесчисленного сонма святых мучеников, и всякого духа, в правде совершенного, ныне и присно и в бесконечные веки веков. Аминь[24].

Данное свидетельство интересно тем, что двести с лишним лет спустя после того, как на III Вселенском Соборе был осужден Несторий, а на IV Вселенском Соборе от Феодорита потребовали назвать Марию Богородицей, исповедание Марии Богородицей продолжало оставаться своеобразным индикатором того, является ли человек православным или нет. Чтобы обвинить

---

22 То есть Того, Кто посеял Себя в Ней, подобно семени.

23 *Максим Исповедник.* Амбигвы к Фоме V (PG 91, 1049. 1052–1053). Рус. пер.: С. 202–203, 204–205.

24 *Максим Исповедник.* Диспут в Визии 14 (Maximus the Confessor and His Companions. P. 114, 116). Рус. пер.: С. 195–196.

человека в ереси и неблагонадежности, достаточно было объявить его хулящим Богородицу, а ему для того, чтобы доказать свое православие, достаточно было торжественно исповедать Деву Марию Богородицей.

«Житие Девы»

На фоне относительной немногочисленности упоминаний о Деве Марии в подлинных творениях Максима Исповедника, сохранившихся на греческом языке, большой интерес представляет собой сочинение под названием «Житие Девы». Оно известно только по грузинской версии, в которой надписано именем Максима. Грузинский ученый К. Кекелидзе, первым обнаруживший текст, допускал его аутентичность, однако считал более вероятным, что он был приписан Максиму после его смерти, чтобы оправдать его от обвинений в непочитании Богородицы (нашедших отражение в «Диспуте в Визии»)[25]. На подлинности памятника настаивал М. ван Эсбрук, опубликовавший текст памятника на основании одиннадцати сохранившихся рукописей[26]. Однако исследователи творчества преподобного Максима единодушно игнорируют это сочинение.

Главным аргументом против того, что оно принадлежит Максиму, является полное отсутствие каких-либо следов оригинального греческого текста этого произведения. Конечно, немало подлинных творений святых отцов кануло в Лету в эпоху до изобретения книгопечатания и сохранилось только в переводах, но сочинение столь значимого автора на столь востребованную тему вряд ли могло исчезнуть без следа. Между тем ни один из последующих византийских авторов на него прямо не ссылается и его не упоминает.

«Житие Девы» является самым ранним (если считать, что оно было написано в VII веке) полным описанием жизненного пути Пресвятой Богородицы от Ее рождения до Успения. В преамбуле сочинения Она прославляется как

> Пресвятая, Пречистая и Преблагословенная Богородица и Приснодева Мария, престол царя, честнейшая херувимов и серафимов, Матерь Христа Бога нашего, град Божий, о котором славное возвещается (Пс. 86:3), избранная прежде веков неизреченным Промыслом Божиим, храм Духа Святого, источник воды живой, рай древа жизни, лоза, из которой проистекло питие бессмертие, река воды живой, ковчег, вместивший Невместимого, золотой

[25] *Кекелидзе К.* Сведения грузинских источников о преподобном Максиме Исповеднике. С. 1–41, 451–486.

[26] Описание рукописей см. в: ***Maxime le Confesseur.*** Vie de la Vierge. Vol. 2. CSCO 478. P. V–XVII.

> сосуд с манной бессмертия (Евр. 9:4), незасеянное поле, произрастившее колос жизни, цвет девства, исполненный благоухания благодати, лилия божественной красоты, Дева и Матерь, от Которой родился Агнец Божий, берущий на Себя грехи мира, сокровищница спасения, возвышенная превыше всех небесных сил[27].



Богоматерь с Младенцем.
III в. Катакомбы Присциллы, Рим

Автор далее утверждает, что все, что он изложит, достоверно, поскольку его труд основан на свидетельстве святых евангелистов и апостолов, а также святых отцов: Григория Неокесарийского Чудотворца, великого Афанасия Александрийского, блаженного Григория Нисского и Дионисия Ареопагита. Автор также декларирует намерение пользоваться апокрифическими источниками, ссылаясь при этом на слова Григория Нисского: «Я читал в апокрифической книге, что отец Пресвятой Девы Марии был знаменит своим соблюдением закона и известен своей чистотой»[28].

Повествуя о рождении и детстве Марии, автор «Жития» следует «Протоевангелию Иакова»[29], сопровождая свой рассказ целой подборкой цитат из псалмов[30]. Когда Мария приближалась к двенадцатилетнему возрасту, однажды, стоя в полночь перед дверьми храмового алтаря, Она увидела яркий свет и услышала голос: «Мария, Сын Мой родится от Тебя». Из-за Своего юного возраста Она не испугалась, услышав это, но и не возгордилась, а сохранила эти слова в тайне[31].

---

27 Житие Девы 1 (CSCO 478, 1–2).

28 Житие Девы 2 (CSCO 478, 3–4). См.: ***Григорий Нисский.*** Слово на Рождество (PG 46, 1137).

29 Житие Девы 3–5 (CSCO 478, 4–7).

30 Житие Девы 6–14 (CSCO 478, 7–16).

31 Житие Девы 14 (CSCO 478, 15–16).

Когда Ей исполнилось двенадцать лет, священники решили выдать Ее «для обручения, но не для брака» престарелому Иосифу, «чтобы он был ревностным хранителем Ее девства»[32]. Иосифу было на тот момент семьдесят лет, он был известен как своим плотницким мастерством, так и своими добродетелями. Взяв Деву, он привел Ее из Иерусалима в галилейский Назарет[33] и поставил Ее над всем домом своим, подобно тому, как египетский фараон некогда поставил Иосифа над всем домом своим (Исх. 41:40)[34].

Кратко упомянув о явлении ангела Захарии[35], автор затем переходит к повествованию о Благовещении. Здесь он следует евангельскому тексту, дополняя его подробностями, заимствованными из «Протоевангелия Иакова», и сопровождая своими размышлениями и цитатами из псалмов[36]. Подробно описывается встреча Марии и Елисаветы[37].

Реакция Иосифа на новость о беременности Марии описывается на основе Евангелия от Матфея[38]. Рассказ сопровождается размышлением о политической ситуации, в которой находился еврейский народ в те времена: Промысл Божий судил, что власть над евреями была отдана римлянам, подчинившим евреев «жезлом железным» (Пс. 2:9), которым евреи были сокрушены после Страстей и Воскресения Христа[39].

Далее излагается история рождения Христа от Девы. Рассказ построен в основном на соответствующих главах Евангелий от Матфея и Луки, но расцвечен размышлениями автора о значении описываемых событий и ссылками на ветхозаветные пророчества[40]. В таком же ключе описывается история Сретения Младенца Иисуса в храме Симеоном и Анной[41], а затем и эпизод с двенадцатилетним отроком Иисусом в храме[42]. В период между этим эпизодом и Крещением от Иоанна Иисус не совершал никаких чудес, говорит автор «Жития», при этом особо

32 Житие Девы 15 (CSCO 478, 16–17).
33 Житие Девы 17 (CSCO 478, 18–19).
34 Житие Девы 18 (CSCO 478, 19).
35 Житие Девы 18 (CSCO 478, 20).
36 Житие Девы 19–24 (CSCO 478, 20–29).
37 Житие Девы 25–29 (CSCO 478, 29–35).
38 Житие Девы 30 (CSCO 478, 36–37).
39 Житие Девы 31 (CSCO 478, 37–38).
40 Житие Девы 32–45 (CSCO 478, 38–56).
41 Житие Девы 46–59 (CSCO 478, 56–74).
42 Житие Девы 60–61 (CSCO 478, 74–77).

отмечая, что книга «Детство Христа» недостоверна и противоречит учению Церкви[43].

Рассказав о Крещении Иисуса и об искушении от диавола в пустыне[44], автор переходит к браку в Кане Галилейской. Можно было бы ожидать подробного описания этого события, но рассказ о нем краток[45]; за ним сразу же следуют рассказы о некоторых чудесах Христа[46].

После краткого напоминания об основных событиях, связанных с рождением Христа от Девы[47], автор переходит к описанию страданий Христа и говорит, что «Его Пречистая Матерь не только была неотделима от Него, но и разделяла Его страдания». Автор даже утверждает, что «Она страдала больше Него… потому что Он был Богом и Господом всего, и Он добровольно претерпевал страдания плоти, а Она обладала хрупкостью человека и женщины». Час страданий пришел, как огонь, и очистил Деву, как золото, сделав Ее еще более святой[48].

Напомнив слова Евангелия о том, что «там были также и смотрели издали многие женщины, которые следовали за Иисусом, служа Ему» (Мф. 27:55), автор «Жития» утверждает, что «Святая Богородица была руководительницей и предводительницей всех их». И в то время, когда Господь возлежал с учениками на Тайной Вечере, Он поручил Своей Матери заботу об этих женщинах, и Она стала для них заменой Ему[49].

После того, как Иуда предал Христа и Христос был взят под стражу, Дева не отлучалась от Него ни на мгновение, потому что была едина с Ним душой и телом. На допросах у Анны и Каиафы Она хотела стоять рядом с Ним, но воины этого не допустили. В результате Она стояла снаружи и спрашивала о Нем у входивших и выходивших, чтобы поведали Ей правду. Она замечала, кто сочувствовал Ему, а кто злорадствовал. Своими очами и ушами Она видела и слышала обвинения, которые выдвигались против Него, но умом Она была рядом с Ним[50].

---

43 Житие Девы 62 (CSCO 478, 78). Имеется в виду апокрифическое «Евангелие детства», содержащее рассказы о чудесах, якобы совершенных Христом в детстве и отрочестве.

44 Житие Девы 64–67 (CSCO 478, 80–85).

45 Житие Девы 68 (CSCO 478, 85–87).

46 Житие Девы 69–71 (CSCO 478, 87–92).

47 Житие Девы 72 (CSCO 478, 92–93).

48 Житие Девы 73 (CSCO 478, 93–94).

49 Житие Девы 74 (CSCO 478, 94–95).

50 Житие Девы 76 (CSCO 478, 97–98).

Повествование о распятии основано на совокупном свидетельстве четырех евангелистов[51], но автор «Жития» добавляет детали, касающиеся Девы. Сначала Она стояла вдалеке, но потом подошла к кресту. Писатель вкладывает в уста Девы такие слова, обращенные к Сыну:

> «Что это, Мой Царь, Господь и Бог?.. Злые иудеи мучили Тебя многообразно — Тебя, Который ради них подверг египтян казням… Они возложили на Тебя терновый венец — на Тебя, увенчавшего их славой и честью (Пс. 8:6). Они ударяли Тебя тростью — они, ради которых Ты приказал Моисею ударить жезлом море и разделил его и провел их через него, хотя врагов их море покрыло… Они пробили Твои руки и ноги гвоздями, тогда как Ты вывел их из уз египетского рабства и ныне разорвал узы древнего проклятия. За очищение прокаженных они нанесли раны Тебе; за воскрешение мертвых они осудили Тебя на смерть; за просвещение слепцов, о Свет Мой, они поспешили затемнить Твои очи. Вместо Тебя, о Жизнь Моя, они испросили Варавву, а Тебя предали смерти»[52].

В ответ на эти слова Христос поручил Свою Матерь любимому ученику, а его поручил Ей[53]. Когда Иисус умирал на кресте, Она пыталась облегчить Его страдания, просила воинов разрешить Ей напоить Его водой, но они не позволяли[54]. Ее страдания при кресте Сына достигли наивысшего предела, когда Он умирал: «…мы не в силах и никто не в силах описать страдания Святой Девы, Ее слезы и рыдания сердца Ее каждую минуту, ибо они превышают естество… и невыразимы для человека. Только Сама страдавшая знает это и только Она понимает Господа, Который родился от Нее»[55].

Когда Иисус умер на кресте, Она продолжала страдать вместе с Ним. Когда воин пронзил Его бок копьем, Ее сердце было пронзено мечом. «И тотчас Она бросилась вперед и не только была свидетельницей [происходившего], но стала обладательницей и наследницей двойного сокровища: со страхом и благоговением Она приняла кровь и воду, истекшие из бока Источника Жизни, и благая и благословенная Матерь получила новое и вечное бессмертие»[56].

---

51 Житие Девы 78–80 (CSCO 478, 99–103).

52 Житие Девы 81 (CSCO 478, 103–104).

53 Житие Девы 82 (CSCO 478, 105–106).

54 Житие Девы 83 (CSCO 478, 106–107).

55 Житие Девы 84 (CSCO 478, 108).

56 Житие Девы 85 (CSCO 478, 109–110).



Положение во гроб. Фрагмент фрески. XIV в. Печ, Сербия

В событиях, связанных с погребением Христа, роль Девы оказывается ключевой. Именно Она озаботилась тем, чтобы найти подходящее место погребения для Своего Сына. Своими ногами Она обошла многие места, прежде чем нашла новую и пустую гробницу. Узнав, что гробница принадлежит Иосифу Аримафейскому, Она разыскала его, попросила разрешения похоронить там Иисуса и попросила Иосифа поучаствовать в этом. Она же послала его к Пилату просить тела Иисусова (Мф. 27:56)[57].

Когда Иосиф снимал с креста тело Иисуса, Она помогала ему. «Она орошала землю слезами, а руками помогала снимать [тело]. Она прижимала гвозди к Своему чреву и благоговейно целовала раны на теле. Она омывала кровь Своими слезами». Когда же тело Иисуса было положено на землю, Она «упала на Него и обнимала Его с горячими слезами»[58]. После того как Иосиф с Никодимом завершили погребальный обряд и удалились, Дева осталась у гроба, продолжая плакать и молиться в ожидании того, как воссияет свет Воскресения[59].

[57] Житие Девы 86–88 (CSCO 478, 110–114).

[58] Житие Девы 89 (CSCO 478, 114).

[59] Житие Девы 90 (CSCO 478, 116).



Снятие с Креста. Фреска. Сиенский собор, Италия

Говоря о других женщинах, которые стояли при кресте Иисуса, автор «Жития» упоминает Марию Магдалину и Марию Клеопову, которую считает женой Клеопы, брата Иосифа. Однако отмечает, что по своей смелости они уступали Матери Божией[60].

Женщины, которые покинули гробницу Иисуса, не видели ни землетрясения, ни того, как камень был отвален от гроба, пока стража спала, ни того, как стража пробудилась и отправилась в город. Но Святая Дева все это видела, потому что Она никуда не отлучалась от гроба. По этой же причине Она раньше всех остальных получила благую весть о Воскресении и раньше других увидела Своего Сына воскресшим. Она возвестила ученикам Христа о Его воскресении до того, как это сделали жены-мироносицы[61].

Затем Богородица отправилась в дом Иоанна Богослова на Сионе. Этот дом, уточняет автор «Жития», Иоанн приобрел на средства, полученные от продажи фамильного имения в Галилее после смерти своего отца Зеведея. В этот дом явился Иисус, пройдя через закрытые двери (Ин. 20:19–23), и в этом

60 Житие Девы 91 (CSCO 478, 116–118).

61 Житие Девы 92 (CSCO 478, 118–120).

же доме явился ученикам вторично в присутствии Фомы (Ин. 20:26–29). Здесь же Христос многократно являлся Своей Матери, когда Ему было угодно, тогда как ученикам Он являлся только когда это было необходимо. При вознесении Господа на небо Она также присутствовала[62].



Явление Ангела Господня женам-мироносицам. Фреска. XIII в. Церковь Св. Николая в Прилепе, Македония

Продолжая сравнивать Деву с учениками, автор «Жития» говорит, что Господь пообещал ученикам Святого Духа и благословил их, тогда как Она с самого начала была благословлена и исполнена Святого Духа. После Вознесения Она стала примером всякой добродетели для учеников, наставляя их в молитве и посте. А когда апостолы разошлись по всей земле, Она, как Царица всех, осталась «в центре земли, в Иерусалиме, на Сионе»[63].

Именно Она послала учеников проповедовать в дальние земли. При этом Сама, оставшись в Иерусалиме, боролась против «врагов — лукавых иудеев», которые продолжали нападать на Ее Сына. Его гробницу Она превратила в Свою спальню, а камень служил для Нее возглавием. При этом Она участвовала в апостольской проповеди, укрепляя апостолов напоминанием о страданиях Христа и сострадая им в их собственных страданиях. Иоанна Богослова Она отправила на проповедь, а потом и Сама пошла проповедовать, но Сын Божий явился Ей в видении и повелел вернуться. После ухода Иоанна Богослова заботиться о Ней стал Иаков, брат Господень, ставший первым епископом Иерусалима[64].

Она стала свидетельницей гонений на Церковь и укрепляла гонимых. Апостолы же ежегодно возвращались в Иерусалим на пасху, чтобы отпраздновать вместе с Ней Воскресение Христово и рассказать Ей о своих трудах.

---

62 Житие Девы 93 (CSCO 478, 120–121).

63 Житие Девы 94–95 (CSCO 478, 121–124).

64 Житие Девы 96–98 (CSCO 478, 124–128).

Один только Фома не возвращался к Ней, поскольку проповедовал в далекой Индии[65].

Очень жесткие слова находит автор «Жития» против иудеев. Они — «безбожные», «убийцы Бога», «отпрыски гнева», «порождение нечистоты», «род строптивый и развращенный», «народ глупый и несмысленный» (Втор. 32:5–6), «народ, потерявший рассудок, и нет в них смысла» (Втор. 32:28), «беззаконный и богоубийственный народ». Они нападали на дом, где жила Святая Дева, пытались забросать его камнями или поджечь, но пламя обжигало их самих, а камни отскакивали от крыши дома и ударяли по ним. В конце концов они стали относиться к Ней с почтительным страхом[66].

В разделе, посвященном окончанию земных дней Богородицы, автор «Жития» опирается на апокрифы, получившие широкое распространение в его время (о них мы говорили в предыдущей главе). Святая Дева, согласно «Житию», достигла старости и была окружена всеобщим почитанием и любовью[67]. Когда же приблизилось время Ее кончины, Ей явился архангел Гавриил, принес Ей пальмовую ветвь и возвестил о том, что Сын зовет Ее к Себе. Она исполнилась радости и ответила: «се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк. 1:38). И отошел от Нее ангел[68].

После этого Она отправилась на Масличную гору и, когда Она молилась там, произошло чудо: деревья склонились к земле в знак почтения перед Ней. Затем Она вернулась в Свой дом на Сионе и пригласила к себе Иоанна Богослова, который прилетел к Ней на облаке. Она повелела украсить дом к приходу бессмертного Жениха, зажечь свечи и наполнить дом благоуханиями. Когда это было сделано, Она позвала друзей и знакомых, и они собрались вокруг Ее ложа[69].

Утешая Своих близких, Богородица говорила: «Радуйтесь, блаженные чада, и не печальтесь о Моем Успении, но исполнитесь радостью, ибо Я иду в вечную радость, и благодать и милость Господа да будет всегда с вами». Затем Она повелела отдать две Свои ризы двум вдовам, которые Ей прислуживали, распорядилась относительно Своего погребения и продолжила утешать близких. Внезапно раздался гром и явилось облако, на котором апостолы прибыли из разных стран, чтобы проститься с Богородицей. Иоанн Богослов встретил

65 Житие Девы 99 (CSCO 478, 128–129).

66 Житие Девы 100–101 (CSCO 478, 129–132).

67 Житие Девы 102 (CSCO 478, 132–133).

68 Житие Девы 103 (CSCO 478, 133–134).

69 Житие Девы 104 (CSCO 478, 135).

их у входа и провел к Святой Деве. «Там были не только двенадцать, но и многие другие из числа их выдающихся учеников, как великий Дионисий Ареопагит сообщает нам в своем письме к Тимофею: согласно ему, Дионисий, Тимофей, Иерофей и другие их друзья прибыли вместе с апостолами на Успение Царицы[70]. Они вошли к Ней и приветствовали Ее со страхом и почтением»[71].

Подробно описывается прощание Богородицы с апостолами и их учениками, после чего автор «Жития» цитирует слова Дионисия Ареопагита о прощальных гимнах, которые воспевали Иерофей и другие ученики[72]. Наконец, в сопровождении многочисленного ангельского воинства явился Христос: Он сиял ярче, чем во время Преображения, так что апостолы в страхе пали на землю. После того как Христос сказал им: «Мир вам», они исполнились радости, встали с земли и увидели, что лицо Богородицы так же сияет, как и лицо Ее Сына. Христос по просьбе Матери благословил Ее Своей десницей и обратился к Ней со словами приветствия, после чего ангелы воспели песнь, «и вот, Всесвятая Матерь Господа предала Свою благословенную и непорочную душу Своему Господу, Царю и Сыну, и уснула сладким и приятным сном. Как в неизреченном Рождестве Она избежала родовых мук, так и предсмертные страдания не коснулись Ее во время Успения»[73].

Подробно описывается погребение Богородицы, сопровождавшееся многочисленными чудесами и исцелениями. Иудеи, подстрекаемые первосвященниками и книжниками, пытались напасть на погребальную процессию, и один из них протиснулся сквозь толпу и попытался толкнуть одр, на котором несли тело Богородицы. Но обе руки его тотчас отвалились. Тогда он раскаялся, со слезами взмолился к Ней, процессия остановилась, и Петр исцелил его. После этого он принял Крещение, а многие иудеи исповедали распятого ими Иисуса Христа Богом, а Его Матерь Богородицей[74].

Тело Святой Девы было погребено в Гефсимании, и апостолы три дня оставались возле гробницы, слыша ангельское пение[75]. На третий день прибыл Фома, и апостолы открыли гробницу, чтобы дать ему возможность поклониться телу Богородицы. Но тела там не оказалось, нашли только погребальные пелены и плащаницу. Апостолы поняли, что по Промыслу Божию Фома не

70 *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах 3, 2. См. цитату на с. 351.

71 Житие Девы 105–106 (CSCO 478, 136–137).

72 Житие Девы 107–108 (CSCO 478, 137–140).

73 Житие Девы 109–110 (CSCO 478, 140–142).

74 Житие Девы 111–114 (CSCO 478, 143–147).

75 Житие Девы 115–116 (CSCO 478, 147–149).



Успение Пресвятой Богородицы. Фреска. XIV в. Дечаны, Сербия

успел к погребению, чтобы они смогли убедиться в том, что Сын Божий взял тело Своей Матери туда, куда Ему было угодно. Апостолы восхвалили Бога и вновь отправились по местам своей проповеди[76].

В той части текста, которая посвящена Успению Богородицы, автор «Жития Девы» воспроизводит сведения, отраженные в таких апокрифах, как «Святого Иоанна Богослова сказание об Успении Святой Богородицы». Однако автор далек от слепого копирования данного текста и опирается на более широкий круг источников. В частности, ему известно предание о Фоме, отсутствующее в «Сказании», но отраженное в ряде других памятников.

На посещении Фомой пустого гроба могло бы завершиться «Житие Девы», но автор считает необходимым добавить рассказ о том, как в Константинополь была принесена риза Богородицы. Во времена императора Льва I, который сменил на троне Маркиана, в Константинополе жили двое братьев

[76] Житие Девы 117–118 (CSCO 478, 150–152).

благородного происхождения, Галбий и Кандид. Они придерживались арианской ереси, но во всем остальном являли пример добродетельной жизни. Отправившись в Иерусалим, чтобы поклониться святым местам, они прибыли в небольшой город недалеко от Назарета и Капернаума, где остановились на ночлег в доме пожилой еврейки. В этом доме была комната, из которой исходило благоухание, и в ней совершались многие чудеса и исцеления. Галбий и Кандид долго допытывались, что за святыня там находится, пока, наконец, еврейка не созналась, что это риза Марии Богородицы — одна из тех двух, что были переданы по повелению Девы двум вдовам. Тогда Галбий и Кандид отправились в Иерусалим, изготовили там ковчег для перенесения святыни, а затем вернулись к женщине и с ее согласия забрали ризу Богородицы в Константинополь[77].

Прибыв домой, они скрыли свою находку от императора и Патриарха, но построили во Влахернах церковь в честь апостола Петра и евангелиста Марка и положили туда святыню. Долгое время святыня хранилась в тайне, но затем Галбий и Кандид рассказали о ней императору Льву. Он вместе со своей супругой императрицей Вериной, узнав о святыне, на собственные средства выстроил и благоукрасил там большой храм, а святыню поместил в специально изготовленный ковчег. Автор «Жития» также отмечает, что в церкви в Халкопратии был помещен пояс Богородицы, но ничего не говорит о том, как он был обретен[78].

Как отмечает С. Шумейкер, исследователь «Жития» и его переводчик на английский язык, этот раздел произведения свидетельствует о том, что его автор, даже если это не был Максим Исповедник, имел очень похожую биографию. Он знаком с палестинскими преданиями об Успении Богородицы и в то же время живет или долгое время жил в Константинополе, хорошо знает этот город и историю его святынь[79].

Завершающий раздел «Жития» содержит пространную похвалу Богородице, где Она прославляется как «теплая ходатаица перед Сыном Своим, Христом Богом», «тихая гавань всех обуреваемых волнами», «воскресение падшего Адама», «упразднение слез Евы», «утешительница плачущих», «лестница, достигающая небес, по которой Бог сошел на землю», «мост, возводящий от земли на небо», «древо бессмертного плода», «искупление мира», «Матерь доброго Пастыря», «обитель умственных овец», «отгнание невидимых врагов»,

77 Житие Девы 119–123 (CSCO 478, 152–158).

78 Житие Девы 123–124 (CSCO 478, 158–161).

79 *Schoemaker S. J.* Introduction // *Maximus the Confessor.* The Life of the Virgin. P. 20.



Акафист ко Пресвятой Богородице. Фрагмент фрески. Ок. 1376 г. Церковь Св. Димитрия, Марков монастырь, Скопье, Македония

«отверзение райских дверей», «немолчные уста апостолов», «непобедимая храбрость мучеников», «сила и укрепление христиан», «рассвет незаходящего дня», «носительница Солнца правды», «скала жизни, из которой жаждущие пьют воду бессмертия», «столп света, ведущий и просвещающий тех, кто во тьме», «сосуд, вместивший сошедшую с небес манну», «земля обетованная, производящая сладость», «цветок нетления, венец добродетели, образец для ангелов», «вместившая невместимого Бога», «ключ Царствия небесного», «столп девства», «врата спасения», «начало нашего обновления», «подательница Божественной милости людям», «венец невидимого Солнца», «сияние незаходимого Света», «молния, озаряющая души», «гром, сокрушающий врагов и лукавых демонов», «святая святых, вершина всякой святости», «ковчег, осененный Духом Святым», «драгоценная корона благоверных царей», «честь и украшение достойных и святых архиереев», «непоколебимый столп кафолической Церкви», «неприступная стена града верных», «исцеление наших немощей», «надежда и помощь наших душ»[80].

[80] Житие Девы 125 (CSCO 478, 161–165).

Похожие эпитеты встречались нам в Акафисте, из которого они могли попасть в «Житие Девы». Очевидно, что в период между серединой V и серединой VI века завершилось формирование того набора эпитетов и образов, относящихся к Богородице, которые в дальнейшем будут сопровождать Ее в церковной литературе и в богослужебных текстах.

Говоря в целом о «Житии Девы», можно констатировать со значительной долей вероятности, что это первый литературный памятник, содержащий полное жизнеописание Богородицы. Построенное на большом количестве источников, включая Священное Писание, разнообразные апокрифы и творения отцов Церкви, оно представляет собой цельное повествование, в котором описана вся жизнь Божией Матери — от зачатия до блаженной кончины.

Произведение призвано восполнить молчание Евангелий о Богородице — не только в сюжетах, касающихся Ее жизни до Благовещения и после Вознесения, но и в тех евангельских эпизодах, в которых Она не упоминается, но могла, тем не менее, присутствовать. В частности, автор «Жития» подробно описывает Ее участие в событиях, связанных со страданиями, смертью, погребением и воскресением Христа. Эти описания не только окажут влияние на последующую церковную литературу, но и найдут отражение в иконографическом каноне. В частности, Богородица будет непременно присутствовать в таких сюжетах, как «Снятие с креста» и «Оплакивание».

Первые проповеди на Успение

Сказания об Успении Божией Матери, получившие распространение в VI веке, были восприняты гомилетической традицией и породили целую серию проповедей, посвященных Успению. В той или иной степени апокрифический материал отражен в каждой из них[81].

Одной из самых ранних проповедей на Успение является беседа Иоанна, митрополита Фессалоникийского (1-я половина VII века)[82]. Беседа под названием «Успение Госпожи нашей Богородицы и Приснодевы Марии, описанное Иоанном, архиепископом Фессалоникийским»[83], пользовалась большой популярностью в Византии и сохранилась во множестве рукописей, сильно

[81] Об этих проповедях см., в частности: On the Dormition of Mary. P. 13–15.

[82] Об Иоанне Фессалоникийском см.: *Jugie M.* Homélies mariales byzantines. P. 344–349.

[83] Две версии текста изданы в: Jugie M. Homélies mariales byzantines. P. 375–405 (одна версия), 405–438 (другая версия).

отличающихся одна от другой[84]. В Салониках на тот момент еще не было празднования Успения Богородицы, и Иоанн решил его ввести по примеру других городов, где оно уже существовало. С этой целью, по его собственному признанию, он и составил беседу. Другая декларируемая цель беседы: очистить сказания об Успении от того, что в эту историю было привнесено еретиками и что не соответствует учению кафолической Церкви[85], а также от разного рода вымышленных эпизодов[86].

В своей проповеди Иоанн достаточно подробно воспроизводит основные эпизоды «Сказания об Успении», включая чудо отсечения рук у еврея, прикоснувшегося к одру Богородицы. В беседе отсутствует эпизод с Фомой, но в ряде рукописей история заканчивается тем, что на третий день после Успения апостолы вскрывают гроб и обнаруживают там лишь одежду, в которой Богородица была погребена. Из этого они заключают, что Ее тело было взято Господом[87].

Современником Иоанна Фессалоникийского был Феотекн, епископ Ливийский, под именем которого до нас дошла одна проповедь на Успение[88]. Она короче предыдущей, и в ней изложена лишь основная канва событий, отраженных в «Сказании об Успении». При этом автор считает необходимым кратко пересказать всю жизнь Богородицы, начиная с Ее рождения от Иоакима и Анны: в этом пересказе он опирается на «Протоевангелие Иакова»[89].



Чудо отсечения рук. Фрагмент фрески «Успение Пресвятой Богородицы». XIV в. Монастырь Грачаница, Сербия

[84] О рукописях беседы: ***Jugie M.*** Homélies mariales byzantines. P. 349–357.

[85] ***Иоанн Фессалоникийский.*** Успение Богородицы 1 (Jugie M. Homélies mariales byzantines. P. 376–377).

[86] ***Иоанн Фессалоникийский.*** Успение Богородицы 2 (Jugie M. Homélies mariales byzantines. P. 377–378).

[87] ***Иоанн Фессалоникийский.*** Успение Богородицы 14 (Jugie M. Homélies mariales byzantines. P. 401–402).

[88] Греческий текст см. в: ***Wenger A.*** L'Assomption de la T. S. Vierge. P. 272–291.

[89] ***Феотекн Ливийский.*** Похвальное слово на Успение Святой Матери Божией 6–7 (Wenger A. L'Assomption de la T. S. Vierge. P. 274, 276).

В проповеди отсутствует упоминание о том, что на третий день после Успения апостолы вскрыли гробницу Богородицы и не обнаружили там Ее тела. Вместо этого рассказывается о том, как, когда апостолы находились при гробнице и Петр проповедовал, «внезапно был гром и великое землетрясение, и они увидели Святую Деву взятой на небо, где Ей было уготовано место Сыном Ее, дабы Она имела свободный доступ к Нему…»[90]

В проповеди воспроизводится традиционное учение о Деве Марии как Новой Еве: «Она обрела то, что Ева потеряла; Она нашла то, чего лишился Адам из-за своего непослушания»[91].

Известна также проповедь на Успение, надписанная именем святителя Модеста, Патриарха Иерусалимского (†630)[92]. По всей видимости, она представляет собой псевдоэпиграф, поскольку автор упоминает «Христа Сына Божия, в Божестве совершенного и в человечестве совершенного, то есть в двух природах, волях, действиях хотящего и действующего по Божеству, хотящего и действующего и по человечеству»[93], а учение о двух волях и действиях было в таком виде сформулировано уже после смерти Модеста. В аутентичности беседы сомневался святой Патриарх Фотий[94].

Беседа не содержит последовательного и подробного изложения событий, описанных в «Сказании об Успении», хотя с основными элементами этого сказания автор как будто бы знаком. Кончина Богородицы описывается в следующих словах:

> Взята, взята ко Господу славы оросившая от Него всеблагие дарования сущим под небом. В невыразимой радости и веселии встречен в доме Бога Отца богородительный дом Сына Его, неописанно обитавшего в Ней и воплотившегося от Святого Духа, сделавшегося девятимесячным Младенцем и пребывавшего нераздельно от Отца и Духа. И в наилучшей обители сделалась обителью Единосущной Троицы несокрушимая Обитель… Из здешних мест переселилась, как бы от славы к славе, вместо живых огненосная

---

90 ***Феотекн Ливийский.*** Похвальное слово на Успение Святой Матери Божией 23–24 (Wenger A. L'Assomption de la T. S. Vierge. P. 284).

91 ***Феотекн Ливийский.*** Похвальное слово на Успение Святой Матери Божией 25 (Wenger A. L'Assomption de la T. S. Vierge. P. 284).

92 Беседа цитируется в русском переводе по изданию: ***Смирнов Петр, протоиерей.*** Церковная проповедь на двунадесятые праздники. Ч. 1. С. 457–466.

93 ***Модест Иерусалимский.*** Похвальное слово на Успение Пресвятой Богородицы 10 (PG 86, 3304 C). Рус. пер.: С. 464.

94 См.: ***Фотий Константинопольский.*** Библиотека 275 (PG 104, 244 C).



Богоматерь возносится Ангелами. Фрагмент фрески «Успение Пресвятой Богородицы». XIV в. Печ, Сербия

> купина Божества, чтобы блистать во свете лица Христа Бога, совершенно и истинно вселившегося в Нее, и Им сохраненная неопалимой единая в женах благословенная Дева Матерь. В небесный чертог вошла Та, Которая сделалась преславным чертогом в ипостасном соединении природ Христа, истинного Небесного Жениха… и в горний Иерусалим переселилась Она — нетленный чертог, из которого произошел Царь веков… [95]

Акцент в проповеди делается не на телесное вознесение Богородицы на небо, а на Ее смерти как блаженном сне, который соединил Ее с Господом:

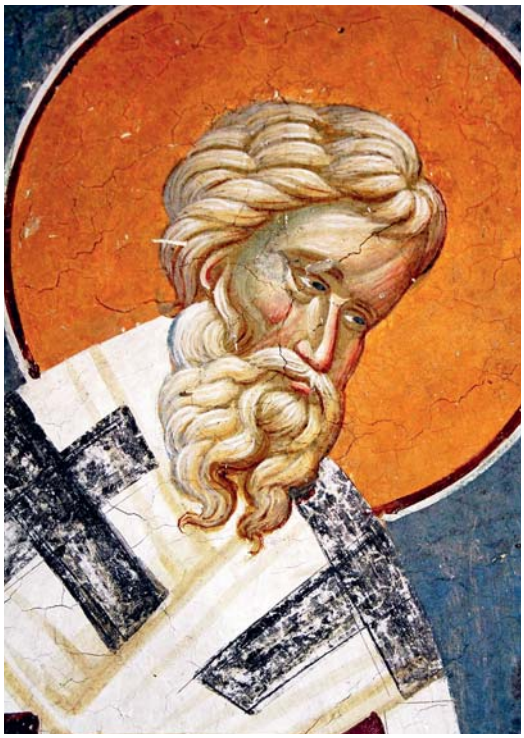
> Да, уснула, уснула, уснула Жизнь и Воскресение мира Родившая, по благодати Которой вся природа духовная и разумная делается участником вечной жизни… уснула Родившая Господа… уснула, следуя Ему, как Пресвятая Матерь Его… Ныне уснула сладость херувимов и серафимов и всех сил небесных, уснуло упокоение Того, в Ком, как Единосущном Сыне Божием,

[95] ***Модест Иерусалимский.*** Похвальное слово на Успение Пресвятой Богородицы 3 (PG 86, 3285 A–3288 B). Рус. пер.: С. 458–459.

покоится и исходящий от Отца Животворящий Дух Святой… Закрыла святые очи Явившая Творца светильников… призывающего со всех концов земли к чудесному свету Его[96].

В целом проповедь, приписываемая Модесту Иерусалимскому, несмотря на свой внушительный размер, содержит мало фактического материала, относящегося к Успению Богородицы. Недостаток богословского осмысления события компенсируется обилием восклицаний риторического характера и высокопарным стилем. Патриарх Фотий был категоричен в своем суждении об этом сочинении: «Это длинная проповедь, но она не содержит ничего важного»[97].

Андрей Критский



Святитель Андрей, архиепископ Критский. Фрагмент фрески. Ок. 1316 г. Церковь Св. Никиты в Чучере, Скопье, Македония

Преподобный Андрей Критский (†740) был плодовитым писателем, автором многочисленных проповедей и произведений литургической поэзии. Самое известное его сочинение — Великий покаянный канон, вошедший в богослужение Православной Церкви. Он читается по частям в первые четыре дня Великого поста, а целиком — в четверг пятой седмицы поста. Множество других канонов, в том числе посвященных Богородичным праздникам, включено в богослужебные книги.

Литургическое творчество преподобного Андрея будет рассмотрено в разделе, посвященном богослужению на Богородичные праздники. В настоящем разделе мы рассмотрим его проповеди на

[96] *Модест Иерусалимский.* Похвальное слово на Успение Пресвятой Богородицы 12 (PG 86, 3308 AC). Рус. пер.: С. 465.

[97] См.: *Фотий Константинопольский.* Библиотека 275 (PG 104, 244 C).

эти праздники. Всего их сохранилось восемь: четыре на Рождество Богородицы, одна на Благовещение и три на Успение.

Первое Слово на Рождество Богородицы начинается с торжественного зачина: «Настоящий праздник есть для нас начало праздников». Этот зачин указывает не только на место Рождества Богородицы в церковном календаре как первого праздника церковного года, но и на его богословское значение: «Служа пределом закону и прообразованиям, он вместе служит дверью к благодати и истине». В то же время этот праздник «может еще назваться средним и последним. Его начало — окончание закона; средина — соединение крайних точек, конец — откровение истины». Праздник знаменует собой окончание эры Ветхого Завета и начало эры Нового Завета: «Здесь конец [закону], потому что Законодатель, совершив все, изменил письмена на дух, возглавив всё в Себе и оживив закон благодатью: благодать приняла закон под свое владычество, а закон подчинился благодати, так что свойства закона и благодати не потерпели взаимного смешения». Праздник, следовательно, имеет ярко выраженное христологическое измерение: «Вот и истощенная природа, Бог и человек, и обожение воспринятого»[98].

Столь сложная богословская конструкция в самом начале проповеди призвана настроить слушателя на осмысление тайны Боговоплощения. Слова об «истощенной природе» (ἡ κενοθεῖσα φύσις) отражают христологическую концепцию, восходящую к словам апостола Павла о том, что Христос, будучи равным Богу, «уничижил Себя Самого (ἑαυτὸν ἐκένωσεν), приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:7–8). Для Бога воплощение — это кенозис, умаление, или «истощение» Собственной природы ради «обожения» того, что воспринято, то есть природы человеческой.

Противопоставление закона и благодати, опять же, восходит к Павлу. В Послании к Римлянам он говорит: «Грех не должен над вами господствовать, ибо вы не под законом, но под благодатью» (Рим. 6:14). Закон в словаре апостола Павла указывает на всю совокупность ветхозаветных установлений, на смену которым в Новом Завете приходит благодать — благоволение Божие к тем, кто уверовал во Христа и надеется спастись не через исполнение ветхозаветных предписаний, а через Его страдания и смерть.

Слова «возглавив (ἀνακεφαλαιώσας) всё в Себе» являются реминисценцией богословской концепции рекапитуляции (лат. recapitulatio, греч.

[98] *Андрей Критский.* Слово 1 на Рождество Богородицы (PG 97, 805 A–808 A). Рус. пер.: С. 467–488..

ἀνακεφαλαίωσις — «возглавление», «переоглавление»), восходящей к святому Иринею Лионскому. Согласно этой концепции, Христос совершил переоглавление истории Адама, то есть перечисление глав этой истории в обратном порядке: то, что потерял Адам через непослушание, Христос приобрел через послушание Богу, за каждый долг Адама расплатившись Своими страданиями.

Эта христологическая концепция доминирует в проповеди, и автор вновь и вновь к ней возвращается:

> Ныне Создателю всего устроился созданный храм; и творение уготовляется в новое божественное жилище Творцу. Ныне изгнанная из страны блаженства природа наша принимает начало обожения и персть стремится вознестись к высочайшей славе. Ныне Адам приносит от нас и за нас начатки Богу, достойнейший Плод человечества — Марию, в Которой делается Хлебом для восстановления [человеческого] рода[99].



Рождество Пресвятой Богородицы. Фреска. XIII в. Монастырь Панагии Олимпиотиссы, Элассоне, Греция

Смысл сказанного заключается в том, что благодаря Боговоплощению человеческая природа, изгнанная из рая, начинает свой путь к возвращению в рай и обожению. Дева Мария представлена как приношение Богу от человеческого рода. Она становится храмом Божества, но вместе с Ней таким храмом становится и вся человеческая природа. В Ее чреве воплотившийся Бог делается Хлебом, сшедшим с небес (Ин. 6:41, 51, 58), необходимым для того, чтобы спасти людей. Не будем забывать, что проповедь предназначена для произнесения за Божественной литургией: отсюда ее евхаристический подтекст.

Проповедник далее обращается к истории первых людей, рассказывает об их грехопадении и его последствиях. В результате грехопадения люди

[99] *Андрей Критский.* Слово 1 на Рождество Богородицы (PG 97, 809 D–812 A). Рус. пер.: С. 607.

«стали предпочитать землю небу, так что не оставалось никакой надежды ко спасению, кроме высшей помощи. Ни естественный, ни писаный закон, ни пламенные примирительные вещания пророков не сильны были уврачевать болезнь. Никто не знал, как исправить природу человеческую…» И тогда Бог благоволил «открыть нам другой стройный и созданный заново мир… даровав нам дивную, свободную и совершенно бесстрастную жизнь через воссоздание наше в Крещении божественного рождения». Но это благо Бог не мог передать людям, если бы «не явился нам во плоти, не подвергся законам природы и не благоволил пожить с нами образом ведомым Ему». А это, в свою очередь, не могло произойти, «если бы прежде не послужила таинству чистая и неприкосновенная Дева, Которая вместила Невместимого, по закону, превышающему законы естества»[100].

О Святой Деве преподобный Андрей говорит очень возвышенно, воспроизводя традиционное учение о Ее приснодевстве и о том, что рождение от Нее Сына было безболезненным. При этом, продолжая развивать тему рекапитуляции, он говорит о Марии как Новой Еве:

> Она есть Богородица Мария, богопрославленная, из утробы Которой вышел с плотью Сверхбожественный и Которую Сам Он сделал чудным для Себя храмом. Она зачала бессеменно и родила нетленно, потому что Он был Бог, хотя и родился плотски, без смешения и болезней. Эта Матерь, поистине, избежала свойственного матерям и дивно питала молоком Сына, рожденного без мужа. Дева, родив бессеменно зачатого, пребыла чистой Девой, сохранив невредимыми признаки девства. Итак, воистину Она именуется Богородицей; девство Ее чтится и рождение ублажается. Бог, соединяясь с человеками и являясь во плоти, дарует Ей собственную славу. Женское естество вдруг освобождается от первоначальной клятвы, и как первое ввело грех, так первое же начинает спасение[101].

Здесь проповедник подходит к кульминационному пункту и говорит о рождении Христа от Девы как втором сотворении человека:

> Искупитель рода [человеческаго], как я сказал, восхотел устроить новое рождение и воссоздание [человека]: подобно тому, как при первом сотворении, взяв персть из девственной и чистой земли, образовал первого Адама,

[100] *Андрей Критский.* Слово 1 на Рождество Богородицы (PG 97, 813 AC). Рус. пер.: С. 608.
[101] *Андрей Критский.* Слово 1 на Рождество Богородицы (PG 97, 813 CD). Рус. пер.: С. 608–609.

> так и теперь, устраивая Свое воплощение на земле — так сказать вместо персти — избирает из всего творения эту чистую и пренепорочную Деву и, воссоздавая человечество в избранной из среды человеков, Творец Адама делается Новым Адамом, чтобы спасти древнего[102].

Следующая часть проповеди представляет собой пересказ истории рождения Девы Марии от Иоакима и Анны: проповедник опускает многие детали этой истории, изложенной в «Протоевангелии Иакова», и очерчивает лишь основной ее контур. Затем он приводит несколько цитат из псалмов, которые толкует как предсказание о рождении Христа от Девы. И завершает проповедь призывом к каждому из слушателей принести «достойный дар настоящему торжеству: отцы — благоденствие рода; матери — благочадие; неплодные — неплодство греха; девы — сугубое целомудрие, то есть души и тела; состоящие в браке — похвальное воздержание»[103].

Второе Слово на Рождество Богородицы задумано как смысловое продолжение первого, но посвящено почти целиком теме происхождения Иисуса Христа из рода Давида. Слово содержит обширный экскурс в ветхозаветную историю со множеством цитат из книги Бытия, псалмов, Послания к Евреям и других книг Библии. Основная цель этого экскурса — доказать, что «во Христе Спасителе нашем исполнилось все, сказанное в законе и пророках, когда Он, сверхбожественный, облекшись в человеческую плоть, в последние дни пребывал с нами, живущими на этой земле»[104].

Некоторые ветхозаветные пророчества интерпретируются преподобным Андреем в историческом ключе. Слова Иакова «Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не приидет Примиритель, и Ему покорность народов» (Быт. 49:10) толкуются применительно к рождению Христа из рода Давидова, однако автор считает нужным сделать экскурс в политическую историю Иудеи:

> Вот так предсказание! Ничто из сказанного не оказывается ложным. Ранее было показано, что, воистину, из чресл Давидовых родилась Дева. Отрасль Ее — Христос, Вождь и Князь, царствует над домом Иакова во веки и не примет конца царствования. Еще до пришествия Христова было уничтожено царство иудейское, которое, как известно, со славою стояло до времен

---

102 *Андрей Критский.* Слово 1 на Рождество Богородицы (PG 97, 813 D–816 A). Рус. пер.: С. 609.

103 *Андрей Критский.* Слово 1 на Рождество Богородицы (PG 97, 817 D). Рус. пер.: С. 611.

104 *Андрей Критский.* Слово 2 на Рождество Богородицы (PG 97, 828 C). Рус. пер.: С. 613.

> Иехонии и до печального отведения в плен вавилонский; однако еще не исчезал род, сохранивший признаки царского благородства. Что касается слов: «доколе не приидет Примиритель, и Ему покорность народов», то, конечно, это Христос Сын Божий и Сам Бог Господь, Которого девственно, девственным рождеством, произвела нам Сама Всесвятая Дева, отрасль Давидова. Ибо с тех пор, как была уничтожена власть иудеев, уже не восседал плотью на престоле Давида другой царь, поскольку царство было совершенно уничтожено страшным бедствием… [105]

В других случаях автор проповеди опирается на традицию аллегорической интерпретации Писания. Слова «Он привязывает к виноградной лозе осленка своего и к лозе лучшего винограда сына ослицы своей» (Быт. 49:11) толкуются следующим образом:

> Кто лоза? Конечно, Тот, Кто взывает в Евангелиях: «Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец Мой — виноградарь» (Ин. 15:1). А осленок Его — мы, соединившиеся с Ним и как бы неразрывной цепью связанные с Ним чрез восприятие, обнищав в котором, Он даровал нам, крайне бедным, всего Себя; таким образом, чрез Него мы стали богами, а Он ради нас сделался Человеком. В духовном смысле под осленком Его можно разуметь всечестную Церковь — призвание народов, призвавшее и нас. Мы, поистине, были подобны бессловесным и были объяты неразумием, пока Само Слово, пришедши, не отъяло от нас покрывала неразумия и, милостиво покрыв нашу наготу, не возложило на нас всю истканную свыше духовную одежду богопознания о Нем, и не привязало нас, как осленка, к лозе веревкой спасения Своего, и не соединило земного с небесным[106].

Аллегория в данном случае иллюстрирует богословскую идею, которая проходит лейтмотивом через всю проповедь: идею истощания, обнищания Божества ради обожения человека.

Лишь под конец проповеди автор обращается к событию Рождества Богородицы, но не рассказывает о самом событии, а сравнивает Анну и Марию: «одна только что освободилась от позора бездетности, а другая вскоре родит Иисуса, божественно и неизреченно ставшего подобным нам»[107]. Анна восхваляется

---

105 *Андрей Критский.* Слово 2 на Рождество Богородицы (PG 97, 833 CD). Рус. пер.: С. 617–618.

106 *Андрей Критский.* Слово 2 на Рождество Богородицы (PG 97, 836 C–837 A). Рус. пер.: С. 618–619.

107 *Андрей Критский.* Слово 2 на Рождество Богородицы (PG 97, 841 B). Рус. пер.: С. 621.

как «родившая богоблаженный Плод, Марию, из Которой произошел Цвет Жизни — Христос»[108]. Последовательный христоцентризм сохраняется в проповеди от начала до конца.

Третье Слово на Рождество Богородицы является тематическим продолжением второго. Однако если там святой Андрей доказывал, что Христос происходит от семени Давидова, то здесь он ставит своей задачей доказать, что из этого же рода происходит Дева Мария. Для этого, говорит проповедник, «воспользуемся родословиями по Луке и Матфею, из которых одно идет обратным, а другое прямым порядком; укажем соединение, происшедшее в родстве предков Иосифа, и ясно покажем образ того, что Сама Дева произошла от Давида»[109].

В древности, говорит далее проповедник, имел силу закон, согласно которому никто не мог брать себе жену кроме как из своего колена (Чис. 36:5, 7–8, 10). Однако со временем иудеи стали нарушать закон и жить по-язычески, отступили от отеческой веры и дошли до крайнего нечестия. За это Бог многообразно наказывал их, «ибо и город был окружен осаждающими, и святыни попраны нечистыми и преступными ногами, и сам народ страдал от грабежа, отеческая земля была опустошена, они отведены в чужую страну, представляли жалкое зрелище для видящих и слышание для слушающих и со всех сторон подверглись страшным бедствиям». В эту эпоху «уже не могло быть попечения о том, чтобы разбираться в родах: поелику весь народ был подавлен тяжестью ежедневных бедствий и несчастий, и колена, слившись, потеряли каждое свое преимущество». Однако достоинство рода Давидова не совсем исчезло, «ибо его значение для колен, как некие реликвии, переходя по наследству, оставалось до Самой Всехвальной Девы, Сей единой в женах обрученной мужу Матери и Девы»[110].

Далее Андрей обращается к Евангелисту Матфею с вопросом о том, почему он в своей родословной разногласит с Лукой. Матфей отвечает: «Между нами нет никакого разногласия: ибо тот, составляя повествование в обратном порядке, пропустил естественных отцов, помянув лишь отцов по закону; я же сделал ясное упоминание об отцах естественных; каждый из нас, как вдохновенный одним и тем же Духом, признает слова другого, ни в чем не изменяя их»[111].

---

108 *Андрей Критский.* Слово 2 на Рождество Богородицы (PG 97, 841 D). Рус. пер.: С. 621.

109 *Андрей Критский.* Слово 3 на Рождество Богородицы (PG 97, 844 D–845 A). Рус. пер.: С. 623.

110 *Андрей Критский.* Слово 3 на Рождество Богородицы (PG 97, 845 D–848 B). Рус. пер.: С. 623–624.

111 *Андрей Критский.* Слово 3 на Рождество Богородицы (PG 97, 848 BC). Рус. пер.: С. 624.

Приводится мнение «многоученого мужа» (имеется в виду Юлий Африкан[112]) о том, что одна родословная учитывает физических отцов, а другая — законных отцов, ставших таковыми в силу закона левирата: у Иосифа было два отца, Иаков и Илий, один физический, другой законный. Они «были единоутробными братьями, из двух разных фамилий; из них один, то есть Иаков, когда брат его Илий умер бездетным, взяв в замужество его жену, принял от него третьим Иосифа, по естеству своего сына, по закону же сына Илиева». Если же родословие Иосифа передается так, «то явно, что и Сама Дева Богородица Мария из одного с ним колена, поскольку, по закону Моисееву, одному колену не дозволялось смешиваться с другими»[113].

Проповедник оспаривает мнение о том, что кто-либо из евангелистов мог составить родословную Христа по материнской стороне: «это не только было бы неприлично, но было бы и чуждо обыкновению Писаний, потому что никогда ранее не было родословия по женской линии». В то же время, «ведя род Иосифа от Давида, евангелисты убедительно подтвердили вместе с этим, что и Дева Мария произошла от Давида, то есть чрез жениха показывая и род невесты по закону Моисееву»[114].

В завершающей части слова святой Андрей обращается к самому празднуемому событию — рождению Богородицы от Иоакима и Анны — и доказывает, что это событие было прообразом рождения Христа от Девы: «Нужно было, чтобы Тот, чрез Кого всё и в Ком всё, как Господь природы, показал на праматери Своей чудо, сделав ее из бесплодной матерью, а потом в Матери изменил законы природы, сделав Деву Матерью и сохранив знамения девства»[115].

Четвертое Слово на Рождество Богородицы тематически завершает цикл проповедей на этот праздник. Оно включает в себя хайретизмы наподобие тех, что встречались нам в Акафисте:

> Радуйся, Благодатная! Радуйся, осиянная, чрез Которую прогнана тьма и введен свет! Радуйся, Благодатная, чрез Которую упразднен закон и воссияла благодать! Радуйся, начало радости и конец проклятия! Радуйся, истинно Благодатная, Господь с Тобою — Тот, Который после [произошел] из Тебя, прежде [был] с Тобою; прежде — силой, после — действием; теперь уготовляя чрево Твое Себе в жилище и после устраивая из Тебя плотски

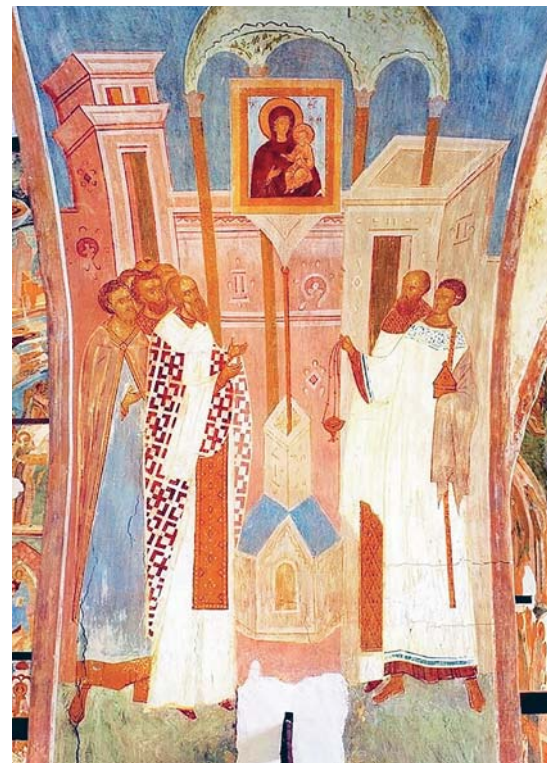
---

112 См. об этом в главе 1-й на с. 21.

113 *Андрей Критский.* Слово 3 на Рождество Богородицы (PG 97, 849 B–852 C). Рус. пер.: С. 625.

114 *Андрей Критский.* Слово 3 на Рождество Богородицы (PG 97, 856 AB). Рус. пер.: С. 627.

115 *Андрей Критский.* Слово 3 на Рождество Богородицы (PG 97, 860 D). Рус. пер.: С. 629–630.



Дионисий. Цикл фресок **«Акафист Божией Матери».** Фрагмент. XV в. Ферапонтов монастырь

великое таинство Домостроительства. Радуйся, одна принявшая в Свое недро благословение — Господа, чтобы освободить праматерь от первой клятвы! Радуйся, богоприемная сокровищница девства, из которой и нетленное рождение произошло, и богатство девства осталось нерасхищенным! Радуйся, Матерь, пребывающая в чистоте, и Дева, сосцами питающая! Радуйся, диадема красоты, Царица рода [нашего], отовсюду украшенная царскими отличиями! Радуйся, божественное святилище Христа, Который один только в небесном святилище священнодействовал, по чину Мелхиседекову! (Евр. 5:6, 10; 6:20; 7:11, 17, 21). Радуйся, жезл Ааронов, корень Иессеев, скипетр Давидов, царское одеяние, венец благодатей, неписанный образ девства, дощечка святыни (Исх. 28:36; 29:6), слово явлений! (Лев. 8:8). Радуйся, посредница закона и благодати, запечатление Ветхого и Нового Заветов, яснейшее исполнение всякого пророчества, акростих богодухновенной истины Писаний, Бога и Слова одушевленный и чистейший свиток (Ис. 8:1), в котором без слов и букв ежедневно читается Сам Писатель — Бог и Слово! Радуйся, начаток нашего воссоздания и предел божественных нам обетований и пророчеств, предвозвещенное святилище Божественной славы, долгожданное спасение язычников! (Быт. 49:10). Радуйся, истинная лестница Иакова, гора дымящаяся, ковчег святыни, покрытый со всех сторон златом (Евр. 9:4) — сияющим Духом, золотой сосуд, носящий небесную манну — Христа — и нетленную пищу всего мира![116]

[116] *Андрей Критский.* Слово 4 на Рождество Богородицы (PG 97, 864 B–865 B). Рус. пер.: С. 631–632.

Здесь перечислены многие прообразы Девы из Священного Писания, в том числе те, которые упомянуты в Акафисте. Однако далее проповедник считает нужным дать еще один список прообразов и рассказать, «какими многоразличными именами Она украшена, и как выразительно во многих местах Писания показана». Священное Писание, говоря о Ней, называет Ее Девой, Отроковицей, Пророчицей, чертогом, домом Божиим, храмом святым, второй скинией, святым престолом, жертвенником, очистилищем, золотой кадильницей, Святым святых, херувимом славы, золотым сосудом, скрижалями завета, иерейским жезлом, царским скипетром, диадемой красоты, рогом с благовонным миром познания, алебастром, подсвечником, фимиамом, светильником, фитилем, колесницей, купиной, камнем, землей, раем, страной, нивой, источником, агницей, каплей «и другими именами, какими знаменитые истолкователи Духа, по таинственному воззрению на символы, пророчески называют Ее»[117]. И далее эти и другие ветхозаветные прообразы Девы объясняются с обильным цитированием ветхозаветных Писаний.

Затем проповедник предлагает богословское толкование празднуемого события:

> Сокрушенное падением праотца, естество человеческое имело нужду в воссоздателе или восстановителе, и молча громко вопияло к Создателю: «Для чего, Господи, стоишь вдали?» (Пс. 9:22). Громче же и слезно оно жаловалось чрез пророков: «Где прежние милости Твои, Господи? Ты клялся Давиду истиною Твоею»? (Пс. 88:50). Что же милости Хотящий? (Ос. 6:6). Не презрел, не замедлил, не отложил обетований надолго. Каких обетований? «Не отступлю от тебя и не оставлю тебя» (Нав. 1:5), что впоследствии Он сказал и ученикам, восходя от земли на небо, от которого, впрочем, Он и не отлучался: «Не оставлю вас сиротами, приду к вам» (Ин. 14:18). Это же Он ясно обещал и чрез пророков, еще прежде



Миниатюра рукописи Акафиста Пресвятой Богородицы. 1350–1360-е гг., Византия. Государственный историчкский музей, Москва

[117] *Андрей Критский.* Слово 4 на Рождество Богородицы (PG 97, 868 B–869 A). Рус. пер.: С. 633.

> неизреченного Своего вочеловечения. Когда это было так и уже время требовало исполнить обетование, смотри, что сделал Совершающий наше спасение… Он не откуда-то принес для этого средство, и не из другого существа сделал для Себя сосуд; но, взяв из той же самой персти и из той же самой, если можно сказать, закваски брение, построил Себе драгоценный и, поистине, неизреченного зодчества храм, в котором Сам, как первый и единственный Архиерей и Царь, спасительно и жертвенно совершил примирение наше с Отцом Своим, сверсущностно, но и сущностно восприняв из человеческой сущности всю нашу сущность[118].

Здесь преподобный Андрей возвращается к осмыслению тайны соединения двух естеств в Иисусе Христе. Об этой же тайне он вновь говорит после краткого пересказа истории рождения Девы Марии от праведной Анны. Рождение Христа от Девы являет истощание Божества, но одновременно и величие Той, от Которой Бог воплотился:

> О неизреченное истощание! О благость! Ибо Бог даровал нам это, превыше естества и обычного порядка, чрез Женщину одного с нами племени и рода, чрез Женщину, Которой не только красота души возвысились до той беспредельной высоты, что Сам Христос — красота непостижимая — возжелал Ее красоты и избрал Себе от Нее второе рождение без отца, но и состав тела столь благообразен и столь чист, что вместил в себе бестелесное и невместимое величие сверхсущностного естества в лице одной из трех Его ипостасей! Вот кто такая Богородица Мария, общее прибежище всех христиан… Вся тварь, радуйся, ликуй и рукоплещи! Ныне родилась нам Отроковица, из Которой спасение, и через Которую всемерное искупление — Христос Иисус, Бог и Слово, «Который есть и был и грядет» (Откр. 1:8) и пребывает во веки[119].

Таким образом, цикл из четырех проповедей, посвященных Рождеству Богородицы, начавшись с изложения православной христологии и учения об обожении, заканчивается обращением проповедника к Иисусу Христу как главному центру молитвенного внимания и богословского размышления. Но история спасения человеческого рода воплотившимся Богом имеет свое начало в рождении Девы, предызбранной для того, чтобы стать Вместилищем

---

[118] *Андрей Критский.* Слово 4 на Рождество Богородицы (PG 97, 873 C–869 A). Рус. пер.: С. 636–637.

[119] *Андрей Критский.* Слово 4 на Рождество Богородицы (PG 97, 880 B–881 A). Рус. пер.: С. 639–640.

Невместимого. В этом смысле событие Рождества Богородицы — начальный этап пути человечества ко спасению и вечной жизни, дарованной Христом.

Следующий этап этого пути — Благовещение. Этому событию преподобный Андрей посвящает проповедь, которая начинается с описания явления ангела Деве Марии. И сразу же, как и в Первом Слове на Рождество Богородицы, проповедник погружает слушателя в глубины святоотеческой христологии:



Благовещение Пресвятой Богородицы. Фрагмент фрески. 1191 г. Церковь Святого Георгия, Курбиново, Македония

> Ныне настала радость для всех, вознаграждающая прежнюю скорбь: предстал Вездесущий, чтобы все исполнить радости. Но как Он предстал? Не с телохранителями, не в сопровождении воинств ангельских, не с пышностью и шумом: а тихо и безмятежно, дабы укрыть Свое шествие от князя тьмы и дабы, благоразумною хитростью уловив змия и посмеявшись над бдительностью того ассирийского дракона, который поработил себе благородство природы человеческой, — похитить у него добычу. Неизреченное великое милосердие Его не хотело видеть потери такого творения, каков человек, для которого Он распростер свод небесный, утвердил землю, разлил воздух, образовал море, устроил все видимое создание. Поэтому является Бог на земле, Бог с небес, Бог между человеками, Бог во чреве Девы, — Тот, Которого не вмещает вся вселенная. Теперь природа человеческая начинает предвкушать радость и получает начало обожения… Ныне открывается запечатленное прежде всех веков таинство, и все получает во Христе переоглавление (ἀνακεφαλαίωσιν)[120].

Здесь под змием и ассирийским драконом понимается диавол[121], а способ, при помощи которого было возвещено о рождении Христа от Девы,

[120] ***Андрей Критский.*** Слово на Благовещение (PG 97, 881 A–884 B). Рус. пер.: С. 681–682.

[121] Образ ассирийского дракона навеян Ис. 14:29 («ибо из корня змеиного выйдет аспид, и плодом его будет летучий дракон») и Дан. 14:23, 27 («Был на том месте большой дракон, и Вавилоняне чтили его… Тогда Даниил взял смолы, жира и волос, сварил это вместе и, сделав из этого ком, бросил его в пасть дракону, и дракон расселся»).

описывается как божественная «хитрость», направленная на то, чтобы обмануть диавола. Эта идея восходит к учению Григория Нисского о том, что, приняв на Себя человеческую плоть, Бог обманул диавола[122]. Использованный термин «переоглавление» отсылает к учению Иринея Лионского о Христе как Новом Адаме[123]. Термин «обожение» указывает на конечную цель Боговоплощения, наиболее емко выраженную Афанасием Александрийским: «[Слово] вочеловечилось, чтобы мы обожились»[124].

Предметом настоящего торжества, говорит далее проповедник, является «соединение Бога с людьми, обожение воспринятой Им природы, обновление образа нашего, перемена состояния нашего на лучшее, возвышение и восхождение наше на небеса»[125]. Эта цель достигается благодаря Христу и Деве Марии, Новому Адаму и Второй Еве:

> Отец милосердия обручает человеческую нищету единственному и Единородному Сыну Своему; Гавриил служит таинству и взывает к Деве: «радуйся» (Лк. 1:28), чтобы Дочь Адама, произошедшая из рода Давида, возвратила Собою ту радость, которую потеряла праматерь. Ныне Отец славы милостивым оком взирает на растленное в Адаме естество; ныне Податель милосердия открывает нам бездну всеблагих щедрот Своих. Тому, из Которого, чрез Которого и в Котором все существует, надлежало изменить на милость древний приговор проклятия против нас, славой Своей прославить обесславленное в Адаме естество наше и истиною разрушить тот лукавый совет отца лжи, последствием которого было первое преступление, то есть падение Адамова рода[126].

Боговоплощение было не просто принятием Богом на Себя человеческого вида, как некоторые говорят, «но движимый человеколюбием и снисходя к людям, Непостижимый, по самой истине, усвоил Себе существо человеческое и обожил в Себе воспринятую Им общую нашу природу». И человеческая природа Христа «не была призраком, так как Он, при неизменяемости Своего Божества, имел истинное тело»[127]. Здесь опровергаются различные

---

122 См об этом в: ***Иларион (Алфеев), митрополит.*** Православие. Т. 1. С. 579.

123 Об этом шла речь на с. 86–90.

124 ***Афанасий Александрийский.*** Слово о воплощении Бога Слова 54, 3 (SC 199, 458).

125 ***Андрей Критский.*** Слово на Благовещение (PG 97, 885 B). Рус. пер.: С. 683.

126 ***Андрей Критский.*** Слово на Благовещение (PG 97, 885 C–888 B). Рус. пер.: С. 683.

127 ***Андрей Критский.*** Слово на Благовещение (PG 97, 888 CD). Рус. пер.: С. 684.



Моисей принимает скрижали Завета. Миниатюра. XI в. Византия — Коллекция Дамбартон-Оукс, США

представления о человеческой плоти Христа как призрачной и ненастоящей, возникавшие со времен докетизма II–III веков.

Однако находит отражение в проповеди и полемика вокруг человеческой воли и человеческого действия во Христе, развернувшаяся в VII веке. Подчеркивается наличие во Христе человеческой воли, но отсутствие конфликта между нею и волей Божией: «…Отцу было угодно послать к нам, осужденным, возлюбленного Сына Своего, чтобы — как имеющий одну волю с Отцом — совершил спасение, предназначенное нам от Отца чрез Него»[128].

История спасения имеет свою предысторию в Ветхом Завете, говорит далее святой Андрей:

> Милосердый Отец, с сожалением воззрев на род наш, уже растленный грехопадением, вспомнил о творении рук Своих и, не хотя видеть нас навсегда погибшими, сначала вручил Моисею письменный закон, начертанный на каменных досках. А так как писанный закон не производил спасительных действий, то Он посылал духоносных мужей, то есть прозорливых пророков, показывавших все правые пути к Богу. И после этого, хотя те, к которым они были посылаемы, закрыв свои чувства, нисколько не сделались лучшими, Творец не презрел нашего естества, но из преблагих и пренепорочных недр Своих послал к нам, недостойным, в конце веков, Сына Своего, равного Себе и по власти, и по силе, и по благости[129].

После этого длинного богословского экскурса, затрагивающего сердцевинные пункты учения о спасении людей воплотившимся Богом, проповедник переходит к рассказу о Благовещении. Здесь он опирается на Евангелие

[128] *Андрей Критский.* Слово на Благовещение (PG 97, 888 D–889 A). Рус. пер.: С. 684.
[129] *Андрей Критский.* Слово на Благовещение (PG 97, 889 BC). Рус. пер.: С. 684–685.

от Луки, однако расцвечивает рассказ многочисленными подробностями. Так, например, архангел, получивший повеление возвестить Деве о рождении от Нее Сына, перед тем как войти к Ней в дом, останавливается и размышляет: «С чего начать мне исполнение воли Божией? Мгновенно ли явиться в чертоге? Но таким появлением я устрашу душу Девы. Или войти не сразу? Но Отроковица сочтет вход мой тайным. Постучать ли в дверь? Но каким образом? Ангелам это не свойственно… Или просто отворить дверь? Но и тогда, как она заперта, я могу пройти сквозь нее. Назвать ли Деву по имени? Но этим я приведу в трепет Отроковицу…»[130]

Приветствие архангела превращается в целую серию хайретизмов наподобие тех, которые встречаются в Акафисте, и тех, с которых начиналось Четвертое Слово на Рождество Богородицы:

> Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою! Радуйся, орудие радости, которым упразднен приговор клятвы и возвращено право на радость. Радуйся, истинно благословенная; радуйся, препрославленная; радуйся, преукрашенное святилище славы Божией; радуйся, священное жилище Царя. Радуйся, чертог, в котором Христос обручил Себе человечество. Радуйся, избранная Богом прежде рождения; радуйся, орудие примирения Бога с человеками; радуйся, сокровище бессмертной жизни; радуйся, небо — сверхнебесное жилище Солнца славы; радуйся, пространное селение Бога нигде не вместимого, в Тебе одной вместившегося; радуйся, святая девственная земля, из которой неизреченным действием Божиим образовался Новый Адам, чтобы спасти древнего… Радуйся, золотой сосуд, носящий Того, Который усладил манну и источил неблагодарному Израилю мед из камня; радуйся, серафимские клещи таинственного угля; радуйся, умное зеркало созерцательного познания, чрез которое пророки, просвещенные Духом Святым, таинственно видели бесконечное снисхождение Божие к нам; радуйся, труба подзорная, сквозь которую, осеняемые унылой тьмой греха, увидев восхождение грядущего свыше со славою Солнца правды, озарились чудным светом; радуйся, украшение всех пророков и патриархов, и истиннейшая проповедь непостижимых предопределений Божиих[131].

Оставшаяся часть проповеди представляет собой развернутый диалог между Девой Марией и архангелом Гавриилом. В основе диалога — реплики

[130] *Андрей Критский.* Слово на Благовещение (PG 97, 892 C–893 A). Рус. пер.: С. 686.

[131] *Андрей Критский.* Слово на Благовещение (PG 97, 893 C–896 A). Рус. пер.: С. 687–688.



Благовещение. Фрагмент фрески. XIV в. Монастырь Высокие Дечаны, Косово, Сербия

из Евангелия от Луки, но каждая реплика расширяется за счет дополнительного материала, призванного помочь слушателю более детально представить то, что происходило. Приведем лишь один фрагмент этого диалога:

> Смотри, какой разум имеет Дева! Она… сказала Ангелу: «Как будет это, когда Я мужа не знаю? (Лк. 1:35). Ты обещаешь Мне, — говорит Она, — что-то странное; ты возвещаешь Мне то, что превосходит естество: Я браку не причастна, Я обручилась жениху, но браком не сочеталась, Я знаю в Иосифе только обручника, но не мужа; со Мной живет жених, но не разделяя брачного ложа. Как будет сие, когда Я не знаю мужа? Неужели природа одну Меня сделает Матерью без брака? Неужели Я одна, вопреки природе, покажу новый для нее образ рождения? Бракосочетания не было, общения с мужем Я не имела, Иосифа Я не познала; Я признавала в нем Своего защитника, но не мужа. Итак, каким образом это будет со Мною?» Гавриил тотчас ответствует и высоким ответом своим утончает простой вопрос Ее, говоря: «Почему Ты, всеблаженная, говоришь это? Почему произносишь эти слова? Я с неба пришел возвестить Тебе о новом образе зачатия; не земнородный

> говорит с Тобою… Я благовествую Тебе о Том, Который был прежде моего пришествия и Который вошел во чрево Твое, а Ты говоришь мне о муже, о земном рождении…[132]

Подобные приемы используются в литургических текстах, авторы которых как бы домысливают за героев библейской истории то, что они могли сказать или сделать. Преподобный Андрей Критский был творцом богослужебных текстов, в которых также активно использовал этот прием.

Обратимся теперь к проповедям, посвященным Успению Пресвятой Богородицы. Мы говорили выше о том, что праздник этот был установлен лишь в конце VI века, а первые известные проповеди на Успение относятся к первой половине VII века. К тому времени, когда Андрей писал свой цикл из трех проповедей (а это был именно цикл, поскольку каждая последующая проповедь дополняет предыдущую), Успение было еще относительно новым праздником, и проповедник считал необходимым затронуть вопрос о причинах его появления в церковном календаре и об источниках, на которых основывается информация об этом событии.

Первое Слово на Успение было произнесено в «досточтимом храме (τέμενος) Богоматери», как явствует из его начальных строк[133]. Оно открывается размышлением о смерти как последствии грехопадения первых людей и об искупительном подвиге Сына Божия, целью которого было освобождение человечества от смерти:

> Людям однажды навсегда было определено умереть, и это обстоятельство было совершенно неизбежно для рода человеческого; и именно, за преслушание надлежало естеству человеческому принять свыше от Творца это определение. По сей причине, конечно, и Господь также однажды умер, дабы чрез эту одну смерть избавить всех нас от невыносимого рабства смерти… «Что же, — возразят, быть может, некоторые, — неужели мы теперь не будем умирать этой смертью?» Да, будем, однако не так, как прежде, когда люди, безусловно, находились во власти смерти. А если это так, то смерть не может быть уже названа в собственном смысле смертью… Истинная смерть — та, когда однажды умершим нам не будет дозволено возвращение к жизни. Мы же, если и умрем, то, по возобновлении жизни после смерти, будем наслаждаться лучшей жизнью, поскольку всем известно, что смерть

[132] *Андрей Критский.* Слово на Благовещение (PG 97, 908 AC). Рус. пер.: С. 692–693.

[133] *Андрей Критский.* Слово 1 на Успение (PG 97, 1045 C). Рус. пер.: С. 467.



Успение Пресвятой Богородицы. Миниатюра. XII в. Менологий и Четвероевангелие. Британская библиотека, Лондон

есть успение и возвращение ко второй жизни[134].

Упомянув о посмертной участи праведников и грешников, а также о сошествии Христа во ад и Его победе над адом, проповедник переходит к главной теме Слова: Успению Богородицы. Ее кончина сравнивается со сном Адама в то время, когда Господь извлекал из него ребро, чтобы создать Еву:

> Относительно таинственного и преславного Успения Пресвятой Приснодевы должно признать, как было и на самом деле, что к Ней пошла навстречу естественная смерть, впрочем, не та, которая покорила и удерживала нас, как бы в темнице. Нет, но Приснодева испытала сон такой, каков, так сказать, был тот первый сон, которым уснул первый человек при изъятии ребра для восполнения рода человеческого. Таким же, конечно, образом и Она, естественно уснувшая, вкусила смерть лишь для того, чтобы исполнить закон природы, но, разумеется, не оставалась во власти смерти Та, Которую все промыслительное Провидение сделало крепкой; а еще для того, чтобы сделать известным тот способ, каким Она изменилась из тления в нетление… Восхваляемая ныне, как человек, исполнила один и тот же с нами естественный закон, хотя, конечно, более сверхъестественным образом[135].

В уста Богородицы Андрей Критский вкладывает пространную речь, в которой Она сначала повествует о сверхъестественном рождении от Нее Христа, а затем рассказывает о том, как выглядит пещера, в которой Она была погребена:

---

134 *Андрей Критский.* Слово 1 на Успение (PG 97, 1048 C–1049 A). Рус. пер.: С. 467.

135 *Андрей Критский.* Слово 1 на Успение (PG 97, 1052 C–1053 A). Рус. пер.: С. 468–469.

> «…Для тех, которые рассматривают божественные действия как некий открытый образ, да предстанут живые и говорящие свойства Моего переселения. И, прежде всего, конечно, иссеченная в скале гробница, которая доселе невредима и безмолвным гласом указывает на Мое переселение. Вернейшими свидетелями того, что Я лежала телом, служат те впадины, которые в скале представляют отображения, свойственные священным членам; далее, этот стремительный Кедрон, которым со всех сторон омываются места, где — гробница, ясным, как бы трубным, гласом возвещает чудеса; также долина Иосафатова, где началась спасительная страсть Того, Кто свободен от страстей… Итак, кто не верует, тот пусть посмотрит и лично познает силу сказанного; а кто верует, пусть душою уразумеет то, чего нельзя видеть, и пусть удивляется достойному чуда»[136].

Этот рассказ основан на знании географии Палестины и места, с которым церковное Предание связывает погребение Богородицы. Сам Андрей долгие годы прожил в Палестине: согласно его житию, в 15-летнем возрасте он поступил в Святогробское братство при храме Воскресения в Иерусалиме, где был пострижен в монашество, посвящен в чтеца, а затем назначен нотарием и экономом[137]. Поэтому география мест, связанных с жизнью и смертью Богородицы, ему прекрасно известна, и он делится этими сведениями со своими слушателями.

Далее он считает нужным поставить вопрос о том, почему в Евангелиях ничего не говорится об Успении Богоматери. Он указывает две возможные причины. Первая: это событие произошло после того, как были написаны Евангелия. Вторая: «те времена не позволяли изъяснить этот предмет, ибо и не подобало, чтобы на заре написания первого Евангелия теми, кто распространял его устно, оно было взято тотчас для изъяснения, поскольку тема Успения, очевидно, была такого рода, что нуждалась в особенном изучении и исследовании, какое было невозможно в тех обстоятельствах»[138].

Последнее объяснение представляет несомненный интерес. Фактически проповедник говорит о том, как на раннем этапе бытия Церкви создавались и циркулировали Евангелия. Ему известно, что они первоначально распространялись в устной форме и лишь впоследствии были изложены письменно.

---

136 *Андрей Критский.* Слово 1 на Успение (PG 97, 1057 AB). Рус. пер.: С. 470–471.

137 См.: *Правдолюбов Сергий, протоиерей, Никифорова А. Ю., Лосева О. В., Романенко Е. В.* Андрей, святитель, архиепископ Критский. Т. II. С. 352.

138 *Андрей Критский.* Слово 1 на Успение (PG 97, 1060 AB). Рус. пер.: С. 471.

И он считает, что на том этапе говорить об Успении Богородицы было рано, потому что тема эта требовала особого исследования.

В то же время Андрей подчеркивает, что событие Успения нашло отражение в письменных источниках. И подробно цитирует то место из трактата «О божественных именах», где автор, выдающий себя за Дионисия Ареопагита, рассказывает об Успении Богоматери. Во времена Андрея Критского никто не сомневался в том, что автором этого сочинения был современник апостолов, ученик апостола Павла Дионисий Ареопагит, а потому на этот источник ссылались как авторитетный и принадлежащий к апостольскому веку.

Как мы помним, в трактате речь шла о том, что «многие из святых наших братий пришли к созерцанию тела, живоносного и богоприемного»[139]. Не сказано, чье именно тело имеется в виду. Однако уже комментатор VI или VII века в своей схолии на это место предположил, что речь идет о теле Богородицы[140]. Андрей Критский высказывает это уже не как предположение: «Под “живоносным” понимается не другое какое-либо тело, а именно принявшее Бога и девственное селение, принятую из которого плоть, обожествив, Сверхсущностный воистину воплотился»[141].



Апостолы у гроба Богоматери. Фрагмент мозаики «Успение Пресвятой Богородицы». 1296 г. Церковь Санта-Мария-Маджоре, Рим

При погребении Богородицы, как считает преподобный Андрей, присутствовали не только двенадцать апостолов, но и апостолы от семидесяти[142]. Однако само погребение он подробно не описывает, известные нам по «Сказанию об Успении» детали либо вообще отсутствуют, либо присутствуют лишь намеками. Например, об апостолах и их сподвижниках говорится: «Не должно казаться удивительным то, что Дух Святой, Который

---

139 *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах 3, 2. См. цитату на с. 390.

140 *Иоанн Скифопольский / Максим Исповедник.* Толкование на Дионисия (PG 4, 236). Рус. пер.: С. 285. См. об этом на с. 351.

141 *Андрей Критский.* Слово 1 на Успение (PG 97, 1065 C). Рус. пер.: С. 472.

142 Там же. С. 473.

некогда взял Илию и вознес огненную колесницу на небо, внезапно чрез облако соединил и их в духе: для Бога все весьма легко…»[143] Но подробного описания того, как апостолы были перенесены в Иерусалим на облаках, мы в проповеди не находим.

Отсутствует и описание погребальной процессии, и рассказ о нечестивом иудее, который пытался опрокинуть одр с телом Богородицы, из-за чего лишился обеих рук. Хотя эти предания наверняка были известны преподобному Андрею, он не посчитал нужным включить их в свое повествование. Вместо этого он рисует величественную картину погребения Богородицы:

> Матерь Жизни погребена; привыкшая к Божественным глаголам лишена голоса; во чреве, словно в ковчеге, лежит на ложе мертвой и без всякого дыхания воспринявшая Жизнь. Хотя это не чуждо природы, однако и не неудивительно: ибо здесь для мысленного ока представлялась видимой святыня, если только кто мог бы духовно видеть Божественное; здесь рождение и девство, здесь величие и уничижение. Здесь дивный вид затмевал свет солнца: здесь было богатство, наполняющее все небо и землю, — было новое зрелище, которое должно быть очень ценимо среди всех других зрелищ. И каково то селение Святой Богоматери, из которого Бог, оставаясь в образе человека, превзошел наш образ, и это тело, в котором, преданные по природе смерти начатки, были преобразованы, и которое, облекшись Божеством, видится лежащим во гробе! Таково это зрелище, или еще величественнее, чем мы в состоянии изложить[144].

Мы не находим в Первом Слове на Успение рассказа о том, как на третий день после погребения Богородицы апостолы вскрыли гробницу и нашли ее пустой. Не говорится и о вознесении Девы Марии с телом на небо. Величественным зрелищем погребения Богородицы проповедь завершается.

Второе Слово на Успение отчасти восполняет содержательные лакуны, присутствующие в Первом. Слово начинается с зачина: «Настоящее торжество, имеющее причиной Успение Богородицы и превосходящее силу слов, есть таинство. Таинство, немногими пока еще совершаемое, но всеми теперь почитаемое и любимое»[145]. Эти слова свидетельствуют о том, что Успение во времена Андрея Критского праздновалось еще не повсеместно.

---

143 *Андрей Критский.* Слово 1 на Успение (PG 97, 1065 C). Рус. пер.: С. 472.

144 *Андрей Критский.* Слово 1 на Успение (PG 97, 1069 BC). Рус. пер.: С. 474–475.

145 *Андрей Критский.* Слово 2 на Успение (PG 97, 1072 B). Рус. пер.: С. 475.

Вновь, как и в предыдущем Слове, проповедник делает экскурс в географию Палестины:

> Итак, вострубим трубой в Сионе, возьмем псалтирь и гусли (Пс. 80:3). Воспоем Матери Божией не свадебное, а надгробное пение. Если бы кто из любопытствующих спросил, для чего, говоря о настоящей радости, я упомянул о Сионе, то я скажу ему: я вспомнил о святом Сионе потому, что в нем совершилось это великое таинство Богородицы; о нем велегласно взывают преклонения священных колен пречистого тела; его Она имела во все время Своим жилищем; здесь, по законам естества, Она приняла и конец жизни. Утаившись здесь от князя тьмы, избежала свойственного матерям во время рождения[146].

Говоря о празднуемом событии, преподобный Андрей выражает твердое убеждение в том, что Богородица после смерти была вознесена вместе с телом на небо. В качестве ветхозаветных прецедентов подобной смерти упоминаются Енох (Быт. 5:24) и Илия (4 Цар. 11:12). Оба были подняты на небо, избежав физической смерти:

> Посмотри, всякий слушатель моих слов, что мы ныне видим. Царица рода человеческого, Церковь верных, ныне Царем всех и Богом царски берется в Небесное Царство, торжественно входит и Собою приносит в дар все, что есть лучшего и прекрасного. Ныне Та, Которая сделала персть небом, совлекается персти, оставляет покров, [воспринятый] в рождении, и возвращает земле сродное. Та, Которая принесла жизнь, переселяется к новой жизни и входит в место бессмертной жизни, очищенное от всего материального и страстного… Пусть никто не останется не уверовавшим, вспомнив Илию и Еноха, которые, находясь вне плоти и мира, были восхищены один на колеснице, а другой на воздухе; члены их не разделились и не уничтожились, но доныне длится предел жизни их, положенный Промыслом… Женщина, чистотой превзошедшая естество небес и шествующая с телом в Святое святых на небесах, куда вход возбранен; Дева, чудом Божественного рождения победившая естество серафимов и приближающаяся ко Владыке всех; Матерь, родившая Саму Жизнь и равный рождению конец жизни. Воистину, как при рождении Ее ложесна не повредились, так и при смерти Ее плоть не подверглась тлению. О, чудо! Рождество совершенно избежало растления, и гроб не сотворил тления[147].

---

146 *Андрей Критский.* Слово 2 на Успение (PG 97, 1072 D–1073 A). Рус. пер.: С. 475–476.

147 *Андрей Критский.* Слово 2 на Успение (PG 97, 1080 C–1081 D). Рус. пер.: С. 478–479.

Проповедник, таким образом, видит прямую взаимосвязь между рождением Христа от Девы и Ее переселением в небесные обители. Ее земная жизнь была завершением того пути, который начался с Ее рождения от неплодных Иоакима и Анны, Благовещения и рождения от Нее Христа без участия мужа. Жизнь, которая так началась, должна была и закончиться особым, сверхъестественным образом. Однако есть разница между, с одной стороны, Енохом и Илией, а с другой — Богородицей. Они были вознесены на небо, не увидев смерти. Она же умерла по общему для всех закону человеческого естества. Но по неизреченному Промыслу Божию вознеслась на небо, и тело Ее было восхищено в небесные высоты.

Третье Слово на Успение задумано как продолжение двух предыдущих: проповедник в нем ставит целью «прибавить недостающее к тому, о чем мы повествовали по порядку, дабы слово было целостным и без опущений». А для этого необходимо «сказать, какова была песнь погребальная, и что воспевалось в ней». Проповедник предупреждает: «Пусть также никто не удивляется, если слово будет заключать в себе что-либо известное лишь немногим»[148].

Вдохновленный рассказом Дионисия Ареопагита об апостолах, собравшихся, чтобы воспеть гимны у богоносного тела, Андрей Критский предлагает свою, расширенную версию этого события. Вокруг тела Богородицы «собрался бесчисленный лик богоносцев; и все чины сверхмирных сил, невидимо слетев с высоты, собрались к дивному зрелищу; богодухновенные души святых… были там же, составляя лики вокруг одра, ибо подобало, чтобы боговидные души усопших присутствовали при Царице естества, предваряли Ее исход, сопровождали Ее торжественным шествием и пели исходные песни»[149]. В упоминании об усопших можно увидеть намек на участие в погребении Богородицы умерших апостолов, которые специально для этого было воскрешены из гробов (о чем говорится в «Сказании об Успении»), однако более вероятным представляется, что Андрей безотносительно к этому сказанию описывает Успение как событие, в котором принимали участие живые, ангелы и усопшие святые.

Проповедник предлагает слушателю представить, какие песнопения звучали при Успении Богородицы: «Избранные из богомудрых… начали попеременно петь, кто что мог — один одно, другой другое — из вдохновенных погребальных песнопений. Однако же те песни были не таковы, какие можем измыслить мы: их научил произносить и давал слышать Дух Святой». То, что говорилось и звучало при погребении Богородицы, «несравненно превосходя

[148] *Андрей Критский.* Слово 3 на Успение (PG 97, 1089 BC). Рус. пер.: С. 482.

[149] *Андрей Критский.* Слово 3 на Успение (PG 97, 1089 C–1092 A). Рус. пер.: С. 482.

наше земное искусство, нисколько не отличалось от звуков ангелов, торжествующих на небе»[150].

Говоря о тайне Боговоплощения, проповедник восклицает: «О, новая награда! О, божественный обмен! Природа родила добровольно смерть преслушанием; она же родила Отнявшего смерть послушанием»[151]. Имеется в виду смерть Христа, которая как бы компенсировала, восполнила, исправила то, что было нарушено в человеческом естестве преступлением Адама.

Святой Андрей говорит далее о ветхозаветных прообразах Богородицы. К их числу относятся: купина неопалимая, которую видел Моисей (Исх. 3:3); кивот святыни, который воспевал Давид (Пс. 131:8); царская дочь, о которой говорил он же (Пс. 44:13–14); героиня книги Песнь песней (Песн. 3:6–11); рождающая Дева и корень Иессеев из Книги пророка Исаии (Ис. 7:14; 11:1); затворенные врата из Книги Иезекииля (Иез. 44:1–2); гора, от которой отвалился камень, из Книги Даниила (Дан. 2:34); гора Сион — «гора Божия, гора высокая», на которой благоволил жить Бог (Пс. 67:16–17)[152]. Богородица — «новый кивот славы Божией, в котором золотой сосуд и жезл Ааронов процветший, и скрижали завета» (Евр. 9:4). Она — лестница, которую увидел Иаков, и врата небесные (Быт. 28:17)[153]. В Ней, словно в храме, приносится в жертву и приносит жертву Христос Иисус, Великий Первосвященник, прошедший небеса (Евр. 4:14), «всегда таинственно входя в девственное святилище ради нас» и «освящая Себя за нас»[154].



Сон Иакова. Видение лествицы. Роспись в катакомбах. Ок. 320–350 гг., Виа Латина, Рим

Сравнивая цикл из четырех проповедей Андрея Критского на Рождество Богородицы с циклом из трех

150 *Андрей Критский.* Слово 3 на Успение (PG 97, 1092 AB). Рус. пер.: С. 482.

151 *Андрей Критский.* Слово 3 на Успение (PG 97, 1093 C). Рус. пер.: С. 483.

152 *Андрей Критский.* Слово 3 на Успение (PG 97, 1096 AC). Рус. пер.: С. 483–484.

153 *Андрей Критский.* Слово 3 на Успение (PG 97, 1105 A). Рус. пер.: С. 487.

154 *Андрей Критский.* Слово 3 на Успение (PG 97, 1105 B). Рус. пер.: С. 487.

его проповедей на Успение, мы можем обратить внимание на важную деталь: если в первом цикле проповедник опирается на апокрифический материал, активно используя «Протоевангелие Иакова», то во втором цикле он этого не делает, и «Сказание об Успении» подробно не пересказывается. Это свидетельствует о том, что, хотя основная сюжетная канва «Сказания» вошла в церковное сознание и использовалась проповедниками, к нему продолжали относиться с осторожностью.

В своих проповедях, посвященных Богородице, святой Андрей предпочитает опираться на то, что представляется ему надежными и проверенными источниками. Это, конечно, Священное Писание Ветхого и Нового Заветов, которое он цитирует обильно, а также писания отцов Церкви, в том числе Дионисия Ареопагита.

Для проповедей Андрея Критского на Богородичные праздники характерны богословская насыщенность, акцент на христологию (учение о двух природах в Иисусе Христе, учение о вечном рождении Сына от Отца и рождении во времени от Девы), что сближает его с Кириллом Александрийским и другими богословами V века. Однако если в V веке о Богородице говорили почти исключительно в рамках христологического дискурса, то в VIII веке, когда жил Андрей, Она становится самостоятельным объектом внимания для богословов, а праздники в Ее честь дают повод для создания вдохновенных проповедей.

В целом рассмотренные восемь проповедей знаменуют собой важный этап в развитии богородичного благочестия на христианском Востоке. Вместе с литургической поэзией Андрея Критского, которая будет рассмотрена ниже, они вносят существенный вклад в дальнейшее распространение почитания Матери Божией.

Герман Константинопольский

Патриарх Герман I занимал Константинопольский престол с 715 по 730 годы, был защитником иконопочитания и автором богослужебных текстов. Его литературное наследие разнородно и пока в должной мере не исследовано. Среди его сочинений — цикл бесед на Богородичные праздники, состоящий из двух гомилий на Введение во храм Пресвятой Богородицы, одной на Благовещение, трех на Успение и одной на Положение пояса Богоматери[155].

[155] *Афиногенов Д. Е.* Герман I, святитель, Патриарх Константинопольский. С. 256.



Святитель Герман, Патриарх Константинопольский.
Фреска. XIV в. Монастырь Раваница, Сербия

В первой гомилии на Введение во храм он пересказывает соответствующий сюжет из «Протоевангелия Иакова», акцентируя то обстоятельство, что Мария была трехлетней, когда родители привели Ее в храм Иерусалимский. Это наводит его на размышления о значении священного числа три, и после нескольких примеров из Священного Писания он подходит к теме Троицы:

> Смотри число три и в самом главном. Божество, сотворившее и совершившее все, благоволило прославиться как бы в совершенном числе в трех святынях, трех свойствах, трех Ипостасях или, что то же, трех Лицах, при единосущии, в единении, чуждом слияния или смешения… Итак, поскольку Один из самой Пресвятой и вечной Троицы, по благоволению Отца, самопроизвольно, осенением Всесвятого Духа, благоволил вселиться во чреве этой Девы-Матери Отроковицы, то нужно было, чтобы и Она, украшенная славою того же числа, была светлейше посвящена; Она вводится в храм трех лет, по непреложному и известному устроению Творца Ее и Сына[156].

Само событие Введения Богородицы в храм Иерусалимский описывается в возвышенных выражениях, а принявший ее в храме священник, как и в известном апокрифе, отождествляется с Захарией, отцом Иоанна Предтечи:

> Таким образом Богоотроковица вводится и становится у рогов [жертвенника], между родителями молящимися и священником, который должен благословить [Ее]. Опять родители взывают к священнику: «Прими имеющую принять невещественный и необъятный огонь; прими будущее вместилище Сына и Слова Отца и Единого Бога; прими отнявшую от нас позор бездетности

[156] *Герман Константинопольский.* Слово 1 на Введение во храм Богородицы 4 (PG 98, 296 CD). Здесь и далее цитируется в русском переводе по изданию: Избранные слова святых отцов в честь и славу Пресвятой Богородицы. СПб., 1869 С. 70–82.

> и бесплодие; приведи к жертвеннику Ту, Которая вселяет нас в прежнюю область рая»… Поэтому Захария, приняв Отроковицу, как и следовало, прежде всего говорит родителям: «Виновники нашего спасения, что вам сказать? как вас назвать? Ужасаюсь, видя, какой вы приносите Плод: Он чистотой своею привлекает Бога к обитанию в Себе. Никогда не было и не будет другой, сияющей такой красотой»[157].

Богородица прославляется в гомилии как «светлое облако, источающее нам умную божественную росу», «боготочный источник, из которого реки богопознания, источая ясную и светлую воду православия, разгоняют множество ересей», «священный, непорочный и чистейший чертог Всецаря Бога, облеченный величием Его, приемлющий и таинственно успокаивающий всех странников», «новый Сион, божественный Иерусалим, святой град великого Царя», «семисвечный светильник, возжигаемый неприступным светом и питаемый елеем чистоты, возвещающий восход света, во мраке прегрешений ослепленных тьмой», «святой Божий престол, Божественное возношение, дом славы, великолепное украшение, избранное сокровище, всемирное очистилище, и небо, возвещающее Божию славу, восток, сияющий светом незаходимым», «святейшая святых, высшая неба, славнейшая херувимов, честнейшая серафимов и более досточтимая, чем все творение», «всечестная жертва Божия», «земля невозделанная, нива невспаханная, цветущая гроздь, чаша увеселяющая, источник текущий, Дева родившая и Матерь неискусомужная, сокровище чистоты и украшение святыни»[158].

Во второй гомилии на тот же праздник Герман обращается к тому же сюжету и трактует его в сходной тональности, являя сильную зависимость от «Протоевангелия Иакова». Основную часть этой гомилии составляет диалог между Захарией и Анной, завершающийся тем, что «священник поместил Ее внутри храма, в подобающем и заранее назначенном месте. Отроковица же ходила в храме Божием как в чертоге, прыгая и радуясь; ибо хотя возрастом была только трех лет, но благодатию Божиею, как предувиденная, предопределенная и избранная Богу и Правителю всего, была совершенна не по летам»[159].

Гомилия на Благовещение имеет форму пространного диалога между ангелом и Богородицей. Он написан в поэтической форме и имеет алфавитный акростих, причем на каждую букву алфавита начинается и реплика ангела,

---

157 *Герман Константинопольский.* Слово 1 на Введение во храм Богородицы 8–9 (PG 98, 300 B–301 A).

158 *Герман Константинопольский.* Слово 1 на Введение во храм Богородицы 14–19 (PG 98, 305 B–308 C).

159 *Герман Константинопольский.* Слово 2 на Введение во храм Богородицы (PG 98, 316 C).

и ответ Богородицы: таким образом, диалог содержит 24 реплики ангела и столько же ответов Богородицы. В начале диалога ангел возвещает Богородице о том, что у Нее родится Сын, Она сначала не верит Ему:

> Ангел: «Желая исполнить предвечное изволение[160] и помиловать прельщенного человека, Человеколюбец, став человеком, благоволил явить благость человеколюбия[161]. Что же Ты не принимаешь мое приветствие, Благодатная?» Богородица: «Вижу твою, юноша, благообразную и достойную живописца красоту, и внешнего вида твоего сияние созерцаю, и слова слышу твои, каких никогда не слышала, но подозреваю, что ты пришел обольстить Меня»[162].

Однако ангел терпеливо объясняет Ей, что послан от Бога, рассказывает о неверии ему Захарии, и спрашивает, почему Она не верит ему, ведь не он соблазнил Еву. Ангел называет свое имя — Гавриил — и возвещает: «Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим» (Лк. 1:35). Он объясняет Ей, что Она родит Спасителя, Одного из живоначальной Троицы. Она продолжает исповедовать Свой страх и смущение, но по мере того, как Гавриил объясняет Ей волю Божию, исполняется радости и в конце концов говорит: «се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк. 1:38)[163].



Праведный Иосиф и Дева Мария. Миниатюра рукописи Акафиста ко Пресвятой Богородицы. 1350–1360-е гг. Византия. Государственный исторический музей, Москва

Следующая часть проповеди представляет собой диалог между Иосифом и Марией, написанный в той же форме — из 24 двустиший с алфавитным акростихом. Здесь уже Иосиф поначалу оказывается в положении сомневающегося, а Мария рассказывает о явлении

160 Букв. «древнее желание». Речь идет о Предвечном Совете Бога о спасении человека.

161 Букв. «благоволил явиться благости человеколюбия», то есть чтобы благость человеколюбия явилась.

162 *Герман Константинопольский.* Слово на Благовещение (PG 98, 321 D–324 A).

163 *Герман Константинопольский.* Слово на Благовещение (PG 98, 324 A–332 A).

Ей ангела и убеждает Иосифа в Своей невинности, цитируя пророческие изречения. Постепенно тональность речи Иосифа меняется, особенно после того, как он рассказывает Марии о полученном во сне откровении от ангела[164].

В том варианте, в котором проповедь дошла до нас, диалог Иосифа с Марией обрывается на букве Χ; два двустишия (начинающиеся на буквы Ψ и Ω) отсутствуют. Утрачена, по-видимому, и концовка беседы, которая следовала за диалогом Иосифа и Марии.

По содержанию оба диалога — ангела с Богородицей и Богородицы с Иосифом — напоминают аналогичные диалоги из «Протоевангелия Иакова». Однако по форме они приближаются скорее к литургическим текстам, в частности, к кондакам Романа Сладкопевца[165], в которых, как мы помним, диалоги между действующими лицами играют важную роль.

В дальнейшей литургической традиции, — конечно, под влиянием Романа Сладкопевца, но возможно также не без влияния Германа Константинопольского, — будут созданы песнопения, построенные в форме диалога между ангелом и Богородицей и в форме диалога между Иосифом и Марией. В частности, канон праздника Благовещения, вошедший в богослужебные книги с именем преподобного Феофана Начертанного (VIII–IX века), написан в форме диалога между ангелом и Богородицей с алфавитным акростихом[166]. А тропари на часах праздника Рождества Христова написаны в форме диалога Иосифа и Марии[167].

Перейдем к проповедям Германа на Успение. В Патрологии Миня приводятся три его проповеди на этот праздник[168]. Предполагается, что он написал две проповеди на Успение, но одна из них была поделена издателями XIX века на две части, — возможно, для того, чтобы придать труду Германа вид трилогии, наподобие трилогий на Успение Андрея Критского и Иоанна Дамаскина[169].

Лейтмотивом первой проповеди является мысль о том, что Богородица, вознесшись на небо, сохранила Свое присутствие в Церкви и является Заступницей и Ходатаицей за верующих:

---

164 *Герман Константинопольский.* Слово на Благовещение (PG 98, 332 A–340 A).

165 См., в частности: ***Arentzen T.*** The Dialogue of Annunciation: Germanos of Constantinople versus Romanos the Melode. P. 151–169. См. также: ***Cunningham M.*** The Reception of Romanos in Middle Byzantine Homiletics and Hymnography. P. 256.

166 Минея. Благовещение Пресвятой Богородицы. Утреня. Канон.

167 Минея. Навечерие Рождества Христова. 1-й час. Тропарь («Сия глаголет Иосиф к Деве»); 9-й час. Тропарь («Егда Иосиф, Дево, печалию уязвляшеся»).

168 In Dormitionem B. Mariae I–III (PG 98, 340–372).

169 См.: On the Dormition of Mary. Early Patristic Homilies. P. 167.

> Когда Ты покинула земной [мир], ясно, что Ты вошла в Небесное [Царство]. Но ни до этого Ты не была непричастной небесному, ни перейдя [отсюда туда] не покинула землю — даже когда Ты заняла место выше небесных чинов и явилась превысшей всякой твари на земле[170].
> Ибо истинно, истинно — говорю это снова с благодарностью, — даже перейдя, Ты не покинула род христианский; Ты, будучи Жизнью бессмертной, не удалилась от этого тленного мира, но приближаешься к призывающим Тебя. Ищущие Тебя находят Тебя, и это действие дуновения Духа жизни, Твоего [постоянного духовного] присутствия [среди нас], нетленного тела[171].

Более того, без участия Богородицы невозможно спасение человека, достижение духовного совершенства и истинное богопочитание. Об этом Герман говорит во второй проповеди с беспрецедентной для литературы того времени настойчивостью:

> Ибо Твое предстательство живое, Твое ходатайство живое, и покров Твой вечен. Ибо если бы Ты не пошла перед нами, никто не смог бы достичь совершенства, никто не поклонялся бы Богу в духе (Ин. 4:24). Ибо тогда только человек становится духовным, когда Ты, Богородица, сделаешь его жилищем Духа Святого. Никто не приобщится к богопознанию, кроме как через Тебя, Всесвятая. Никто не спасется, кроме как через Тебя, Богородица. Никто не освободится от опасностей, кроме как через Тебя, Дева-Матерь. Никто не будет искуплен, кроме как через Тебя, Богоматерь. Никто не будет помилован даром, кроме как через Тебя, Вместившая Бога. Ибо кто больше Тебя борется за грешников? Кто ходатайствует за неисправимых?.. Никто не посмеет ослушаться Тебя, ибо Бог слушает Тебя обо всех, обо всем и во всем, как Свою истинную и непорочную Матерь[172].

В третьей проповеди на Успение Патриарх Герман заимствует всю сюжетную канву из «Сказания об Успении», добавляя к ней, в соответствии с правилами церковной риторики, собственные размышления, и вкладывая богословские истины в уста действующих лиц. Согласно сюжету, ангел является к Богородице, чтобы возвестить, что Христос хочет взять Ее к Себе. От имени Христа ангел говорит Ей:

---

170 *Герман Константинопольский.* Слово 1 на Успение (PG 98, 340 CD).

171 *Герман Константинопольский.* Слово 1 на Успение (PG 98, 345 BC).

172 *Герман Константинопольский.* Слово 2 на Успение (PG 98, 349 B–352 A).

> Ложись в Гефсиманский гроб: не оставлю Тебя в нем надолго сиротой; скоро приду к Тебе… чтобы взять Тебя к Себе. Смело положи в местечке Гефсимания тело Твое, как Я пред страданием, по-человечески, преклонил там колена Моего тела в молитве. Как Я тогда, после преклонения колен, вошел к животворящей и вольной крестной смерти Моей, так и Ты, после положения останков Твоих, тотчас будешь перенесена к жизни. Вот стекаются к Тебе и ученики Мои, духовные сыны света Моего, которыми честно и благоговейно Ты будешь погребена: ибо не подобает Тебе быть погребенной другими, а не апостолами Моими, в которых живет и Дух Святой, которые заменят и Мое лицо при честном погребении Твоем, Всенепорочная[173].

Далее, в соответствии со «Сказанием об Успении», повествуется, как Богородица возрадовалась радостью великой о принесенной Ей вести, зажгла много светильников в доме, созвала родственниц и соседей, убирала жилище и усыпала цветами Свое ложе, объявила всем о том, что сказал Ей ангел, и показала принесенную им пальмовую ветвь[174]. Дева обращается с молитвой к Своему Сыну, чтобы Он прислал к Ней проститься апостолов, и «вдруг раздается сильный гром, врывается вихрь с облаком, из которого, как капли росы, ученики Христовы, единодушно собравшись, явились в доме Девы; увидев Ее, они благоговейно поклонились Ей»[175].

Успению Богородицы предшествует появление апостола Павла, который не знал о грядущем Ее преставлении:

> Между тем приходит и Павел апостол, прибывший из отдаленного места проповеди, стучит в двери дома, и ему отверзает двери апостол Иоанн, управитель дома и принявший, как девственник, девственную Матерь к себе. Увидев Павла, апостолы возврадовались душой и посадили его на первом месте; с радостью принимает его Дева. Павел припадает к богоносным ногам Ее и, узнав, к чему он прибыл, с великим и слезным рыданием, отверзши учительные уста свои, величественно восхваляет Деву… После же того, как Павел произнес многие хвалы Богородице, Дева изрекает всем последнее «прости», возлегает на постланном Ею одре, придает Своему телу вид, какой

---

[173] *Герман Константинопольский.* Слово 3 на Успение (PG 98, 364 A). Здесь и далее цитируется в русском переводе по изданию: Слово на святое и честное Успение Преславныя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии. С. 1299–1304.

[174] *Герман Константинопольский.* Слово 3 на Успение (PG 98, 364 BC).

[175] *Герман Константинопольский.* Слово 3 на Успение (PG 98, 365 B).

> хотела, — испускает, как во сне, дух, лучше же сказать, в состоянии бодрствования отлучается от тела, сделав Свое тело свободным от тления. И когда, по общему признанию, Она предала Свой непорочный дух Христу и Богу, Петр творит молитву, остальные апостолы поднимают одр на плечи, с гимнами и светильниками, честно и благоговейно неся тело Девы в гробницу[176].



Ангел приносит апостола Павла к одру Божией Матери. Фрагмент фрески «Успение Пресвятой Богородицы». XIII в. Монастырь Сопочаны, Сербия

Рассказывается об иудее, пытавшем опрокинуть одр Богородицы и лишившемся обеих рук, а затем о погребении Ее тела. По словам проповедника, никто не дерзал прикоснуться к нему, «но по общему решению апостолов, Петр и Павел, взяв свесившуюся с одра плащаницу, положили останки во гробе». И тут произошло неожиданное:

> Из их рук на виду у всех было восхищено тело Девы, и восхитивший его был невидим никому: поскольку это был Бог невидимый; плащаница же показалась легко поднимающейся на воздухе «на облаке легком», на том облаке, о котором было пророчество (Ис. 19:1). Ученики узнали явление Христа с ангелами к Матери и, отсюда убедившись, что Она перешла к Нему, воздали славу Богу…[177]

В этом пункте рассказ Германа Константинопольского существенно отличается от «Сказания об Успении». Там, как мы помним, апостолы полагают тело Богородицы в гробницу и лишь на третий день, вскрыв гробницу, обнаруживают, что тела там нет, а остались только погребальные пелены. Здесь же тело Богородицы похищено кем-то невидимым из рук апостолов, а погребальная плащаница тоже поднялась на воздух и, судя по всему, исчезла в воздухе.

---

[176] *Герман Константинопольский.* Слово 3 на Успение (PG 98, 365 D–368 C).

[177] *Герман Константинопольский.* Слово 3 на Успение (PG 98, 369 BC).

Перу Германа принадлежит также «Слово на Положение пояса Пресвятой Богородицы». Об этой Константинопольской святыне мы говорили в предыдущей главе, где привели две истории ее принесения в Константинополь[178]. Проповедь Патриарха Германа произнесена по случаю освящения новопостроенного храма — предположительно, в честь Богородицы. Освящение состоялось 31 августа — в день праздника Положения пояса Богородицы в Халкопратийском храме.

Отталкиваясь от слов «Славное возвещается о тебе, град Божий!» (Пс. 86:3), проповедник сравнивает земной храм с храмом небесным, каковым является Пречистая и Пренепорочная Богородица, ибо в Ней поселился Царь царствующих и Господь господствующих, в Ней обитала «вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9). Она есть прославленный Град, Она есть умственный Сион[179]. В то же время, градом Божиим может быть назван и освящаемый храм[180]. Однако проповедник призывает слушателей не останавливать взор на великолепии построек:

> О, честные и благочестивые слушатели мои, когда вы слышите об обновлении, да не приходят вам на ум обновление построек и зданий, которые недавно закончили возводить, но духовное обновление, при котором наш внутренний человек сбрасывает старые и рваные одежды греха, облачается в новые ризы благочестия и живет обновленной жизнью[181].

Прославляя святыню, в честь которой установлен праздник, Патриарх Герман ничего не говорит об истории ее принесения в Константинополь. Вместо этого он говорит о значении самой святыни. Пояс Богородицы опоясывал Источник Жизни и потому дает жизнь вечную всем чтущим его. Он дарует прибегающим к нему умерщвление страстей, мужество и силы на приобретение добродетелей. Он придает силу немощи нашей природы, поражает видимых и невидимых врагов наших[182].

От восхваления святыни проповедник далее переходит к молитвенному обращению к Богородице. По содержанию оно перекликается с тем, что он говорил о значении Богородицы во второй проповеди на Успение:

---

178 См. с. 392–393.

179 *Герман Константинопольский.* Слово на Положение пояса Пресвятой Богородицы (PG 98, 372 D–373 A).

180 *Герман Константинопольский.* Слово на Положение пояса Пресвятой Богородицы (PG 98, 373 B).

181 *Герман Константинопольский.* Слово на Положение пояса Пресвятой Богородицы (PG 98, 373 C).

182 *Герман Константинопольский.* Слово на Положение пояса Пресвятой Богородицы (PG 98, 376 D).

Кто еще после Сына Твоего так заботится о человеческом роде? Кто еще так сильно сострадает нам в наших скорбях? Кто с такой быстротой избавляет нас от посещающих нас искушений? Кто так откликается на мольбы грешников? Кто так сильно ходатайствует о неисправимых? Ибо, имея материнское дерзновение и силу просить у Сына Твоего, нас, осужденных за грехи наши, не дерзающих даже поднять взоры свои на небеса, Твоими молитвами и Твоим посредничеством Ты спасаешь и избавляешь от вечных адских мук. Потому опечаленный к Тебе прибегает, осуждаемый к Тебе спешит, удрученный бедствиями Тебя призывает на помощь. Все Твое, Богородица, чудесно, все сверхъестественно, все выше слова и разума. Потому и заступничество Твое выше понимания. Ибо примирив и породнив с Сыном Твоим отверженных, изгнанных, преследуемых, Ты сделала их Его сынами и наследниками. Ты утопающим ежедневно в грехах протягиваешь руку помощи и спасаешь их от бури. Ты отклоняешь стрелы лукавого от рабов Твоих и спасаешь их одним лишь призыванием Тебя, Всесвятая. Ты призывающих Тебя от всякой напасти и искушения избавляешь, Всенепорочная. Потому и спешим мы с горячностью в храм Твой и, стоя в нем, ощущаем себя, как на небе. Славословя Тебя в нем, думаем, что воспеваем Тебя вместе с ангелами[183].



Пресвятая Богородица с Младенцем и предстоящими архангелами.
Фрагмент фрески. 1192 г. Церковь Панагии Аракиотиссы, Лагудера, Кипр

Для Патриарха Германа Пресвятая Богородица — источник молитвенного вдохновения, праздники в честь Нее — повод для духовной радости, а связанные с Ней святыни — объект благоговейного

[183] *Герман Константинопольский.* Слово на Положение пояса Пресвятой Богородицы (PG 98, 380 C–382 B).

поклонения. Она — Та, Которая «в смертной и слабой природе носила огонь Божества»[184].

Будучи защитником иконопочитания, Герман одновременно защищал и почитание Богородицы, на которое покушались иконоборцы. Его проповеди являются ярким свидетельством того, что остановить это почитание в первой половине VIII века никто уже был не в силах.

Богородичная тема присутствует и в тех Словах Патриарха Германа, которые посвящены событиям Страстной седмицы — смерти Иисуса Христа и Его погребению. Значительная часть «Слова на боготелесное Погребение Господа Иисуса Христа», предназначенного для произнесения в Великую Субботу, представляет плач Богородицы над телом умершего Сына. Пораженная печалью, Она «кричит от терзания сердца своего» (Пс. 37:9), обращаясь к умершему Христу с такими словами:

> О, глубина богатства и высота нищеты! О, живоносное умерщвление и умершее бессмертие!.. Что за полнейшее Твое истощание? Кто пядью измерил небеса (Ис. 40:12) как вместится в малом гробе?.. Кто покрывает небо облаками (Пс. 146:8) как видится обнаженным и, не имея покрова, покрывается камнем? Ты зашел, свет очей? Нет мне более нужды в очах, когда свет погас… Каким светлым было пришествие Твое на землю, и как ужасна Твоя кончина![185] С радости началось, плачем закончилось. Ты явился миру из пещеры и покидаешь мир, погружаясь в пещеру. Тогда нашлась для Тебя пещера, ибо не было места в гостинице (Лк. 2:7), а ныне другая пещера становится для Тебя гостиницей[186].

Представление о том, что Христос родился в пещере, основано не на Евангелии, где об этом ничего не сказано, а на апокрифическом «Протоевангелии Иакова»[187], а также на топографии Палестины: пещера недалеко от Вифлеема, в которой, по преданию, родился Христос, была известным и почитаемым местом паломничества. Сравнение между рождением Христа и Его смертью станет лейтмотивом богослужебных текстов Страстной седмицы. На создателей этих текстов творчество Патриарха Германа окажет большое влияние.

---

184 *Герман Константинопольский.* Слово о животворящем кресте (PG 98, 232 A).

185 Букв. «Каким светлым было основание Твоего пришествия! Как ужасна крыша Твоей кончины». Используется метафора дома с фундаментом и крышей.

186 *Герман Константинопольский.* Слово на боготелесное Погребение Господа Иисуса Христа (PG 98, 269 C–272 B).

187 Протоевангелие Иакова 18.



Иоанн Дамаскин, песнописец, и Косма Маюмский, Святоградец, епископ.
Миниатюра. X в. Менологий Василия II, Византия

Иоанн Дамаскин

Современником Патриарха Германа был преподобный Иоанн Дамаскин. Он родился, вероятно, не ранее середины VII века, а умер не позднее 754 года. Его творчество знаменует собой важный этап в развитии восточно-христианского богословия. Главный труд его жизни — трилогия «Источник знания» — в каком-то смысле подводит итог всему предшествующему богословскому развитию. Первая часть трилогии, «Диалектика», посвящена описанию и критическому анализу учений греческих философов. Вторая часть, «О ересях», содержит каталог всех известных на тот момент ересей: в ней Иоанн Дамаскин выступает продолжателем таких собирателей и критиков ересей, как Ириней Лионский и Епифаний Кипрский. Наконец, третья часть, которая называется «Точное изложение православной веры», представляет собой последовательное и систематическое изложение основополагающих христианских догматов в порядке, в каком они отражены в Никео-Константинопольском Символе веры.

Помимо этого фундаментального труда, Иоанн Дамаскин был автором многочисленных сочинений на догматические темы, в том числе полемического

характера (против несториан, манихеев и др.), трактатов в защиту иконопочитания, бесед на церковные праздники, литургических текстов. В настоящем разделе будут рассмотрены фрагменты, посвященные Богородице, в трактате «Против несториан» и в «Точном изложении православной веры», после чего мы подробно разберем беседы Иоанна Дамаскина на Богородичные праздники. Что касается его литургического творчества, то оно будет рассмотрено далее, в специальном разделе, посвященном церковной гимнографии.

В трактате «Против несториан» Богородице посвящены начало и конец. Трактат начинается со слов:

> Слово к единомышленникам Нестория следует начать так: Скажите нам, люди, кого зачала Святая Дева, по природе Сына Божия и Бога, или человека? И если скажут, что по природе Сына Божия и Бога, они православные. Ведь они по необходимости будут исповедовать и Святую Деву Богородицей — потому что зачавшая Бога и родившая Его воплощенным как не Богородица?[188]

Основная часть трактата посвящена изложению православной христологии и доказательству того, что Бог Слово и Человек Иисус — одно Лицо. Из этого следует и вывод в конце трактата:

> Потому и Святую Деву проповедуем Богородицей как родившую Бога, воплотившегося от Нее истинно и в полном смысле. Христородицей мы Ее также признаем, ведь Она родила Христа, но поскольку богомерзкий Несторий злоупотребил этим словом для ниспровержения слова «Богородица», мы называем Ее не Христородицей, но от лучшего Богородицей — христородицы ведь и другие матери царей и пророков, а единственная Богородица Святая Дева Мария[189].

В «Точном изложении православной веры» три главы посвящены учению о Богородице. В главе «О том, что Святая Дева — Богородица» преподобный Иоанн излагает причины, по которым III Вселенский Собор провозгласил Деву Марию Богородицей. Он подчеркивает, что Она именуется так не в переносном смысле: «Богородицей же Святую Деву мы провозглашаем в собственном смысле и воистину. Ибо, подобно тому как истинный Бог есть Тот, Который

---

188 *Иоанн Дамаскин.* Слово против несториан (PTS 22, 263). Рус. пер.: С. 119.

189 *Иоанн Дамаскин.* Слово против несториан (PTS 22, 287–288). Рус. пер.: С. 139

родился от Нее, так истинная Богородица — Та, Которая родила воплотившегося от Нее истинного Бога; ибо мы утверждаем, что от Нее родился Бог»[190]. И далее разъясняет, в каком смысле Бог родился от Девы:



Пименовская икона Божией Матери.
XIV в. Византия

> Утверждаем, не предполагая, что Божество Слова от Нее получило начало бытия, но что Само Божие Слово, Которое прежде веков вневременно родилось от Отца, и безначально и вечно находилось вместе с Отцом и Духом, в последние дни ради нашего спасения вселилось в Ее чрево и без изменения от Нее воплотилось и родилось. Ибо Святая Дева родила не простого человека, а истинного Бога; не обнаженного, а одетого плотью; не принесшего тело с неба и не прошедшего через Нее, как бы через канал, но восприявшего от Нее единосущную с нами плоть и давшего ей в Себе Самом ипостасное бытие. Ибо, если бы тело было принесено с неба, а не взято от естества, одинакового с нашим, то какая надобность была бы в вочеловечении? Ибо вочеловечение Бога Слова произошло по той причине, чтобы само согрешившее, и павшее, и растленное естество победило обольстившего его тирана, и чтобы оно таким образом освободилось от тления…[191]

Здесь Иоанн воспроизводит основные аргументы полемики вокруг имени «Богородица», спровоцированной ересью Нестория. Последний, как мы помним, настаивал на том, что Дева родила не Слово Божие, со-вечное Отцу, а Человека Иисуса. Повторяя аргументы Кирилла Александрийского, выдвинутые

[190] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 3, 12 (SC 540, 68). Рус. пер.: С. 148.
[191] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 3, 12 (SC 540, 68–70). Рус. пер.: С. 148–149.

против этого учения, Иоанн Дамаскин цитирует апостола Павла: «Бог послал Сына Своего Единородного, Который родился от Жены» (Гал. 4:4). И поясняет:

> Итак, божественный апостол показал, что Тот Самый есть Единородный Сын Божий и Бог, Который произошел от Девы Человеком, и что Тот Самый родился от Девы, Который есть Сын Божий и Бог, — родившийся же телесным образом, поскольку Он сделался человеком, не в прежде созданном человеке поселившись, как в пророке, но Сам сущностно и истинно сделавшись Человеком, то есть дав в Своей Ипостаси бытие плоти, одушевленной душой, одаренной и разумом, и умом, и Сам сделавшись для нее Ипостасью[192].

Имя «Богородица», говорит далее Иоанн, «составляет все таинство Домостроительства. Ибо если родившая — Богородица, то Родившийся от Нее — непременно Бог, но непременно и Человек»[193]. И далее доказывает полноценность человеческой природы Христа:

> Ибо каким образом мог бы родиться от Жены Бог, имеющий бытие прежде веков, если бы Он не сделался человеком? Ибо Сын Человеческий, без сомнения, есть Человек. Если же Тот Самый, Который родился от Жены, есть Бог, то, без сомнения, Один и Тот же есть и Тот, Который родился от Отца в отношении к Своей Божественной и безначальной сущности, и Тот, Который в последние времена рожден от Девы в отношении к сущности, получившей начало и подчиненной времени, то есть человеческой. Это же обозначает единую Ипостась, и два естества, и два рождения Господа нашего Иисуса Христа[194].

Акцент на единство личности Христа был сделан III Вселенским Собором, а IV Вселенский Собор вопреки монофизитам подчеркнул полноценность человеческой природы Христа. Это не какая-то усеченная и неполная природа, поглощенная Божеством и потому ущербная. Христос по человеческой природе был во всем подобен нам, кроме греха. И тело, и душа, и ум у Него были человеческие. При этом Он оставался воплотившимся Богом, и две Его природы — Божественная и человеческая — находились в состоянии взаимопроникновения, но не смешения или слияния.

---

192 *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 3, 12 (SC 540, 70–72). Рус. пер.: С. 149–150.

193 *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 3, 12 (SC 540, 72). Рус. пер.: С. 150.

194 Там же.

Изложив аргументы, касающиеся двух природ Христа, Иоанн Дамаскин затем вступает в прямую полемику с Несторием в отношении изобретенного им термина «Христородица»:

> Но Христородицей мы не называем Святую Деву никоим образом, потому что это наименование, как оскорбляющее, выдумал нечистый, и гнусный, и по-иудейски мыслящий Несторий, сосуд бесчестия, для уничтожения слова «Богородица» и для лишения чести Богородицы, Которая одна только поистине почтена выше всякой твари, хотя бы этот и разрывался от горя вместе со своим отцом — сатаной. Ибо и царь Давид называется христом, то есть помазанником, также и первосвященник Аарон; потому что как царское достоинство, так и жречество было связано с помазанием; и всякий богоносный человек может называться христом, но не Богом по естеству, подобно тому, как и отверженный Богом Несторий в своей гордости назвал Рожденного от Девы Богоносцем. Да не будет, чтобы мы сказали или помыслили, что Он — Богоносец, а не воплотившийся Бог[195].

Когда Слово стало плотью, объясняет далее Дамаскин, Его человеческая плоть была обожествлена тотчас же, как получила бытие, ибо «одновременно случились три обстоятельства: восприятие, бытие, обожествление ее Словом». Соответственно, «Святая Дева мыслится и называется Богородицей не только по причине естества Слова, но и по причине обожествления человеческой природы»[196]. Иными словами, будучи Матерью Бога воплотившегося, Она одновременно дала жизнь и Его человеческой плоти, которая с самого момента зачатия была обожена, поскольку зачатие произошло сверхъестественным образом — от Духа Святого.

Тот же христологический дискурс продолжается в главе, которая называется «К тем, которые спрашивают: два ли естества родила Святая Богородица и два ли естества висели на кресте?» Здесь автор «Точного изложения» полемизирует с Евномием, который считал, что свойство божественной природы можно описать при помощи имени «нерожденный», а коль скоро Сын Божий рожден от Отца, Он не может именоваться Богом. Дамаскин настаивает на том, что «рождение» не идентично «созданию». Божественное естество не сотворено и не создано. При этом «в божественном и несозданном естестве созерцается: нерожденность — в Отце, ибо Он не был рожден,

---

[195] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 3, 12 (SC 540, 72–74). Рус. пер.: С. 150–151.

[196] Там же. С. 151.

рожденность же — в Сыне, ибо Он вечно рожден от Отца, а исхождение — во Святом Духе». Рождение — это свойство не Божественного естества, общего для трех Ипостасей Святой Троицы, но личное свойство Сына Божия, то есть «свойство ипостаси». Соответственно, «Святая Богородица родила Ипостась, познаваемую в двух естествах, — по Божеству, конечно, вневременно рожденную от Отца, напоследок же, во времени воплотившуюся от Нее и рожденную по плоти»[197].

Родившийся от Святой Девы имеет два естества, будучи одновременно Богом и Человеком. Однако Он «пострадал и был распят на кресте тем естеством, которое было способно к страданию; ибо плотью Он висел на кресте, а не Божеством». Распяты и умерли не два естества, а одно — человеческое. От Девы Марии «родился Христос, то есть Божественное Слово, Которое вочеловечилось, родился плотью»; Он же «был распят плотью, пострадал плотью, умер плотью, в то время как Божество Его осталось бесстрастным»[198].

Наконец, в главе «О родословии Господа и о Святой Богородице» Иоанн Дамаскин обращается к теме происхождения Богородицы от рода Давидова. Родословные из Евангелий от Матфея и от Луки, отмечает он, обе являются родословными Иосифа, «но Матфей производит Иосифа от Давида через Соломона, Лука же — через Нафана. О рождении же Святой Девы и тот, и другой умолчали». Почему? Потому что «не было в обычае ни у евреев, ни в Божественном Писании, чтобы составлялась родословная женщин». В то же время существовал закон, по которому муж должен был брать себе жену из того же рода. Иосиф, будучи праведен, не нарушил бы закон и не взял бы себе жену из другого рода. Следовательно, Дева Мария тоже была из рода Давидова[199].

Далее говорится об известном нам законе левирата, согласно которому брат человека, умершего бездетным, брал себе в жены его вдову (Втор. 25:5). Поэтому то, что рождалось, по естеству, конечно, принадлежало второму, то есть родившему; по закону же принадлежало умершему. Относительно происхождения Иосифа автор «Точного изложения» воспроизводит мнение Юлия Африкана: «…Илий, происходивший из племени Нафанова, умер бездетным; и Иаков, брат его, происходивший из племени Соломона, взял жену его, и восставил семя брату своему, и родил Иосифа. Итак, Иосиф

[197] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 4, 7 (SC 540, 172–174). Рус. пер.: С. 205–206.

[198] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 4, 7 (SC 540, 174). Рус. пер.: С. 206.

[199] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 4, 14 (SC 540, 218–220). Рус. пер.: С. 226–227.

по естеству — сын Иакова, из дома Соломонова, а по закону — Илия, происходившего от Нафана»[200].

Однако приводятся также сведения и о родословной Марии: «Итак, Левий, родившийся от ветви Нафана, сына Давидова, родил Мелхия и Панфира; Панфир родил Варпанфира, который был так назван. Этот Варпанфир родил Иоакима; Иоаким родил Святую Богородицу»[201]. Откуда взята эта информация? В «Протоевангелии Иакова», повествующем о рождении Марии от Иоакима и Анны, ни Панфир, ни Варпанфир не упоминается. У Епифания Кипрского Панфир фигурирует в списке предков Иосифа: Епифаний считает, что Иосиф и его брат Клеопа были сыновьями «Иакова, прозванного Панфиром»; «оба они рождены от Панфира по прозванию»[202]. Возможно, Иоанн Дамаскин опирался на какой-нибудь неизвестный нам источник и решил откорректировать информацию, содержащуюся у Епифания.

Далее пересказывается история рождения Богородицы от Иоакима и Анны: здесь Дамаскин опирается на «Протоевангелие Иакова». Затем он повествует о Благовещении и объясняет, зачем нужен был Иосиф: поскольку с тех пор, как Исаия предсказал рождение Эммануила от Девы (Ис. 7:14), «враг нашего спасения наблюдал за девами», то Дева Мария обручается Иосифу: «обручение же было и охранением Девы, и введением в обман того, кто наблюдал за девами»[203]. Эта идея восходит к раннехристианскому представлению о том, что девство Марии было скрыто от диавола[204], и что Иосиф был необходим для охранения девства Марии[205].

Говоря о рождении Христа от Девы, Иоанн Дамаскин подчеркивает сверхъестественный характер этого события, одновременно воспроизводя традиционное учение о Христе как Новом Адаме и Марии как второй Еве:

> И таким образом Она зачала Сына Божия, ипостасную Силу Отца, «ни от хотения плоти, ни от хотения мужа» (Ин. 1:13), то есть не вследствие совокупления и семени, но вследствие благоизволения Отца и содействия Святого Духа. Она содействовала Создателю в том, чтобы Ему быть созданным, и Творцу в том, чтобы Ему быть сотворенным, и Сыну Божию и Богу в том, чтобы

200 *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 4, 14 (SC 540, 220–222). Рус. пер.: С. 228.

201 *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 4, 14 (SC 540, 220). Рус. пер.: С. 227.

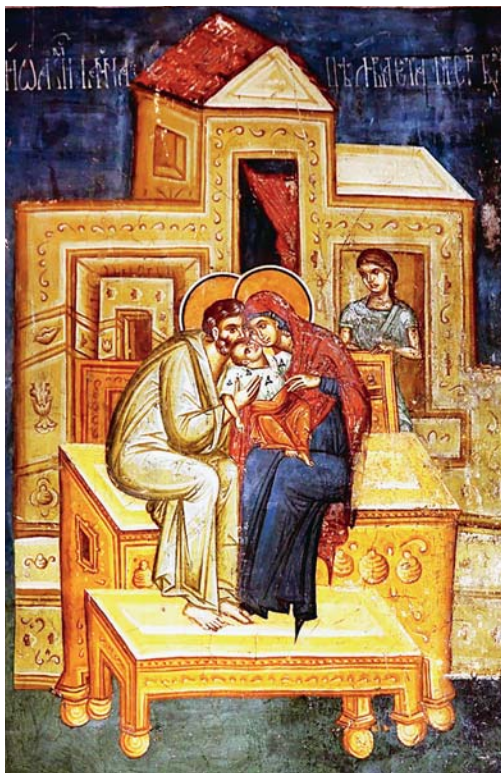
202 *Епифаний Кипрский.* Панарион 78, 7. См. цитату на с. 233–234.

203 *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 4, 14 (SC 540, 222–224). Рус. пер.: С. 229.

204 *Игнатий Богоносец.* Послание к Ефесянам 19 (SC 10-bis, 71). Рус. пер.: С. 109.

205 *Епифаний Кипрский.* Панарион 78, 8 (GCS 37, 458–459). Рус. пер.: Ч. 5. С. 246–247.

> Ему быть воплощенным и вочеловечиться от чистых и неосквернённых Ее и плоти, и кровей, — содействовала, выплачивая долг праматери. Ибо, подобно тому как та[206] была сотворена из Адама без совокупления, так и Эта произвела Нового Адама, рождаемого согласно с законом ношения во чреве и превыше естественных законов рождения. Ибо без отца от Жены рождается Тот, Кто родился от Отца без матери[207].



Праведные Иоаким и Анна, родители Пресвятой Богородицы. Фреска. 1330-е гг. Печ, Косово, Сербия

Сходные мысли и выражения нам уже встречались в «Первом Слове на Рождество Богородицы» преподобного Андрея Критского[208].

В рождении Христа от Девы Иоанн выделяет то, что естественно, и то, что сверхъестественно: «И то, что Он рождается от Жены, это согласно с законом зачатия, а что без отца, это выше естественных законов рождения; и что в обычное время, — ибо Он рождается, после того как исполнилось девять месяцев и наступил десятый, — это согласно с законом ношения во чреве; а что безболезненно, это — выше закона рождения; ибо ему не предшествовало удовольствие и родовых мук не последовало». Мнение о том, что Дева Мария при рождении избежала родовых мук, основывается на буквальном прочтении пророчества Исаии: «Еще не мучилась родами, а родила; прежде нежели наступили боли ее, разрешилась Сыном» (Ис. 66:7)[209]. Аналогичное толкование пророчества Исаии встречалось нам у Григория Нисского[210].

---

206 Ева.

207 *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 4, 14 (SC 540, 224). Рус. пер.: С. 229.

208 *Андрей Критский.* Слово 1 на Рождество Богородицы (PG 97, 813 D–816 C). См. цитату на с. 502.

209 *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 4, 14 (SC 540, 224). Рус. пер.: С. 229–230.

210 *Григорий Нисский.* Слово на Святую Пасху, и о тридневном сроке воскресения Христа (GNO 9, 276). Рус. пер.: Ч. 8. С. 28–29. См. цитату на с. 198.

Вслед за другими отцами Церкви Иоанн Дамаскин энергично защищает догмат о приснодевстве Богородицы:

> Итак, каким образом не Богородица Та, Которая родила воплотившегося от Нее Бога? Действительно, в собственном смысле и поистине Богородица и Госпожа, и владычествующая над всеми тварями, сделавшаяся Рабой и Матерью Творца. А подобно тому как Тот, Который был зачат, сохранил зачавшую Девой, так и родившись, Он сохранил девство Ее неповрежденным, Один только пройдя через Нее и сохранив Ее заключенной (Иез. 44:2). Зачатие произошло, конечно, через слух, а рождение через обыкновенное место для выхода тех, которые рождаются, хотя некоторые и фантазируют (μυθολογοῦσι), что Он был рожден через бок (διὰ τῆς πλευρᾶς) Богоматери. Ибо для Него не невозможно было и пройти через врата, и не повредить печатей их[211].

Кто изобрел учение о том, что Христос родился «через бок» Девы Марии? Похожие, но не идентичные выражения мы встречаем в богослужебных текстах: «Из боку чисту Сыну како родитися мощно?»[212]; «Бог из боку Твоею пройде»[213]. Однако в обоих случаях в греческом оригинале употреблено выражение ἐκ λαγόνων («из чрева», «из утробы»), не идентичное по смыслу использованному Дамаскиным выражению διὰ τῆς πλευρᾶς («через бок»). Термин πλευρά может обозначать и бок, и ребро. Возможно, встречающееся в святоотеческое литературе (в том числе у Иоанна Дамаскина, как мы только что видели) сравнение между рождением Евы из ребра Адама и рождением Христа от Девы наводило кого-то на мысль, что Христос родился из ребра или из бока Богородицы, и Дамаскин считает нужным опровергнуть это мнение.

Приснодевство Богородицы является догматом, который входит в число общеобязательных для православного христианина. Это явствует как из включения данного пункта в «Точное изложение православной веры», так и из того, с какой последовательностью автор книги его излагает. Он настаивает на том, что «и после родов Приснодева остается Девой, никоим образом до смерти не вступившей в общение с мужем». Слово «первенец» (Мф. 2:7) не

---

211 *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 4, 14 (SC 540, 226). Рус. пер.: С. 230.

212 Акафист. Икос 2.

213 Преображение Господне. Канон 1. Песнь 9. Ирмос. Авторство этого канона приписывается преподобному Косме Маюмскому.

должно вводить в смущение: «первенец есть тот, который родился первым, хотя бы он был и единородным». И слово «доколе» (ἕως οὗ в греческом тексте Мф. 1:25) также не должно вводить в заблуждение: оно «показывает заранее назначенный срок определенного времени, но не отвергает и того, что должно случиться после этого». Из всего сказанного делается вывод: «Ибо каким образом Та, Которая родила Бога и путем знакомства с тем, что последовало, узнала чудо, допустила бы соединение с мужем? Прочь! Мыслить подобное, не говоря уже о том, чтобы и делать, несвойственно здравому уму»[214].

Завершая свои рассуждения о Богородице, Иоанн Дамаскин приводит известное нам святоотеческое мнение о том, что Она, избежав родовых мук, испытала такие муки, когда стояла у креста Своего Сына:

> Но Эта блаженная и удостоенная преестественных даров перенесла во время страдания [Господа] те бывающие во время родов муки, которых Она избежала, рождая Его, — перенесла, вследствие материнского сострадания претерпев терзание Своего сердца, и, как мечом, была разрезываема размышлениями, видя, что Тот, Кого через рождение Она узнала как Бога, умерщвляется, как злодей. И это значат слова: «и Тебе же Самой душу пройдет оружие» (Лк. 2:35). Но радость воскресения, возвещающая, что Тот, Который умер плотью, есть Бог, изменяет печаль[215].

Мы видим, что мысль преподобного Иоанна Дамаскина движется строго в фарватере святоотеческого богословия, и в своем труде, задуманном как своего рода подведение итогов многовековой борьбы Церкви за Православие, он в краткой и емкой форме приводит все основные пункты православного учения о Богородице. В суммарном изложении они звучат так: 1) Она является Приснодевой, потому что была Девой до рождения Христа, осталась Ею при рождении Христа и после него; 2) Она именуется Богородицей, потому что родила Иисуса Христа, Который был Богом воплотившимся; 3) при рождении Христа Она не испытала родовых мук, но испытала муки, когда стояла у Его креста.

В «Точном изложении» ничего не говорится ни о рождестве Божией Матери (за исключением рассуждений, касающихся родословных Иисуса Христа), ни о Ее успении. Эти лакуны восполняет гомилетическое и литургическое творчество Иоанна Дамаскина. В настоящем разделе мы рассмотрим

---

214 *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 4, 14 (SC 540, 226–228). Рус. пер.: С. 230–231.

215 *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 4, 14 (SC 540, 228–230). Рус. пер.: С. 231.

четыре Беседы Дамаскина, посвященные Богородице: одну на праздник Ее Рождества, и три на Успение.

Беседа на Рождество Богородицы была произнесена в Иерусалиме, возле Овечьих ворот и купальни Вифезда, упоминаемых в Евангелии (Ин. 5:2), где, по преданию, находился дом Иоакима и где родилась Дева Мария[216]. На этом месте был построен храм, на который имеются аллюзии в тексте.

Проповедь начинается с традиционного сравнения между Евой и Марией: «Та услышала решение Божие: “В болезни будешь рождать детей” (Быт. 3:16), а Эта: “Радуйся, благодатная” (Лк. 1:28). Та: “К мужу твоему влечение твое” (Быт. 3:16), а Эта: “Господь с Тобою”» (Лк. 1:28)[217]. Ставится вопрос: «Но почему девственная Матерь родилась от неплодной?» И дается ответ: «Потому что надлежало, чтобы к единственной новости под солнцем, главному из чудес был проложен путь [другими] чудесами, постепенно восходящими от меньшего к большему». Но предлагается и другая причина: «Природа, побежденная благодатью, остановилась в трепете, не дерзая предварить ее. Посему, когда надлежало родиться Богородице Деве от Анны, природа не осмелилась плодоносить прежде благодати, но пребывала бесплодной, пока благодать не произрастила плода. Ведь надлежало, чтобы родилась первородной Та, Которая родит Рожденного прежде всякой твари, Которым все стоит» (Кол. 1:16–17)[218].

Христологическая тема занимает существенное место в тексте проповеди, и от события Рождества Богородицы мысль проповедника постоянно обращается к событию Рождества Христова. Попутно опровергаются известные христологические ереси, в особенности несторианство, отвергавшее возможность именовать Деву Богородицей:

> Сегодня из перстного естества устроил на земле небо Тот, Кто некогда в древности создал из вод и поднял на высоту твердь (Быт. 1:6). И поистине это небо значительно божественнее и удивительнее [первого], ибо Тот, Кто поставил на вещественном небе солнце, из этого [неба] Сам воссияет — Солнце правды (Мал. 4:2). Он [имеет] два естества — хотя неистовствуют [против этого] акефалы[219]; Одну Ипостась — хотя разрывают ее несториане.

---

216 *Voulet P.* Introduction // *Jean Damascène.* Homélies sur la Nativité et la Dormition. SC 80. Paris, 2008. P. 8.

217 *Иоанн Дамаскин.* Слово на Рождество Богородицы 1 (SC 80, 46). Рус. пер.: С. 249.

218 *Иоанн Дамаскин.* Слово на Рождество Богородицы 2 (SC 80, 48). Рус. пер.: С. 249–250.

219 Термином «акефалы» (греч. ἀκέφαλοι «безглавые») Иоанн Дамаскин обозначает монофизитов как разделенных на несколько сообществ и не имеющих общепризнанного главы. Первоначально этим термином обозначались египетские монофизиты, отколовшиеся от Патриарха Петра Гнафея, подписавшего «Энотикон» — компромиссное изложение веры, обнародованное императором Зеноном в 482 году.

Ибо Свет вечный, от вечного Света получающий предвечное бытие, Невещественный и Бестелесный, от Девы воплощается и как жених из брачного чертога выходит, пребывая Богом и став земнородным[220].

По благоволению Отца не от естественного соединения, но от Духа Святого и Марии Девы сверхъестественным образом Слово непреложно стало плотию и обитало с нами (Ин. 1:14). Ведь связь Бога с людьми осуществляется через Духа Святого… Божество, люди, бесстрастно, и [Отец], прежде бесстрастно родивший Сына, по естеству, опять бесстрастно рождает Того же Сына по Домостроительству[221].

Сегодня повеяли ветры — предвестники всемирной радости. Да веселятся небеса и да торжествует земля, да шумит море и что наполняет его (Пс. 95:11), ибо в нем рождается раковина, которая приимет во чреве от ниспосланного с небес Сияния Божества и родит Сына — драгоценнейшую жемчужину — Христа (Мф. 13:46). Из этой [раковины] Царь Славы, облеченный в багряницу плоти, придет проповедовать пленным освобождение (Пс. 27:3, Ис. 61:1)… С нами Бог, разумейте, несториане, и покоряйтесь, ибо с нами Бог. Не ангел, не посланник, но Сам Господь придет и спасет нас (Ис. 8:8–9, 63:9)… Да устыдится Несторий и заградит рукою уста. Младенец — Бог, и как же не Богородица Родившая Его. «Если кто не исповедует Святую Деву Богородицей, такой чужд Божеству»[222]. Не мои это слова, но и мои тоже;



Рождество Богородицы. Мозаика. XI век. Дафни, Греция

220 *Иоанн Дамаскин.* Слово на Рождество Богородицы 3 (SC 80, 50). Рус. пер.: С. 250–251.

221 *Иоанн Дамаскин.* Слово на Рождество Богородицы 3 (SC 80, 52). Рус. пер.: С. 251.

222 *Григорий Богослов.* Письмо 101 (К Кледонию 1-е), 16 (SC 208, 42). Рус. пер.: Т. 2. С. 9: «Кто не признает святую Марию Богородицей, тот лишен Божества».

это богословское наследие получил я от отца [нашей Церкви] — Григория Богослова[223].

Сегодня новый свиток (Ис. 8:1) приготовило совершающее все Слово Божие, Которое излилось из сердца (Пс. 44:2) Отца, чтобы Самому писать в нем, как тростью, языком Божиим — Духом Святым. Свиток этот был дан мужу, умеющему читать, и он не прочитал (Ис. 29:11–12). Ведь Иосиф не познал ни Марии, ни силы самого таинства[224].

Исповедающие Тебя Богородицей — благословенны, а непризнающие — прокляты[225].

О Богородице говорится как о лестнице, основание которой стоит на земле, а верх касается самого неба, и наверху ее утверждается Сам Бог. Эту лестницу построил «Сын плотника» (Мф. 13:55). По ней Он сошел на землю. Лестница стоит на земле, потому что на земле родилась Богородица, но касается неба, потому что Богородица не знала мужа. И если обычной женщине глава муж (1 Кор. 11:3), то Богородице глава Сам Бог и Отец[226].

Богородица сравнивается с затворенными вратами (Иез. 44:1–2), через которые Христос войдет и выйдет, и в которых Христос есть дверь овцам (Ин. 10:7)[227]. Это аллюзия на Овечью купель, рядом с которой находился храм, где произнесена проповедь. В то же время это и переход к мысли о том, что от Иоакима и Анны «рождается Агница, [произошедший] от Которой Пастырь облачится в Агнца и раздерет хитон древней смертности»[228].

Многократно подчеркивается приснодевство Богородицы: Иоаким и Анна «произвели сокровище девства — до рождества Деву, в рождестве Деву, и после рождества Деву, единственную Деву и Приснодеву, единственную и умом, и душой и телом приснодевственную»[229]; «О, Дочь приснодевственная, не имевшая нужду в муже для зачатия, ибо рожденный Тобой имеет вечного Отца»[230].

---

223 *Иоанн Дамаскин.* Слово на Рождество Богородицы 4 (SC 80, 54–56). Рус. пер.: С. 252.

224 *Иоанн Дамаскин.* Слово на Рождество Богородицы 7 (SC 80, 62). Рус. пер.: С. 254–255.

225 *Иоанн Дамаскин.* Слово на Рождество Богородицы 11 (SC 80, 76). Рус. пер.: С. 259.

226 *Иоанн Дамаскин.* Слово на Рождество Богородицы 3 (SC 80, 52). Рус. пер.: С. 251.

227 *Иоанн Дамаскин.* Слово на Рождество Богородицы 4 (SC 80, 54). Рус. пер.: С. 252.

228 Там же.

229 *Иоанн Дамаскин.* Слово на Рождество Богородицы 5 (SC 80, 56). Рус. пер.: С. 253.

230 *Иоанн Дамаскин.* Слово на Рождество Богородицы 7 (SC 80, 64). Рус. пер.: С. 255.

Подчеркивается сотериологический аспект Боговоплощения: «Порождение бесплодия, [Она] — девство рождающее, [через Нее] — соединение Божества и человечества, страсти и бесстрастия, жизни и смерти, чтобы во всем этом худшее побеждено было лучшим. И все это ради моего спасения, Владыка! Так Ты возлюбил меня, что соделал [мое спасение] не через посредство ангелов или иной какой-либо твари, но как создание, так и воссоздание [мое] совершил Сам!»[231]

Богородица прославляется как высшая ангелов и Владычица ангелов. Она — «лилия, выросшая между тернами (Песн. 2:2) от благороднейшего и царственнейшего корня Давидова»; «роза, выросшая среди терний иудейских и исполнившая все божественным благоуханием»; «подлинная гора Господня, возвысившаяся и лежащая над всяким холмом и всякой горой человеческой и величием ангельским (Мал. 4:1), от которой без содействия рук телесно благоволил быть отсеченным краеугольный камень — Христос»; «колесница Божия (Пс. 67:16–18), в тысячи раз высшая изобилующих божественной благодатью херувимов и серафимов»; «вершина, святостью превосходящая Синай, которую скрывают не дым, не тьма, не буря, не устрашающий огонь, но просвещающее блистание Всесвятого Духа»[232].

Все перечисляемые ветхозаветные образы, подчеркивает Иоанн Дамаскин, являются лишь прообразами Богородицы, Которая «не энергии Божией явилась вместилищем, но сущностно восприняла Ипостась Сына Божия». А потому «пусть осознают, что не могут равняться с Ней ковчег, «обложенный со всех сторон золотом», золотой сосуд, содержащий манну, светильник, трапеза и все [остальное] древнее (Евр. 9:1–3); ибо честь им воздавалась как Ее прообразам, как теням истинного первообраза»[233].

В проповеди находит отражение учение о Марии как Новой Еве, восходящее к святому Иринею Лионскому:

> О, дочь, достойная Бога, украшение человеческого естества, праматери Евы исправление, ибо через Твое деторождение восстала падшая. О, дочь всеблаженнейшая, жен лучшее приношение! Если первая Ева впала в преступление, и через нее, послужившую змею против прародителя, смерть вошла в мир, то Мария, послушная воле Божией, обманула змея, обманувшего нас, и ввела в мир нетление… Соперничали веки, кому удастся похвалиться

[231] *Иоанн Дамаскин.* Слово на Рождество Богородицы 5 (SC 80, 56–58). Рус. пер.: С. 253.

[232] *Иоанн Дамаскин.* Слово на Рождество Богородицы 5–6 (SC 80, 58–60). Рус. пер.: С. 253–254.

[233] *Иоанн Дамаскин.* Слово на Рождество Богородицы 6 (SC 80, 62). Рус. пер.: С. 254.

> Твоим рождением, но победил спор веков предопределенный совет Бога, Сотворившего веки (Евр. 1:2), так что последние [из них] сделались первыми, удостоенными счастливейшего удела Твоего рождения[234].

При помощи ярких поэтических образов проповедник говорит о материнстве Богородицы. Став Матерью Божией, Она достигла такой степени близости к Богу, какая недоступна ни одному из смертных:

> Поистине Ты стала драгоценнейшей всего творения, ибо из Тебя одной Творец воспринял часть — начаток нашего состава. Плоть Его от Твоей плоти и кровь Его от Твоих кровей; Бог питался молоком сосцов Твоих и уста Твои касались уст Божиих[235].
>
> Ты соблюдаешь каждое помышление питательным и полезным для души и отвергаешь все излишнее и душевредное прежде вкушения. Очи твои всегда к Господу (Пс. 24:15) [обращены], созерцая свет вечный и неприступный (1 Тим. 6:16). Уши Твои внимают божественным словам и услаждаются лирой Духа — через них вошло в Тебя Слово[236], дабы воплотиться. Ноздри Твои обоняют благовоние ароматов Жениха… «Имя Твое — разлитое миро» (Песн. 1:2), — говорит Писание. Уста [Твои] восхваляют Господа и касаются Его уст. Язык и гортань рассуждают о слове Божием и исполняются божественной сладости. Сердце у Тебя чистое и непорочное, зрящее и жаждущее Невидимого Бога. Во чреве у Тебя обитал Невместимый; молоком сосцов Твоих был вскормлен Богомладенец Иисус. [Ты] — дверь Божия приснодевственная. Руки [Твои] носили Бога, колени [стали] престолом превысшим, чем херувимы… Вся — брачный чертог Духа. Вся — град Бога Живого… Вся Ты прекрасна, вся — ближняя Богу (Песн. 4:7), ибо, взойдя превыше херувимов и превозносясь над серафимами, оказалась [подлинно] ближней Богу[237].

Та особая близость Богородицы к Младенцу Христу, которая описана в этих словах, найдет свое отражение в поздневизантийской иконографии Богородицы. Образ Младенца, Своими устами прильнувшего к устам Матери, известный нам по иконам типа «Умиление» (знаменитая Владимирская икона Богоматери принадлежит к этому типу), станет ярким живописным

---

234 *Иоанн Дамаскин.* Слово на Рождество Богородицы 7 (SC 80, 62–64). Рус. пер.: С. 255.

235 Там же.

236 Имеется в виду вхождение Сына Божия во чрево Девы через благовестие от ангела Гавриила.

237 *Иоанн Дамаскин.* Слово на Рождество Богородицы 9 (SC 80, 68–70). Рус. пер.: С. 257–258.

воплощением тех мыслей, которые изложены в Слове на Рождество Богородицы Иоанна Дамаскина.

В завершение своего Слова проповедник обращается к тому месту, где оно произносится, видя в храме, построенном у Овечьей купели, образ всемирной Церкви:

> Радуйтесь, Овечьи врата, священнейший удел Божией Матери! Радуйтесь, Овечьи врата, пристанище прародителей Царицы! Радуйтесь, Овечьи врата, в древности загон для овец Иоакима[238], а ныне Церковь словесного стада Христова, подобие [Церкви] Небесной. [Радуйтесь], в древности раз в году принимавшие ангела Божия, который возмущал воду и только одного [больного] укреплял и исцелял от одержащей его болезни (Ин. 5:2–6), а ныне вмещающие множество небесных сил, воспевающих с нами Богоматерь — бездну чудес, источник всемирного исцеления. Радуйся, Мария, принявшая не ангела-служителя, но Ангела Великого Совета (Ис. 9:6), Который как благодатный дождь бесшумно сошел на руно (Пс. 71:6)[239] и все [наше] недуговавшее и к тлению склонившееся естество восстановил к здравию, свободному от болезней, и к жизни нестареющей. Силой [этого ангела] лежавший в Тебе расслабленный стал скакать подобно оленю (Ин. 5:8-9). Радуйтесь, честные Овечьи врата, да умножится в вас благодать! Радуйся, Мария, сладчайшая дочь Анны! Любовь вновь влечет меня к Тебе[240].

И далее проповедник делает то, на что не отваживались его предшественники, создававшие проповеди в честь Богородицы в прежние века: он описывает внешний вид Девы Марии. В IV веке блаженный Августин настаивал на том, что мы не знаем ничего о внешности Девы Марии и поэтому можем, не погрешая против веры, сказать: «Возможно, у Нее была такая внешность и, возможно, не была»[241]. В VIII веке Иоанн Дамаскин рассказывает своим слушателям, как выглядела Пресвятая Дева:

> Как изображу я Твою величавую поступь? Как одеяние? Как исполненное приязни лицо? [У Тебя] старчески умудренный ум в младенческом теле.

---

238 Аллюзия на «Протоевангелие Иакова», где Иоаким представлен как владеющий многочисленными стадами овец.

239 По греческому переводу Семидесяти толковников. В русском Синодальном переводе: «как дождь на скошенный луг».

240 *Иоанн Дамаскин.* Слово на Рождество Богородицы 11 (SC 80, 74–76). Рус. пер.: С. 259.

241 *Августин.* О Троице 8, 7 (PL 22, 952). Рус. пер.: С. 191–192.

> Одежда [у Тебя] скромная, избегающая роскоши и неги; поступь величавая, спокойная и чуждая вялости. Нрав строгий, но соединенный с радушием, неприступный для мужчин; свидетелем тому страх, пробудившийся при нежданном приветствии ангела; с родителями [Ты] тиха и покорна, слова [Твои] кроткие, исходящие из незлобливой души. Что же иное [можно заключить], как не то, что Ты — достойное Жилище Бога? По достоинству ублажают Тебя все роды как избранную славу человечества. Ты — хвала священников, опора царей, упование христиан, многоплодный побег девства, ибо посредством Тебя повсюду распространилась его красота[242].

Будучи пламенным защитником иконопочитания, Иоанн Дамаскин, несомненно, имел перед глазами многочисленные иконы Богородицы. Рассказать о Ее внешнем виде было для него особенно важно, потому что на его глазах прекрасные иконописные образы Богоматери, включая иконы, фрески и мозаики, безжалостно уничтожались иконоборцами. Эти иконописные образы, как мы говорили выше[243], не претендуя на портретное сходство, вобрали в себя представления Церкви о том, как выглядела Дева Мария. И если в IV веке, судя по замечаниям блаженного Августина, богородичный иконографический канон еще в полной мере не устоялся, то к VIII веку он был полностью сформирован. И на иконах этого и последующего времени Она изображается именно такой, какой Ее описал Иоанн Дамаскин.

Перейдем теперь к важнейшему сочинению Дамаскина, посвященному Богородице: трилогии проповедей на Успение. Подобно циклу из трех проповедей на Успение святого Андрея Критского, эта трилогия представляет собой цельное произведение, в котором каждая последующая проповедь продолжает предыдущую. Влияние Критского архиепископа прослеживается и в тематическом плане трилогии: первая проповедь в основном посвящена жизнеописанию Богородицы, вторая имеет центральной темой те песнопения, которые звучали при Ее кончине и погребении (та же тема — во второй проповеди на Успение Андрея Критского), а третья представляет своего рода эпилог к первым двум.

Все три проповеди были произнесены в течение одной ночи — на всенощном бдении праздника Успения[244]. У всех трех проповедей похожее начало: проповедник говорит о том, что ему недостает умения, чтобы по достоинству

---

242 *Иоанн Дамаскин.* Слово на Рождество Богородицы 11 (SC 80, 76). Рус. пер.: С. 259.

243 См. главу 4, с. 365.

244 *Louth A.* St John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology. P. 232, 243.

восхвалить Богородицу. При этом Первое Слово начинается с рассказа о человеке, который, увидев самодержца и не имея ничего достойного, чтобы принести ему в дар, почерпнул воды и принес ее ему в пригоршне[245]. В начале Второго Слова слушателям предлагается похожий образ: если самодержцу, «у которого стол всегда накрыт и изобилует разнообразными яствами, а дворец сладостно благоухает драгоценными ароматами», кто-нибудь приносит зимой фиалку или розу, он «обратит внимание не на незначительность дара, а на его необычность, и удивится красоте цветка»[246]. Наконец, в начале Третьего Слова проповедник сравнивает себя с поваром, готовящим «трапезу, которая пусть небогата и недостойна Созвавшей нас, но, по крайней мере, способна в случае нужды утолить голод»[247].

Первое Слово открывается торжественным вступлением, за которым следует описание рождения Христа от Девы:

> Будучи избранной от древних родов по предвечному Совету без истечения и бесстрастно родившего Тебя Бога Отца, Она родила Тебя — умилостивление и спасение, оправдание и искупление, Тебя — жизнь от жизни, свет от света, Бога истинного от Бога истинного, воплотившегося от Нее в последние времена. Это рождение было необычайным, способ рождения превосходящим природу и разумение и спасительным для мира, успение же Ее славным, подлинно священным и всехвальным[248].

Далее говорится о Самой Деве: «Отец Ее предопределил, пророки предрекли Духом Святым, а освящающая сила Духа нашествием Своим очистила, освятила и как бы заранее оросила». И когда Бог пожелал «возвести ничтожество нашего естества на беспредельную высоту Своего непостижимого Божества», Он во чреве Девы «образовал Сам Себе плоть, оживленную душой мыслящей и разумной, Сам явился для плоти Ипостасью, так что стал совершенным Человеком, не переставая быть совершенным Богом» и сохраняя единосущие Своему Отцу. От Нее произошел «Один Христос, Один Господь, Один Сын, Он же самый Бог и Человек, вместе совершенный Бог и совершенный Человек, весь Бог и весь Человек, но одна сложная

---

245 *Иоанн Дамаскин.* Слово 1 на Успение 2 (SC 80, 82–84). Рус. пер.: С. 261–262.

246 *Иоанн Дамаскин.* Слово 2 на Успение 1 (SC 80, 124). Рус. пер.: С. 275–276.

247 *Иоанн Дамаскин.* Слово 3 на Успение 1 (SC 80, 178). Рус. пер.: С. 293.

248 *Иоанн Дамаскин.* Слово 1 на Успение 3 (SC 80, 86). Рус. пер.: С. 263.

Ипостась из двух совершенных природ — Божества и человечества и в двух совершенных природах — Божестве и человечестве»[249].

Опровергнув таким образом несторианское разделение Сына Божия на «двух сынов», Иоанн Дамаскин затем говорит о полноте двух природ во Христе: Он «не исключительно Бог и не просто Человек, но Один Сын Божий и Бог воплотившийся, вместе Бог и Он же вместе с тем человек, не принявший слияния и не претерпевший разделения». В Себе Самом Он несет «естественные свойства двух разносущных природ, по Ипостаси соединенных неслитно и нераздельно: тварность и нетварность, смертность и бессмертие, видимость и невидимость, ограниченность и безграничность». И далее проповедник опровергает монофелитство и моноэнергизм, утверждая, что Христос несет в себе «волю Божественную и волю человеческую, действование Божественное, но и действование человеческое, две совершенные свободы, Божественную и человеческую…»[250]

Затем Иоанн Дамаскин кратко пересказывает основные пункты жития Богородицы, как оно изложено в «Протоевангелии Иакова», включая историю Ее зачатия от Иоакима и Анны, рождения и введения в Иерусалимский храм[251]. История Благовещения рассказывается на основе Евангелия от Луки[252]. Подчеркивается, что Богородица «невредимой сохранила ладью сугубого девства», ибо Она «сохранила душу девственной не менее тела; а отсюда сохранилось и девство тела»[253]. И рождение Христа от Девы не нарушило Ее девства: Он «соделал чрево Рабы Своей пространным жилищем для Себя и в нем совершил самое дивное из всех таинств. Ведь Он, будучи Богом, становится человеком, сверхъестественно рождается в [положенные] сроки рождения, разверзает [материнскую] утробу, не разрушая запоры девства»[254].

Перечисляются ветхозаветные прообразы Богородицы:

> Тебя преднаписала купина, предначертали богонаписанные скрижали, предвозвестил Ковчег Завета, Твоим ясным прообразом послужили золотой сосуд, светильник, трапеза и «жезл Ааронов расцветший» (Евр. 9:2–4). Из Тебя [телесно] произрос огонь Божества, Определение и Слово Отчее, сладчайшая

249 *Иоанн Дамаскин.* Слово 1 на Успение 4 (SC 80, 84–86). Рус. пер.: С. 263.

250 *Иоанн Дамаскин.* Слово 1 на Успение 4 (SC 80, 86–88). Рус. пер.: С. 263.

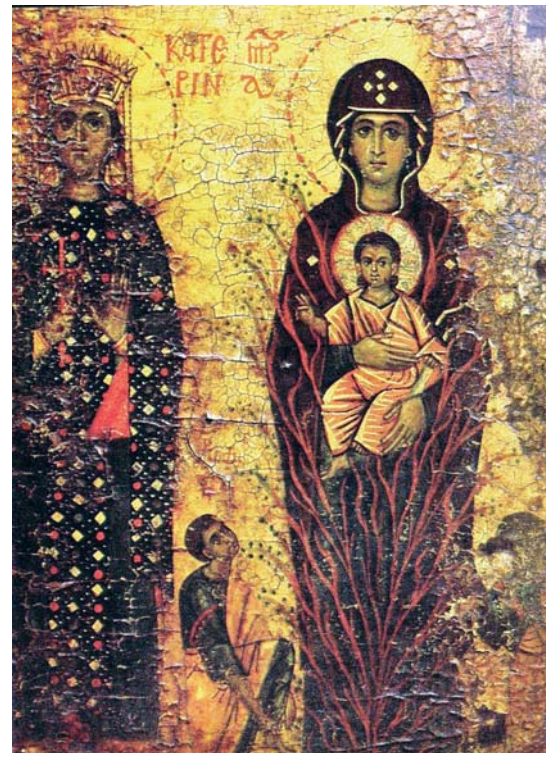
251 *Иоанн Дамаскин.* Слово 1 на Успение 5–6 (SC 80, 92–96). Рус. пер.: С. 264–266.

252 *Иоанн Дамаскин.* Слово 1 на Успение 7 (SC 80, 96–98). Рус. пер.: С. 266.

253 *Иоанн Дамаскин.* Слово 1 на Успение 8 (SC 80, 98). Рус. пер.: С. 267.

254 *Иоанн Дамаскин.* Слово 1 на Успение 9 (SC 80, 100). Рус. пер.: С. 267–268.

и небесная манна, Имя неименуемое, которое «выше всякого имени» (Флп. 2:9), Свет вечный и неприступный (1 Тим. 6:16), Небесный «хлеб жизни» (Ин. 6:48), Плод невозделанный. Не Тебя ли предвозвестила печь, явившая огонь, одновременно орошающий и пылающий, — образ Божественного Огня, в Тебе Обитавшего? (Дан. 3:25–26). Скиния Авраамова совершенно очевидно Тебя предуказала (Быт. 18:1–6). Ведь Богу Слову, Сотворившему скинию во чреве Твоем, человеческая природа принесла испеченный в горячей золе хлеб, то есть начатки своих плодов, и Твоих Пречистых кровей. [Эти начатки] как бы испек и соделал хлебом божественный Огонь, воспринявший их в Свою Божественную Ипостась и приведший в истинное бытие тела, оживленного душой мыслящей и разумной. Едва не забыл я о лестнице Иакова… Ведь как [Иаков] видел небо, соединенное с землей концами лестницы… так и Ты сочетала разделенное, став посредницей и лестницей для нисхождения к нам Бога… [255]



Неопалимая Купина. Икона. XV в. Синай

Образ хлеба небесного, как мы помним, встречался в аналогичном контексте у Андрея Критского.

Кратко перечислив изречения пророков, относящиеся к Богоматери, проповедник, наконец, обращается к теме Успения и повествует о том, как Богородица была взята на небо:

Сегодня, когда Ты отходила к Сыну Твоему, Тебя окружали ангелы, души праведных, патриархов и пророков; почетной стражей Тебя сопровождали апостолы и бесчисленное множество богоносных отцов, как бы на облаке

[255] *Иоанн Дамаскин.* Слово 1 на Успение 8 (SC 80, 100). Рус. пер.: С. 268–269.



Господь Иисус Христос с душой Пречистой Своей Матери на руках. Фрагмент фрески «Успение Пресвятой Богородицы». 1265 г. Монастырь Сопочаны, Сербия

собранные божественным повелением Сына Твоего со [всех] концов земли в божественный и священный Иерусалим и боговдохновенно возглашавшие священные гимны Тебе, Источнику живоначального Тела Господня[256].

Обратим внимание на выражение «как бы на облаке». Оно показывает, что Иоанн Дамаскин не склонен буквально толковать апокрифический рассказ о том, как апостолы были доставлены на облаках к одру Богоматери, а умершие специально для прощания с Нею были воскрешены. Скорее, он склонен понимать этот рассказ метафорически — как указание на духовное значение события, при котором присутствовали ангелы, апостолы и умершие, подобно тому, как, по учению Церкви, все они присутствуют при совершении Евхаристии.

В Первом Слове на Успение Иоанн Дамаскин не говорит о телесном вознесении Богородицы на небо. Речь у него идет о том, что к Богу вознеслась Ее душа. В то же время он подчеркивает, что тело Богородицы ненадолго осталось на земле и избежало тления:

[256] *Иоанн Дамаскин.* Слово 1 на Успение 9 (SC 80, 106). Рус. пер.: С. 269–270.

> О, как священную душу, отделяющуюся от богоприемной скинии, принимает собственными руками Творец всего [мира]… Посему какое же имя дадим Таинству, совершившемуся над Тобой? Смерть? Но, если и отдаляется по законам естества Твоя священнейшая и блаженная душа от преславного и непорочного Твоего тела, и [само] тело предается законному погребению, то оно все же не остается в области смерти и не разрушается тлением — у Той, у Которой после рождения девство пребыло нерушимым, и тело по преставлении сохранилось невредимым; и [ныне] оно переходит к лучшей и Божественной жизни, которая уже не пресекается смертью, но пребывает в бесконечные веки веков… Твою душу, радуясь, принимает небо, Тебя встречают [ангельские] силы со священными гимнами и с блистающими лампадами светлого торжества…[257]

Говоря о том, что Богородица «пространнее небес», проповедник отмечает: «Не размерами тела стала Она просторнее неба, — действительно, как тело величиной в три локтя, да еще все время усыхающее, сможет соперничать по ширине и длине с небом? — но благодатью Она превзошла меру всякой высоты и ширины, ибо Божественное превыше сравнения»[258].

Локоть составлял около 46,3 см. Если понимать слова Дамаскина буквально, то рост Девы Марии, по его мнению, был около 140 или 150 см. Но откуда у него такие сведения? Очевидно, он ориентировался на конфигурацию пещеры, в которой было, по преданию, положено тело Богородицы. Эту пещеру, как мы помним, описывал Андрей Критский, упоминавший о впадинах, «которые в скале представляют отображения, свойственные священным членам»[259]. Именно эта гробница послужила для Иоанна Дамаскина источником сведений о росте Девы Марии.

Первое Слово завершается молитвенными обращениями к Богородице как «Благой Владычице», «Родительнице Благого Владыки», Которая способна привести верующих «в безбурную гавань Божественной воли», удостоить их будущего блаженства и сладостного озарения от Лица воплотившегося из Нее Бога Слова[260].

Во Втором Слове на Успение Иоанн Дамаскин вновь говорит о приснодевстве Богородицы: «Сегодня в премирный и небесный храм приводится

---

257 *Иоанн Дамаскин.* Слово 1 на Успение 10–11 (SC 80, 106–110). Рус. пер.: С. 270–271.

258 *Иоанн Дамаскин.* Слово 1 на Успение 13 (SC 80, 116). Рус. пер.: С. 273.

259 *Андрей Критский.* Слово 1 на Успение (PG 97, 1057 AB). См. цитату выше на с. 518.

260 *Иоанн Дамаскин.* Слово 1 на Успение 14 (SC 80, 118–120). Рус. пер.: С. 273–274.

святая и единственная Дева, Которая так возжелала девства, что в Ней, словно в некоем чистейшем пламени, получило свое полное выражение. Ведь всякая дева, рождая, нарушает девство. Она же и до рождества, и в рождестве, и после рождества пребывает Девой»[261]. И далее воспроизводит учение об обожении, проходящее красной нитью через всю восточно-христианскую святоотеческую письменность: «Сам Единородный Сын Божий, будучи Богом и единосущным Отцу, соделал Себя человеком из этой девственной и чистой утробы — и я, человек, обожился, смертный стал бессмертным и снял кожаные одежды (Быт. 3:21). Ибо я совлек с себя тление и одеждой Божества имею на себе нетление»[262].

Иоанн Дамаскин спрашивает, в каком смысле можно говорить о смерти применительно к Той, «Которая в чреве носила Ниспровержителя смерти». И отвечает, что «Она подчиняется законоположению Рожденного Ею, как дочь ветхого Адама подпадает под ответственность отца, ибо и Сын Ее, Который есть Сама Жизнь, не отверг этого закона. Однако, как ставшая Матерью Бога Живого, Она по достоинству к Нему переносится»[263]. Ее смерть, таким образом, сравнивается со смертью Христа. Однако, в отличие от Христа, сошедшего во ад после смерти, Она туда не сходит: «Как примет Ее внутрь себя ад? Как нетление посягнет на живоприемное тело? Это совершенно несоответственно и чуждо Ее богоносной душе и телу… Невозможными для [Богоматери] явились страшные стези ада, но был Ей приготовлен прямой, ровный и легкий путь на небо»[264].

Богородица, говорит Дамаскин, «возлегла на небольшом ложе в городе Давидове»[265]. Об этом ложе проповедник уже упоминал в конце Первого Слова, но здесь считает необходимым сказать подробнее и поделиться собственными переживаниями при посещении места погребения Богородицы:

> Но здесь я дошел в своем слове до того [места], где должен выразить свое чувство, [которое я испытывал], когда пылающий жарчайшим и бурным огнем любви и охваченный неким волнением и слезами радости, я как бы обнимал это ложе, блаженное и прекрасное, преисполненное чудес, принявшее живоначальное тело и удостоившееся освящения от Твоего соседства,

[261] *Иоанн Дамаскин.* Слово 2 на Успение 2 (SC 80, 126). Рус. пер.: С. 276.
[262] *Иоанн Дамаскин.* Слово 2 на Успение 2 (SC 80, 128). Рус. пер.: С. 277.
[263] *Иоанн Дамаскин.* Слово 2 на Успение 2 (SC 80, 130). Рус. пер.: С. 277–278.
[264] *Иоанн Дамаскин.* Слово 2 на Успение 3 (SC 80, 132). Рус. пер.: С. 278.
[265] *Иоанн Дамаскин.* Слово 2 на Успение 4 (SC 80, 134–136). Рус. пер.: С. 279.



Гробница Богородицы. Престол, установленный над ложем. Храм Успения Богородицы в Гефсимании

> и [мне казалось], что я касаюсь своими руками самой священной, всесвященной и богоприличной скинии. Мои члены осязали очи, уста, лоб, тело, ланиты, и я ощущал прикосновение, производимое как бы имеющимся телом, хотя и понимал, что не мог видеть желаемое глазами. Ибо как [можно было увидеть] то, что было восхищено ввысь, в небесные святилища. И все это — нынешний [праздник][266].

Значительная часть проповеди посвящена изложению чудес, произошедших при Успении Богородицы. Сведения о них, как отмечает Дамаскин, «весьма сжатые и краткие, передававшиеся от отца к сыну, мы получили издревле»[267]. Очевидно, речь идет об апокрифических сказаниях об Успении, которые были известны Иоанну и которыми он воспользовался при составлении этой проповеди. Одновременно он опирается на ареопагитский трактат «О божественных именах».

[266] *Иоанн Дамаскин.* Слово 2 на Успение 5 (SC 80, 138). Рус. пер.: С. 280.

[267] *Иоанн Дамаскин.* Слово 2 на Успение 4 (SC 80, 134–136). Рус. пер.: С. 279.

При кончине Богородицы присутствовали апостолы, которых «со всех концов земли в Иерусалим доставило облако». Вместе с апостолами «прибыли их последователи и преемники». Присутствовало также «богоизбранное общество Иерусалимлян». Частью этой священной стражи стали «отрасли древних праведников и пророков». Не остался безучастным и сонм ангелов[268].

Каждый из участников события воспевал гимны в честь Богородицы. Произошло даже «состязание и борьба [речей], не с тем, чтобы одна превзошла другие… но чтобы не упустить ничего в сильном стремлении воспеть Бога и прославить Божию Матерь». Адам и Ева воскликнули: «Ты, блаженная дочь, упразднила наказание за наше преступление. Ты, унаследовав от нас тленное тело, родила нам Одеяние нетления». Пророки говорили: «Ты исполнила наши пророчения; Ты принесла долгожданную радость». А святые, прибывшие на погребение, произносили такие слова: «Пребудь с нами, утешение наше, единая на земле наша отрада. Не оставляй нас осиротевшими, Матерь, ради любви нашей к Сыну Твоему»[269].

Далее в своем описании кончины и погребения Богоматери Иоанн Дамаскин следует «Сказанию об Успении», повествуя и о том, как Христос явился, чтобы взять душу Своей Матери на небо, и о приготовлении Богородицы к погребению, и о погребальной процессии, и о нечестивом иудее, пытавшемся опрокинуть одр, из-за чего у него отвалились обе руки, и о том, как тело Богородицы было положено в гробнице в Гефсимании, откуда Она «на третий день возносится в небесные обители»[270].

Неожиданно проповедник делает экскурс в языческую обрядность и рассказывает о том, как совершаются празднования в честь древнегреческой богини Реи или Кибелы[271]:

> Итак, придите, будем и мы сегодня праздновать исходный праздник Матери Божией без свирелей и корибантов[272] и не совершая вакхических шествий в честь Матери ложноименуемых богов, которую они, безумцы, измышляют многодетной, а слово истины представляет бездетной. Они [эти боги] суть не что иное, как демоны и призраки, подобные теням, которые зловредно представляются тем, чем не являются… А то, что род демонов является

[268] *Иоанн Дамаскин.* Слово 2 на Успение 6 (SC 80, 138–140). Рус. пер.: С. 280–281.

[269] *Иоанн Дамаскин.* Слово 2 на Успение 7–8 (SC 80, 142–144). Рус. пер.: С. 281–282.

[270] *Иоанн Дамаскин.* Слово 2 на Успение 10–14 (SC 80, 148–156). Рус. пер.: С. 283–286.

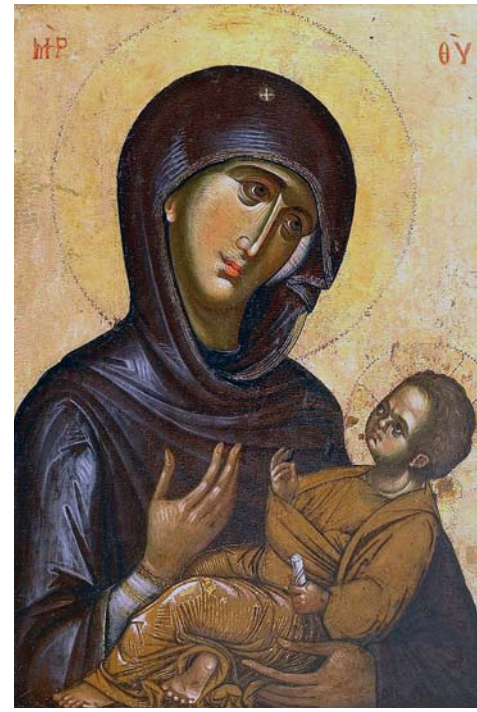
[271] Эти две богини имеют сходную «биографию» и нередко отождествляются.

[272] Корибанты — мифические предшественники жрецов Реи или Кибелы, сопровождавшие культ в честь «матери богов» неистовыми плясками.

> бестелесным, вполне ясно даже для слепых очами разума. Ведь где-то в своих сочинениях Гомер сказал, описывая состояние чтимых им богов: «Ибо не брашен не едят, ни от гроздей вина не вкушают. Тем и бескровны они и бессмертными их нарицают»[273]… Весьма справедливы слова Гомера «их нарицают». Они лишь называются бессмертными, не являясь тем, чем их называют. Ибо они умерли злой смертью[274].

Это отступление от основной темы призвано подчеркнуть отличие христианского праздника от языческих мистерий. За четыре столетия до Иоанна Дамаскина святитель Григорий Богослов писал в Слове на Крещение Господне:

> Опять Иисус мой, и опять таинство — таинство не обманчивое и безобразное, таинство не языческого заблуждения и пьянства... но таинство высокое и божественное, подающее нам высшее сияние… Тайноводствуют ли к чему-либо подобному эллины? Для меня всякий их обряд и таинство есть сумасшествие, темное изобретение демонов и произведение ума, находящегося в их власти... Наши праздники — не рождения и сокрытия Зевса, критского тирана, не крики, рукоплескания и пляски вооруженных куретов...[275] не свирели и корибанты, не те обряды, которые в честь Реи, матери богов, совершаются посвящающими и посвящаемыми...[276]



Богоматерь Аристократуса. Икона. XIII в. Монастырь Ватопед, Афоне

---

[273] *Гомер.* Илиада 5, 341–342.

[274] *Иоанн Дамаскин.* Слово 2 на Успение 15 (SC 80, 160). Рус. пер.: С. 287.

[275] К у р е т ы — семнадцатилетние юноши, танцевавшие с оружием в руках во время Элевзинских мистерий. См.: *Лауенштайн Д.* Элевзинские мистерии. С. 140–144.

[276] *Григорий Богослов.* Слово 39, 1, 1–12; 3, 3–4, 14 (SC 358, 150–154). Рус. пер.: Т. 1. С. 532–534.

Иоанн Дамаскин почти буквально повторяет Григория Богослова, когда говорит о «свирелях и корибантах», но расширяет свое описание языческих празднеств за счет цитаты из Гомера. Подчеркивается не просто иллюзорность языческих богов, но и их демоническая натура. То, что языческие боги — это демоны, было общим местом христианской литературы, начиная с апологетов II века.

Языческим богам противопоставляется Единый истинный Бог, а «матери богов» — Матерь Божия. Подчеркивается, что Она не богиня, и всякое отождествление Ее с языческими богинями недопустимо:

> А Тот, Кому мы поклоняемся, есть Бог истинный, Бог, Который не переходил из небытия в бытие, вечно Сущий от вечно Сущего, Который превыше всякой причины, слова и понятия как времени, так и естества. Мы чествуем и почитаем Матерь Божию, не приписывая Ей безвременное рождение [Сына] по Божеству, — ведь рождение Бога Слова безвременно и совечно Отцу, — но исповедуем второе рождение через добровольное воплощение, которого причиной Ее и знаем, и именуем. Ибо Сущий безначально бесплотным воплощается «нас ради и нашего ради спасения», чтобы подобным спасти подобное; и, воплотившись от этой священной Девы, без сочетания рождается, Сам будучи весь Богом и весь став Человеком: весь Бог с плотью Своей и весь Человек со Своим пребожественным Божеством. Итак, зная эту Деву как Матерь Бога, мы празднуем Ее успение, но не именуем Ее богиней, — прочь от нас подобные россказни эллинской глупости; ведь мы и смерть Ее возвещаем, — но мы Ее знаем как Матерь Бога, потому что Бог воплотился [из Нее][277].

Второе Слово на Успение содержит подробное описание положения ризы Пресвятой Богородицы во Влахернском храме в Константинополе со ссылкой на «Евфимиеву историю», написанную предположительно в VI веке. Эту часть Слова мы рассмотрели в предыдущей главе, когда говорили о строительстве храмов в честь Богородицы в Константинополе[278].

В завершение Слова Иоанн Дамаскин говорит о Богородице как образце девства, чистоты, целомудрия, воздержания, поста, молитвы и других христианских добродетелей:

---

[277] *Иоанн Дамаскин.* Слово 2 на Успение 15 (SC 80, 160–162). Рус. пер.: С. 287–288.

[278] См. с. 390–391.

> Она Сама Дева, и любит девство. Она Сама чиста и любит чистоту. Посему если мы очистим вместе с телом и память, то обретем Ее благодать обитающей в нас. Ибо Она избегает всякой [скверны] и отвращается нечистых страстей, гнушается чревоугодия, враждует с прелюбодейством, отвергает оскорбительные речи, избегает непристойные помыслы как порождения ехидны, ненавидит порывы гнева, не допускает бесчеловечности, зависти и раздоров; отвергает суетное тщеславие, противостоит, как враг, всякой гордости, ненавидит злопамятство, враждебное спасению, всякое зло считает ядом смертоносным и радуется противному ему… Услаждается Она постом, воздержанием и псаломским пением; радуется чистоте, девству к целомудрию, хранит с ними вечный мир и ласково их лобызает; обнимает мирное и кроткое помышление; любовь, милость и смирение охватывает руками, как своих кормилиц. Говоря вкратце, Она всякому злу печалится и огорчается, всякой добродетели радуется, как Своему дару[279].

В цикле из трех проповедей на Успение вторая — самая продолжительная и содержащая наибольшее количество ссылок на источники. Как мы видим, Иоанн Дамаскин опирается на значительное количество источников разного времени и разного качества, включая Священное Писание Ветхого и Нового Заветов, христианские апокрифы, античные тексты («Илиада» Гомера), творения святых отцов (в частности, Григория Богослова) и историческую литературу («Евфимиева история»).

Третье Слово на Успение — самое короткое из трех. Как уже говорилось, оно представляет собой эпилог ко всему циклу. Вновь, как и в предыдущем Слове, Иоанн говорит о Богородице эмоционально и с большой теплотой:

> Сладок, поистине сладок винный напиток и питателен хлеб. Первый веселит, а второй укрепляет сердце человека. Но что может быть сладостнее Матери Бога моего? Она пленила мой ум, Она уловила язык, Ее образ представляю наяву и во сне. Она, Матерь Слова, и моего слова явилась подательницей. Она — порождение бесплодной, плодоносными делающая нерождающие души. И вот мы празднуем ныне Ее священное и божественное преставление[280].

При описании смертного одра Богородицы проповедник использует одновременно погребальную и брачную символику:

---

279 *Иоанн Дамаскин.* Слово 2 на Успение 19 (SC 80, 174–176). Рус. пер.: С. 292.

280 *Иоанн Дамаскин.* Слово 3 на Успение 1 (SC 80, 178). Рус. пер.: С. 293.

> Ложе божественного воплощения Слова упокоилось в преславном гробе как в опочивальне, откуда оно взошло в небесный брачный чертог, так что, пресветло царствуя с Сыном и Богом, оставило гроб ложе для живущих на земле. Гроб называешь ложем? Да, ложем и прекраснейшим всякого иного ложа, ибо он сияет не блеском золота, не ясностью серебра, не прозрачностью драгоценных камней, не шелковыми нитями, не златотканной одеждой, не пурпурными платьями, но Богосиятельным светом Всесвятого Духа. Это ложе способствует не плотскому соединению любящих земной любовью, но доставляет тем, которые пленены Духом, жизнь святых душ, предстояние пред Богом, лучшее и сладчайшее из всех благ[281].

Об Успении Богородицы говорится: «Ныне получает начало второго бытия от Давшего Ей начало прежнему бытию Та, Которая дала начало второго — имею в виду телесного — бытия, не Имеющему временного начала Своему первому и вечному бытию, хотя Он и имеет началом Отца как причину Своего Божественного бытия»[282]. Этот сложный текст требует расшифровки. Смерть Богородицы трактуется как начало Ее второго бытия, то есть переход к вечной жизни. Богородица же дала второе бытие Сыну Божию, то есть родила как Человека Того, Кто изначально имел бытие от Бога Отца.

Говорится также, что «Дева, дочь Адама и Матерь Бога, из-за Адама тело отсылает земле, а душу предает в небесные обители благодаря Сыну»[283]. Иными словами, Дева Мария как дочь Адама подчиняется всеобщему закону смерти, но как Матерь Божия Она душой возносится на небо. Но не только душой: «Придите, возьмем руками души приснодевственное тело… Войдем же, поклонившись, и узнаем необычайную тайну, как оно было отнято у земли, вознесено и взято на небо, как Она предстоит Сыну превыше всех ангельских чинов, и нет никакой преграды между Матерью и Сыном»[284].

Мы видим, что преподобный Иоанн Дамаскин, как и Андрей Критский, исповедует телесное воскресение Богородицы, которое произошло на третий день по Ее Успении. Однако он нигде не описывает Ее вознесение на небо. Фабула рассказа остается той же, что в «Сказании об Успении»: Богородица умерла естественной смертью и была погребена. Но когда на третий день Ее гробницу вскрыли, тела там не обнаружили: остались только погребальные

---

281 *Иоанн Дамаскин.* Слово 3 на Успение 2 (SC 80, 184). Рус. пер.: С. 294.

282 *Иоанн Дамаскин.* Слово 3 на Успение 4 (SC 80, 188). Рус. пер.: С. 296.

283 *Иоанн Дамаскин.* Слово 3 на Успение 4 (SC 80, 192). Рус. пер.: С. 297.

284 *Иоанн Дамаскин.* Слово 3 на Успение 5 (SC 80, 192). Рус. пер.: С. 298.

пелены. Из этого заключили, что Она воскресла, хотя самого события Ее воскресения и вознесения с телом на небо никто не видел.

Богородичная тема занимает важное место также в трактатах Иоанна Дамаскина в защиту иконопочитания. В них постоянно подчеркивается, что поклонение Христу, Богородице и святым — неотъемлемые составляющие церковного опыта богопочитания, а поклонение иконам с изображениями Христа, Богородицы и святых напрямую вытекает из этого опыта.

Среди иконоборцев были «умеренные» — те, которые выступали только против икон святых. Для Дамаскина это равносильно отрицанию самого почитания святых: «Но, говорят, делай изображение Христа и удовольствуйся, или Матери Его — Богородицы. О нелепость! Ты ясно признал себя врагом святых. Ибо если ты делаешь изображение Христа, а святых — никоим образом, то ясно, что ты запрещаешь не изображение, но чествование святых»[285]. Почитание Христа неотделимо от почитания Богородицы, почитание Богородицы неотделимо от почитания святых, а почитание икон неотделимо от почитания Христа, Богородицы и святых:

> Ты не поклоняешься изображению, не поклоняйся и Сыну Божию, Который есть живое изображение невидимого Бога и неизменный образ. Поклоняюсь изображению Христа как воплотившегося Бога; изображению Госпожи всех — Богородицы как Матери Сына Божия; изображениям святых как друзей Божиих, противоставших греху до крови и излиянием ее за Христа подражавших Ему, ранее пролившему за них Свою собственную кровь; и ставлю [перед собою] начертанные подвиги и страдания их, в жизни шедших по стопам Его, так как через них я освящаюсь и воспламеняюсь соревнованием подражания. Ибо говорит божественный Василий, воздаваемая изображению честь переходит на первообраз[286].

Несмотря на наличие в стане иконоборцев тех, кто признавал допустимыми изображения Христа и Богородицы, основная их часть выступала против изображений людей в принципе, считая, что на стенах храмов можно

---

[285] *Иоанн Дамаскин.* Три защитительных Слова против порицающих святые иконы 1, 19 (PTS 17, 94). Рус. пер.: С. 356.

[286] *Иоанн Дамаскин.* Три защитительных Слова против порицающих святые иконы 1, 21 (PTS 17, 107–108). Рус. пер.: С. 357. См.: *Василий Великий.* О Святом Духе 9, 23 (PG 32, 109). Рус. пер.: С. 73 («А в блаженном созерцании образа увидишь неизреченную красоту Первообраза»); О Святом Духе 18, 45 (PG 32, 149). Рус. пер.: С. 87 («Потому что царем именуется и образ царев, и не два царя, ибо ни держава не рассекается, ни слава не разделяется. Как одно державствующее над нами начало и одна власть, так и наше славословие одно, а не многие, потому что чествование образа переходит к первообразу»).

изображать только крест или иные христианские символы, а также растительные или геометрические орнаменты. В соответствии с этой концепцией иконы Христа, Богородицы и святых уничтожали, фрески с их изображениями замазывали, а мозаики сбивали или отковыривали. Иоанн Дамаскин видел во всей этой деятельности не столько уничтожение культурного достояния Церкви, сколько посягательство на самые основы православной веры и литургического богопочитания:

> Итак, да знает всякий человек, что пытающийся уничтожать изображение, возникшее вследствие божественной любви и ревности для славы и воспоминания о Христе, или Матери Его — Святой Богородице, или ком-либо из святых и для посрамления диавола и поражения его и демонов его, и не поклоняющийся, и не почитающий, и не приветствующий его как драгоценное изображение и как Бога — враг Христа, и Святой Богородицы, и святых… [287]

Те, кто выступают против почитания икон Христа, Богородицы и святых, становятся на сторону диавола и демонов[288]. Это подтверждается многочисленными примерами, в том числе рассказом из «Луга духовного» о подвижнике, которого демон пытался уговорить не почитать икону Богородицы[289]. Иоанн Дамаскин подчеркивает: «Заметь, кому подражают запрещающие поклоняться иконам и чьи они орудия. Ибо демон блуда предпочел, чтобы не было воздаваемо поклонение иконе Госпожи, нежели то, чтобы старец впал в нечистоту блуда, так как он знал, что тот грех — больший блуда»[290].

Иоанн Дамаскин подчеркивает, что, поклоняясь иконам Христа, Богородицы и святых, человек тем самым воздает поклонение Богу[291], потому что Бог «один только свят и во святых почивает, а именно в Святой Богородице и всех святых людях»[292]. При этом уточняется, что поклонение Богородице воздается «не как Богу, но как Матери Бога по плоти»[293]. Богородица — не Бог

---

[287] *Иоанн Дамаскин.* Три защитительных Слова против порицающих святые иконы 2, 11 (PTS 17, 101–102). Рус. пер.: С. 356.

[288] *Иоанн Дамаскин.* Три защитительных Слова против порицающих святые иконы 2, 11 = 3, 10 (PTS 17, 102). Рус. пер.: С. 379, 397.

[289] Этот рассказ приведен на с. 360–361.

[290] *Иоанн Дамаскин.* Три защитительных Слова против порицающих святые иконы 3, 13 (PTS 17, 124). Рус. пер.: С. 399.

[291] *Иоанн Дамаскин.* Три защитительных Слова против порицающих святые иконы 3, 26 (PTS 17, 133). Рус. пер.: С. 404.

[292] *Иоанн Дамаскин.* Три защитительных Слова против порицающих святые иконы 3, 33 (PTS 17, 137). Рус. пер.: С. 406.

[293] *Иоанн Дамаскин.* Три защитительных Слова против порицающих святые иконы 3, 41 (PTS 17, 142). Рус. пер.: С. 409.

и не богиня[294]. Но Она стоит рядом с Богом и возглавляет сонм святых, а потому заслуживает почитания, в том числе через Свои священные изображения.

Феодор Студит

Продолжателем Иоанна Дамаскина был преподобный Феодор Студит (†826), который также составил три трактата в защиту иконопочитания. Развивая мысли Дамаскина, он говорит о разных видах и степенях почитания: одно воздается Богу, другое Богородице и святым, иное — иконам. Для сравнения приводится в пример уважение, оказываемое императору (в том числе через его изображения на монетах), а также родителям:

> Служебное [поклонение] одно только в отношении к Богу, в отношении же к остальным поклонения различны. Цари и начальники получают поклонение от нас, господа — от рабов, отцы — от детей, — но не как боги. Поклонение [им] воздается одинаковое по форме, но различное по значению, ибо они — люди, и в зависимости от их чести уважение [оказывается им] или по закону, или по страху, или по любви. Отсюда, зная различие поклонения, которое воздается первообразам посредством их изображений, воздавай поклонение в собственном смысле и особенно одному только Богу; остальным же [изображениям] — по соответствию с теми [лицами], которых они служат подобием, — [иконе] Богородицы, как Богородицы, [иконам] святых, как изображению святых[295].

Не только иконоборчество в целом квалифицируется как ересь, но и конкретное его проявление — отрицание икон Богородицы и святых: «Если кто иконам Богородицы и всех святых не воздает должного поклонения, [иконе] Богородицы, как Богородицы, [изображению] святых, как святых, по различию поклонения Матери Божией и со-рабам, но называет спасительное украшение Церкви идольским изобретением, тот еретик»[296].

Одно из доказательств неправоты иконоборцев преподобный Феодор видит в широком распространении практики почитания икон не только в литургическом и храмовом контексте, но и в контексте домашней молитвы: «А что мы от самих апостолов приняли сохраняющийся до настоящего времени

---

294 *Иоанн Дамаскин.* Слово 2 на Успение 15 (SC 80, 162). Рус. пер.: С. 288: «мы празднуем Ее успение, но не именуем Ее богиней».

295 *Феодор Студит.* Опровержение иконоборцев 1, 19 (PG 99, 348 D). Рус. пер.: С. 261.

296 *Феодор Студит.* Опровержение иконоборцев 1, 20 (PG 99, 352 A). Рус. пер.: С. 263.



Преподобный Феодор Студит, Исповедник. Фреска
Ок. 1320 г. Монастырь Грачаница, Косово, Сербия

обычай воздвигать изображение Господа нашего Иисуса Христа, Богородицы или каждого из святых, — подними вокруг свои глаза и посмотри на поднебесную, — и [ты увидишь], что [иконы] изображены в священных домах и на божественных в них принадлежностях, и им обязательно воздается поклонение в тех местах, для которых они изготовлены»[297]. Таким образом, традицию писать иконы Христа, Богородицы и святых Феодор возводит к апостольским временам.

Помимо трактатов в защиту иконопочитания Феодор Студит был автором множества других сочинений, но лишь одно из них посвящено собственно Богородице: это «Похвальное Слово на Успение». Оно было произнесено в храме, где находилась почитаемая икона Богоматери, что явствует из начального сегмента проповеди:

> Итак, теперь Богородица, смежив чувственные очи, приносит нам великие и блестящие, никогда не заходящие, духовные светила, — бодрствования и ходатайство за мир пред лицом Божиим. Теперь, когда молчат Ее богодвижные уста, издававшие членораздельный голос, Она открывает Свои присноглаголющие, умоляющие за весь род [человеческий] уста. Ныне, опустив Свои телесные руки, которыми носила Бога, Она, став бессмертной, воздвигает руки ко Господу о всей вселенной. Ныне, сокрыв подобный солнцу естественный вид Свой, Она сияет, однако на написанной иконе Своей, которую предлагает земнородным для благотворного лобызания и приличествующаго поклонения, хотя еретики и не хотят этого[298].

Мысль о том, что Богородица, оставив мир, присутствует в Церкви через свои иконы, напрямую вытекает из учения иконопочитателей. В трактатах

---

297 *Феодор Студит.* Опровержение иконоборцев 2, 49 (PG 99, 388 CD). Рус. пер.: С. 288.

298 *Феодор Студит.* Похвальное Слово на Успение 2 (PG 99, 721 BC). Рус. пер.: С. 387.

против иконоборчества, написанных Иоанном Дамаскиным и Феодором Студитом, красной нитью проходит идея присутствия Богородицы и святых в Церкви через их священные изображения. Честь, воздаваемая образу, потому и восходит к первообразу, что первообраз присутствует в Церкви через образ. Эта убежденность, в свою очередь, не была плодом богословского теоретизирования, а выросла из церковного опыта.

В своем описании обстоятельств, сопутствовавших кончине Богородицы, Феодор в основном следует известным нам преданиям и в этом мало отличается от Андрея Критского, Германа Константинопольского и Иоанна Дамаскина. Некоторые детали этих преданий он склонен толковать метафорически. Например, прибытие апостолов к одру Богородицы на облаке описывается так: «…явились, всякий из своего места, двенадцать апостолов, как облака, на крылах Духа несомые к облаку света»[299]. Облака в данном случае — лишь поэтический образ: апостолы не прибыли на облаках, но сравниваются с облаками, как и Сама Богородица тоже сравнивается с облаком.

Проповедь, по сложившейся традиции, включает молитвенные обращения к Богородице, изложенные в форме хайретизмов. В них перечисляются ветхозаветные прообразы Девы Марии: лестница, простирающаяся от земли до неба, по которой Господь сошел к нам и взошел на небо (Быт. 28:12); купина неопалимая (Исх. 3:2); руно Гедеона (Суд. 6:37); град Царя великого (Пс. 47:3); мысленный Вифлеем, дом Евфрафов, из которого вышел Царь славы (Мих. 5:2); гора девственная, из которой явился Святой Израилев (Авв. 3:3); золотой и светоносный светильник, из которого излился неприступный свет Божества сидящим во тьме и тени смертной (Зах. 4:2); общее очищение смертных, чрез Которую от востока солнца и до запада имя Господа славится в народах и на всяком месте фимиам приносится имени Его (Мал. 1:11); легкое облако, на котором воссел Бог (Ис. 9:1); священная книга заповедей Господних, новописанный закон благодати, которым мы познаем угодное Богу (Вар. 4:1); дверь затворенная, через которую вошел и вышел Господь Бог Израилев (Иез. 44:2); невозделанная высочайшая гора, от которой отсечен краеугольный камень (Дан. 2:3–4)[300].

В заключительной части слова преподобный Феодор обращается к Богородице со словами: «Силою молитв Твоих укрепи меня и моего прославленного отца вместе с подчиненным мне стадом»[301]. Под упоминаемым «отцом» некоторые исследователи понимают Патриарха Константинопольского

[299] *Феодор Студит.* Похвальное Слово на Успение 2 (PG 99, 724 C). Рус. пер.: С. 388.

[300] *Феодор Студит.* Похвальное Слово на Успение 4 (PG 99, 725 B–728 A). Рус. пер.: С. 389–390.

[301] *Феодор Студит.* Похвальное Слово на Успение 5 (PG 99, 729 B). Рус. пер.: С. 391.

Никифора I (805–815) или другого архиерея, в присутствии которого была произнесена проповедь[302]. Однако кажется намного более вероятным, что имеется в виду святой Платон Студийский, родной дядя Феодора, которого последний именовал отцом[303].

Фотий Константинопольский

Выдающимся церковным деятелем 2-й половины IX века был святитель Фотий, занимавший Константинопольскую патриаршую кафедру дважды: в 858–867 и 877–886 годах. Литературное наследие Фотия обширно и включает в себя сочинения экзегетического, догматико-полемического, канонического характера, а также проповеди, поэтические произведения и послания. Вступив в открытый конфликт с Римом, Фотий был первым византийским церковным деятелем, обвинившим латинян в ереси в связи с учением об исхождении Святого Духа от Отца и Сына (Filioque)[304].



Чудесное спасение Патриархом Фотием Константинополя.
Фрагмент фрески. 1648 г. Княгинин монастырь, Владимир

Будучи одним из самых образованных и начитанных людей за всю историю восточного христианства, Фотий создал уникальный труд под названием «Библиотека», включающий реферативные обзоры 386 книг, в том числе сочинений ораторов, грамматиков, врачей, историков,

302 См.: On the Dormition of Mary. Early Patristic Homilies. P. 257.

303 См.: ***Феодор Студит.*** Надгробное Слово в честь Платона, его духовного отца (PG 804–847). Рус. пер.: Творения. Т. 2. С. 432–454.

304 Этому посвящен труд Фотия «Мистагогия о Святом Духе» (PG 102, 279–542). Конфликт Фотия с Римом широко освещен в научной литературе. См., в частности: ***Лебедев А. П.*** Константинопольские соборы IX в.; ***Dvornik F.*** The Photian Schism. History and Legend.

географов, христианских богословов, а также житий святых и соборные постановления[305]. Другой объемный труд Фотия называется «Амфилохии» и содержит 324 трактата объемом от нескольких страниц до одного предложения, посвященных толкованиям отдельных мест Священного Писания и обсуждению различных богословских и иных тем[306].

Гомилетическое наследие Патриарха Фотия в том виде, в каком оно дошло, включает 19 бесед на разные случаи. Все они, по-видимому, датируются первым периодом его патриаршества[307]. Три беседы посвящены Богородичным праздникам, и в одной говорится об иконе Богородицы. Однако, прежде чем говорить о них, мы должны обратиться к двум гомилиям «На нашествие росов». Они, как мы увидим, имеют прямое отношение к основной теме нашего исследования.

Обе беседы были произнесены в 860 году, когда Константинополь осадили войска киевских князей Аскольда и Дира. Нападение произошло, согласно одному из источников, 18 июля, и в нем участвовало около 200 (по другим источникам, 360) русских кораблей. Император Михаил III в это время находился вне Константинополя, городом управлял назначенный им епарх. Никакого реального сопротивления нападавшим город в таких условиях оказать не мог[308].

Фотий тогда еще был сравнительно молодым человеком (ему было около сорока лет); на патриарший престол он вступил за полтора года до этого. Свою проповедь он произносит в храме Святой Софии, где собрались жители города, пораженные огромным количеством варварских полчищ. Начало проповеди живо передает чувство ужаса, охватившего византийцев при виде варварских кораблей:

> Что это? Что за гнетущий и тяжкий удар и гнев? Откуда обрушилась на нас эта страшная гроза гиперборейская[309]? Что за сгустившиеся тучи горестей,

---

[305] См.: ***Фотий Константинопольский.*** Библиотека (PG 103, 41–1588; 104, 9–356). Критическое издание: ***Photius.*** Bibliothèque. Vol. 1–5. Обзор и анализ произведения см. в: ***Threadgold W.*** The Nature of Photius' Library.

[306] См.: ***Фотий Константинопольский.*** Амфилохии (PG 101, 45–1172).

[307] См.: ***Mango C.*** Introduction // The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople. P. 3. Об этом периоде см.: ***Россейкин Ф. М.*** Первое патриаршество Патриарха Фотия.

[308] О походе русских на Царьград в 860 году имеется обширная литература. См., в частности: ***Vasiliev A. A.*** The Russian Attack on Constantinople in 860. О двух гомилиях Фотия «На нашествие росов» см.: The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople. P. 74–82.

[309] «Гиперборейцами в Античности именовались легендарные жители Крайнего Севера» (примеч. П. В. Кузенкова). Фотий не называет напавший на Константинополь народ — возможно потому, что не знает точно, откуда прибыли корабли с варварскими полчищами.

каких осуждений суровые скрежетания исторгли на нас эту невыносимую молнию? Откуда низвергся этот нахлынувший сплошной варварский град — не тот, что срезает пшеничный стебель и побивает колос, не тот, что хлещет по виноградным лозам и кромсает недозревший плод, и не ломающий стволы насаждений и отрывающий ветви — что часто для многих бывало мерой крайнего бедствия, — но самих людей тела плачевно перемалывающий и жестоко губящий весь род [человеческий]? Откуда или отчего излился на нас этот мутный отстой — чтобы не сказать сильнее — таких и стольких бед? Разве не из-за грехов наших все это постигло нас?[310]

Фотий перечисляет те грехи, за которые город постигло бедствие: мы были избавляемы от бед, но не благодарили Бога; были спасены, но нерадели; строго взыскивали с должников, забывая о благодарности и не помня о тяжести собственных долгов; «мы окрепли, достигли процветания — и возгордились, стали безумствовать. Мы утучнели, отолстели и разжирели». Из-за этого Господь излил на нас гнев, «из-за этого выполз народ с севера, словно устремляясь на другой Иерусалим, и народ поднялся от краев земли, держа лук и копье; он жесток и немилосерд… Мы услышали весть о них — точнее, увидели воочию скопище их, — и руки у нас опустились; скорбь объяла нас, муки, как женщину в родах»[311].



Поход на Царьград Аскольда и Дира.
Миниатюра. XV в. Радзивилловская летопись

Теперь вы рыдаете, продолжает проповедник, но «гнев Божий, воспламененный нашими грехами, не удастся умилостивить преходящими слезами». Слезы не помогут, когда народ гибнет: «Не вижу я ныне

310 *Фотий Константинопольский.* Беседа 3, 1 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 5–6). Рус. пер.: С. 419–420.

311 *Фотий Константинопольский.* Беседа 3, 1 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 7–8). Рус. пер.: С. 420–421.

пользы от плачущих: ведь когда на наших глазах вражеские мечи утопают в крови наших соотечественников, мы же, видя, что нужно прийти на помощь, в растерянности не решаемся сделать это и пускаемся в слезы — какое утешение приносит это несчастным?» Не сейчас надо рыдать, а раньше надо было возненавидеть грех, не теперь сетовать, но всю жизнь надо соблюдать целомудрие; «не теперь бдеть на всенощной и прибегать к молебнам, бить себя в грудь и глубоко стенать, воздевать руки и преклонять колени, проливать слезы и скорбно взирать — когда настигли нас отточенные жала смерти (1 Кор. 15, 56). Все это следовало делать давно, давно — заняться делами добрыми, давно — раскаяться в злых»[312].

Яркими красками описывает Патриарх Фотий ситуацию, в которой оказался город, оставленный императором и армией:

> Где ныне василевс христолюбивый? Где войска? Где оружие, [оборонительные] машины, полководческие советы и приготовления? Разве не нашествие других варваров перенесло и отвлекло на себя все это? И василевс выносит дальние труды за рубежами [империи], воинство отправилось с ним и разделяет тяготы, — нас же истощает гибельное убийство, на наших глазах настигшее одних и уже настигающее других. Этот скифский народ, жестокий и варварский, выползя из самых предвратий города, будто полевой зверь объел (Пс. 80 (79), 14) окрестности его. Кто же будет сражаться за нас? Кто выступит против врагов? Мы лишены всего, беспомощны со всех сторон. Какая скорбь сравнится с этими бедствиями?[313]

Воспользовавшись по максимуму ситуацией всеобщего горя, страха и ужаса перед надвинувшейся грозной опасностью для того, чтобы привести слушателей в покаянное настроение, проповедник, однако, не оставляет их без луча надежды. Он напоминает о милостях Божиих, явленных народу израильскому, о том, как покаяние преклоняло гнев Божий на милость, а человеческая праведность становилась причиной Божьего снисхождения. И обращается к ним с неожиданным предложением: «Но уймите плач, перестаньте!.. Осмелюсь сказать: я стану порукой за ваше спасение!.. Я ручаюсь за ваше спасение, если сами точно исполните обязательства; я — за избавление от несчастий, если вы — за твердое раскаяние; я — за уход врагов, если вы — за отход от страстей»[314].

---

312 *Фотий Константинопольский.* Беседа 3, 1 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 9–11). Рус. пер.: С. 421–422.

313 *Фотий Константинопольский.* Беседа 3, 3 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 17–18). Рус. пер.: С. 425.

314 *Фотий Константинопольский.* Беседа 3, 6 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 25–26). Рус. пер.: С. 429.

Патриарх, таким образом, предлагает своим слушателям своего рода сделку: они отказываются от греховного образа жизни, а он ручается за их спасение. Это очень смелый ход, на который отважится не всякий проповедник. Но экстраординарная ситуация побуждает к необычным гомилетическим решениям.

Фотий завершает свою проповедь призывом обратиться с горячей молитвой к Той, Кто может помочь в беде:

> Итак, настало время, возлюбленные, обратиться к Матери Слова, единственной нашей надежде и прибежищу. Возопим к Ней, взывая о помощи: Спаси град Свой, как Ты умеешь, Владычица! Поставим Ее посредницей к Сыну Ее и Богу нашему и сделаем свидетельницей и ручательницей нами уговоренного Ту, Кто передает просьбы наши, и источает человеколюбие от Рожденного Ею, и рассеивает тучу вражескую, и возжигает нам луч спасения. Ее ходатайством будем избавлены от нынешнего гнева, избавлены и от грядущего и неотвратимого осуждения… [315]

Константинополь — град Богородицы. В нем содержатся богородичные святыни — риза и пояс. Не однажды в прошлом Богородица избавляла город от нашествия иноплеменников. Патриарх призывает своих слушателей верить, что это произойдет и сейчас.

О том, что произошло далее, мы знаем из нескольких источников. В «Повести временных лет» рассказывается:

> В год 6374 (866). Пошли Аскольд и Дир войной на греков и пришли к ним в 14-й год царствования Михаила. Царь же был в это время в походе на агарян, дошел уже до Чёрной реки, когда епарх прислал ему весть, что русь идет походом на Царьград, и возвратился царь. Эти же вошли внутрь Суда, множество христиан убили и осадили Царьград двумястами кораблей. Царь же с трудом вошел в город и всю ночь молился с Патриархом Фотием в церкви Святой Богородицы во Влахерне, и вынесли они с песнями Божественную ризу Святой Богородицы, и смочили в море ее полу. Была в это время тишина и море было спокойно, но тут внезапно поднялась буря с ветром, и снова встали огромные волны, разметало корабли безбожных русских, и прибило их к берегу, и переломало, так что немногим из них удалось избегнуть этой беды и вернуться домой[316].

---

315 *Фотий Константинопольский.* Беседа 3, 7 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 27). Рус. пер.: С. 429–430.

316 Повесть временных лет. Год 6374. С. 215.



Рюрик отправляет Аскольда и Дира в Царьград.
Миниатюра. XV в. Радзивилловская летопись

Русский летописец основывается на византийских источниках, таких как продолжатель хроники Георгия Амартола, Лев Грамматик и Феодосий Мелитенский. Эти авторы сообщают, что император Михаил III быстро вернулся в столицу, с трудом добравшись до нее, вместе с Патриархом вознес молитвы к Богу, погрузил ризу Богородицы в море, после чего внезапно поднялась буря и разметала суда росов[317].

Однако Патриарх Фотий, очевидец и участник событий, рисует несколько иную картину. Его вторая проповедь не содержит ни указаний на то, что риза Богородицы была опущена в море, ни рассказа о буре. Корабли варваров просто неожиданно разворачиваются и уходят после того, как торжественная процессия с ризой Богородицы обошла городские стены.

Историки до сих пор спорят о том, почему росы отступили. Некоторые полагают, что, оценив свои силы, они решили не брать город штурмом, дабы не понести больших потерь. По другому мнению, росы изначально не планировали брать город, а ограничились тем, что разграбили его окрестности. У Патриарха Фотия есть свой ответ: город был спасен потому, что за него вступилась Богородица.

317 См., в частности: *Лев Грамматик.* Хронография (PG 108, 1073).

О том, как варвары грабили окрестности Константинополя, Фотий рассказывает с присущим ему красноречием. При этом он выражает уверенность в том, что их изначальным намерением было захватить город, и сетует на беспомощность византийских полководцев:

> Ибо те, кому некогда казался невыносимым один лишь слух о ромеях[318], подняли оружие на саму державу их и потрясали руками, разъяренные, в надежде захватить царственный град… Ведь они разграбили его окрестности, разорили предместья, свирепо перебили схваченных и безнаказанно окружили весь город — настолько превознесенные и возвеличенные нашей беспомощностью, что жители не смели смотреть на них прямым и бесстрашным взором, но из-за чего приличествовало им тем мужественнее вступить с врагом в схватку, от этого они раскисали и падали духом. Ибо кровавые варварские убийства соотечественников должны возбуждать праведный гнев и требовать, положась на благие надежды, поспешить со справедливым возмездием; но спасшиеся, которые должны были отомстить за попавших в беду, струсив и испугавшись, обмякли, воображая в страданиях пленников собственное пленение. Ведь как только внезапный ужас проник в глубины сердца и болезнь воспалилась в язву, поток робости словно от какого-то источника и очага сердечной опухоли стал разливаться по всему телу и сделал парализованными члены тех, на кого возложены военные решения. Так сделались мы игрушкою варварского племени: угрозу их посчитали неодолимой, замысел — непосрамляемым и натиск — неотразимым[319].

Константинопольский Патриарх не жалеет красок, чтобы изобразить жестокость подступивших к городу варваров:

> Народ незаметный, народ, не бравшийся в расчет, народ, причисляемый к рабам, безвестный — но получивший имя от похода на нас, неприметный — но ставший значительным, низменный и беспомощный — но взошедший на вершину блеска и богатства; народ, поселившийся где-то далеко от нас, варварский, кочующий, имеющий дерзость [в качестве] оружия, беспечный, неуправляемый, без военачальника, такою толпой, столь стремительно нахлынул будто морская волна на наши пределы и будто полевой зверь

[318] Р о м е я м и (римлянами) называли себя жители Византийской империи. Само название «Византийская империя» является изобретением историков; жители этой империи именовали ее Римской.

[319] ***Фотий Константинопольский.*** Беседа 4, 1 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 33–34). Рус. пер.: С. 431–432.



Поход Аскольда и Дира на Царьград. Миниатюра. XV в. Радзивилловская летопись

объел (Пс. 79:14) как солому или ниву населяющих эту землю… не щадя ни человека, ни скота, не стесняясь немощи женского пола, не смущаясь нежностью младенцев, не стыдясь седин стариков, не смягчаясь ничем из того, что обычно смущает людей, даже дошедших до озверения, но дерзая пронзать мечом всякий возраст и всякую природу. Можно было видеть младенцев, отторгаемых ими от сосцов и молока, а заодно и от жизни, и их бесхитростный гроб — о горе! — скалы, о которые они разбивались; матерей, рыдающих от горя и закалываемых рядом с новорожденными, судорожно испускающими последний вздох… Все наполнилось мертвыми телами: в реках течение превратилось в кровь; фонтаны и водоемы — одни нельзя было различить, так как скважины их были выровнены трупами, другие являли лишь смутные следы прежнего устройства, а находившееся вокруг них заполняло оставшееся; трупы разлагались на полях, завалили дороги, рощи сделались от них более одичавшими и заброшенными, чем чащобы и пустыри, пещеры были завалены ими, а горы и холмы, ущелья и пропасти ничуть не отличались от переполненных городских кладбищ. Так навалилось сокрушение страдания, и чума войны, носясь повсюду на крыльях наших грехов, разила и уничтожала все, оказавшееся на пути[320].

[320] *Фотий Константинопольский.* Беседа 4, 2 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 35–37) Рус. пер.: С. 432–433.

И вот, в тот момент, когда «спасение города висело на кончиках пальцев врагов», когда город в отчаянии погрузился в смятение, слезы и вопли, когда для варваров «тихое и спокойное море раскинулось гладью, предоставляя им удобное и приятное плаванье», а на ромеев, «бушуя, вздыбило волны войны»[321], произошло чудо: риза Богоматери, обнесенная вокруг стен города, чудесным образом спасла его. Вот как это описано у Фотия:

> Как только, оставшись безо всякой помощи и лишившись поддержки человеческой, мы воспряли душами, возложив упования на Мать Слова и Бога нашего, подвигая Ее уговорить Сына, Ее — умилостивить прегрешения, Ее право откровенной речи призывая во спасение, Ее покров обрести стеною неприступною, Ее умоляя сокрушить дерзость варваров, Ее — развеять их надменность, Ее — дать защиту отчаявшемуся народу, заступиться за собственное стадо; и пронося Ее облачение, дабы отбросить осаждающих и охранить осажденных, я и весь город со мною усердно предавались мольбам о помощи и творили молебен, на что по несказанному человеколюбию склонилось Божество, вняв откровенному Материнскому обращению, и отвратился гнев, и помиловал Господь достояние Свое. Истинно облачение Матери Божьей — это пресвятое одеяние! Оно окружило стены — и по неизреченному слову враги показали спины; город облачился в него — и как по команде распался вражеский лагерь; обрядился им — и противники лишились тех надежд, в которых витали. Ибо как только облачение Девы обошло стены, варвары, отказавшись от осады, снялись с лагеря, и мы были искуплены от предстоящего плена и удостоились нежданного спасения[322].

Патриарх завершает свою проповедь призывом воздать благодарение Богу и Его Пречистой Матери:

> Но так как избавились мы от угрозы и избежали меча, и губитель миновал нас, осененных и ознаменованных покровом Матери Слова, воздадим все сообща вместе с Нею рожденному от Нее Христу Богу нашему благодарственную песнь — всякий дом, который избежал меча, всякий возраст, жены, дети, юноши и старцы! Ибо те, над кем нависала общая гибель, должны исполнить и общий гимн, предназначенный Богу и Матери Его. Общей вкусили мы свободы, общую принесем благодарность. Скажем же Матери Слова

[321] *Фотий Константинопольский.* Беседа 4, 3 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 38–39) Рус. пер.: С. 433–434.
[322] *Фотий Константинопольский.* Беседа 4, 4 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 41–42) Рус. пер.: С. 435–436.

> в помыслах искренних и в чистоте душевной: «Храним непоколебимо веру и любовь к Тебе — спаси Сама град Твой, как умеешь, как пожелаешь; мы выставили Тебя оружием, и стеною, и щитом, и самим полководцем — заступись Сама за народ Твой; мы постараемся, сколько хватит сил, предать Тебе чистые сердца, вытащив самих себя из грязи страстей — развей Сама замыслы насупивших на нас брови! Ибо если мы в чем-то отклоняемся от указанного нам, в Твоей власти исправить это, в Твоей власти подать руку коленопреклоненным и поднять павших». Скажем же это Деве — и не станем обманывать, дабы не обмануться в наших добрых надеждах, дабы не отклониться нам от ожидаемого, дабы, преодолев качку, волнение и морскую болезнь бед этой жизни, войти нам в гавань спасения нашего и удостоиться славы небесной… [323]

Современному человеку бывает трудно понять, почему в богослужебных текстах Богородица именуется Полководцем (например, в кондаке «Взбранной Воеводе победительная»[324]) и почему с Ней ассоциируются военные образы. Но для византийцев, живших под постоянной угрозой варварских набегов и на собственном опыте многократно испытавших заступничество Богоматери, эти образы звучали вполне органично и оправданно. И они не сомневались в том, что именно Богородица способна прийти на помощь тогда, когда никакие человеческие усилия не могут избавить от смертельной опасности.

Также не всегда понятна современному слушателю символика стены (например, «Тебе и стену и пристанище имамы, и молитвенницу благоприятну к Богу»[325]) и ограждения (например, «Ты бо еси нам Святое ограждение и похвала и слава»[326]). Она очевидным образом восходит к византийскому представлению о том, что предстательство Богородицы способно оградить город крепче крепостных стен.

Обратимся теперь к беседам Патриарха Фотия на Богородичные праздники. Они менее оригинальны, чем гомилии «На нашествие росов», и в основном соответствуют устоявшемуся канону. Тем не менее и в них проявился яркий проповеднический талант Фотия.

---

[323] *Фотий Константинопольский.* Беседа 4, 7 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 55–57) Рус. пер.: С. 442–443.

[324] Акафист. Вступление.

[325] Богородичен, часто встречающийся в богослужебных текстах. См., в частности: Триодь Постная. Суббота мясопустная. Литургия. Тропарь Богородичен; Суббота перед праздником Пятидесятницы. Литургия. Тропарь Богородичен; Суббота 2-й седмицы Великого поста. Литургия. Тропарь Богородичен.

[326] Минея общая. Служба общая Пресвятой Богородице в честь святаго Ея образа. Вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».



Восстановленный участок Феодосиевых стен Константинополя

Беседа 5-я, «На Благовещение Пресвятой Богородицы», открывается изложением традиционного учения о Христе как Втором Адаме и Марии как Новой Еве, проходящего лейтмотивом через большинство проповедей VI–IX веков, посвященных Богородице:

> Радостно празднество настоящего дня; во все концы земли оно несет светлое торжество и возвещает веселие, которое прекращает древнюю печаль, отменяет осуждение мира, утверждает восстание древле падшего и всем нам обещает спасение. Ангел беседует с Девой, и упраздняется злоумышление змия и отражается его коварное нападение. Ангел беседует с Девой, и обольщение Евы теряет свою силу, осужденное естество становится выше приговора, как и до него, и обогащается приобретением рая как своего достояния. Ангел беседует с Девой, и Адам приобретает себе свободу, виновник зла змий лишается своей власти над человеческим родом… Ангел посылается к Деве, и естество человеческое обновляется: ибо, получив благовестие о спасении и как бы приняв врачебное средство, оно совершенно извергает из себя яд змия и очищается от знаков болезни.

> Ангел посылается к Деве, и рукописание греха раздирается, наказание за преслушание снимается и предвозвещается призвание всех[327].

История Благовещения излагается далее на основе соответствующего рассказа Евангелия от Луки, сопровождающегося авторским комментарием. Речи ангела и ответы Девы Марии, по сложившейся традиции, существенно расширены за счет включения в них материала, содержащего богословское осмысление события Боговоплощения. Как и в других произведениях на данную тему, Богородица поначалу смущается приветствием ангела и вестью, которую он Ей принес. Но ангел убеждает Ее примерами из Ветхого Завета, напоминая о процветшем жезле Аарона (Чис. 17:8), о дожде, сошедшем на руно (Суд. 6:37; Пс. 71:6), о неопалимой купине (Исх. 3:2). Постепенно Мария смиряется с принесенной вестью и в завершение диалога говорит: «Если Я считаюсь угодной Господу, то с радостью подчинюсь Его воле; если Творцу угодно сделать Своим храмом творение, то пусть Он создает Себе жилище, как благоизволил; если Творец почивает в Своем творении, то пусть Он животворит во Мне плоть Свою, как знает и желает»[328].

Беседа завершается серией хайретизмов, содержащих большое количество аллюзий на ветхозаветные тексты и образы:

> «Радуйся, Благодатная: Господь с Тобою, благословенна Ты в женах и благословен Плод чрева Твоего» (Лк. 1:28, 42). Радуйся, потому что из Тебя воссияло нам солнце правды, которое осветило небесный мир и земной, разогнало мрак греха и облистало вселенную сиянием благодати. Радуйся, Благодатная, потому что Ты, невозделанно возрастив нам душепитательное древо, истребила семена отрасли душевредной. Радуйся, потому что Ты даровала нам живоносный хлеб в спасительную снедь, истребив, как закваску (Исх. 12:15), пагубу снеди смертоносной. Радуйся, потому что Ты возрастила нам плодоносное древо жизни (Откр. 22:14), иссушившее побеги древа снеди (Быт. 3:6) и даровавшее сладость познания. Радуйся, Благодатная, потому что Ты сохранила драгоценную жемчужину (Мф. 13:46) и распространила богатство спасения до пределов вселенной (Пл. 18:5)… Радуйся, Благодатная, потому что с Тобою совершилось дело сверхчеловеческое и ради Тебя на нас обильно излились щедроты всяческих благ[329].

---

[327] *Фотий Константинопольский.* Беседа 5, 1 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 230–232).

[328] *Фотий Константинопольский.* Беседа 5, 2–6 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 232–243).

[329] *Фотий Константинопольский.* Беседа 5, 7 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 243–244).



Проросший жезл Аарона. Миниатюра. XIII в. Октатевх, или Восьмикнижие. Византия. Ватопедский монастырь, Афон

Беседа 7-я, также посвященная Благовещению, продолжает раскрытие тем, обозначенных в предыдущей проповеди на тот же праздник. Благовещение здесь представлено как «основа нашего спасения, которая поддерживает не крышу какого-либо одного здания, уходящую в высоту, и служит твердой почвой не для селения или какого-либо города, находящихся на земле, но исправляет, обновляет и укрепляет все человеческое естество наше, пораженное великим грехом»[330]. Благовещение — это «начало всех торжеств, поскольку служит для нас залогом небесного обогащения и все снабжает нетленным богатством явления среди нас Господа, совершает очищение нашего естества и дарует нам наслаждение благами вечными»[331]. Дева Мария «от лица всего человеческого рода становится невестой общего Господа, и человеческое естество, отвергнув союз любострастия и рабского греха, опять, после продолжительного времени, обращается к супружеской и дружеской добродетели»;

330 *Фотий Константинопольский.* Беседа 7, 2 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 370).

331 *Фотий Константинопольский.* Беседа 7, 3 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 271).

«Дева приносится от людей Господу как начаток, и — чудесным образом совершается великая и от века тайна человеческого воссоздания»[332].

Говоря о смысле и значении события Благовещения, Патриарх Фотий приводит примеры из повседневной жизни людей, сравнивая Благовещение с брачными торжествами:

> Часто города разделяют свою славу с другими соседними городами, а также и отдельные семьи заключают друг с другом брачные союзы и призывают к себе всех находящихся с ними в родстве, и все с радостью стекаются на брачное торжество, хотя им и нет никакой пользы от этого брака, ибо какая польза может им быть от того, что другие вступают в брак для того, чтобы иметь детей, которых пока еще нет? Однако каждый с большой готовностью приносит невесте брачные дары, один золото, другой серебро, иной ожерелье из жемчуга, а другие то, что имеют у себя пригодного для украшения и обогащения. Но чему мне уподобить то, что ни с чем не сравнимо? Как изобразить то, чему от века не было примера? Или мне не следует ничего бояться и совсем не должно изумляться, хотя у меня и нет подобного примера? Ибо Бог, благоволивший жить среди людей, Сам человеколюбиво даровал мне возможность приводить это в пример. Итак, когда гражданка выдается замуж, сограждане приносят ей дары, а кроме того, возжигают светильники, поют иногда брачную песнь, рукоплещут, сопровождают брачующихся и делают все то, что приятно и угодно пригласившим их на брак. Мы же, вся совокупность человеческого рода, поскольку непорочная Невеста, Приснодева Мария, чистая дщерь нашего рода только одна избирается Невестой Всецаря и Господа всего и при том не от одного города и не от одного народа, но из всех дев всей вселенной, что мы можем совершить достойного сего брачного союза? Какой можем принести дар, приличествующий настоящему торжеству?[333]

Отвечая на поставленный вопрос, проповедник предлагает каждому слушателю принести тот подарок Деве, который соответствует его статусу, духовному состоянию, жизненным обстоятельствам:

> Те, которые не вступили в брак, пусть принесут Деве в дар свое девство, ибо Приснодеве ничто не может быть так угодно и приятно, как девство.

---

[332] *Фотий Константинопольский.* Беседа 7, 3 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 272).

[333] *Фотий Константинопольский.* Беседа 7, 6 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 375–376).

> Находящиеся в браке пусть принесут опыт жизни, который должны передавать своим детям, целомудрие, содействующее спасению, и снисхождение к вступившим во второй брак; ибо целомудрие, хотя и далеко отстоит от девства, но родственно с ним как потому, что исполняет благословение Божие касательно рождения детей, так и потому, что предохраняет человека от необузданности. Допустившие падение в одном из сих[334] пусть принесут покаяние в содеянном, слезы, прощение должникам и милосердие к бедным, ибо все это есть прекрасный дар Господу. Другие пусть принесут справедливость и пощаду врагов, ибо зачем стараться делать ближним то, от чего ты сам плачешь и стенаешь, когда тебя теснит и мучит другой? Иные пусть несут терпение и мужество в несчастиях, ибо и такой подвиг не оставляется без награды. Другие пусть приносят в дар кротость и странноприимство, ибо и это служит причиною Божественного к нам снисхождения. Вообще каждый из всех, собравшихся в этот небесный и царский брачный чертог, пусть принесет дар, приятный Деве и достойный столь великой Невесты; ибо сколько бы даров ни принесено было Ей, Жених и Бог наш будет радоваться им. А кто ничего не принес в честь Невесты, тот, как оскорбивший Жениха, будет строго изгнан из брачного чертога[335].

Беседа, по традиции, завершается хайретизмами. В них Богородица прославляется как Та, через Которую «болезнь исцеляется, разрушение упраздняется, виновник гибели умерщвляется и диавол низвергается и попирается»; как «разумное и богосозданное зеркало сокровенного ведения боговдохновенных пророков, в котором они таинственно созерцали снисхождение к нам Слова»; как «даровавшая Творцу плоть, освободившая нас от скудости, не лишившаяся ключей девства и истребившая рукописание греха» (Кол. 2:14); как «одушевленный ковчег Божий, в котором поселился второй Ной и спас человеческое естество наше, почти все затопленное волнами греха»; и как «изготовленная Богом печь, в коей Творец, очистив наше естество самым чистым девственным смешением, избавил от оной гибельной тягостной ветхости, воссоздав человека в новую тварь»[336].

Беседа 9-я, «На Рождество Пресвятой Богородицы», в значительной своей части построена на образах, заимствованных из мира природы. Основные церковные празднества, говорит проповедник, посвящены событиям

---

[334] В девстве или целомудрии.

[335] *Фотий Константинопольский.* Беседа 7, 6 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 376–377).

[336] *Фотий Константинопольский.* Беседа 7, 7 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 379–380).

из жизни Христа: «одно служит воспоминанием Рождества Христова, другое свидетельствует о Крещении Христа, иное — о Его Преображении, иное о совершении Им чудес — исцелении бесноватых, даровании зрения слепым, исцелении кровоточивой, укреплении хромых и расслабленных, воскрешении мертвых, — иное напоминает о распятии Христа, а другое — о воскресении Его и обновлении Своими делами и моего воскресения». Однако, «как корень и ствол дерева мы считаем причиною плодов и цветов, хотя ради плода производится труд и бывает забота обо всем дереве, и ничто не может вырасти без корня, так и без празднества в честь Девы не может быть ни одного из других торжеств, соединенных с Ее именем и деяниями»[337].

В этих словах отражено представление о церковном календаре как серии Господских праздников, которые перемежаются с праздниками Богородичными. Такое соединение Патриарх Фотий считает вполне логичным и оправданным, потому что прославление Христа в опыте Церкви естественным и неразрывным образом сочетается с прославлением Богородицы. Она — корень, от которого произошла Отрасль, а потому с Ее именем и деяниями соединено каждое торжество в честь Христа.

Говоря о рождении Девы от бесплодных родителей, проповедник продолжает использовать образы из жизни природы:

> Дева рождается из утробы неплодной, тогда как рождение было бы чудесным и в том случае, если бы Ее родители имели и прежде детей. О, чудо! Когда минуло время посева, тогда наступило время снятия плода; когда погас огонь желания, тогда возжегся светильник деторождения. Молодость не принесла цветка, а старость даровала отрасль. В цвете сил не было плода чрева, а в утробе отцветшей оказался всегда девственный Плод[338].

Слушателям далее представляется история грехопадения первых людей и заботы Бога об их потомках, вершиной которой стало решение Божественной Троицы о «воссоздании сокрушенного творения». Но для этого необходимо было «найти человека одинаковой с нами природы, который имел бы правильное соблюдение законоположения, чтобы при посредстве его был побежден тот, кто злоумышлял против нас, и мы законной борьбой и победою избавились от виновника греха». Таким человеком стал Сам воплотившийся Бог: «Итак, Единому от Троицы надлежало прийти к людям, дабы и воссоздание

---

337 *Фотий Константинопольский.* Беседа 9, 1–2 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 330–332). Рус. пер.: С. 669.

338 *Фотий Константинопольский.* Беседа 9, 3 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 334). Рус. пер.: С. 670.

принадлежало Тому, Кто был Творцом. Надлежало явиться на землю Сыну Божию, Тому, Кто от века был таковым и прославлялся». Но прийти к людям «невозможно было без воплощения, воплощение же есть путь к рождению, а рождение есть последствие ношения во чреве матери». Поэтому «надлежало приготовить на земле Матерь Творца для воссоздания падшего и притом Деву, дабы, как первый человек был создан из девственной земли, так и воссоздание его должно совершиться через Деву, и дабы рождение Создавшего было бессеменное»[339].



Рождество Пресвятой Богородицы.
Мозаика. XI в. Монастырь Дафни, Греция

Кто же мог удостоиться стать Матерью Бога? Только Та, Которая «чудесно произросла от бесплодного корня Иоакима и Анны», Которая «от самого рождения Своего сохранила тело чистое, душу непорочную и помыслы праведные», Которая с «детства была приведена в храм и шествовала святыми путями». Она и стала «истинным одушевленным храмом Даровавшего Ей жизнь», «явилась избранной Невестой, достойной небесного Жениха»; «блистая различными видами добродетелей, как звездами, и нося Солнце правды, Она в таком виде была познана всеми верными и послужила одеянием Царя всех»[340].

Размышляя над таинством рождения Бога от Девы, проповедник восклицает:

> О, чудо! Того, Которого вся тварь не вмещает, не тесно вмещает в себе девственная утроба; на Кого не смеют взирать херувимы, Того бренными руками

339 *Фотий Константинопольский.* Беседа 9, 9 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 346–348). Рус. пер.: С. 672–673.

340 *Фотий Константинопольский.* Беседа 9, 10 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 348–349). С. 673.



Богоматерь с Младенцем и предстоящими императором Иоанном II Комнином и императрицей Ириной. Мозаика апсиды храма Святой Софии, Константинополь. 1118 г.

носит Дева. Из утробы неплодной и нерождавшей исходит гора святая, от которой без участия каменотеса отсекся краеугольный многоценный камень — Христос Бог наш, Который Своею властью сокрушил державу демонов и царство ада. На земле изготовляется одушевленный и небесный сосуд, в котором Творец попалил Божественным огнем начатки нашего смешения и истребил посев плевел, приготовив Себе таким образом чистую пищу (φύραμα)[341].

Особый интерес для нас представляет 17-я беседа Патриарха Фотия, произнесенная в храме Святой Софии в Великую Субботу 29 марта 867 года в присутствии императора Михаила III (842–867) и его соправителя Василия I Македонянина, будущего императора (867–886). При произнесении проповеди в храме присутствует также большая группа бывших сектантов[342], воссоединенных с Церковью: они стоят в белых одеждах[343]. Главной же темой беседы является восстановление мозаики с изображением Богородицы в алтарной апсиде[344].

---

341 ***Фотий Константинопольский.*** Беседа 9, 10 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 349). Рус. пер.: С. 673–674.

342 Так называемых тетрадитов, или четыренадесятников, которые праздновали Пасху вместе с иудеями — 14 нисана по иудейскому календарю. Об этой секте см.: ***Епифаний Кипрский.*** Панарион 50 (PG 41, 881–888).

343 ***Фотий Константинопольский.*** Беседа 17, 1 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 296–297). Рус. пер.: С. 79–81.

344 Об этой мозаике см.: ***Mango C.*** The Art of the Byzantine Empire. P. 180; ***Mango C.*** Studies on Constantinople. P. 133; Mango C., Hawkins E. J. W. The Apse Mosaics of St. Sophia at Istanbul. P. 115–151; ***Бельтинг Х.*** Образ и культ. С. 194–195.

Нам неизвестно, какие изображения размещались в храме Святой Софии, когда он был построен императором Юстинианом. Однако еще в доиконоборческую эпоху в алтарной апсиде появилось изображение Богородицы. Оно было уничтожено икоборцами первой волны, затем восстановлено, затем вновь уничтожено. После окончательной победы над иконоборчеством в 843 году прошла еще почти четверть века, прежде чем тщанием Патриарха Фотия мозаика была восстановлена.

Нас интересует именно та часть беседы, где Фотий говорит о значении образа Богоматери. Сначала он делает краткий экскурс в историю иконоборчества, крайне нелестно отзываясь об императорах-иконоборцах:

> Благочестие ставит блистательные трофеи над христоборческой верой, а нечестие низложено и лишено своих последних надежд. И мнение полуварварских и растленных родов, тайком подползших к ромейской власти, которые были оскорблением и поношением для царей, их богоборно утвержденное мнение явилось для всех предметом ненависти и мерзостью. А наше [достояние] — достойная любви двоица царей благочестивых, блистающая порфирой, связанная честнейшими из наименований — именами отца и сына, и цари не допускают, чтобы их отношения обманули эти наименования, но они соревнуются в том, чтобы предложить всем пример любви, превышающей человеческую. Их дело возвеличивается более ради Православия, нежели ради царского венца. А произведение, предстоящее нашему взору, обращает нас к соперничеству с ними [в любви][345].



Иконоборческий собор 815 года.
Миниатюра. 1066 г. Псалтирь Феодоры

Здесь под полуварварскими и растленными родами понимаются представители династии Исавров Лев и Константин Копроним,

[345] *Фотий Константинопольский.* Беседа 17, 2 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 298). Рус. пер.: С. 81–82.

оба ярые противники иконопочитания. Двоица благочестивых царей — это Михаил III и усыновленный им Василий Македонянин. Патриарх Фотий приводит их в пример любви друг к другу. Печальная ирония судьбы заключается в том, что всего лишь через несколько месяцев Василий убьет Михаила и единолично завладеет престолом.

Следует красочное описание мозаичного образа Богородицы, восстановленного после продолжительного иконоборческого безвременья:



Богоматерь Оранта с Младенцем. 867 г. Мозаика. Собор Святой Софии, Константинополь

> Таковыми нас приветствиями радует начертывающийся образ Девы… Так благодать Девы и через изображения радует, согревает, укрепляет. Дева, Матерь, на пречистых объятиях несет общего Создателя, как Младенца, преклонившегося [на Ее объятия] ради общего спасения рода человеческого… Столь точно искусство художника, как ответ на вдохновение свыше, превратило подражание в природу. И ведь подобно тому, как Она как бы с внутренней любовью сочувственно обращает взор к Рожденному, почти так же Она, сообразуясь с бесстрастием и сверхприродностью Сына, приводит начертанный взор в невозмутимое и ни от чего не зависящее состояние [внутреннего] расположения. Ты, пожалуй, скажешь: «Что если кто спросит: “Как же Ты девствуешь и родила?”, то Ее не придется просить отвечать». Ибо уста так воплощены красками, что они только сложены и безмолвствуют, как бы в таинствах, но совершенно не имеют неподвижного спокойствия, и образ не украшается подражанием, но действительно достигает Первообраза[346].

[346] *Фотий Константинопольский.* Беседа 17, 2 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 298–299). Рус. пер.: С. 82.

Святые отцы называли икону Евангелием для неграмотных. «Изображения употребляются в храмах, дабы те, кто не знает грамоты, по крайней мере глядя на стены, читали то, что не в силах прочесть в книгах», — писал святитель Григорий Великий, папа Римский[347]. По словам Иоанна Дамаскина, «изображение есть напоминание: и чем является книга для тех, которые помнят чтение и письмо, тем же для неграмотных служит изображение; и что для слуха — слово, это же для зрения — изображение; при помощи ума мы вступаем в единение с ним»[348]. Феодор Студит подчеркивает: «Что в Евангелии изображено посредством бумаги и чернил, то на иконе изображено посредством различных красок или какого-либо другого материала»[349]. Шестое деяние Седьмого Вселенского Собора (787) гласит: «Что слово передает через слух, то живопись показывает молча через подражание»[350].

Иконы в православном храме играют катехизическую роль. Патриарх Фотий показывает собравшимся в храме, в том числе и бывшим сектантам, образ Богоматери как конкретный пример: Ее уста сомкнуты, но Она не безмолвствует. Самим Своим образом Она являет Свое присутствие и приобщает взирающих на него к небесным реальностям.

Иконоборчество, подчеркивает Фотий, было покушением на самую сердцевину православного вероучения, надругательством над самой Церковью. Для иллюстрации этой мысли Патриарх использует образ поруганной невесты:

> Видишь, какой красоты было лишено лицо Церкви, какой блистательности лишалось, какие дары удерживало мрачное уныние? Там — дерзновение осквернённой убийством руки иудейской[351], никак не испытывающее недостатка в наглости. Здесь же — самый явный признак богоприятного сердца и владычественной любви, согласно которой посвящался тайноводительствуемый лик апостолов… Ведь действительно, эти подвиги и дарования [происходят] от самой искренней и божественной любви, с которой связано и почитание честных икон, а их уничтожение — от беспричинной и гнуснейшей ненависти. Они сняли с Церкви — невесты Христовой — присущее ей украшение и оскорбили ее горькими ранами, которыми изрыли ее образ и,

347 *Григорий Великий.* Письма 9, 105: К Серену (PL 77, 1027–1028).

348 *Иоанн Дамаскин.* Три защитительных Слова против порицающих святые иконы 1, 17 (PTS 17, 93). Рус. пер.: С. 355.

349 *Феодор Студит.* Опровержение иконоборцев 1, 10 (PG 99, 340 D). Рус. пер.: С. 255.

350 Деяния Вселенских Соборов. Т. 7. С. 239.

351 Намек на возможное влияние иудейства на иконоборцев.

> соревнуясь с иудейским безумием, они стремились отправить ее в глубины забвения — обнаженную, и безобразную, и омраченную многими ранениями. Она же ныне, еще неся на своем теле рубцы от этих ран, в обличение Исаврова и христоборного мнения, и стирая их, вместо них одевается в сияние своей славы, преображается в древнее достоинство благолепия, рассыпая разнообразные насмешки над глумившимися над ней и воистину сожалея об их безумстве[352].

Храм, лишенный иконописных изображений, сравнивается с человеком, лишенным глаз[353], с обезображенным и искаженным лицом. Восстановление же иконопочитания — это возвращение Христовой невесте ее изначальной красоты и благолепия:

> Но тогда око вселенной, сей преславный и божественный храм, как бы лишенный глаз, был омрачен в своих таинствах, ибо еще не было принято решение о восстановлении икон, и посылал приходящим слабые лучи видения и являл при этом лицо Православия ужасным. Ныне же Церковь отлагает омрачение и украшается и блистает всеми своими красотами и получает свое богатство, как приданое, и, светло радуясь, светло откликается на глас жениха, вопиющего и глаголющего: «Вся прекрасна, ближняя моя, и порока нет в ней. Прекрасна ближняя» (Песн. 4:7). Ибо, смешав цветы красок правильностью догматов и священнолепно изобразив для себя священную красоту и тем и другим способом, и через целое неся в уме целый и всесовершенный образ благочестия, не у сынов человеческих познается она прекрасной по красоте, но прилепляется к иным, превыше их по невыразимой красоте благолепия[354].

Следует серия сравнений Богородицы с героиней Книги Песни песней, несколько ссылок на Книги пророков Исаии и Софонии, а затем серия молитвенных обращений к Богородице, начинающихся словом «Радуйся» (хайретизмы). Далее проповедник вновь обращается к образу Богоматери с Младенцем на руках и подчеркивает, что этот образ с точностью отражает тайну Боговоплощения. Более того, по словам Патриарха Фотия, зрение

---

[352] *Фотий Константинопольский.* Беседа 17, 3 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 300). Рус. пер.: С. 82–83.

[353] Возможно, в этом образе содержится скрытый намек на плачевную судьбу Константина VI Копронима, который был ослеплен и низложен в 797 году.

[354] *Фотий Константинопольский.* Беседа 17, 4 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 301–302). Рус. пер.: С. 83–84.

важнее слуха, и тайны, усваиваемые через зрение, удобнее ложатся на сердце и отпечатлеваются в памяти, чем те, которые входят в человека через слух:



Богомладенец на руках Божией Матери. Фрагмент мозаики. 867 г. Собор Святой Софии, Константинополь

> Христос пришел во плоти и был носим на объятьях Родившей Его. Это и на иконах созерцается, и удостоверяется, и проповедуется, ибо поучение распространяется по закону самовидения и привлекает зрителей к безоговорочному согласию… Дева держит Творца как Младенца. Кто же, созерцающий или слышавший об этом, более поразится величию таинства и восстанет для пения неизреченного снисхождения, побеждающего любые слова? Если же и то и другое совместно вводится [в сознание] друг через друга, то из самих дел оказывается, что понятие, происходящее через зрение, имеет преимущество над научением, проникающим через слух. Приклонил ли кто ухо к повествованию? Затем воображающая мысль привлекла к себе выслушанное? [Только] по трезвом размышлении обдуманное было вложено в память. Не меньшим, если не большим, [чем слух], владеет то, что присуще зрению. И само зрение, излиянием и истечением оптических лучей как бы ощупывая и исследуя образ увиденного, посылает его в разум, позволяя, чтобы он был оттуда переправлен в память для безошибочного собирания знания. Видел ум, воспринял, вообразил, образы без труда в память отправил[355].

[355] *Фотий Константинопольский.* Беседа 17, 5 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 304–306). Рус. пер.: С. 85–86.

Те, кто не почитают иконы, не хранят правильность догматов, подчеркивает Патриарх Фотий. Они «отвратительны из-за злодеяний, еще более омерзительны по нечестию. Их отрасль погибла вместе с ветвями и со всеми корнями»[356]. Что же касается защитников иконопочитания, то у них «пред очами стоит Дева, держа на объятиях Творца как Младенца, неизменная как в изображениях, так и в словах, так и в видениях, — Молитвенница о [нашем] спасении, Учительница богопочитания». Образ Богоматери с Младенцем изливает на верующих «благодать для очей, благодать для разума, благодаря которой Божественная любовь, пребывающая в нас, переносится к умопостигаемой красоте истины»[357].

Проповедь святителя Фотия, произнесенная в храме Святой Софии, подводит яркий итог борьбе Церкви за иконопочитание, длившейся более ста лет. Одновременно она является убедительным свидетельством того, насколько прочно и глубоко почитание Богородицы вошло в церковное сознание. Иконоборчество стало последней попыткой снизить градус этого почитания, поколебать народную любовь к Матери Божией. И подобно тому, как Несторий, покусившись на любимое народом именование «Богородица», был низвергнут с Константинопольского престола и отлучен от Церкви, иконоборцы, покусившись на образ Богоматери с Младенцем (который, как мы помним, присутствовал уже в живописи римских катакомб), были отторгнуты Церковью и отлучены от нее. А почитание Богородицы лишь еще более усилилось.

Георгий Никомидийский

Мы не можем даже бегло обозреть весь массив богородичной литературы, созданной в рассматриваемый в этой главе период. Но справедливость требует того, чтобы были упомянуты два автора IX века, писавшие в разных жанрах и посвящавшие Богородице свои произведения.

Первым следует упомянуть Георгия, епископа Никомидийского. Он был современником и другом Патриарха Фотия (сохранилась их переписка). Его творческая деятельность пришлась на середину столетия. Он был диаконом и хартофилаксом храма Святой Софии, в 860 году был рукоположен во епископа. Через некоторое время оставил кафедру и отправился в ссылку вместе со святителем Фотием. Время кончины Георгия неизвестно.

---

356 Здесь опять намек на Константина Копронима, который умер бездетным.

357 *Фотий Константинопольский.* Беседа 17, 6 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 306–307). Рус. пер.: С. 86.

Он был автором около 170 гомилий. Ему же приписывается авторство повествования о ризе Богоматери с описанием избавления Константинополя от «варварской» угрозы в 864 году и Похвальное Слово ризе и поясу Богородицы[358].

Проповеди Георгия и его гимнографические сочинения способствовали популяризации Богородичных праздников, в частности тех, которые были недавно включены в церковный календарь. Однако свои заслуги он оценивал очень скромно. Одну из проповедей на праздник Зачатия праведной Анной Пресвятой Богородицы он начинает со слов:

> Величественно и блистательно торжество настоящего праздника; но от ревности собравшихся на нем оно представляется гораздо величественнейшим. Бесспорно, праздник этот и сам по себе блистательно великолепен; но великолепие свое он обнаруживает по случаю обилия собравшихся. От множества народа он и сам принимает веселый вид и людей веселит блеском красот. Такое приращение великолепия своего нынешний праздник получает не от того, будто бы мы сообщаем ему что-нибудь; напротив, обильно изливая и распространяя свет свой на собравшихся, он с тем вместе сам распространяется в блеске своего сияния[359].

В другой проповеди подчеркивается, что рождение Богородицы от бесплодных родителей предшествовало рождению Христа от Девы — главному событию человеческой истории. Это событие, считает проповедник, даже важнее, чем сотворение мира и человека:

> Многочисленные и великие благодеяния получила уже от Бога природа человеческая… Но она никогда не была почтена таким великим даром и Божественным отличием, какого сподобилась ныне… В самом деле, что из дарованного ей Богом можно бы представить, что можно по достоинству сравнить с настоящим? Что значит извести природу [человеческую] из ничего в сравнении с тем, чтобы облечься в нее, когда она уже растлилась, и воссоздать ее, обновив наилучшим образом? Что значит почтить [сотворением] по образу в сравнении с усыновлением? Что земное начальство и власть в сравнении с нынешним царствованием на небесах вместе с Владыкой? Что

---

358 *Асмус Михаил, диакон.* Георгий, святитель, епископ Никомидийский. С. 658.

359 *Георгий Никомидийский.* Слово 2 (PG 100, 1353 BC). Рус. пер. Слова 2 и 3: Сказания о святых христианских, чтимых Православною Кафолическою Церковию. С. 139–159.

> значит видение, явленное боговидцам в видениях, снах и дуновении тихого ветра, перед тем, что нам явился Сам Созерцаемый и человеколюбиво обитал среди нас? Что значит избрание пророков и праведников, и что — прибавившаяся через них к роду [человеческому] слава, ведь от этого рода произошла Матерь превожделенного Бога, похвала естества нашего, и через Нее доставлена нам столь величественная честь?[360]

Богородичная тематика занимает значительное место в проповедях Георгия Никомидийского. Среди его сочинений — Слово о праведной Анне, три Слова на Зачатие Богородицы, одно Слово на Рождество Богородицы, четыре Слова на Введение во храм Богородицы, на Благовещение, Слова о праведном Иосифе и Богоматери, на Сретение, на Успение.

Определенный интерес представляют Слова на стояние Божией Матери у креста и на пребывание Божией Матери у гроба Христа[361]. Первое из них представляет собой описание Страстей Христовых, как их видела и воспринимала Богородица. Она следует за Христом от двора Анны и Каиафы до Голгофы. Стоя перед крестом, Она обращает к Нему плачевную речь. Заключительная часть беседы посвящена снятию с креста и погребению Спасителя. Вся беседа построена на принципе драматизации событий, которая достигается за счет использования диалога и монолога[362]. Вторая беседа является продолжением первой. Здесь рассказывается о том, как Богородица неотлучно пребывала у гроба Христа, пока не узрела Его воскресшим.

Слова Георгия Никомидийского пользовались большой популярностью в Византии. Однако, как показали недавние исследования, основным источником для Георгия послужило «Житие Девы», приписываемое Максиму Исповеднику. Именно из него он взял не только основные элементы своего повествования, но и те монологи, которые вложил в уста Богородицы и других персонажей драмы[363]. По сути, две беседы Георгия представляют собой пересказ — иногда близко к тексту — соответствующих разделов «Жития».

Помимо проповедей, Георгий был автором многочисленных церковных песнопений, в том числе на Богородичные праздники. Ниже — в разделе, посвященном церковной гимнографии, — будут рассмотрены его каноны на Введение во храм Пресвятой Богородицы.

---

360 *Георгий Никомидийский.* Слово 3 (PG 100, 1377 AC).

361 См.: *Георгий Никомидийский.* Слова 8 (PG 100, 1457–1489) и 9 (PG 100, 1489–1504).

362 *Tsironis N.* George of Nicomedia. P. 573.

363 *Shoemaker S. J.* A Mother's Passion. P. 55.

Епифаний Монах

Следующим должен быть упомянут Епифаний, который жил в первой половине IX века, был монахом и пресвитером константинопольского монастыря Каллистрата, автором произведений агиографического жанра[364]. Перу Епифания принадлежит, в частности, «Слово о жизни Пресвятой Богородицы»[365], представляющее несомненный интерес.

Начав с того, что «многие из древних учителей рассказали о Той, Которая справедливо и истинно [именуется] Богородицей и Приснодевой Марией»[366], автор затем перечисляет ранее написанные произведения, посвященные Богородице. Среди них упоминается «Иаков-еврей», под которым следует понимать автора апокрифического «Протоевангелия Иакова», некий Афродисиан Перс, о котором ничего не известно, и «некоторые другие, говорившие только о Ее Рождестве»[367]. Из произведений, посвященных Успению Богородицы, упоминаются беседы Иоанна Фессалоникийского и Андрея Критского[368], а из других сочинений — «Церковная история» Евсевия Памфила и произведения Василия Великого и Кирилла Александрийского[369].

Далее повествуется о родословии Девы Марии и о Ее родителях Иоакиме и Анне, которые, прожив вместе пятьдесят лет, не имели детей[370]. Рассказывая о рождении Марии, о Ее детстве и отрочестве, о Ее пребывании в Иерусалимском храме, Епифаний следует «Протоевангелию Иакова». Рассказ включает описание характера и внешности Девы Марии:

> Характер Ее был таков: Она была благородна во всем, немногословная, послушная, приветливая, не дерзкая по отношению ко всякому человеку, не насмешливая, невозмутимая, безгневная, смиренная, почтительная, готовая оказать честь и поклониться каждому человеку, так что все удивлялись Ее разуму и речи. Роста среднего, некоторые же говорили, что и выше среднего. Пшеничного цвета, светловолосая, светлоокая, с прекрасными глазами,

---

364 См.: *Виноградов А.* Ю. Епифаний Монах. С. 582.

365 Первое издание: *Dressel A.* Epiphanii monachi et presbyteri edita et inedita. Paris–Leipzig, 1843. P. 13–44. Несколько отличная версия напечатана в PG 120, 186–216. Об этом житии см., в частности: *Evgenios Iverites, Fr.* The Life of the Theotokos by Epiphanios of Kallistratos. P. 309–323.

366 *Епифаний Монах.* Слово о жизни Пресвятой Богородицы 1 (PG 120, 185 A).

367 *Епифаний Монах.* Слово о жизни Пресвятой Богородицы 1 (PG 120, 185 B).

368 *Епифаний Монах.* Слово о жизни Пресвятой Богородицы 1 (PG 120, 188 A).

369 *Епифаний Монах.* Слово о жизни Пресвятой Богородицы 1 (PG 120, 188 AB).

370 *Епифаний Монах.* Слово о жизни Пресвятой Богородицы 2–3 (PG 120, 189 A–192 A).

> чернобровая, с удлиненным носом, длинными руками, удлиненными пальцами, овальным лицом, исполненным Божией благодати и красоты. Непритязательная, скромно одетая, лишенная медлительности, исполненная смирения. Потому и призрел на Нее Бог, как Она Сама сказала, величая Господа (Лк. 1:46–48). Она любила и носила одноцветные одежды, о чем свидетельствует Ее мафорий[371].



Богоматерь Одигитрия. Фрагмент иконы. XIV в. Церковь Святого Димитрия, Афитос, Греция

Как мы помним, во Влахернском храме находилась риза Пресвятой Богородицы. Под ризой (ἐσθής) обычно понимается верхняя одежда, тогда как здесь идет речь о мафории (μαφόριον) — длинном покрове, который полагался женщинами во времена Иисуса Христа на голову и спускался до пят. В таком мафории Богородица обычно изображается на иконах, мозаиках и фресках. Идентична ли риза мафорию? Точно ответить на этот вопрос сложно, однако во многих памятниках византийской литературы они воспринимаются как идентичные.

В своем описании внешнего вида и характера Богородицы Епифаний Монах начертал идеальный образ женской красоты, ориентируясь, конечно, на иконописные изображения Богоматери. Здесь уместно вспомнить описание внешнего вида Богородицы у Иоанна Дамаскина[372]. Однако портрет, нарисованный Епифанием, более детализирован.

В дальнейшем изложении Епифаний в значительной степени повторяет тот материал, который нам известен по «Житию Девы», приписываемому преподобному Максиму Исповеднику. Однако, учитывая неясность с атрибуцией

---

371 *Епифаний Монах.* Слово о жизни Пресвятой Богородицы 6 (PG 120, 192 C–193 A).

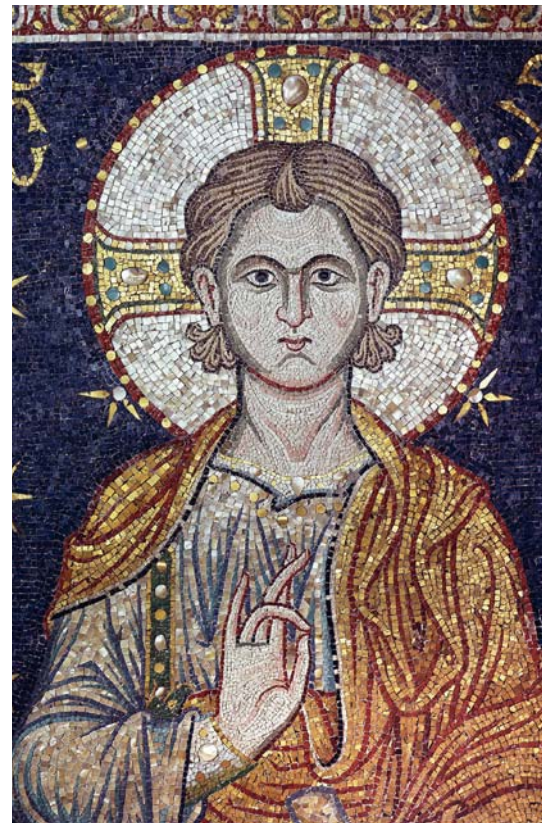
372 См. выше на с. 550–551.

«Жития», мы не можем сказать, пользовался ли им Епифаний. Учитывая, что он назвал имена Иоанна Фессалоникийского и Андрея Критского, а о Максиме Исповеднике умолчал, можно предположить, что это сочинение было ему незнакомо. Тем не менее, очевидно, что авторы обоих произведений пользовались одними и теми же источниками.

В описании Благовещения, рождения Христа от Девы, поклонения волхвов, избиения младенцев, бегства Святого Семейства в Египет и других событий рождественской истории Епифаний следует Евангелиям от Матфея и Луки, добавляя некоторые подробности к евангельским рассказам. Например, он упоминает о Симеоне, сыне Клеопы, ставшем епископом Иерусалима после Иакова[373].

В некоторых деталях повествование Епифания отличается от евангельского. Например, в Евангелии от Луки говорится, что Иисус был двенадцати лет, когда Он вместе с родителями пришел в Иерусалим на праздник Пасхи (Лк. 2:42), а у Епифания он оказывается десятилетним[374]. В связи с этим эпизодом Епифаний описывает внешний вид Иисуса:

> И удивлялись разуму и мудрости Его, так что многие были в изумлении. И был Он весьма прекрасен видом, как пророк говорит: «прекраснее сынов человеческих» (Пс. 44:3). Ростом Он был шесть футов[375], светловолосый, с удлиненным носом, светлоокий, с красивыми глазами, чернобровый, с русой бородой,



Спас Эммануил. Мозаика. XII в. Собор Святого Марка, Венеция

[373] ***Епифаний Монах.*** Слово о жизни Пресвятой Богородицы 14 (PG 120, 204 AB).

[374] Возможна ошибка переписчика.

[375] Один греческий фут = около 30 см.

> длинноволосый. Ни гребень никогда не касался головы его, ни рука человеческая, кроме руки Матери, когда Он был ребенком[376].

О Крещении Иисуса от Иоанна упоминается лишь одной фразой[377], после чего на основе Евангелия от Иоанна рассказывается о призвании Иисусом первых учеников[378]. Упоминается о том, что Иосиф умер в глубокой старости, «в возрасте, как говорят, ста десяти лет»[379]. Затем автор рассказывает об учениках Иисуса, перечисляя их поименно. Об Иоанне Богослове сообщается, что после смерти своего отца Зеведея он продал полученное в наследство и купил дом на Сионе, в верхней точке Иерусалима. В этот дом воскресший Христос вошел через закрытые двери после своего Воскресения[380].

Полностью опускаются события, связанные с публичным служением Христа, Его страданиями и смертью, упоминается лишь кратко о стоянии Матери Иисуса у Его креста[381]. Перечисляются жены-мироносицы, упоминаемые в четырех Евангелиях[382], и рассказывается о том, как Христос явился ученикам по Воскресении[383].

Богородица, по словам автора жития, была свидетельницей Вознесения Иисуса Христа на небо, после чего предалась подвигам и коленопреклонению[384]. Автор ссылается на свидетельство Андрея Критского о том, что следы от коленопреклонений Богородицы и в его время были видны на том месте, где она молилась[385]. Это же свидетельство[386] цитировал Иоанн Дамаскин[387]. Однако последний, как мы помним, на основании этих отметин считал, что Богородица была маленького роста. Епифаний, по-видимому, не бывал на том месте, о котором идет речь, и придерживается иного мнения о росте Девы Марии.

---

376 *Епифаний Монах.* Слово о жизни Пресвятой Богородицы 15 (PG 120, 204 BC).

377 *Епифаний Монах.* Слово о жизни Пресвятой Богородицы 15 (PG 120, 204 C).

378 *Епифаний Монах.* Слово о жизни Пресвятой Богородицы 16–17 (PG 120, 204 C–205 C).

379 *Епифаний Монах.* Слово о жизни Пресвятой Богородицы 17 (PG 120, 205 C).

380 *Епифаний Монах.* Слово о жизни Пресвятой Богородицы 18–20 (PG 120, 205 D–209 B).

381 *Епифаний Монах.* Слово о жизни Пресвятой Богородицы 20 (PG 120, 209 B).

382 *Епифаний Монах.* Слово о жизни Пресвятой Богородицы 21 (PG 120, 209 BC).

383 *Епифаний Монах.* Слово о жизни Пресвятой Богородицы 21 (PG 120, 209 CD).

384 *Епифаний Монах.* Слово о жизни Пресвятой Богородицы 22 (PG 120, 209 D–212 A).

385 *Епифаний Монах.* Слово о жизни Пресвятой Богородицы 22 (PG 120, 212 A).

386 *Андрей Критский.* Слово 1 на Успение (PG 97, 1057 AB). См. цитату выше на с. 518.

387 *Иоанн Дамаскин.* Слово 1 на Успение 13 (SC 80, 116). Рус. пер.: С. 273.

Приводится мнение Ипполита Фивского о том, что Богородица прожила пятьдесят девять лет[388]. В то же время, цитируются слова Андрея Критского о том, что Она достигла глубокой старости[389]. Сам Епифаний утверждает, что Она умерла в возрасте семидесяти двух лет[390]. Успение Богородицы и Ее погребение описаны достаточно кратко: упоминается о том, что за пятнадцать дней Она предсказала Свою кончину, за три дня Ей явился ангел Гавриил, а когда пришел час Ее кончины, явился Сам Христос со словами: «Мир вам». И Богородица, «словно в сладком сне отверзши уста, предала дух Свой Сыну и Богу». При Ее кончине присутствовали Дионисий Ареопагит, Иерофей и другие ученики, которые провожали Ее со священными гимнами. Они же похоронили Ее в гробнице в Гефсимании. «И спустя немного, на глазах у всех, тело [Богородицы] сделалось невидимым для очей их. И, снова воспев, отошел каждый к себе»[391].

В заключение автор жития скрупулезно подсчитывает время жизни Богородицы. В семилетнем возрасте родители посвятили Ее Господу, потом Она провела шесть с половиной лет в Иерусалимском храме и шесть месяцев в доме Иосифа. Ангел возвестил Ей всемирную радость, когда Ей было пятнадцать лет. Со Христом Она провела тридцать три года, итого сорок восемь. После Вознесения Господня Она провела двадцать четыре года в доме Иоанна Богослова, итого семьдесят два[392].

В целом, если сравнить житие Епифания с другими жизнеописаниями Девы Марии, бросается в глаза его краткость, конкретность, обилие ссылок на источники, опущение многих подробностей, характерных для апокрифов, посвященных рождению Богородицы, Ее детству, Ее пребыванию вместе со Христом во время Его служения и Ее Успению. Может быть, именно эта краткость и конкретность, а также наличие некоторых дополнительных сведений (в частности, о внешнем виде Богородицы и Христа) способствовали тому,

---

388 ***Епифаний Монах.*** Слово о жизни Пресвятой Богородицы 23 (PG 120, 212 B). Ипполит Фивский, или Фиванский, жил в VII–VIII веках, был автором хроники (Χρονικὸν σύγγραμμα), от которой сохранились лишь фрагменты. Они представляют собой в основном хронологические таблицы событий и генеалогические списки персонажей новозаветной истории, перемежающиеся краткими заметками о святых Иосифе Обручнике, Иоанне Предтече, об апостолах Иакове, Иоанне Богослове. См.: ***Луховицкий Л. В.*** Ипполит Фиванский. С. 222. Вероятно, из этой ныне утраченной хроники Епифаний Монах черпал приводимые сведения.

389 ***Епифаний Монах.*** Слово о жизни Пресвятой Богородицы 23 (PG 120, 212 BC). См.: ***Андрей Критский.*** Слово 1 на Успение (PG 97, 1060 B): «по преданию, Она переселилась от людей, достигнув последней старости».

390 ***Епифаний Монах.*** Слово о жизни Пресвятой Богородицы 25 (PG 120, 213 D).

391 ***Епифаний Монах.*** Слово о жизни Пресвятой Богородицы 25 (PG 120, 213 B–216 A).

392 ***Епифаний Монах.*** Слово о жизни Пресвятой Богородицы 26 (PG 120, 216 AB).

что житие, написанное Епифанием, приобрело необычайную популярность в Византии. Его известность была настолько велика, что постепенно оно вытеснило из употребления другие жития Богородицы, в том числе надписанное именем Максима Исповедника. В итоге последнее сохранилось только в грузинском переводе, тогда как житие, написанное Епифанием, сохранилось более чем в ста греческих рукописях.

ЦЕРКОВНАЯ ГИМНОГРАФИЯ

В период с VII по IX век структура богослужения на православном Востоке приобрела близкий к привычному нам вид. Тогда же был написан основной массив богослужебных текстов, предназначенных для исполнения за воскресными и праздничными службами, а также в дни памяти святых.

В основе богослужебного круга, каким он сложился к этому времени, лежит идея сочетания четырех литургических кругов, каждый из которых формировался на протяжении многих столетий: суточный, седмичный, годовой неподвижный и годовой подвижный. Эти круги регулируют литургическое время Православной Церкви, подобно колесам в механических часах[393].

Суточный круг включает в себя, помимо Божественной литургии, богослужения полунощницы, утрени, первого, третьего, шестого и девятого часов, вечерни, повечерия. Каждая из этих служб имеет основной каркас, включающий в себя те псалмы, песнопения и молитвы, которые остаются неизменяемыми в течение каждого дня на протяжении года. На этот каркас нанизываются тексты и песнопения, посвященные конкретному церковному дню.

Седмичный[394] круг богослужения регулируется книгой «Октоих». Ее создателем считается преподобный Иоанн Дамаскин — не в том смысле, что он написал ее[395], но в том, что с его именем связывается возникновение системы осмогласия, а также создание некоторых песнопений воскресного Октоиха. В основе Октоиха лежит принцип, в соответствии с которым богослужение разделено на восемь гласов. Каждый из гласов представляет собой собрание текстов, а также особый набор мелодических формул, при

---

393 *Cunningham M.* Faith in the Byzantine World. P. 112–113.

394 То есть недельный, от славянского слова «седмица», означающего «неделя» (в славянских книгах слово «неделя» употребляется для обозначения воскресного дня).

395 Большинство канонов Октоиха не имеет надписания, указывающего на авторство. Каноны, в которых авторство указано, принадлежат Иосифу Песнописцу и Феофану Начертанному.



Двенадцать праздников.
Фрагмент Тетраптиха. XIV в. Византия

помощи которых эти тексты могут быть распеты. В течение одной недели звучит один глас, в течение следующей — другой, и так далее. Через восемь недель осмогласный цикл повторяется.

Неподвижный годовой круг, ориентированный на солнечный календарь, включает в себя праздники и памяти святых, приходящиеся в каждом году на один и тот же день. Формирование этого круга, включающего себя Господские и Богородичные праздники, фактически завершилось около VII века, хотя в дальнейшем в календарь продолжали включаться новые праздники и памяти святых. Песнопения на каждый день года, включая праздники и будни, были собраны в книге, именуемые «Минеями»: их двенадцать по числу месяцев, и каждый из томов содержит богослужебные песнопения на каждый день месяца.

Что же касается подвижного годового круга, ориентированного на лунный календарь, то в него входит весь цикл богослужений Великого поста, праздника Входа Господня в Иерусалим и Страстной седмицы, а также весь пасхальный цикл, включая праздники Пасхи (Воскресения Христова), Вознесения Господня и Пятидесятницы. Тексты богослужений Великого поста и Страстной седмицы содержатся в «Триоди Постной», а тексты богослужений пасхального цикла в «Триоди Цветной» (в греческой практике именуемой «Пентикостарион»). Точкой отсчета является праздник Святой Пасхи, который, по уставу, должен совершаться в первое воскресенье после весеннего равноденствия, но не прежде еврейской пасхи.

Корпус текстов, вошедших в перечисленные богослужебные книги, как стройная система сформировался главным образом в VII–IX веках (несмотря на то, что многие тексты принадлежат к более раннему и более позднему периоду, сама система сложилась именно в указанное время). Среди созданных в это время текстов немало надписано именами великих византийских гимнографов преподобных Андрея Критского, Иоанна Дамаскина, Космы Маюмского, Феодора Студита, Иосифа Студита (762–832), Феофана Начертанного (778–845), Иосифа Песнописца (816–886)[396]. Эти авторы, — так же, как и многие другие, чьи произведения вошли в богослужебные книги, но имена не сохранились для истории, — были не только «профессиональными» поэтами-песнописцами, но и выдающимися богословами, сумевшими облечь богатство православной догматики в поэтические формы.

[396] Подробнее о византийских гимнографах см. в: *Скабалланович М. Н.* Толковый Типикон. С. 412–416; *Kallistos Ware, Archimandrite.* The Meaning of the Great Fast. P. 40–43.



Лев VI перед Христом. Мозаика. VIII в.
Собор Св. Софии, Контантинополь

Среди византийских гимнографов, чьи произведения вошли в богослужебные книги Православной Церкви, были не только преподобные иноки; в литургическом творчестве упражнялись также императоры. В частности, Лев VI Мудрый (886–911) был автором одиннадцати евангельских стихир, соответствующих одиннадцати евангельским отрывкам, читаемым на воскресной утрене. Его сыну Константину VII Багрянородному (913–959) приписывается авторство «экзапостилариев» — параллельных текстов к евангельским стихирам его отца.

В числе гимнографов мы находим также женщину, инокиню Кассию, чья судьба необычна[397]. В юности она была представлена в качестве возможной невесты императору Феофилу (829–842), однако Феофил предпочел другую девушку. Кассия основала свой монастырь, где приняла иночество и занималась литературными трудами. Она была автором многочисленных

[397] См. о ней: ***Афиногенов Д. Е.*** Кассия. С. 574–576. См. также: ***Игнатия (Петровская), монахиня.*** Церковно-песнотворческие труды инокини Кассии. С. 320-336; ***Rochow I.*** Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia; ***Tripolitis A.*** Kassia: The Legend, the Woman and her Work.

эпиграмм, а также целого ряда стихир и канонов. Ее перу, в частности, принадлежит рождественская стихира «Августу единоначальствующу на земли»[398], а также стихира, исполняемая в Великую Среду и посвященная блуднице, помазавшей ноги Христа благовонным миром: «Господи, яже во многия грехи впадшая жена»[399].

Главными центрами гимнографического творчества были монастыри. Следует отметить, что основой монашеского богослужения в IV–V веках было чтение или пение псалмов. Собственно христианская гимнография поначалу занимала в монастырском богослужении, в частности, в Египте, весьма скромное место. Более того, в монашеских кругах существовала своего рода оппозиция внедрению в богослужение христианской гимнографии. Египетский отшельник Памво на вопрос, почему он не поет тропари и каноны[400], как это делают в александрийских приходах, с улыбкой ответил: «Монахи не для того удалились в пустыню, чтобы выказывать себя перед Богом, изображать что-то, петь песни, составлять лики, размахивать руками и переминаться с ноги на ногу»[401]. Впоследствии, однако, именно в монастырях стали писать тропари, кондаки, стихиры и каноны, вошедшие не только в монастырское, но и в приходское богослужение.

Как мы помним, начало бурному развитию литургической поэзии было положено еще в IV веке, когда жил и творил преподобный Ефрем Сирин. Творчество Ефрема стало «соединительным звеном» между палестинско-арамейской традицией и византийской учительной литературой[402]. Следующим этапом в становлении церковной гимнографии стало творчество преподобного Романа Сладкопевца. Его кондаки были постепенно вытеснены из богослужения другими жанрами, но влияние его поэтического стиля испытали на себе все последующие гимнографы. От прежних кондаков в богослужении остались только вступительные строфы (προοίμια) и отдельные икосы. Со временем термином «кондак» стали называть те вступительные строфы кондаков Романа, которые сохранились в богослужебных книгах, или песнопения, написанные по их образцам.

Помимо кондаков и икосов, в богослужении широко используются жанры тропарей и стихир. Тропарь — первоначально (около IV века) краткий

398 Рождество Христово. Вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».

399 Великая Среда. Утреня. Стихира на Хвалитех.

400 О тропарях и канонах речь пойдет ниже в настоящей главе.

401 *Christ W., Paranikas M.* Anthologia graeca carminum christianorum. P. XXIX–XXX.

402 *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. С. 188–189.

гимн, написанный ритмической прозой и исполнявшийся после стихов из Псалтири; в позднейшем византийском обряде (VI–IX века) тропарь обособился от псалмов и превратился в самостоятельный жанр богослужебной гимнографии. Стихира — гимнографический текст строфической формы.

Основной крупной формой в литургической поэзии, пришедшей на смену большим кондакам Романа, стал канон. Он представляет собой поэтическое произведение, которое тематически связано с так называемыми библейскими песнями — поэтическими фрагментами, выбранными из различных книг Ветхого и Нового Заветов, написанных прозой. В церковный обиход вошло десять библейских песней: первая — песнь Моисея после перехода евреями Чермно́го моря (Исх. 15:1–19); вторая — предсмертная песнь Моисея во Второзаконии (Втор. 32:1–43); третья — песнь Анны о рождении Самуила (1 Цар. 2:1–11); четвертая — песнь пророка Аввакума (Авв. 3:1–19); пятая — песнь пророка Исаии (Ис. 26:9–19); шестая — песнь пророка Ионы (Иона 2:3–10); седьмая и восьмая — песнь трех отроков в печи (Дан. 3:26–56 и Дан. 3:67–88), девятая — песнь Пресвятой Богородицы (Лк. 1:46–55) и десятая — песнь Захарии о рождении Иоанна Крестителя (Лк. 1:68–79).

К заключительным стихам библейских песней, кроме девятой, принято добавлять тропари, в совокупности составляющие канон. Соответственно, в каноне должно быть девять песней. В большинстве богослужебных канонов, однако, после первой песни следует сразу третья. Это связано с тем, что вторая библейская песнь по содержанию отличается крайней суровостью и потому исполняется за богослужением только в Великом посту. Соответственно, вторая песнь присутствует лишь в Великом каноне Андрея Критского и в некоторых других канонах, исполняемых в Великом посту[403], тогда как в прочих канонах она отсутствует.

Каждая песнь канона, как правило, состоит из трех-четырех тропарей. Их предваряет ирмос — тропарь, наиболее тесно связанный с содержанием библейской песни и в то же время служащий метрическим образцом для последующих тропарей канона. Поскольку в Византийской Церкви каноны исполнялись нараспев, одна и та же мелодия использовалась для ирмоса и тропарей канона. Поэтому и количество слогов, и их расположение в ирмосе и тропарях должно было быть одинаковым. Данное ритмическое

[403] А именно, в трипеснцах (канонах, состоящих из трех песней), исполняемых на великопостных утренях по вторникам.

соответствие является характерной жанровой принадлежностью канона. При переводе на славянский и другие языки это соответствие утрачивается, из-за чего теряется представление о каноне как поэтическом произведении.

Столь сложная форма литургического творчества оказалась наиболее востребованной среди византийских гимнографов. Каноны писали Андрей Критский, а после него Иоанн Дамаскин и Косма Маюмский. Наиболее известным из поэтических творений Дамаскина является Пасхальный канон, исполняемый на утрене в ночь Святой Пасхи.

Песнопения, посвященные Богородице, сочинялись в рассматриваемый период во всех жанрах, включая тропари, кондаки, икосы, стихиры и каноны. Помимо корпуса текстов, посвященных Богородичным праздникам, в богослужение любого дня вкраплялись многочисленные тексты, посвященные Богородице. Сложилась традиция любой цикл из нескольких песнопений или нескольких молитвенных прошений завершать песнопением или молитвой Богородице.

Так, например, каждая песнь любого канона, вне зависимости от его тематики, завершается тропарем, который посвящен Богородице: он так и называется «Богородичен». В тех же случаях, когда в каноне речь идет о кресте и о Страстях Христовых, последний тропарь может носить название «Крестобогородичен»[404]. Циклы стихир, исполняемых одна за другой на вечерне и утрене, непременно завершаются стихирой в честь Богородицы. Любая ектения[405], будь то великая, сугубая, просительная, малая и иная, как на литургии, так и на других службах, непременно заканчивается прошением: «Пресвятую, Пречистую, Преблагословенную, славную Владычицу нашу Богородицу и Приснодеву Марию со всеми святыми помянувше, сами себе и друг друга, и весь живот наш (всю жизнь нашу) Христу Богу предадим». Приставка «пре-» во всех случаях передает греческое ὑπερ-, означающее «сверх-». Богородица прославляется как достигшая святости и чистоты, но в превосходной степени, как получившая благословение Божие, но не наравне с прочими людьми, а особым образом.

Ниже будут рассмотрены наиболее значимые тексты, созданные главным образом в VII–IX веках и предназначенные для исполнения за богослужением на Богородичные праздники или на те Господские празд-

[404] Крестобогородичны заменяют Богородичны в богослужениях среды и пятницы, когда вспоминаются Страсти Христовы, а также в дни поклонения кресту. Лейтмотив Крестобогородичнов — страдания Божией Матери у креста Своего Сына.

[405] Ектения — серия молитвенных прошений, возглашаемых диаконом.

ники, в которых участие Богородицы особым образом подчеркивается (Рождество Христово, Обрезание Господне, Сретение Господне[406]). В изложении мы будем следовать тому порядку, в котором Богородичные праздники расположились в церковном календаре, начинающемся 1 сентября и заканчивающемся 30 августа (даты праздников будут указываться по старому стилю).

Общим для богослужения Богородичных праздников является регулярное упоминание в богослужебных текстах ветхозаветных прообразов Богородицы. К их числу относятся скиния завета (Исх. 26:1–30) и предметы, находившиеся в скинии: Ковчег Завета (Исх. 25:10–22), светильник (Исх. 25:31–40), сосуд с манной (Исх. 16:33–34) и жезл Ааронов (Чис. 17:1–8). Другие прообразы — руно Гедеона (Суд. 6:36–40), гора, упоминаемая пророком Аввакумом (Авв. 3:3), гора, от которой «без содействия рук» оторвался камень-Христос (Дан. 2:34), и одр Соломона (Песн. 3:7–10).

Рождество Пресвятой Богородицы

Первым великим праздником церковного года является Рождество Пресвятой Богородицы (8 сентября)[407]. В основу праздника, как мы помним, лег рассказ из «Протоевангелия Иакова». В нем повествуется об Иоакиме и Анне — благочестивой еврейской паре, жившей в Назарете. Однажды Иоаким принес жертву в Иерусалимский храм, но она была отвергнута из-за того, что у него не было детей. Глубоко опечаленный, он ушел в пустыню, где молился сорок дней и сорок ночей, прося Бога о даровании потомства. Господь услышал молитву праведника, и ангел принес Анне весть о том, что у нее родится Ребенок. Такую же весть ангел принес Иоакиму. Иоаким вернулся в дом, Анна зачала Ребенка и через девять месяцев родила Дочь — Преблагословенную Деву Марию[408].

Рассказ о рождении Пресвятой Девы от неплодной четы отражен во многочисленных литургических текстах, посвященных празднику. В них

---

406 В современной церковной практике Сретение считается одновременно Господским и Богородичным праздником.

407 О возникновении этого праздника мы говорили в главе 4-й на с. 404. Об истории праздника и содержании его богослужебных текстов см.: *Скабалланович М. Н.* Рождество Пресвятой Богородицы. Переводы гимнографических произведений этого праздника, за исключением тропаря, взяты нами из этой книги.

408 Протоевангелие Иакова 1–5 (Evangelia apocrypha. P 1–11).

неплодство Иоакима и Анны рассматривается как образ духовного бесплодия человечества, а рождение Пресвятой Богородицы — как разрешение от этого бесплодия:

> Днесь всемирныя радости провозвещение, днесь возвеяша ветри, спасения провозвестницы: естества нашего разрешается неплодство, неплоды бо мати показуется, девствующия и по рождестве Зиждителеве. Из Неяже чуждее присвояет Иже естеством Бог, и заблуждшим плотию спасение содевает, Христос Человеколюбец, и Избавитель душ наших[409].
>
> Сегодня предвозвещение всемирной радости, сегодня повеяли ветры, предвозвестники спасения, разрешается неплодие природы нашей, ибо неплодная оказывается матерью девствующей и после рождества Создателя, из Которой Тот, Кто по естеству Бог, усвояет чуждое Себе[410] и обольщенным через плоть устрояет спасение, Христос Человеколюбец, Избавитель душ наших.

Празднуя Рождество Богородицы, Церковь прославляет «Богоотроковицу, от всех родов произбранную»[411], «Света чертог и книгу Слова животнаго»[412]. В лице Пресвятой Девы Марии Бог, почивающий на разумных престолах (ангелах), уготовал себе святой престол на земле[413]. Богородица — «храм одушевленный»[414], «жилище всех Царя и Зиждителя Христа Бога»[415].

Как и всякий Богородичный праздник, Рождество Богородицы осмысляется Церковью, прежде всего, в христологической перспективе. Без этого события невозможно было бы Боговоплощение, а без Боговоплощения — спасение человечества. Своим пришествием в мир Бог искупил Адама и Еву, освободил их от проклятия и даровал спасение всему человеческому роду. Но началом спасения послужило рождение Той, от Которой суждено будет родиться воплотившемуся Богу.

В сжатом виде эти же богословские идеи содержатся в тропаре Рождества Богородицы:

---

409 Минея. Рождество Богородицы. Великая вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».

410 То есть человеческую плоть.

411 Минея. Рождество Богородицы. Великая вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».

412 Там же.

413 Там же.

414 Минея. Рождество Богородицы. Великая вечерня. Стихира на стиховне.

415 Минея. Рождество Богородицы. Великая вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».



Рождество Пресвятой Богородицы. Фреска. 1314 г.
Церковь Святых Иоакима и Анны. Монастырь Студеница, Сербия

Рождество Твое Богородице Дево, радость возвести всей вселенней: из Тебе бо возсия Солнце правды Христос Бог наш, и разрушив клятву, даде благословение, и упразднив смерть, дарова нам живот вечный[416].

Рождество Твое, Богородица Дева, возвестило радость всей вселенной, ибо из Тебя воссияло Солнце праведности, Христос, Бог наш, и, разрушив проклятие, дал благословение и, упразднив смерть, даровал нам жизнь вечную.

Кондак праздника представляет собой вступление к кондаку Романа Сладкопевца «На Рождество Богородицы»[417].

[416] Минея. Рождество Богородицы. Великая вечерня. Тропарь.

[417] Его текст мы приводили на с. 420.

От Рождества Богородицы мысль авторов богослужебных текстов постоянно обращается к Рождеству Христову. О рождении Христа от Девы говорится и в первом каноне, надписанном именем «кир Иоанна Дамаскина», и во втором, принадлежащем перу «кир Андреа» (преподобного Андрея Критского):

Всем жизнь источаяй Господь, от неплодове произведе Деву, в Нюже вселитися изволи, и по рождестве сохранив нетленну[418].

Источающий всем жизнь Господь произвел от бесплодной Деву, в Которую благоволил вселиться, сохранив [Ее] по рождении нетленной.

О новейшаго слышания! Бог Сын Жены. О безсеменнаго рождества! Безмужныя Мати, и рожденное Бог. О ужаснаго видения! О зачатия страннаго Девы! О несказаннаго рождества! Истинно паче ума вся и видения[419].

Последнее известие: Бог — Сын Жены, бессеменное рождение, безмужная Мать и рожденное — Бог! Наводящее трепет зрелище! Удивительное зачатие Девы! Неизреченное рождение! Поистине, все это выше ума и созерцания!

Во втором каноне следует обратить внимание на слова: «Поем святое Твое Рождество, чтим и непорочное зачатие Твое, Невесто богозванная и Дево»[420]. Этот текст может навести на мысль о том, что учение о «непорочном зачатии» Божией Матери, вызвавшее столько споров в XIX веке, не чуждо и Православной Церкви. Однако выражение «зачатие Твое» относится здесь не к зачатию Пресвятой Девы Иоакимом и Анной, а к зачатию Христа Пресвятой Девой. В пользу последнего толкования говорит как общее содержание канона, из которого заимствован данный текст, так и тот факт, что зачатие упоминается после рождества, а не до (что соответствовало бы логической последовательности событий, если бы речь шла о зачатии Богородицы Иоакимом и Анной). Таким образом, речь в указанном песнопении идет о зачатии Спасителя Девой Марией, произошедшем по наитию Святого Духа: именно это зачатие здесь названо «непорочным».

В богослужебных текстах праздника нашло отражение богословие Марии — Новой Евы, восходящей к Иринею Лионскому:

418 Минея. Рождество Богородицы. Утреня. Канон 1-й. Песнь 3.

419 Минея. Рождество Богородицы. Утреня. Канон 2-й. Песнь 8.

420 Минея. Рождество Богородицы. Утреня. Канон 2-й. Песнь 6.

Начало нашего спасения людие, днесь бысть: се бо пронареченная от родов древних, Мати и Дева, и приятелище Божие, от неплодове родитися происходит, цвет от Иессеа, и от корене его жезл прозябе. Да радуется Адам праотец, и Ева да веселится радостию: се бо созданная от ребра Адамова, Дщерь и Внуку блажит явственне. Родися бо мне, рече, избавление, егоже ради от уз адовых свобождуся. Да радуется Давид бия в гусли, и да благословит Бога: се бо Дева происходит от утробы неплодныя, ко спасению душ наших[421].

Сегодня настал, люди, предначаток нашего спасения, ибо предназначенная от древних поколений [быть] Матерью, Девою и обителью Божества появляется для рождения от неплодной. Вырос цвет от Иессея и стебель от корня его. Да радуется праотец Адам, и особенно да веселится Ева. Созданная из ребра Адамова, она громко ублажает дочь и внучку [свою], говоря: «Для меня родилось избавление, благодаря которому я освобожусь от уз ада». Да веселится Давид, ударяя в гусли, и да благословляет Бога. Вот Дева происходит от неплодной утробы ко спасению душ наших.

Некоторые тексты праздника посвящены восхвалению родителей Пресвятой Богородицы, Иоакима и Анны: они прославляются, прежде всего, как образец благочестивой семьи. Имена этих праведников в Православной Церкви окружены особым почитанием. 9 сентября, на следующий день после праздника Рождества Богородицы, память Иоакима и Анны совершается отдельно.

Введение во храм Пресвятой Богородицы

Следующим великим Богородичным праздником в современном церковном календаре является Покров Пресвятой Богородицы (1 октября). Однако, поскольку этот праздник появился только в X веке, речь о нем пойдет в следующей главе.

Здесь же мы обратимся к празднику Введения во храм Пресвятой Богородицы (21 ноября). Как мы помним, он появился позже других Богородичных праздников, но в месяцесловах фигурирует уже в VIII веке[422]. В том

[421] Минея. Рождество Богородицы. Вечерня. Стихира на литии.

[422] См. с. 477.



Введение во храм Пресвятой Богородицы. Мозаика. 1315–1321 гг. Монастырь Хора, Константинополь

же веке проповеди на этот праздник пишет святитель Герман, Патриарх Константинопольский.

Основные богослужебные тексты праздника появились в IX столетии. Чинопоследование утрени включает два канона[423]. Первый имеет надписание «творение Георгиево», указывающее на Георгия, епископа Никомидийского. О его творчестве говорилось выше в настоящей главе. Судя по тому, что Георгий оставил четыре слова на Введение во храм и несколько канонов (на сам праздник, на его предпразднство, а также два, не вошедших в богослужебные книги[424]), он активно участвовал в распространении и популяризации этого праздника[425]. Возможно, в этом его поощрял Патриарх Фотий.

[423] О канонах на Введение во храм см., в частности: *Damaskinos Olkinuora, Fr.* The Spiritual and Material Temple. P. 192–213.

[424] *Асмус Михаил, диакон.* Георгий Никомидийский. С. 660.

[425] См.: *Bouvy E.* La fête de l'Εἴσοδος ou de la Présentation de la Vierge au Temple dans l'Église grecque. P. 555–562.

Канон Георгия, исполняемый на утрене в день праздника, имеет акростих в 1–7-й песнях: Σὺ τὴν χάριν Δέσποινα τῷ λόγῳ δίδου (слав. «Ты благодать, Владычице, слову даждь»)[426]. В 8-й песни использован прямой, а в 9-й обратный алфавитный построчный акростих. Ирмосы, кроме 8-го и 9-го, взяты из канона на Успение преподобного Иоанна Дамаскина с заменами некоторых выражений согласно теме праздника. Алфавитные акростихи и ирмосы в 8-й и 9-й песнях, а также диалогическая структура 8-й песни (диалог между Захарией и праведной Анной) заданы соответствующими песнями канона на Благовещение, приписываемыми также Иоанну Дамаскину[427].

Второй канон на утрене имеет надписание «Творение Василиево» и подпись автора (Βασιλείου — «Василия»), зашифрованную в акростихе последних тропарей (Богородичных) каждой песни[428]. Надписание и акростих указывают на некоего гимнографа, по поводу личности которого высказывались разные соображения. Во всяком случае, на основании датировки рукописей можно заключить, что Василий жил не позднее X века, исходя же из строения написанных им канонов — после Андрея Критского, но, вероятно, не позднее IX века[429].

В смысловом отношении праздник Введения во храм является продолжением Рождества Богородицы. Его сюжет тоже основан на «Протоевангелии Иакова», где говорится о том, что по достижении Девой Марией трехлетнего возраста Иоаким и Анна привели Ее в Иерусалимский храм. Здесь Ее принял первосвященник, который сказал: «Господь возвеличит имя Твое во всех родах, ибо через Тебя явит Господь в последние дни сынам Израиля искупление»[430]. Этим первосвященником, согласно апокрифу, был Захария, будущий отец Иоанна Крестителя: встретив трехлетнюю Марию, он ввел Ее во Святое святых, куда мог входить лишь первосвященник один раз в год. После этого Она была оставлена на воспитание в храме, где проводила время в молитве и чтении Священного Писания.

В тропаре праздника явление Богородицы в храме трактуется как исполнение предвечного замысла Божия и предвозвещение пришествия в мир Христа Спасителя:

---

426 2-я песнь со временем выпала, а потому и слово χάριν из акростиха исчезло.

427 *Асмус Михаил, диакон.* Георгий Никомидийский. С. 659.

428 Ввиду утраты 2-й песни буква α из акростиха со временем исчезла.

429 *Никитин С. И.* Василий, византийский гимнограф. С. 67–69.

430 Протоевангелие Иакова 7 (Evangelia apocrypha. S. 14). Рус. пер.: С. 20.

Днесь благоволения Божия предображение, и человеков спасения проповедание, в храме Божии ясно Дева является, и Христа всем предвозвещает. Той и мы велегласно возопиим: радуйся, смотрения Зиждителева исполнение[431].

Сегодня предзнаменование Божьего благоволения, и провозвестие спасения людей: в храме Божьем ясно является Дева и предвозвещает всем Христа. Ей и мы громким голосом воскликнем: радуйся, исполнение Домостроительства Творца.

В богослужебных текстах центральное место занимает образ Богородицы как храма Божия. Пречистая Дева еще прежде зачатия была освящена для Бога, а родившись на земле, была принесена в дар Ему[432]. Она была храмом Божиим от рождения, и вместе с Собою ввела в ветхий Иерусалимский храм новую благодать:

Днесь храм одушевленный святыя славы Христа Бога нашего, едина в женах Благословенная Чистая, приводится в храм законный жити во святых…[433]

Сегодня одушевленный храм святой славы Христа Бога нашего, единственная среди женщин Благословенная Чистая, приводится в храм ветхозаветный, чтобы жить во святилище…

Внутрь в храм Божий, Боговместимый храм возлагается Дева Всесвятая…[434]

Внутрь храма Божия приносится Всесвятая Дева — храм, вмещающий Бога…

Превышши Пречистая небес бывши храм и палата, в храм Божий возложилася еси, Тому уготовати-ся в Божественное жилище пришествия Его[435].

Пречистая, будучи храмом и дворцом превыше небес, Ты была приведена в храм Бога, чтобы быть Ему уготованной в качестве жилища для Его пришествия[436].

431 Минея. Введение во храм Пресвятой Богородицы. Великая вечерня. Тропарь.

432 Минея. Введение во храм Пресвятой Богородицы. Утреня. Седален.

433 Минея. Введение во храм Пресвятой Богородицы. Великая вечерня. Стихира на «Господи, воззвах»

434 Минея. Введение во храм Пресвятой Богородицы. Великая вечерня. Стихира на стиховне.

435 Минея. Введение во храм Пресвятой Богородицы. Утреня. Канон 1-й. Песнь 1.

436 Или «присутствия».

Пречистый храм Спасов, многоценный чертог и Дева, священное сокровище славы Божия, днесь вводится в дом Господень, благодать совводящи, яже в Дусе Божественном, Юже воспевают ангели Божии: Сия есть селение небесное[437].

Пречистый храм Спасителя, многоценный чертог и Дева, священное сокровище славы Божией, сегодня вводится в дом Господа, вводя вместе с Собой благодать, которая в Божественном Духе. Ее [Деву] воспевают ангелы Божьи: «Она есть небесная скиния».

Как и в богослужениях других Богородичных праздников, в службе Введению во храм упоминаются основные ветхозаветные прообразы Богоматери. Упоминаются и различные детали празднуемого события, в основном заимствованные из «Протоевангелия Иакова». В частности, говорится о том, что, ведя Богородицу в храм, Анна призывает других отроковиц со свечами, чтобы они шли перед Ней[438]. Встречая Марию и Ее родителей на пороге храма, Захария вступает с Анной в диалог, спрашивая, сможет ли храм вместить Ту, Которую проповедали пророки[439]. Во время пребывания Богородицы в храме ей приносит пищу архангел Гавриил[440].

Зачатие Пресвятой Богородицы

Первые свидетельства о празднике Зачатия праведной Анной Пресвятой Богородицы (9 декабря) относятся к VIII веку. Одним из них является канон преподобного Андрея Критского[441]. Другим — проповедь пресвитера Иоанна Эвбейского, скончавшегося около 744 года[442]. Однако, как отмечает Иоанн, этот праздник в его время еще не был многим известен[443]. Дата праздника, вероятно, была привязана к дате праздника Рождества Пресвятой Богородицы (8 сентября), подобно тому, как Благовещение празднуется за 9 месяцев до Рождества Христова. В IX веке количество свидетельств о празднике Зачатия резко возрастает. В частности, к этому времени относятся четыре проповеди Георгия

437 Минея. Введение во храм Пресвятой Богородицы. Утреня. Кондак.

438 Минея. Введение во храм Пресвятой Богородицы. Великая вечерня. Стихира на стиховне.

439 Минея. Введение во храм Пресвятой Богородицы. Утреня. Канон 1-й. Песнь 8.

440 Минея. Введение во храм Пресвятой Богородицы. Великая вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».

441 См.: ***Андрей Критский.*** Канон Зачатию (PG. 97, 1305–1315).

442 См.: ***Иоанн Эвбейский.*** Слово на Зачатие Пресвятой Богородицы (PG 96, 1459–1499).

443 ***Иоанн Эвбейский.*** Слово на Зачатие Пресвятой Богородицы 23 (PG 96, 1499 A).



Введение во храм Пресвятой Богородицы. Мозаика. 1315–1321 гг. Монастырь Хора, Константинополь

Никомидийского[444] и ряд гимнографических сочинений того же автора[445], а именно цикл из трех канонов: на предпразднство, на сам праздник и на попразднство[446]. В богослужении праздника многократно и многообразно подчеркивается чистота и святость Богородицы, Ее непричастность греху и скверне.

Киими недостойными устнами восхвалим ныне заченшуюся Святейшую твари и Честнейшую сущи Херувимов и всех святых, престол царский недвижимый, дом, в нем же вселися Вышний, Спасение мира, Божие Священие, подающу верным, в святем зачатии Ея, мир и велию милость?[447]

Как недостойными устами мы восхвалим ныне зачатую — Ту, Которая святее всего творения и драгоценнее херувимов и всех святых, неподвижный царский престол, дом, в котором поселился Всевышний, спасение мира, Божие освящение, в Своем зачатии подающую верующим мир и великую милость?

444 См.: *Георгий Никомидийский.* Слова на Зачатие Пресвятой Богородицы 1–4 (PG 100, 1335–1402).

445 *Макаров Е. Е., Ткаченко А. А.* Зачатие праведной Анной Пресвятой Богородицы. С. 713.

446 *Асмус Михаил, диакон.* Георгий Никомидийский. С. 660. Предпразднство — день, предшествующий празднику. Попразднство — день или несколько дней, следующие за праздником.

447 Минея. Зачатие Пресвятой Богородицы. Малая вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».

Кая духовная пения ныне принесем Ти, Всесвятая? еже бо в неплодней Твоим зачатием весь мир освятила еси, и Адама от уз избавила еси, и Еву от болезни свободила еси…[448]	Какие духовные песнопения принесем Тебе, Всесвятая? Твоим зачатием от неплодной Ты освятила весь мир, Адама избавила от уз, а Еву освободила от болезни…
Нескверная Агница и Пречистый Чертог от праведников произыти ныне начинает, вернии, Богоукрашенная Мария преславно. Веселитеся прочее, Небо и земля, и вси земнородни, совзыграйте: яко сотвори днесь преславная Бог, во чреве, неплодствующия плод, едину показав Деву, юже верно воспоем[449].	О, верные! Нескверная Агница и пречистый чертог начинает ныне происходить от праведников — Мария, славно украшенная Богом. Итак, веселитесь, небо и земля, и все рожденные на земле, возрадуйтесь вместе, ибо Бог сотворил сегодня нечто достославное — плод во чреве бесплодной, явив единственную Деву, Которую будем воспевать с верой.
Во чреве вмещается и созидается храм Божественный и спасительный, в ложеснах матерних насаждается Лествица, яже к Вышним вся человеки возводящая. Еяже зачатие верно да торжествуем[450].	Во чреве вмещается и созидается храм Божественный и спасительный, в материнских ложеснах насаждается лестница, которая возводит людей на небо. Ее зачатие с верой торжественно празднуем.

Речь в этих текстах не идет о святости и безгрешности, которые будут приобретены Девой Марией в результате личного подвига. Святость и непричастность греху — это то, чего Она была удостоена изначально, в силу Божественного предызбрания. Она рождается на свет не для того, чтобы бороться со страстями и похотями, а для того, чтобы стать храмом Божиим, вместилищем Божества.

В тропаре праздника протягивается смысловая нить между зачатием праведной Анны, Рождеством Богородицы и Рождеством Христовым:

448 Минея. Зачатие Пресвятой Богородицы. Малая вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».

449 Минея. Зачатие Пресвятой Богородицы. Утреня. Седален.

450 Минея. Зачатие Пресвятой Богородицы. Утреня. Канон 2. Песнь 1.

Днесь безчадия узы разрешаются, Иоакима бо и Анну услышав, Бог паче надежды родити тем яве обещавает Богоотроковицу, из Неяже Сам родися Неописанный, Человек быв, ангелом повелев вопити Ей: радуйся, Благодатная, Господь с Тобою[451].

Сегодня развязываются узы бездетности, ибо Бог, услышав Иоакима и Анну, сверх надежды явно обещает им, что от них родится Богоотроковица, из Которой родился Сам Неописуемый, став человеком и повелев ангелам возглашать Ей: радуйся, Благодатная, Господь с Тобою[452].

Эти же три события постоянно упоминаются в первом каноне, автором которого является преподобный Андрей Критский. Тематически он близок к его же проповеди на этот праздник, содержащей многочисленные ветхозаветные прообразы Богородицы:

Из корене прозябшая Давидова и Иессеева, Анна ныне растити начинает Божественный Жезл, прозябший таинственный Цвет Христа, всех Зиждителя[453].

Анна, выросшая из корня Давида и Иессея, начинает выращивать Божественный Жезл, произрастивший таинственный Цветок — Христа, Создателя всего.

Како вмещается во чреве Вместившая Бога? Како раждается Христа Родившая плотию? Како же сосцами питается, яже Зиждителя млеком Напоившая?[454]

Как во чреве вмещается Вместившая Бога? Как рождается Родившая Христа по плоти? Как питается сосцами Напоившая Создателя молоком?

Земля, в нюже вселися земли Содетель, Скиптр Святый, новый Кивот, Стамна манны в ложеснах матере, сего Рождшую начинает прозябати[455].

В лоне матери [то есть Анны, пребывает] земля, в которую вселился Творец земли, Святой Скипетр, новый Кивот, Сосуд с манной: [Марию], родившую Его, [Анна] начинает рождать.

[451] Минея. Зачатие Пресвятой Богородицы. Тропарь.

[452] Здесь и далее в настоящей главе богослужебные тексты в правой колонке приводятся либо в нашем переводе, либо в переводе иеромонаха Амвросия (Тимрота), исправленном при необходимости с учетом греческого текста.

[453] Минея. Зачатие Пресвятой Богородицы. Утреня. Канон 1. Песнь 5.

[454] Там же. Песнь 6.

[455] Там же. Песнь 8.

Купина неопальная, Свещник златый, одушевленный Чертог Господа Бога, честный Жезл во чреве матере, сего Рождшую, начинает прозяба́ти[456].

Во чреве матери [то есть Анны, пребывает] Купина неопалимая, золотой Подсвечник, одушевленный Чертог Господа Бога, чтимый Жезл [Аарона]: [Марию], родившую Его, [Анна] начинает рождать.

Второй канон имеет акростих Ἡ τὴν χαρὰν τέξουσα, τίκτεται κόρη («Радость родившая, рождается Девица»[457]). Автором канона является Георгий Никомидийский: его имя зашифровано в акростихе последних тропарей каждой песни канона («Богородичнов»). Богородица в этом каноне прославляется как лествица, возводящая к небесам, запечатанная книга, вместилище Невместимого, храм Божества, небесное облако, огнеобразный божественный престол, благоплодная лоза, огненосная купина, Божий кивот. Излагая историю рождения Богородицы от Иоакима и Анны, гимнограф следует сюжетной канве из «Протоевангелия Иакова».



Зачатие Праведною Анною Пресвятой Богородицы. Фреска. XIII в. Монастырь Панагии Олимпиотиссы, Элассон, Греция

Помимо канона Зачатию, исполняемого на утрене в день праздника, Георгий Никомидийский написал еще канон на предпразднство с акростихом Χαρᾶς ἀνοίγει Χριστὸς ἡμῖν τὰς πύλας («Радости отверзает Христос нам врата») и канон на попразднство. Первый канон имеется в греческих Минеях, второй в богослужение

456 Минея. Зачатие Пресвятой Богородицы. Утреня. Канон 1. Песнь 8.

457 По другому переводу, «Девица, которая родит радость, рождается».



Праотцы. Фреска. XIV в. Собор Протата, Карея, Афон

не вошел. Все каноны вместе составляют триптих, посвященный Введению во храм Пресвятой Богородицы[458].

Рождественский пост

Период подготовки к Рождеству Христову, называемый Рождественским постом, начинается 15 ноября, за сорок дней до Рождества Христова. Точную дату появления Рождественского поста установить сложно. На Западе первые упоминания о посте перед Рождеством относятся к V–VI векам. На Востоке сорокадневный Рождественский пост упоминается в IX веке (хотя в это время его продолжительность была еще предметом разногласий)[459].

Рождественская тематика вводится в литургические тексты постепенно. По воскресеньям и праздникам, выпадающим на Рождественский пост, начиная с Введения во храм Пресвятой Богородицы, на утренях в качестве катавасий поются ирмосы рождественского канона «Христос раждается, славите». За шесть дней до Рождества на вечерне после стихир на «Господи, воззвах», поется стихира «Вертепе, благоукрасися, Агница бо грядет чревоносящи Христа». Предпразднство Рождества начинается за 5 дней до

458 *Асмус Михаил, диакон.* Георгий Никомидийский. С. 660.

459 См. об этом: *Скабалланович М. Н.* Рождество Христово. С. 41.

праздника: в эти дни рождественская тематика в богослужебных текстах становится доминирующей.

Последние два воскресенья перед Рождеством носят названия «Неделя святых праотец» и «Неделя святых отец»: они посвящены воспоминанию о ветхозаветных праведниках, которые своим духовным и нравственным подвигом подготовили мир к пришествию Спасителя. В Неделю святых отец за литургией читается начало Евангелия от Матфея, содержащее родословную Иисуса Христа.

Список праотцев в богослужебных текстах начинается с первозданного Адама, которого Церковь прославляет как отца всех людей:

Адама перваго почтим рукою почтеннаго Зиждителя, и всех нас праотца уже бывшаго, и в скиниах небесных со всеми избранными почивающа[460].	Почтим первого Адама, который был почтен рукой Создателя, был праотцем для всех нас, а ныне почивает в небесных скиниях со всеми избранными.

Авель прославляется как первый мученик, пострадавший от «скверноубийственной руки» своего брата; Ной — как сохранивший невредимым Божий закон; Авраам — как «друг Божий», удостоившийся видения Святой Троицы, «якоже есть мощно человеку видети Троицу» (насколько видение Троицы возможно человеку); Исаак — как «образ Христовы Страсти» (прообраз страданий Христа). Об Иакове говорится, что он «брася со ангелом, ум зря Бога нарецеся» (боролся с ангелом и был наречен «умом, видящим Бога»); об Иосифе — что он был брошен в ров «во образ закланнаго и в рове положеннаго Христа»; об Иове — что он был «кроток, незлобив, прав, совершен, непорочен». Поименно перечислены в каноне Недели праотец ветхозаветные праведники и благочестивые женщины, угодившие Богу, а также пророки, «Авраамовы внуцы» (потомки Авраама), предвозвестившие Духом Святым Слово Божие, происшедшее по плоти из колена Иудина[461]. Особое место в службах Недели праотец и Недели святых отец отводится Даниилу и трем отрокам в печи вавилонской как прообразу рождества Христова, не опалившего «утробу Девичу».

Пресвятая Богородица в этих службах прославляется как Плод всего предыдущего развития человеческого рода, как лучшая из женщин, как Та, Которую предвозвещали пророки и патриархи:

---

460 Минея. Неделя святых праотец. Утреня. Канон. Песнь 1.

461 Минея. Неделя святых праотец. Утреня. Канон.



Феофан Грек. **Праотец Авель.** Фреска. Великий Новгород. XIV в.



Феофан Грек. **Праотец Ной.** Фреска. Великий Новгород. XIV в.

Верою праотцы оправдал еси, от язык теми предобручивый Церковь: хвалятся в славе святии, яко от семени их плод благославен, без семене Рождшая Тя...[462]

Верой Ты оправдал праотцев, через них обручив Себе Церковь от всех народов. Хвалятся в славе святые, ибо от их семени плод славный — без семени Родившая Тебя…

Явися Яже от века на земли проповедаемая пророки в вещаниих, Дева Богородица, Юже патриарси мудрии, и праведных собори возвещают. С ними же сликовствует и жен благолепие: Сарра, Ревекка, Рахиль, и Анна же, и славная Мариам Моисеова купно. С ними же срадуются и мира концы...[463]

Явилась Дева Богородица, Которую издревле проповедали на земле пророки в своих предсказаниях, Которую мудрые патриархи и соборы праведников возвещают. С ними ликуют и благолепные женщины: Сарра, Ревека, Анна и вместе с ними Мариам, [сестра] Моисея. С ними радуются и все части света…

462 Минея. Неделя святых праотец. Великая вечерня. Тропарь.

463 Минея. Неделя святых отец. Утреня. Стихира на хвалитех.



Рождестово Христово. Мозаика. XIII в.Санта-Мария-Маджоре, Рим, Италия

Рождение Девы Марии от святых и праведных Иоакима и Анны, принятие Ею благовестия от ангела, зачатие и рождение Божественного Сына стали завершением многовекового приуготовительного периода, в течение которого Бог избирал людей из среды народа израильского, а они отвечали на это избрание подвигом веры. Последним звеном в цепи праведников, которые вспоминаются в недели перед Рождеством Христовым, была Пресвятая Дева, Чья святость безмерно превзошла всю ветхозаветную праведность и вообще всякое доступное земному человеку совершенство.

Рождество Христово

Праздник Рождества Христова — второй по значению в православном церковном календаре после Пасхи[464]. Величию события пришествия в мир

[464] См.: *Скабалланович М. Н.* Рождество Христово. Из этой книги в основном взяты переводы цитируемых ниже гимнографических текстов Рождества.

Спасителя соответствует продолжительность его празднования: включая 5 дней предпразднства и 6 дней попразднства, Рождество длится 12 дней. Кроме предпразднства, у Рождества Христова есть еще один день, называемый Навечерием, или (в просторечии) сочельником[465]. Богослужение Навечерия и самого праздника представляет собой единый литургический цикл, распространяющийся на двое суток. Подобная структура богослужения встречается еще лишь дважды в году: на Богоявление, которому также предшествует Навечерие, и на Пасху, которой предшествует Великая Суббота.

В тропаре Рождества Христова перечисляются основные события, которыми сопровождалось рождение Божественного Младенца:

> Рождество Твое, Христе Боже наш, возсия мирови свет разума, в нем бо звездам служащии звездою учахуся Тебе кланятися, Солнцу правды, и Тебе ведети с высоты Востока, Господи, слава Тебе![466]
>
> Рождение Твое, Христос Бог наш, воссияло для мира светом знания. Ибо во время его служащие звездам были научены звездою поклоняться Тебе, Солнцу праведности, и знать Тебя, Восток свыше (Лк. 1:78). Господи, слава Тебе!

Кондак праздника «Дева днесь Пресущественнаго раждает» и икос «Едем Вифлеем отверзе» принадлежит преподобному Роману Сладкопевцу, представляя собой вступление и первый икос его рождественского кондака[467].

В богослужебных текстах Навечерия и самого праздника Рождества Христова подробно говорится об обстоятельствах, сопутствовавших пришествию в мир Господа Спасителя. Прежде всего, авторы текстов обращают внимание на взаимоотношения между Иосифом Обручником и Девой Марией после того, как стало известно, что у Нее родится Младенец. Диалоги между Иосифом и Марией, включенные в рождественское богослужение, как бы приоткрывают завесу над тем, что происходило в душе Иосифа, когда он узнал о беременности Пресвятой Девы:

---

[465] Славянское слово «сочельник» произошло от «сочива» — постного блюда, которое принято вкушать в этот день.

[466] Минея. Рождество Христово. Тропарь.

[467] См. на с. 426–427.

Сия глаголет Иосиф к Деве: Марие, что дело сие, еже в Тебе зрю? Недоумею и удивляюся, и умом ужасаюся: отай бо от мене буди вскоре, Марие, что дело сие, еже в Тебе вижу? За честь, срамоту: за веселие, скорбь: вместо еже хвалитися, укоризну ми принесла еси. Ктому не терплю уже поношений человеческих: ибо от иерей из церкве Господни яко непорочну Тя приях, и что видимое?[468]

Егда Иосиф, Дево, печалию уязвляшеся, к Вифлеему идя, вопияла еси к нему: что Мя зря непраздну дряхлуеши и смущаешися, не ведый всяко еже во Мне страшнаго таинства? Прочее отложи страх всяк, преславное познавая. Бог бо низходит на землю милости ради, во чреве Моем ныне, аще и плоть прият: Егоже раждаема узриши, якоже благоизволи, и, радости исполнився, поклонишися яко Зиждителю твоему… [469]

Вот что говорит Иосиф Деве: Мария, что это, я вижу, произошло с Тобой? Недоумеваю и удивляюсь и ужасаюсь мысленно. Скройся от меня скорее. Что это, я вижу, произошло с Тобой? За честь, [которую я тебе оказывал], Ты опозорила меня, за веселье принесла мне скорбь, а вместо похвалы — укор. Больше я не смогу терпеть поношение от людей, ибо я взял Тебя от священников из храма Господнего как непорочную, и что я вижу?

Когда Иосиф на пути в Вифлеем был поражен скорбью, Ты, Дева, взывала к нему: «Что ты мрачнеешь и смущаешься, видя Меня беременной и не сознавая совершающегося со Мной страшного таинства? Отложи, наконец, всякий страх, познавая то, что парадоксально. Ибо Бог по Своему милосердию ныне нисходит на землю во чреве Моем, приняв плоть: Ты увидишь Его рождающимся, как Он соблаговолил, и, исполнившись радостью, поклонишься Ему как твоему Создателю»…

Подобного рода диалоги между Иосифом и Марией встречались нам в «Протоевангелии Иакова», в кондаке «На Благовещение» Романа Сладкопевца, в «Слове 1-м на Введение во храм» Германа Константинопольского. Авторы литургических текстов, включая эти диалоги в богослужение, следуют многовековой, прочно укоренившейся традиции.

Другая тема, которая звучит в богослужебных текстах: перепись населения, проходившая в Иудее по повелению римского императора Августа (Лк.

[468] Минея. Навечерие Рождества Христова. 1-й час. Тропарь.

[469] Минея. Навечерие Рождества Христова. 9-й час. Тропарь.



Иосиф упрекает Марию. Фреска. XIV в. Монастырь Грачаница, Сербия

2:1–5). В Евангелии упоминается только об Иосифе и Пресвятой Деве, пришедших в Вифлеем в связи с переписью, но богослужебные тексты говорят об участии в ней Христа, причем — участии добровольном. Христос вписывает Свое имя в книгу, содержащую имена людей, чтобы эти имена были вписаны в книгу жизни и чтобы разорвано было «рукописание» человеческих грехов:

> Написався с рабы Владыка, прегрешений рукописание раздрати хотя, и написати вся в книзе живущих, умерщвленныя украдением змия...[470]
>
> Ты записался вместе с рабами, о Владыка, желая разорвать рукописание грехов и записать в книгу жизни всех, умерщвленных обманом змия...

В одной из рождественских стихир, принадлежащей перу инокини Кассии, проводится параллель между объединением Римской империи под владычеством одного императора, следствием чего явилось политическая стабилизация в стране, и духовным объединением людей вследствие Боговоплощения:

[470] Минея. Неделя святых отец. Утреня. Стихира на хвалитех.

Августу единоначальствующу
на земли,
многоначалие человеков преста:
и Тебе вочеловечшуся от Чистыя,
многобожие идолов упразднися.
Под единем царством мирским
гради быша,
и во едино владычество Божества
языцы вероваша.
Написашася людие
повелением кесаревым:
написахомся вернии
именем Божества,
Тебе, вочеловечшагося Бога
нашего...[471]

С единовластительством Августа
на земле
прекратилось многоначалие у людей.
С вочеловечением Твоим от Чистой
упразднилось многобожие идолов.
Одному царству мирскому
подчинились государства,
и в одно владычество Божества
племена уверовали.
Переписаны народы
указом кесаря,
написаны мы, верные,
именем Божества —
именем Тебя, вочеловечившегося
Бога нашего…

Богослужебные тексты обращают внимание на одно из обстоятельств рождения Спасителя: для Марии и Иосифа не нашлось места в гостинице. Это обстоятельство трактуется как указание на то, что Христос явился в мир как странник, Который с самого момента Своего рождения «не имеет, где приклонить голову» (Мф. 8:20). Для Него не было «обиталища» в человеческом сообществе, Он был в нем «иностранцем»[472], и поклонение Ему воздали такие же странники, как Он:

Написовашеся иногда со старцем Иосифом, яко от семене Давидова, в Вифлееме Мариам, чревоносящи безсеменное Рождение, и место ни едино же бе обиталищу: но яко же красная палата вертеп Царице показашеся. Христос раждается прежде падший воскресити образ[473].

Записывалась некогда со старцем Иосифом, как [происходившим] из рода Давидова, в Вифлееме Мария, имея во чреве бессеменный Плод; настало время рождения, а места не было совсем для жительства, но прекрасным дворцом оказалась для Царицы пещера; Христос рождается для восстановления ранее павшего образа.

[471] Минея. Рождество Христово. Вечерня. Стихира на «Господи, воззвах» (творение инокини Кассии).

[472] Греческое слово ξένος означает как «странник», так и «иностранец».

[473] Минея. Навечерие Рождества Христова. Вечерня. Тропарь.

...Кого ищете вы? Яко вижду бо от инодальныя страны приидосте, персский образ и мудрование имуще. Странен исход и шествие сотвористе: и к Странствовавшему свыше, и странно в Мя всельшемуся, яко весть, со тщанием приидосте Тому поклонитися...[474]

…«Кого вы ищете? Ибо Я вижу, что вы пришли из далекой чужой страны, а вид и нрав у вас персидский. Странный исход и путешествие вы совершили и поклонились Тому, Кто странствовал свыше и странным образом в Меня вселился, как Ему только известно…»

Хотя обстоятельствам рождения Христа и отдельным героям рождественской истории (Иосифу, Ироду, волхвам, пастухам, младенцам) уделено достаточное внимание в богослужебных текстах, все-таки их основной темой является богословское осмысление самого события Боговоплощения. В центре внимания авторов литургических текстов стоит именно Христос — Новый Адам, пришедший спасти Адама первозданного, а в его лице все человечество:



Рождество Христово. Фрагмент фрески. Ок. 1350 г. Монастырь Высокие Дечаны, Косово, Сербия

Крепостию Божества сраствори́вся человеком, единением неслитным, плоти в подобии, Спасе, Адама обновляеши и спасаеши восприятием[475].

Силой Божества Ты соединился с людьми неслитным единением в подобии плоти, Спаситель, обновляешь Адама и спасаешь благодаря восприятию [на Себя его человеческой природы].

Разрешися связанный Адам, свобода же всем верным даровася, пеленами, Спасе, повиваему Тебе[476].

Освобожден связанный Адам, а всем верующим дарована свобода благодаря тому, что Тебя, Спаситель, повивают пеленами.

474 Минея. Навечерие Рождества Христова. Вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».

475 Минея. Предпразднство Рождества Христова. Повечерие. Канон. Песнь 4.

476 Минея. Предпразднство Рождества Христова. Повечерие. Канон. Песнь 8.

По образу и по подобию, истлевша преступлением видев Иисус, приклонив небеса сниде, и вселися во утробу девственную неизменно, да в ней истлевшаго Адама обновит… [477]

Видев, что [созданный Им] по [Божию] образу и подобию [человек], вследствие преступления, растлился, Иисус, приклонив небеса, сошел и вселился, не потерпев изменения, в утробу девственную, чтобы в ней обновить растлившегося Адама…

Не менее существенное место в рождественском богослужении занимает тема Божией Матери — Второй Евы. Если первая Ева исходатайствовала смерть всему миру, то Вторая Ева освобождает род человеческий от проклятия, став Матерью воплотившегося Бога:

Богородице Дево, рождшая Спаса, упразднила еси первую клятву Евину: яко Мати была еси благоволения Отча, носящи в недрех Божие Слово воплощенное… [478]

Богородица Дева, родившая Спасителя! Ты упразднила первое проклятие Евы, так как была Матерью благоволения Отца, носив у груди воплощенное Слово Божие…

Существенное место в богослужебных текстах занимает тема истощания Божества:

Нищ богатый бывает, обогащая иже злобою обнищавшия, Человек Бог познавается от Девы неискусобрачныя кроме преложения… [479]

Богатый становится нищим, обогащая тех, кто обнищал из-за злых дел. Бог, не претерпевая изменения, становится человеком от Девы, не познавшей брака…

Видел еси нашу болезнь и озлобление, Щедрый Христе, и не презрил еси нас, но истощил еси Тебе Самаго, не отступив Родителя, и вселился еси во утробу Неискусобрачную[480].

Милосердный Христос, Ты видел нашу болезнь и несчастье, и не презрел нас, но истощил Самого Себя, не отступив от Своего Родителя, и вселился в утробу Непричастной браку.

477 Минея. Рождество Христово. Великая вечерня. Стихира на литии.

478 Минея. Рождество Христово. Утреня. Стихира на хвалитех.

479 Минея. Неделя святых отец. Канон предпразднства. Песнь 1.

480 Там же. Песнь 6.

Младенца, воплощаема из Нея, предвечнаго Бога, Всенепорочная зрящи, руками держащи, и облобызающи часто, и радости исполняющися, провещаваше Ему: Боже Вышний, Царю Невидимый, како зрю Тя и разумети таинства не могу, безмерныя нищеты Твоея? Вертеп бо малейший и сей чуждий внутрь вмещает Тя, рождшагося, и девства не решивша…[481]

Всенепорочная, видя воплощаемым из Нее Младенцем превечного Бога, держа Его руками, покрывая поцелуями и полная радости, приговаривала Ему: «Бог вышний, Царь невидимый! Как Я вижу Тебя? Я не могу понять тайны Твоей безмерной нищеты. Маленькая пещера, и то чужая, вмещает Тебя, родившегося и не нарушившаго девство…

Восприятие Богом человеческого естества в рождественских богослужебных текстах трактуется как начало его обожения:

Всесовершенный раждается, яко Младенец пеленами повиваемь, и Безначальный от Девы приемлет начало, обожити приятие иский…[482]

Всесовершенный рождается, как Младенец повиваемый пеленами, и Безначальный получает начало от Девы, желая обожить воспринятое…

Особым богатством богословского содержания отличаются стихиры, исполняемые на вечерне в праздник Рождества Христова. В них подчеркивается, что рождение Богомладенца от Девы Марии восстановило связь между Богом и человеком, утраченную через грехопадение. Христос явился в мир как «Свет от Света», чтобы восстановить помраченный грехом образ Божий в человеке и озарить весь мир сиянием Своего Божества:



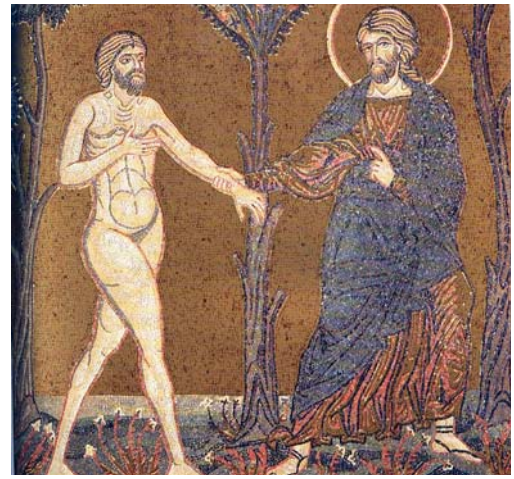
Богомладенец Христос. Фреска. Ок. 1350 г. Монастырь Высокие Дечаны, Косово, Сербия

[481] Минея. 24 декабря. Вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».

[482] Минея. 22 декабря. Утреня. Канон. Песнь 7.



Изгнание из рая. Фрагмент мозаики. XIII в. Собор Святого Марка, Венеция



Христос вводит Адама в рай. Мозаика. 1183–89 гг. Собор Рождества Пресвятой Богородицы, Монреале, Италия

Приидите, возрадуемся Господеви,
настоящую тайну сказующе:
средостение градежа разрушися,
пламенное оружие плещи дает,
и херувим отступает от древа жизни,
и аз райския пищи причащаюся,
от негоже произгнан бых
преслушания ради:
неизменный бо Образ Отечь,
Образ присносущия Его,
зрак раба приемлет,
от Неискусобрачныя Матере прошед,
не преложение претерпев,
еже бо бе пребысть,
Бог Сый истинен,
и еже не бе прият,
Человек быв человеколюбия ради.
Тому возопиим:
Рождейся от Девы, Боже, помилуй
нас[483].

придите, возрадуемся пред Господом,
поведая настоящую тайну:
разделяющая стена разрушена,
огненный меч убегает,
херувим отступает от древа жизни.
и я опять получаю пищу из рая,
из которого был некогда изгнан
за непослушание.
Ибо неизменный Образ Отца,
Начертание Его вечности,
принимает вид раба,
произойдя из безбрачной Матери,
не подвергшись изменению,
так как Он, чем был, тем и остался,
будучи Богом истинным;
и, чем не был, то воспринял,
став человеком по человеколюбию,
Ему воскликнем:
«Рожденный от Девы, Боже, помилуй
нас!»

[483] Минея. Рождество Христово. Великая вечерня. Стихира на «Господи, воззвах». Стихира имеет надписание «Германово», что указывает на авторство святителя Германа, Патриарха Константинопольского.



Поклонение волхвов. Мозаика. VI в. Сант-Аполлинаре-Нуово, Италия

Царство Твое, Христе Боже,
царство всех веков,
и владычество Твое
во всяком роде и роде,
воплотивыйся от Духа Святаго
и от Приснодевы Марии вочело-
вечивыйся,
свет нам возсия, Христе Боже,
Твое пришествие:
Свет от Света, Отчее Сияние,
всю тварь просветил еси,
всякое дыхание хвалит Тя.
Образ славы Отчия,
Сый, и прежде Сый,
и возсиявый от Девы,
Боже, помилуй нас[484].

Царство Твое, Христе Боже, —
царство всех веков;
и владычество Твое —
на все поколения,
воплотившийся от Духа Святого
и от Приснодевы Марии вочело-
вечившийся.
Свет нам воссияло, Христе Боже,
Твое пришествие.
Свет от Света, Отблеск Отца,
все творение Ты просветил.
Все дышащее восхваляет Тебя,
Начертание славы Отца,
Сущий и предсуществующий,
и воссиявший от Девы,
Боже, помилуй нас!

Рождество Христово представлено как событие вселенского значения, объединяющего все творение. В славословии Бога и благодарении Ему сливаются ангелы и люди, и все творение вместе с волхвами приносит от себя дары родившемуся в Вифлееме Младенцу:

[484] Минея. Рождество Христово. Великая вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».

Что Тебе принесем, Христе,
яко явился еси на земли яко
Человек нас ради?
Каяждо бо от Тебе бывших
тварей
благодарение Тебе приносит:
ангели пение;
небеса звезду;
волсви дары;
пастырие чудо;
земля вертеп;
пустыня ясли;
мы же Матерь Деву.
Иже прежде век,
Боже, помилуй нас[485].

Что принести Тебе, Христе,
за то, что Ты явился на земле, как
человек, ради нас?
Каждое из созданных Тобою
творений
приносит Тебе благодарность:
ангелы — песнь,
небо — звезду,
волхвы — дары,
пастыри — удивление,
земля — пещеру,
пустыня — ясли,
мы же — Мать Деву.
О, Предвечный
Боже, помилуй нас!



Преподобный Косма, епископ Маюмский, творец канонов. Фреска. XIII в. Монастырь Панагии Олимпиотиссы, Элассон, Греция

Здесь воспроизведена традиционная для святоотеческой письменности мысль об «обмене» между Богом и человечеством: Бог дарует человечеству Самого Себя, а человечество приносит Ему в дар лучшее, что у него было — Богородицу. В лице Божией Матери человечество вышло навстречу Богу, восхотевшему спасти род человеческий.

Богатством и глубиной богословского содержания отличаются также оба канона, исполняемые на праздничной утрене.

Автором первого канона является преподобный Косма Маюмский. Рано осиротев, он был усыновлен родным отцом Иоанна Дамаскина, став для последнего сводным братом. Иоанн и Косма воспитывались вместе, а затем вместе поступили в Лавру святого Саввы Освященного. В 735 году он был рукоположен во епископа Маюмского. Дата

[485] Минея. Рождество Христово. Великая вечерня. Стихира на «Господи, воззвах»..

смерти его неизвестна. Косма был автором множества богослужебных канонов и стихир[486].

Акростих канона: Χριστὸς βροτωθεὶς ἦν ὅπερ Θεὸς μένῃ (слав. «Христос вочеловечився, еже бе, Бог пребывает», рус. «Христос, вочеловечившись, остается, как и был, Богом»). Канон открывается ирмосом, задающим радостную тональность всему произведению:

Христос раждается, славите; Христос с небес, срящите; Христос на земли, возноситеся. Пойте Господеви, вся земля, и веселием воспойте, людие, яко прославися[487].

Христос рождается — славьте! Христос с небес — встречайте! Христос на земле — возноситесь! Пой Господу, вся земля, и с весельем воспойте, люди, ибо Он прославился.

Эти слова почти буквально воспроизводят начало рождественской проповеди святителя Григория Богослова, которую устав предписывает читать на утрене в день Рождества:

Христос рождается — славьте! Христос с небес — встречайте! Христос на земле — возноситесь! «Воспойте Господу, вся земля» (Пс. 95:1). И, чтобы сказать обоим вместе: «Да возвеселятся небеса, и да торжествует земля» (Пс. 95:11) ради Небесного, потом земного! (1 Кор. 15:47). Христос во плоти — с трепетом и радостью возвеселитесь… Бесплотный воплощается, Слово облекается плотью, Невидимый видится, Неосязаемый осязается, Вневременный получает начало, Сын Божий становится Сыном Человеческим[488].



Донская икона Божией Матери.
Извод «Умиление». XIV в.

[486] *Макаров Е. Е.* Косма Маюмский. С. 253–258.

[487] Минея. Рождество Христово. Утреня. Канон. Песнь 1. Ирмос.

[488] *Григорий Богослов.* Слово 38, 1, 1–2, 18 (SC 358, 104–106). Рус. пер.: Творения. Т. 1. С. 522.

Речь в тропарях канона идет о рождении Христа от Девы, об искупительном значении Боговоплощения, об исполнении древних пророчеств, о том, что родившийся от Девы есть Бог:

Истлевша преступлением, по Божию образу бывшаго, всего тления суща, лучшия отпадша Божественныя жизни, паки обновляет мудрый Содетель, яко прославися[489].

Растлившегося вследствие преступления, но созданного по образу Божию, всецело подвергшегося порче, отпавшего от высшей Божественной жизни вновь восстанавливает мудрый Создатель, ибо Он прославился.

Видев Зиждитель гиблема человека, руками егоже созда, приклонив небеса, сходит; Сего же от Девы Божественныя Чистыя всего осуществует, воистинну воплощься, яко прославися[490].

Творец, видя гибель человека, которого Он создал [собственными] руками, приклонив небеса, нисходит и принимает на Себя всю его природу от Божественной Чистой Девы, воистину воплотившись, ибо Он прославился.

Се Дева, якоже древле рече, во чреве приемши, родила есть Бога вочеловечшася и пребывает Дева. Еяже ради примирившеся Богу, грешнии, Богородицу сущую воистинну, вернии, воспоим[491].

Вот Дева, как и было в древности сказано, зачав во чреве, родила вочеловечившегося Бога и пребывает Девою; примирившись чрез Нее с Богом, грешные, воспоем [Ее], верные, как воистину действительную Богородицу.

Прииде, воплощься, Христос Бог наш из чрева, Егоже Отец прежде денницы раждает; правления же держа пречистых сил, в яслех скотиях возлежит и пеленами повивается, разрешает же многоплетенныя пленицы прегрешений[492].

Пришел воплотившимся Христос Бог наш, Которого Отец рождает из чрева прежде денницы; Держащий бразды правления над пречистыми силами полагается в яслях для скота и повивается пеленами, но разрешает многозапутанные узы прегрешений.

489 Минея. Рождество Христово. Утреня. Канон 1. Песнь 1.

490 Там же.

491 Там же. Песнь 5.

492 Там же. Песнь 6.

Второй канон принадлежит преподобному Иоанну Дамаскину. Он не имеет акростиха, но в греческом оригинале имеет надписание «ямбический», что указывает на его поэтическую форму. Каждая песнь включает в себя ирмос и два написанных по его образцу тропаря, в которых метрическая конфигурация каждой строки повторяется, а между тропарями имеются и характерные для церковной поэзии со времен Романа Сладкопевца гомеотелевты и иные созвучия, например:

Ἤνεγκε γαστὴρ ἡγιασμένη Λόγον,
Σαφῶς ἀφλέκτῳ ζωγραφουμένη βάτῳ,
Μιγέντα μορφῇ, τῇ βροτησίᾳ Θεόν,
Εὔας τάλαιναν, νηδὺν ἀρᾶς τῆς πάλαι,
Λύοντα πικρᾶς, ὃν βροτοὶ
δοξάζομεν[493].

Освященное чрево породило Слово, ясно изображаемое несгораемым терновым кустом, — Бога, соединенного с образом смертным, разрешающего злосчастную утробу Евы от древнего горького проклятия: Его мы, смертные, прославляем.

Ἔδειξεν ἀστὴρ τὸν πρὸ ἡλίου Λόγον,
Ἐλθόντα παῦσαι τὴν ἁμαρτίαν Μάγοις,
Σαφῶς πενιχρὸν εἰς σπέος τὸν
συμπαθῆ,
Σὲ σπαργάνοις ἑλικτόν· ὃν γεγηθότες,
Ἴδον τὸν αὐτόν, καὶ βροτὸν καὶ Κύριον[494].

Звезда ясно указала волхвам Тебя, существующее прежде солнца Слово, пришедшее прекратить грех, в убогой пещере из сострадания [к нам] повитое пеленами, в Котором они с радостью увидели смертного [человека] и вместе [с тем бессмертного] Господа.

Гомеотелевт[495] соединяет первые строки каждого тропаря: γαστήρ («чрево») и ἀστήρ («звезда»). Здесь очевидно влияние Акафиста, в котором нам встречался точно такой же гомеотелевт[496]. Λόγον («Слово» в родительном падеже) в первой строке первого тропаря соответствует этому же слову в первой строке второго тропаря. Σαφῶς («ясно») в начале второй строки первого тропаря соответствует этому же слову в начале третьей строки второго тропаря. Слово βροτοί («смертные») в пятой строке

493 Минея. Рождество Христово. Утреня. Канон 2. Песнь 1.

494 Минея. Рождество Христово. Утреня. Канон 2. Песнь 1.

495 О гомеотелевтах см. на с. 417–419.

496 См. с. 449.

первого тропаря имеет параллель в слове βροτόν («смертного») пятой строки второго тропаря.

Особый акцент в каноне сделан на роль Девы в истории Боговоплощения. Помимо Купины Неопалимой, приводятся и другие прообразы Богородицы:

Невесты Пречистыя пребогатое Рождество видети паче ума сподобився, лик свиряющих преклоняшеся странным образом, чин же поющих безплотных, Царя Христа, безсеменно воплощшагося[497].

Оркестр свирельщиков необычайным образом волновался, сподобившись сверх ума увидеть пребогатое рождество Пречистой Невесты и воинство бесплотных, воспевающих воплотившегося бессеменно Царя Христа.

Равен произыде человеком Вышний, волею плоть приим от Девы, яд очистити змиевы главы, приводя вся к Свету живоносному, Бог Сый, от врат безсолнечных[498].

Всевышний, Ты пришел [как] равный людям, добровольно приняв плоть от Девы, чтобы счистить яд змеиной головы, [и] приводя всех как Бог к живоносному Свету от бессолнечных ворот.

Из корене израстши Иессеева, Дево, уставы прешла еси человеческаго существа, Отчее рождши Превечное Слово, яко благоволи Сам запечатанную утробу проити истощанием странным[499].

Дева, Ты, выросши из корня Иессея, превзошла законы человеческого существа, родив Отчее предвечное Слово, как Оно само благоволило дивным самоистощанием пройти чрез [Твою] запечатанную утробу.

Желание получивше и Божия пришествия христокраснии людие сподобльшеся, ныне утешаются пакибытием: яко живоносну благодать даеши, Дево Чистая, поклонитися славе[500].

Достигнув желаемого и удостоившись Божия пришествия, красующиеся Христом люди ныне утешаются новым бытием, так как Ты, Чистая Дева, даешь живоносную благодать для поклонения славе.

497 Минея. Рождество Христово. Утреня. Канон 2. Песнь 3.

498 Там же. Песнь 4.

499 Минея. Рождество Христово. Утреня. Канон 2. Песнь 4.

500 Там же. Песнь 9.

В качестве кондака и икоса, исполняемых традиционно после 6-й песни канона, использованы начальные строфы из кондака преподобного Романа Сладкопевца «На Рождество Христово»[501].

Хотя главным объектом внимания авторов рождественских богослужебных песнопений является Христос, они, как мы видим, не забывают и о восхвалении Пресвятой Девы. Помимо многочисленных упоминаний о Святой Деве в тропаре, кондаке, стихирах и канонах, Она особым образом прославляется в стихирах, которыми завершается утреня. Их автором является преподобный Андрей Критский:



Ангелы. Фрагмент мозаики «Рождество». Монастырь Ватопед, Афон

Веселится, праведнии, небеса, радуйтеся, взыграйте, горы, Христу рождшуся; Дева седит, Херувимов подобящися, носящи в недрех Бога Слова воплощенна; пастырие рожденному дивятся; волсви Владыце дары приносят, ангели, воспевающе, глаголют: Непостижиме Господи, слава Тебе.

Веселитесь, праведные! Небеса, радуйтесь! Придите в движение, горы — с рождением Христа! Дева сидит, уподобляясь херувимам, нося у груди воплощенное Божие Слово. Пастухи дивятся Рожденному; волхвы подносят дары Владыке; ангелы, воспевая, говорят: «Непостижимый Господь, слава Тебе».

Богородице Дево, рождшая Спаса, упразднила еси первую клятву Евину, яко Мати была еси благоволения Отча, носящи в недрех Божие Слово воплощенное. Не терпит тайна испытания. Верою единою Сию вси славим, зовуще с Тобою и глаголюще: Неизреченне Господи, слава Тебе.

Богородица Дева, родившая Спасителя! Ты упразднила первое проклятие Евы, так как была Матерью благоволения Отца, носив у груди воплощенное Слово Божие. Тайна [эта] не допускает исследования; верою только все славим ее, восклицая с Тобою и говоря: «Неизреченный Господь, слава Тебе!»

[501] Эти тексты мы привели в русском переводе на с. 426–427.

Приидите, воспоим Матерь Спасову, по Рождестве паки явльшуюся Деву: радуйся, граде одушевленный Царя и Бога, в немже Христос пожив, спасение содела. С Гавриилом воспоем, с пастырьми прославим, зовуще: Богородице, моли из Тебе Воплощеннаго спастися нам.

Придите, воспоем Мать Спасителя, оказавшуюся и после рождения Девою: «Радуйся, одушевленный Город Царя и Бога, поселившись в котором, Христос устроил спасение миру!» С Гавриилом воспоем, с пастухами прославим, восклицая: «Богородица, умоляй Воплощенного из Тебя, чтобы спастись нам!»

Отец благоизволи, Слово плоть бысть, и Дева роди Бога вочеловечшася; звезда возвещает, волсви покланяются, пастырие чудятся, и тварь радуется.

Отец благоволил, Слово стало плотию, и Дева родила вочеловечившегося Бога. Звезда указывает, волхвы поклоняются, пастухи дивятся и творение радуется.



Богоматерь на престоле. Фреска. 1295 г. Церковь Пресвятой Богородицы Перивлепты, Охрид, Македония

В создании рождественской службы, таким образом, приняли участие лучшие византийские гимнографы: Роман Сладкопевец, Андрей Критский, Иоанн Дамаскин и Косма Маюмский. В богословском осмыслении события Рождества Христова они опирались на святоотеческую традицию толкования этого события. Но каждый из них вложил свое богословское видение, свое поэтическое мастерство и, что немаловажно, свою душу и сердце в эти произведения, которые много веков спустя продолжают звучать в православных храмах на Рождество.

Собор Пресвятой Богородицы

На второй день Рождества (26 декабря) совершается Собор Пресвятой Богородицы. Слово «собор» (σύναξις) в данном случае указывает на церковное собрание, то есть богослужение в честь Богородицы. Это один из самых древних Богородичных праздников: он появился в Константинополе в V веке и был на тот момент единственным Богородичным праздником Константинопольской Церкви[502].

Со временем, однако, по мере возникновения новых праздников в честь Богородицы, его мариологическое значение сделалось менее ярким, хотя он и сохраняется доныне в качестве продолжения Рождества. Богослужебные песнопения, исполняемые в этот день, в основном просто повторяются из спетой накануне службы Рождеству. Особыми являются только два седальна, литургийные чтения и кондак, который представляет собой не что иное, как вступление второго рождественского кондака преподобного Романа Сладкопевца[503]:

> Иже прежде денницы от Отца без матере родивыйся, на земли без отца воплотися днесь из Тебе. Темже звезда благовествует волхвом, ангели же с пастырьми поют несказанное[504] Рождество Твое, Благодатная[505].

[502] См. об этом в главе 4-й на с. 409.

[503] О нем шла речь в главе 4-й на с. 429. Там же русский перевод этого текста..

[504] В печатной греческой Минее: ἄχραντον (пречистое), но в оригинальном тексте Романа ἄσπορον (бессеменное).

[505] Минея. Собор Пресвятой Богородицы. Утреня. Кондак.

В современных изданиях славянской Минеи встречается и иная, полная служба Собору Пресвятой Богородицы, составленная позднейшими авторами.

Обрезание Господне

На восьмой день после Рождества (1 января) празднуется Обрезание Господне. Обрезание было установлено Богом как знак завета Божия с Авраамом и его потомками (Быт. 17:12; Лев. 12:2–3). Родившийся в Вифлееме Богомладенец был обрезан в восьмой день; тогда же Он был наречен Иисусом (Лк. 2:21; 1:31). Апостол Павел говорит об обрезании как прообразе Крещения (Кол. 2:11–12).

В богослужебных текстах праздника подчеркивается, что воплотившийся Бог принял обрезание из послушания ветхому закону. Принятие обрезания было одним из этапов Божественного истощания, начавшегося в Вифлееме и закончившегося на Голгофе:

На престоле огнезрачнем в вышних седяй со Отцем безначальным и Божественным Твоим Духом, благоволил еси родитися на земли от Отроковицы неискусомужныя, Твоея Матере, Иисусе, сего ради и обрезан был еси, яко человек осмодневный[506].

Иисус, восседающий горé на огневидном престоле вместе с Твоим безначальным Отцом и Божественным Духом, Ты соблаговолил родиться на земле от не познавшей мужа Отроковицы, Матери Твоей. Поэтому Ты и обрезан был, как человек, на восьмой день жизни.

Не устыдеся всеблагий Бог плотским обрезанием обрезатися, но даде Самаго Себе образ и начертание всем ко спасению, ибо закона Творец законная исполняет и пророков проречения, яже о Нем[507].

Всеблагой Бог не устыдился обрезаться плотским обрезанием, но всем дал Самого Себя в образ и пример для спасения, ибо Творец закона исполняет то, что предписано законом, и то, что предрекли о Нем пророки.

Первый канон праздника имеет надписание «творение Стефаново», указывающее на преподобного Стефана Савваита, который умер в начале IX века. Он был племянником Иоанна Дамаскина и монахом Лавры святого

[506] Минея. Обрезание Господне. Малая вечерня. Тропарь.

[507] Минея. Обрезание Господне. Великая вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».

Саввы. Второй канон надписан именем Иоанна Дамаскина. О Богородице говорится в первом каноне и только в связи с Рождеством Христовым:

Ты, от Девы Матере несказанно прошед, Господи, и в человеческий ныне сподобился еси одеятися образ, яко Младенец законно закон исполнил еси[508].

Ты, Господи, от Девы-Матери произойдя неизъяснимо, не счел низшим Своего достоинства даже и в человеческий облечься образ, но как Младенец законным образом Закон исполнил.

Прешед пределы Христос человеческаго всего естества, преестественно из Девы раждается, и, писание законное якоже повелевает, плотию обрезается, и исполнитель закона является[509].

Христос, превзойдя пределы всего человеческого естества, сверхъестественно от Девы рождается, и, как буква законная повелевает, принимает обрезание плотию, и исполнителем Закона является.

Сретение Господне

Последним праздником рождественского цикла является Сретение Господне (2 февраля)[510]. В этот день Церковь вспоминает событие, о котором рассказывается в Евангелии от Луки (Лк. 2:22–38).

Если бы порядок церковных праздников строго соответствовал хронологии евангельских событий, Сретение должно было бы приходиться на период между Обрезанием и Богоявлением. Однако дата Сретения — 40-й день после Рождества — была установлена исходя из того, что событие, вспоминаемое в этот день, произошло через 40 дней после рождения Спасителя. В результате Сретение празднуется спустя почти месяц после Богоявления, возвращая мысль молящихся к продолжению рождественской истории.

Сретение — древний праздник, появившийся не позднее конца IV века[511]. Однако основные богослужебные тексты относятся к периоду между VI и IX веками. К VI веку, в частности, относятся кондак и икос, представляющие собой вступление и первый икос из кондака Романа Сладкопевца

508 Минея. Обрезание Господне. Утреня. Канон 1. Песнь 5.

509 Там же. Песнь 9.

510 См.: *Рубан Ю. И.* Сретение Господне.

511 См. с. 404.



Обрезание Господне. Миниатюра. 985 г. Менологий императора Василия II. Византия



Сретение Господне. Фреска. Конец XII — начало XIII вв. Церковь Святого Стефана, Кастория, Греция

«На Сретение»[512]. К IX веку относится канон, автором которого является Косма Маюмский. Акростих канона: Χριστὸν γεγηθὼς πρέσβυς ἀγκαλίζεται (слав. «Христа радостне старец объемлет»).

Характерной особенностью канона является его ярко выраженная христоцентричность. Именно тайна Боговоплощения лежит в центре внимания гимнографа:

Разумом простертая небеса, веселитеся, и радуйся, земле, из Пребожественных бо недр Хитрец прошед Христос, Материю Девою Богу Отцу приносится Младенец, Иже прежде всех, славно бо прославися[513].

Возвеселитесь небеса, распростертые премудро, радуйся и земля: ибо происшедший из недр Божественнейших Художник Христос, Матерью Девой Богу Отцу как Младенец приносится, Тот, Кто прежде всех, ибо Он славно прославился.

Перворожден из Отца прежде век, Перворожден Младенец из Девы нетленныя, Адаму руку простирая, явися[514].

Перворожденный от Отца прежде веков первородным Младенцем непорочной Отроковицы явился, простирая Адаму руку спасения.

[512] См. с. 435.

[513] Минея. Сретение Господне. Утреня. Канон. Песнь 1.

[514] Там же. Песнь 3.

Адаму известити хотяй иду, во аде живущу, и Еве принести благовестие, Симеон вопияше, со пророки ликуя…[515]	«Я добровольно иду, чтобы оповестить Адама, живущего в аду, и принести радостную весть Еве», — восклицал Симеон, ликуя с пророками…
Рода земна избавляяй Бог даже до ада приидет, пленным же подаст всем оставление и прозрение слепым, яко и немым вопити: благословен Бог отец наших[516].	Чтобы избавить род человеческий, Бог низойдет даже до ада, пленным всем подаст освобождение и прозрение слепым, равно как и немым — способность восклицать: «Благословен Бог отцов наших!»

Одним из главных действующих лиц в каноне, как в рассказе из Евангелия от Луки, который лег в его основу, является старец Симеон. Обращаясь к Деве, он говорит о рождении от Нее воплотившегося Бога, сравнивая это событие с видением пророка Исаии, к устам которого серафим прикоснулся раскаленным углем (Ис. 6:6–7):

Очищается Исаия, от серафима угль прием, старец вопияше Богоматери, Ты, якоже клещами, руками просвещаеши мя, подавши, Егоже носиши, Света Невечерняго и миром владычествующа[517].	«Очищается Исаия, от серафима уголь приняв, — взывал старец к Богоматери, — Ты же просвещаешь меня, руками, как клещами подав мне Тобой Носимого, светом немеркнущим и миром владычествующего».

Старец предсказывает Божией Матери Ее страдания, когда Она будет стоять у креста Своего Сына:

И Твое сердце нетленная оружие пройдет, Симеон Богородице провозгласи, на Кресте зрящи Твоего Сына, Емуже вопием: благословен Бог отец наших[518].	«И Твое сердце, Непорочная, меч пронзит, — предвозвестил Симеон Богородице, — когда увидишь Ты на Кресте Сына Твоего, Которому мы взываем: Благословен Бог отцов наших!»

[515] Там же. Песнь 7.

[516] Там же.

[517] Там же. Песнь 5.

[518] Минея. Сретение Господне. Утреня. Канон. Песнь 7.

Неоднократно в службе Сретения Господня проводится параллель между Симеоном и Моисеем. Вождь народа Израильского мог видеть лишь «задняя Божия» (Исх. 33:22–23), а старец Симеон на своих руках держит Бога воплотившегося и взирает на Него открытым лицом:

На горе Синайстей древле виде Моисей задняя Божия, и тонкий Божественный глас сподобися во мраце же и вихре слышати. Ныне же Симеон воплощеннаго Бога непреложне нас ради на руки прият и радостно тщашеся ити от сущих зде к животу вечному…[519]

Некогда Моисей на горе Синай видел Бога сзади и удостоился во мраке и буре слышать тонкий Божественный голос. Ныне же Симеон взял на руки Бога, воплотившегося ради нас без изменения (собственного естества), и с радостью спешит перейти от здешнего к жизни вечной…

Подчеркивается, что Младенец, принесенный в храм Иосифом и Марией, не Кто иной, как Тот, Кто дал закон Моисею. Из послушания закону Он на восьмой день принял обрезание, а теперь приносится в храм Господень к Самому Себе, в дом Отца и Свой собственный дом:

Днесь древле Моисею в Синаи закон подавый законным повинуется велением, нас ради, яко Милосерд, по нам быв. Ныне чистый Бог яко Отроча свято, ложесна разверз чистыя, Себе Самому яко Бог приносится, законныя клятвы свобождая и просвещая души наша[520].

Сегодня Тот, Кто некогда Моисею на Синае даровал Закон, повинуясь повелениям Закона, ради нас, Милосердный, стал таким, как мы. Ныне чистый Бог, как святой Младенец, разверзши девственную утробу, приносится Себе Самому как Бог, освобождая нас от законного проклятия и просвещая наши души.

Особенностью Сретения Господня является, как уже говорилось, что этот праздник — одновременно Господский и Богородичный. О том, что это Господский праздник, свидетельствует, прежде всего, содержание основных богослужебных текстов, а также некоторые литургические особенности, в частности произнесение входного стиха за литургией на малом входе. С другой стороны, при совпадении Сретения с воскресным днем воскресная служба не отменяется,

[519] Минея. Сретение Господне. Утреня. Седален по 3-й песни канона.

[520] Минея. Сретение Господне. Великая вечерня. Стихира на литии.

что является признаком Богородичных праздников. Кроме того, если кондак Сретения обращен ко Христу, то тропарь начинается обращением к Божией Матери:

> Радуйся, Благодатная Богородице Дево, из Тебе бо возсия Солнце правды — Христос Бог наш, просвещаяй сущия во тьме. Веселися и ты, старче праведный, приемый во объятия Свободителя душ наших, дарующаго нам воскресение[521].
>
> Радуйся, благодатная Богородица Дева, ибо из Тебя воссияло Солнце праведности — Христос Бог наш, просвещающий находящихся во тьме. Веселись и ты, праведный старец, принимая в объятия Того, Кто освобождает наши души и дарует нам воскресение.

Пресвятая Дева прославляется в богослужебных текстах Сретения как «небесная Дверь», «престол херувимский» и «облак света», ибо Она носит на руках Единородного Сына Божия[522].

Благовещение Пресвятой Богородицы

Праздник Благовещения Пресвятой Богородицы (25 марта) совершается за девять месяцев до Рождества[523]. В большинстве случаев этот праздник выпадает на период Великого поста, но может совпасть также с Лазаревой субботой, праздником Входа Господня в Иерусалим, одним из дней Страстной седмицы, Пасхой или одним из трех первых дней пасхальной седмицы.



Благовещение. Мозаика. XIII в. Церковь Санта-Мария-ин-Трастевере. Рим, Италия

С Благовещения — события, о котором подробно рассказывается в Евангелии (Лк. 1:26–38), — началась история Боговоплощения. Явление архангела

---

[521] Минея. Сретение Господне. Великая вечерня. Тропарь.

[522] Минея. Сретение Господне. Великая вечерня. Стихира на стиховне.

[523] О значении этой даты см.: *Ванюков С. А., Желтов М. С., Фельми К. Х.* Благовещение Пресвятой Богородицы. С. 255.

Гавриила Пресвятой Деве и Ее смиренное согласие стать Матерью Божией стали отправной точкой этой истории. Воплощение Сына Божия произошло по воле Бога Отца, но необходимо было и согласие человечества. Оно было дано устами Пресвятой Девы, когда она произнесла: «Да будет Мне по слову твоему» (Лк. 1:38). Поэтому в тропаре праздника это событие названо «началом нашего спасения»:

Днесь спасения нашего главизна, и еже от века таинства явление; Сын Божий Сын Девы бывает, и Гавриил благодать благовествует. Темже и мы с ним Богородице возопиим: радуйся, Благодатная, Господь с Тобою![524]	Ныне начало нашего спасения и явление предвечной тайны: Сын Божий становится Сыном Девы, и Гавриил благовествует радость. Поэтому и мы с ним воскликнем Богородице: радуйся, Благодатная, Господь с Тобою!

Богослужение праздника Благовещения Пресвятой Богородицы отличается особой поэтичностью. Некоторые стихиры в поэтической форме воспроизводят речь архангела, обращенную к Пресвятой Деве:

Совет превечный открывая Тебе, Отроковице, Гавриил предста, Тебе лобзая и вещая: радуйся, земле ненасеянная; радуйся, купино неопалимая; радуйся, глубино неудобозримая; радуйся, мосте, к небесем приводяй, и лествице высокая, юже Иаков виде; радуйся, Божественная стамно манны; радуйся, разрешение клятвы; радуйся, Невесто Неневестная, с Тобою Господь[525].	Открывая Тебе, Отроковица, предвечный совет, Гавриил предстал, лобзая Тебя и говоря: «Радуйся, земля незасеянная; радуйся, Купина Неопалимая; радуйся, глубина бездонная; радуйся, мост, приводящий к небесам, и лестница высокая, которую видел Иаков; радуйся, Божественный сосуд с манной; радуйся, освобождение от проклятия; радуйся, Невеста Неневестная, с Тобою Господь!»

В этой стихире перечислены основные ветхозаветные прообразы Богоматери. Все они выстроены вокруг темы Боговоплощения. Более того, Благовещение открывает путь к обновлению и преображению всего мироздания:

[524] Минея праздничная. Благовещение Пресвятой Богородицы. Тропарь.

[525] Минея праздничная. Благовещение Пресвятой Богородицы. Великая вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».



Благовещение. Фрагмент иконы «Владимирская». XVI в. Владимиро-Суздальский историко-архитектурный музей-заповедник

Ангельских сил архистратиг послан бысть от Бога Вседержителя к Чистей и Деве, благовестити странное и неизреченное чудо. Зане Бог, яко Человек, из Нея младодействуется без семене, назидаяй весь человеческий род: людие, благовестите обновление мира[526].

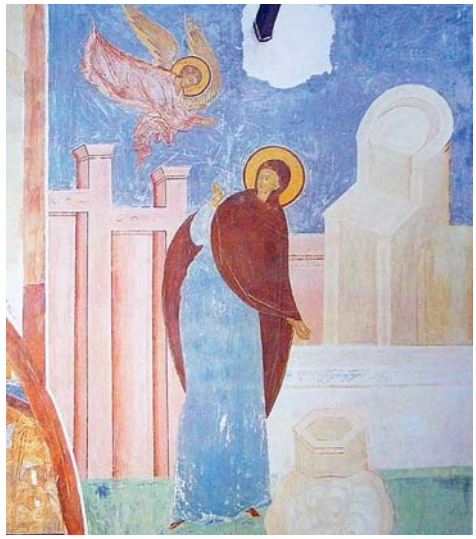
Предводитель ангельских сил был послан Богом Вседержителем к Чистой Деве, чтобы возвестить о несказанном и неизреченном чуде. Ибо Бог, как Человек, от Нее рождается без семени, научая весь человеческий род: люди, благовествуйте обновление мира.

Стихиры, исполняемые на утрене, принадлежат разным авторам. Надписания «Византиево» (Βύζαντος) и «Анатолиево» (Ἀνατολίου), скорее всего, указывают не на авторство, а на происхождение стихир[527]. Одна стихира («Благовествует Гавриил»[528]) надписана именем Космы Маюмского. Две стихиры надписаны именем «Иоанна монаха», то есть Иоанна Дамаскина. В первой красочно описывается событие Благовещения, во второй дается его богословское осмысление в общем контексте учения о Троице и православной христологии:

[526] Минея праздничная. Благовещение Пресвятой Богородицы. Утреня. Светилен по 9-й песни канона.

[527] Византиево — из Константинополя, Анатолиево — из Иерусалима (букв. «с востока»). См.: ***Е. Е. М.*** Гимнографическое творчество Кассии. С. 576–578; ***Успенский Н. Д.*** Чин всенощного бдения (Ἡ ἀγρυπνία) на православном Востоке. В кн.: ***Успенский Н. Д.*** [Труды]. Т. 1. М., 2004. С. 188–189 («Большинство ученых видят в названии "Анатолиевы" указание на восточное происхождение этих стихир»).

[528] Минея праздничная. Благовещение Пресвятой Богородицы. Стихира самогласна по 50-м псалме.



Дионисий. **«Благовещение у колодца».** Фрагмент фрески. XVI в. Ферапонтов монастырь



Благовещение Пресвятой Богородицы. Фрагмент мозаики. XI в. Собор Святой Софии, Киев

Послан бысть с Небесе Гавриил Архангел благовестити Деве зачатие и, пришед в Назарет, помышляше в себе, чудеси удивляяся: о, како, в вышних непостижим Сый от Девы раждается! Имеяй престол небо и подножие землю во утробу вмещается Девичу! На Негоже шестокрилатии и многоочитии зрети не могут, словом единем от Сея воплотитися благоизволи. Божие есть Слово настоящее. Что убо стою и не глаголю Деве: радуйся, Благодатная, Господь с Тобою; радуйся, Чистая Дево; радуйся, Невесто Неневестная; радуйся, Мати Живота, благословен Плод чрева Твоего![529]

Послан был с неба Гавриил Архангел благовествовать Деве зачатие и, придя в Назарет, размышлял в себе о чуде, изумляясь тому, как Всевышний, будучи непостижимым, от Девы рождается. Имеющий престолом небо и подножием землю в чрево Жены вмещается. Тот, на Кого [серафимы] и многоокие [херувимы] воззреть не могут, по одному слову благоволил воплотиться от Нее. Слово Божие — Тот, Кто здесь является! Что же я стою и не возглашаю Отроковице: «Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою; радуйся, Чистая Дева; радуйся, Невеста, брака не познавшая; радуйся, Матерь Жизни, благословен Плод чрева Твоего!»

[529] Минея праздничная. Благовещение Пресвятой Богородицы. Великая вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».

Да веселятся небеса, и радуется земля, ибо Отцу Соприсносущный, Собезначальный и Сопрестольный, щедротство прием и человеколюбную милость, Себе постави во истощание благоволением и советом Отчим и во утробу вселися Девичу, предочищенную Духом. О, чудесе! Бог в человецех, Невместимый в ложеснах, Безлетный в лето, и еже преславнее, яко и зачатие безсеменно, и истощание несказанно, и таинство елико. Бог бо истощавается, и воплощается, и зиждется, ангелу к Чистей зачатие глаголавшу: радуйся, Обрадованная, Господь с Тобою, имеяй велию милость[530].

Да веселятся небеса и радуется земля, ибо Сын, Вечный и Безначальный, как и Отец, и сидящий с Ним на одном престоле, сострадания исполнившись и человеколюбивого милосердия, умалению Себя подверг по благоволению и замыслу Отца и вселился в девственное чрево, предочищенное Духом. О, чудо! Бог среди людей, Невместимый во утробе материнской, Вечный во времени; и всего преславнее, что и зачатие — без семени, и умаление — невыразимо, и таинство — столь велико! Ибо Сам Бог умаляется, и воплощается, и созидается, когда ангел Чистой о зачатии возгласил: «Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою, имеющий великую милость!»



Андрей Критский. Фрагмент фрески. Ок. 1316 г. Церковь Святого Никиты, Чучер, Скопье, Македония

[530] Минея праздничная. Благовещение Пресвятой Богородицы. Великая вечерня. Стихира на литии.

Одна стихира надписана именем «Андрея Иерусолимита», то есть, по всей видимости, Андрея Критского. В ней акцент сделан на девство Богородицы. Развивается также традиционное учение о Марии как Новой Еве:

> Днесь радость благовещения, девственное торжество, нижняя с вышними совокупляются. Адам обновляется, и Ева первыя печали свобождается, и сень нашего существа, обожением приемшаго смешение, Церковь Божия бысть. О таинство! Образ истощания неведомь, богатство благости несказанно: Ангел служит чудеси, Девича утроба Сына приемлет, Дух Святый низпосылается, Отец свыше благоволит, и изменение общим творится советом, в немже и имже спасшеся, вкупе с Гавриилом к Деве возопиим: радуйся, Обрадованная, из Неяже спасение — Христос Бог наш, еже по нам прием естество, к Себе возведе. Того моли спастися душам нашим.
>
> В сей день радости благовестие, девства торжество, дольнее с горним соединяется. Адам обновляется, Ева от прежней скорби освобождается, и скиния нашего естества через обожение воспринятого состава храмом Божиим соделалась. О таинство! Образ умаления неведом, образ зачатия неизречен: Ангел служит чуду, чрево Девы Сына принимает, Дух Святой ниспосылается, Отец свыше благоволит и примирение по общей воле совершается. Получив его и им спасенные, вместе с Гавриилом к Деве воззовем: «Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою, из Тебя спасение — Христос Бог наш: приняв природу нашу, Он к Себе ее возвел. Моли Его о спасении душ наших!»

Кондак и икос Благовещения взяты из Акафиста, авторство которого, как говорилось, большинством исследователей приписывается Роману Сладкопевцу[531].

Канон, читаемый на утрене, надписан именем преподобного Феофана Начертанного, жившего во второй половине VIII — первой половине IX века. Вместе со своим родным братом Феодором он твердо стоял за иконопочитание, за что оба подверглись сначала ссылке, а потом пыткам и истязаниям: по приказу императора-иконоборца Феофила (829—842) на их лицах при помощи раскаленных игл были выколоты ямбические позорные

[531] Об авторстве Акафиста мы говорили на с. 445.

стихи, в которых они были названы «сосудами суеверного заблуждения»[532]. По этой причине они и получили прозвание Начертанные. После истязания братья находились в заключении, где Феодор умер. А Феофан дожил до Константинопольского Собора 843 года, на котором было восстановлено иконопочитание.

Канон написан в форме диалога между Богородицей и ангелом Гавриилом[533]. Подобного рода диалоги встречались нам в гимнах Ефрема Сирина и Романа Сладкопевца, а также в проповедях на Благовещение Андрея Критского и Германа Константинопольского. Акростихом тропарей канона с 1-й по 7-ю песнь включительно является греческий алфавит. В 9-й песни акростихом каждой строки каждого тропаря является тот же алфавит, но в обратном порядке.

Диалог ангела с Богородицей начинается — вполне ожидаемо — с того, что он возвещает Ей о бессеменном зачатии, а Она в смущении обращает к нему недоуменные вопросы:

Ангел возопи: Вопию Тебе, веселяся, приклони ухо Твое и вонми ми, Божие возвещающу безсеменное зачатие, обрела бо еси благодать пред Богом, еяже никогдаже обрете другая, Всечистая.

Ангел возгласил: В радости взываю к Тебе: Склони ухо Твое и внемли мне, возвещающему о зачатии Бога без семени; ибо такую благодать обрела Ты пред Господом, Всечистая, какой ни одна женщина никогда не обретала!

Богородица рече: Да разумею, ангеле, твоих глагол силу, како будет, еже рекл еси, глаголи явственнейше? Како зачну, Дева сущи, Отроковица? Како же и Мати буду Зиждителя Моего?[534]

Богородица сказала: Я желала бы познать силу слов твоих, ангел; как будет то, что ты сказал? Говори самым ясным образом: как зачну Я, Дева непорочная? И как же сделаюсь Я Матерью Моего Создателя?

---

[532] *Симеон Метафраст.* Житие Феодора Начертанного 25 (PG 116, 673).

[533] Данный канон представляет собой сложный составной текст. Его древнейшая часть — двупеснец (8-я и 9-я песни), написанный в форме диалога между Богородицей и ангелом Гавриилом. Двупеснец дополнен до целого канона еще одним сходным диалогом, проходящим через тропари с 1-й по 7-ю песни (так что в 8-й песни диалог начинается заново) и потому значительно более пространным. Ирмосы песней с 1-й по 7-ю к этому диалогу не относятся и представляют собой еще один слой текста. См.: *Желтов М., священник.* Неизданные каноны праздника Благовещения Пресвятой Богородицы. С. 5–10.

[534] Минея праздничная. Благовещение Пресвятой Богородицы. Утреня. Канон. Песнь 1.

Дева вспоминает, как диавол обольстил Еву, но ангел убеждает Ее в том, что послан от Бога. Дева продолжает задавать вопросы:

Всеми Невместимый и всеми Невидимый, како сей может во чреве девиче вселитися, еже Сам созда? Како же и зачну Бога Слова, собезначальна Отцу и Духу?[535]

Невмещаемый всем миром и никем Невидимый, как Он сможет вселиться в чрево Девы, которое Сам создал? И как же зачну Я Бога Слово, не имеющего начала подобно Отцу и Духу?

Закон сей от Бога есть человеком, — Непорочная абие глаголет, — от общия любве рождество происходит. Не вем супружника сласти всеконечно, како, убо глаголеши, яко рожду? Боюся, еда лесть глаголеши?..[536]

Таков закон от Бога смертным, — Непорочная тотчас говорит, — чтобы рождение от взаимной любви происходило; но я совершенно не знаю услаждения с супругом, как же ты говоришь, что должно Мне родить? Боюсь: не говоришь ли ты обман?..

Лишь в самом конце диалога Богородица убеждается в истинности послания, принесенного Ей ангелом, и принимает волю Божию:

Являешися Мне истины вещатель, — рече Дева, — радости бо общия пришел еси благовестник. Душу убо очистих с телом, и по глаголу твоему буди Мне, да вселится Бог в Мя… [537]

Ты являешься мне возглашающим истину, — заключила Дева, — ибо пришел ты как вестник общей радости. Итак, поскольку Я очищена душою и телом, по слову твоему да будет Мне: да вселится в Меня Бог…

Автор канона, опираясь на евангельский текст, одновременно имеет перед глазами предшествующие образцы гимнографического и гомилетического творчества, вкладывая в диалог ангела и Богородицы те же мысли, что и авторы проповедей на Благовещение.

[535] Минея праздничная. Благовещение Пресвятой Богородицы. Утреня. Канон. Песнь 5.

[536] Там же. Песнь 9.

[537] Минея праздничная. Благовещение Пресвятой Богородицы. Утреня. Канон. Песнь 9.

Положение ризы Богородицы во Влахернах

Праздник Положения ризы Пресвятой Богородицы — один из древнейших Богородичных праздников. Он появился в V веке[538]. Однако основные богослужебные тексты относятся к IX веку, в частности, оба канона. Их автором является преподобный Иосиф Песнописец, скончавшийся около 886 года. Уроженец Сицилии, он долгие годы прожил в Константинополе, где служил пресвитером. Дважды подвергался заточению в период гонений на иконопочитателей при императоре Льве Армянине. После возвращения из второй ссылки был назначен скевофилаксом (ризничим, букв. сосудохранителем) храма Святой Софии. Перу Иосифа принадлежит множество канонов[539].

Первый канон на Положение ризы с 1-й по 8-ю песнь имеет акростих: Ἐσθῆτα τιμῶ τῆς πανάγνου Παρθένου (слав. «ризу почитаю Пречистыя Девы»). Акростих 9-й песни представляет собой подпись автора: Ἰωσήφ («Иосиф»). В обоих канонах говорится о значении ризы Богородицы для Константинополя, для Влахернского храма, где она была положена, и для верующих, для которых она становится источником исцелений:

Свеща светоявленная и незаходимая, Пречистыя храм, якоже небо светлое, обрет честную ризу Ея, вселенную днесь благодатей просвещает зарями[540].

Свеча, сияющая негаснущим светом, храм Пречистой, словно светлое небо, обретя Ее драгоценную ризу, озаряет ныне вселенную сиянием благодати.

Врачевание безмездно болящим есть Божественный сей храм: ризу бо Твою, Чистая, источник, непрестанно точащий исцеления, стяжа, Пренепорочная[541].

Этот Божественный храм стал безвозмездным врачеванием для больных, ибо приобрел, Чистая, Твою драгоценную ризу, непрестанно источающую исцеления.

---

538 О принесении ризы Богородицы в Константинополь мы говорили на с. 390–391.

539 Подробнее о жизни Иосифа см.: *О. В. Л.* Иосиф Песнописец. С. 58–60. О творчестве Иосифа см.: *Макаров Е. Е.* Песнотворческая деятельность. С. 61–66.

540 Минея. 2 июля: Положение ризы Пресвятой Богородицы. Утреня. Канон 1. Песнь 1.

541 Там же. Песнь 3.



Положение честной Ризы Пресвятой Богородицы во Влахерне. Икона. XVI в. Россия

Яко многоценное сокровище, стяжав Тебе чтущий град ризу Твою, Отроковице, верою облобызает и благодать приемлет[542].

Город, почитающий Тебя, обретя ризу Твою, Отроковица, словно драгоценное сокровище, с верой лобызает ее и благодать получает.

Показала еси всеми царствующему граду, рождшая Царя всех и Господа, яко нерушимую стену, честную и святую ризу Твою[543].

Ты, родившая Царя всего и Господа, явила царствующему над всеми городу драгоценную и святую ризу Твою, словно нерушимую стену.

Ангели, Пречистая, ныне сликовствуют в честнем храме Твоем, Чистая, и окружают, Владычице, честную и святую Твою ризу любовию и радостию, мы же веселием многим покланяемся, воспевающе Тя, славу рода нашего[544].

Ангелы, Пречистая, ныне вместе поют в драгоценном храме Твоем, Чистая, и окружают, Владычица, драгоценную и святую ризу Твою любовью и радостью. Мы же со многим веселием поклоняемся ей, воспевая Тебя — славу рода нашего.

Упоминается в каноне и другая константинопольская святыня — пояс Богородицы, находившийся в Халкопратийском храме:

Ты, Владычице Чистая, нам, Твоим рабом, даровала еси утверждение ризу, и честный Твой пояс, и Божественное ограждение[545].

Ты, Владычица чистая, даровала нам, рабам Твоим, ризу и драгоценный Твой пояс как укрепление и Божественное ограждение.

Имать святый Твой пояс и честную Твою ризу, Богородительнице, Твой град, яко стену, и учений Божественных соединение, и православных похвалу, и воинству победительная[546].

Для Твоего города Твой святой пояс и драгоценная риза, Богородица, являются стеной, и совокупностью Божественных учений, и похвалой православных, и поистине [причиной] побед.

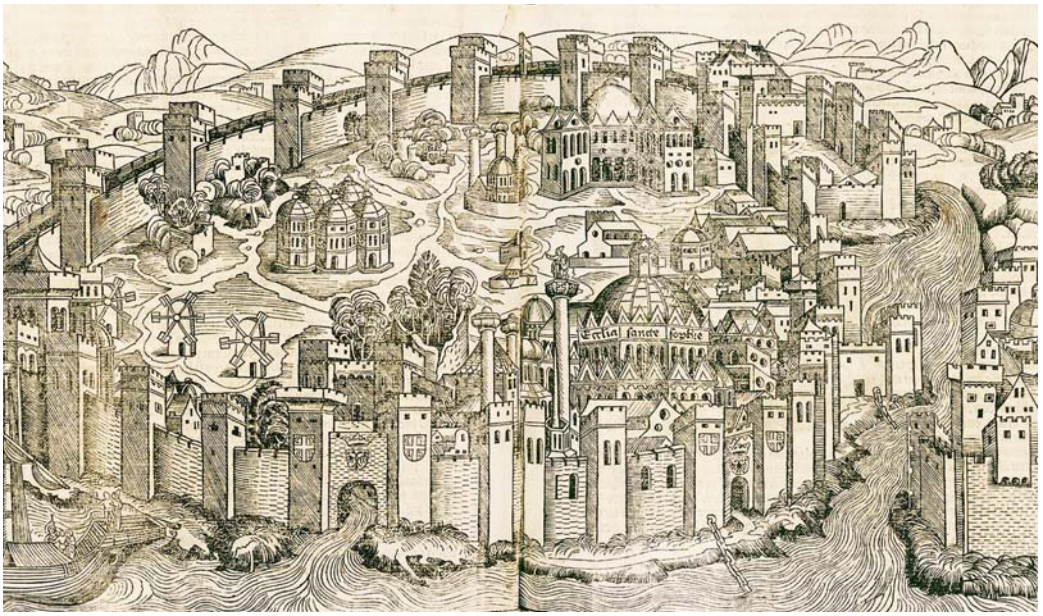
542 Минея. 2 июля: Положение ризы Пресвятой Богородицы. Утреня. Канон 1. Песнь 4.

543 Там же. Песнь 6.

544 Минея. 2 июля: Положение ризы Пресвятой Богородицы. Утреня. Канон 2. Песнь 8.

545 Минея. 2 июля: Положение ризы Пресвятой Богородицы. Утреня. Канон 1. Песнь 5.

546 Минея. 2 июля: Положение ризы Пресвятой Богородицы. Утреня. Канон 2. Песнь 9.



Константинополь.
Гравюра из хроники Хартмана Шеделя. 1493 г.

Ранее мы говорили о Константинополе как городе трех Богородичных святынь: ризы, находившейся во Влахернском храме; пояса, хранившегося в Халкопратийском храме; и иконы, хранившейся в монастыре Одигон. В рассматриваемых богослужебных текстах речь идет только о двух святынях. Это связано, прежде всего, с расположением Влахернского и Халкопратийского храмов по краям крепостной стены и маршрутом, по которому двигалась литургическая процессия из одного храма в другой. Обе святыни, подобно стене, охраняют город, обеспечивают победу православному воинству, защищают народ от нашествия иноплеменников.

Каноны Иосифа Песнописца, как и другие песнопения праздника Положения ризы Пресвятой Богородицы во Влахернах, были составлены, вероятно, вскоре после осады Константинополя Аскольдом и Диром. Еще свежи были в памяти жителей города зверства, столь ярко описанные Патриархом Фотием во второй гомилии «На нашествие росов», еще живо было воспоминание об угрозе, которой подвергся город, и о чуде Богородицы, благодаря которому он был спасен.

В стихирах праздника говорится о безбожных иноплеменниках, дерзнувших осадить «град Богородицы», но наткнувшихся на непреодолимое препятствие:

Град, почитающий Тя и по долгу славящий, ограждаеши, Всепетая, ризою Твоею честною от безбожных, Чистая, иноплеменник, от глада же, и труса, и междоусобныя брани всегда, Дево Неискусобрачная, и сего ради славит Тя, Пресвятая Богоневесто, человеков Помощнице[547].

Город, почитающий Тебя и должным образом прославляющий, Ты всегда ограждаешь, Всепетая Дева, не познавшая брака, Твоей драгоценной ризой от безбожных иноплеменников, от голода, землетрясения и междоусобной брани. Поэтому он и прославляет Тебя, Пресвятая Невеста Бога, Помощница людей.



Успение Богоматери. Фреска. 1295 г. Церковь Богоматери в Охриде, Македония.

Успение Пресвятой Богородицы

Последним великим праздником церковного года является Успение Пресвятой Богородицы (15 августа)[548].

Как мы помним, в основных преданиях, посвященных кончине Богородицы, говорится о том, что эта блаженная кончина произошла в Иерусалиме и была ознаменована особым чудом: апостолы, находившиеся в разных странах, были восхи́щены на облаках и собраны у одра Божией Матери. Об этом говорится, в частности, в первой стихире на литии, не имеющей указания на авторство:

[547] Минея. 2 июля: Положение ризы Пресвятой Богородицы. Вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».

[548] См. о нем: *Скабалланович М. Н.* Успение Пресвятой Богородицы. По этой книге даны переводы богослужебных текстов в настоящем разделе.

Подобаше самовидцам Слова и слугам и еже по плоти Матере Его успение видети, конечное елико на Ней таинство, яко да не токмо еже от земли Спасово восхождение узрят, но и Рождшия Его преставлению свидетельствуют. Темже, отвсюду Божественною силою собравшеся, Сиона достигоша и на небо идущую предсылаху, вышшую херувим, Ейже и мы с ними покланяемся, яко молящейся о душах наших[549].

Надлежало очевидцам и слугам Слова видеть и успение по плоти Матери Его, поскольку [оно было] окончательным таинством над Нею, так чтобы они не только узрели восхождение Спасителя от земли, но и были свидетелями преставления Родившей Его. Потому-то, собранные отовсюду Божественною силою, они прибыли в Сион и провожали идущую на небо Высшую херувимов. Ей и мы с ними кланяемся как молящейся о душах наших.

Другие стихиры на литии имеют надписания «Анатолиево», «Германово», «Иоанново», «Феофаново», указывающие соответственно на восточное происхождение, на авторство Германа Константинопольского, Иоанна Дамаскина и Феофана Начертанного. Как и в случаях с богослужениями на Рождество Христово и на Благовещение, мы видим, что к созданию успенской службы приложили руку лучшие гимнографы VIII–IX веков, хотя некоторые песнопения (например, тропарь) могли появиться и раньше.

В тропаре, кондаке и многих стихирах смерть Пресвятой Богородицы прославляется как блаженное успение, как восхождение не к смерти, а к жизни и Источнику Жизни — Богу:

В рождестве девство сохранила еси, во успении мира не оставила еси, Богородице, преставилася еси к Животу, Мати сущи Живота: и молитвами Твоими избавляеши от смерти души наша[550].

При родах Ты сохранила девство, при успении не оставила мира, Богородица. Ты преставилась к жизни, будучи Матерью Жизни, и молитвами Твоими избавляешь от смерти души наши.

[549] Минея. Успение Пресвятой Богородицы. Великая вечерня. Стихиры самогласны на литии.

[550] Минея. Успение Пресвятой Богородицы. Великая вечерня. Тропарь.

В молитвах неусыпающую Богородицу, и в предстательствах непреложное упование, гроб и умерщвление не удержаста: якоже бо Живота Матерь, к животу престави, во утробу Вселивыйся приснодевственную[551].	Богородицу, неусыпную в молитвах и необманчивую надежду в защите, не удержали гроб и смертность; ибо Ее как Мать Жизни преставил к жизни Поселившийся в [Ее] всегда девственной утробе.
О дивное чудо! Источник Жизни во гробе полагается, и лествица к небеси гроб бывает… [552]	О, дивное чудо! Источник Жизни кладется во гроб, и могила становится лестницей к небу…

История апостолов, чудесным образом собравшихся к одру Пресвятой Богородицы, пересказывается в ряде стихир:

Богоначальным мановением, отвсюду богоноснии апостоли облаки высоце взимаеми, дошедше пречистаго и живоначальнаго Твоего тела, любезно лобызаху… [553]	По мановению Богоначалия, отовсюду высоко поднимаемые облаками, богоносные апостолы, прибыв к пречистому и живоначальному телу Твоему, с особым чувством лобызали [его]…
Яко на облаце Дево, апостольский лик носимь, к Сиону от конец, служити Тебе, облаку легкому, собирашеся: от Неяже Вышний Бог, сущим во тьме и сени, праведное возсия Солнце[554].	Лик апостолов, носимый как бы на облаке, от пределов [земли] собираем был к Сиону послужить Тебе, легкому облаку, Дева, из Которой Всевышний Бог воссиял, [как] Солнце праведности, находящимся во тьме и тени.

На иконах Успения Христос представлен стоящим у одра Пресвятой Девы и принимающим в руки Ее святую душу (изображаемую в виде завернутого в пелены младенца). Этот же образ встречается в стихирах праздника:

---

551 Минея. Успение Пресвятой Богородицы. Утреня. Кондак.

552 Минея. Успение Пресвятой Богородицы. Великая вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».

553 Там же.

554 Минея. Успение Пресвятой Богородицы. Утреня. Канон 1. Песнь 5.

Яже небес вышшая сущи, и херувим славнейшая, и всея твари честнейшая, яже премногия ради чистоты, присносущнаго существа приятелище бывши, в Сыновне руце днесь всесвятую предает душу…[555]

Будучи высшею небес и славнейшею херувимов, превосходя честью все творение, Ставшая за превосходную чистоту приютом для вечного Существа, сегодня в руки Сына предает всесвятую душу…

Первый канон праздника имеет акростих Πανηγυριζέτωσαν οἱ θεόφρονες (слав. «Да торжествуют богомудрии») и принадлежит Косме Маюмскому. В каноне отражены основные моменты истории Успения: апостолы прибывают на облаках («Яко на облаце, Дево, апостольский лик носимь»[556]) из разных стран («внезапу же стекшеся апостол множество от конец»[557]), благоговейно прикасаются к телу Богоматери («ужасно прикасахуся руками»[558]) и воспевают Ей исходные песнопения («исходную возглашающе песнь духом»[559]); Богородица умирает, воздев руки к Богу («Якоже воздевши руце исходиши»[560]); Христос принимает Ее душу в Свои руки («Дивляхуся ангельскимя силы, в Сионе сматряюще своего Владыку, женскую душу руками носящаго»[561]); апостолы благоговейно готовят тело Богородицы к погребению («опрята лик апостольский богоприятное тело Твое»[562]); дерзкий иудей, попытавшийся досадить Богородице через прикосновение к одру с Ее телом, лишается рук («постиже руце досадительныя дерзаго»[563]); Богородица поднимается на небо в сопровождении ангелов, там Ее принимает Христос («взяшася двери небесныя, и ангелы воспеша, и прият Христос девства Своея Матери сосуд»[564]); Она входит в небесное жилище («Божия бо славы селение от Сиона преставляется к небесному жилищу»[565]).

555 Минея. Успение Пресвятой Богородицы. Великая вечерня. Стихира на стиховне.

556 Минея. Успение Пресвятой Богородицы. Утреня. Канон 1. Песнь 5.

557 Там же. Песнь 1.

558 Там же. Песнь 3.

559 Там же. Песнь 5.

560 Там же. Песнь 8.

561 Там же. Песнь 9.

562 Там же.

563 Там же. Песнь 3.

564 Там же. Песнь 4.

565 Минея. Успение Пресвятой Богородицы. Утреня. Канон 1. Песнь 7.

Второй канон, без акростиха, принадлежит Иоанну Дамаскину и содержит богословское осмысление события, включающее реминисценции отдельных мыслей и образов из трилогии Слов того же автора на Успение Богоматери. В этом каноне, «основываясь на Писании и творениях отцов, особенно Григория Богослова, Иоанн превратил доктрину в образы, а образы в поэзию, учение в славословие, а исповедание в восхваление»[566].

Святая Дева прославляется в каноне как одушевленное Небо и Божия Невеста, как храм Божий и Приснодева, чье девство не было нарушено рождением от Нее Младенца; Ее смерть описывается как переход к лучшей жизни, где Она царствует вместе со Христом:

Достойно, яко одушевленное Тя Небо, прияша Небесная, Пречистая, Божественная селения, и предста, светло украшена, яко Невеста, Всенепорочная, Царю и Богу[567].

Небесные божественные селения достойно приняли Тебя как одушевленное Небо, и Ты, светло украшенная, как Всенепорочная Невеста, предстала Царю и Богу.

От мертвых чресл произведшися, естеством подобна, Чистая, исхождение разреши, рождши же сущую Жизнь, к Жизни преставися Божественней и Ипостасней[568].

Произойдя из омертвевших чресл, Чистая, Ты получила кончину, сообразную природе; но, родив действительную Жизнь, Ты преставилась к Жизни Божественной и Ипостасной.

Из Тебе Жизнь возсия, ключи девства не рушивши; како убо пречистое и живоначальное Твое тело искушения смерти бысть причастно?[569]

Из Тебя воссияла Жизнь, не тронув ключей девства. Как же пречистое и начальножизненное тело Твое оказалось способным испытать смерть?

Жизни бывши храм, жизнь присносущную улучила еси: смертию бо к животу преминула еси, Яже Жизнь рождши воипостасную[570].

Став храмом Жизни, Ты достигла вечной жизни, ибо чрез смерть Ты перешла к жизни, родив Жизнь Ипостасную.

566 *Louth A.* St John Damascene. P. 282.

567 Минея. Успение Пресвятой Богородицы. Утреня. Канон 2. Песнь 1.

568 Там же. Песнь 3.

569 Там же. Песнь 6.

570 Там же.



Введение во храм Пресвятой Богородицы. Фреска. XVI в. Монастырь Дионисиат, Афон

Да вострубят трубою духовною горы небесныя, да радуются холми, и да играют Божественнии апостоли: Царица к Сыну преставляется, с Ним царствующи[571].

Да вострубят трубою Духа небесные горы, да радуются холмы, да торжествуют Божественные апостолы: Царица преставляется к Сыну, царствуя с Ним.

Подобно тому, как некогда трехлетняя Дева была введена во Святое святых Иерусалимского храма, Она сейчас вводится в небесные селения:

Приидите в Сион, на Божественную и тучную гору живаго Бога, возрадуемся, Богородицу зряще: к зело бо лучшей и Божественней сени, яко Матерь, Сию во Святая святых Христос престави[572].

Придите на Сион, [эту] Божественную и тучную гору Живого Бога, возрадуемся, взирая на Богородицу; ибо Христос преставил Ее, как Матерь, в скинию гораздо лучшую и Божественнейшую, во Святое святых.

[571] Минея. Успение Пресвятой Богородицы. Утреня. Канон 2. Песнь 7.

[572] Там же. Песнь 9.

Христос описывается как «должник» Богородицы. Он взял от Нее человеческое тело, и Он принимает в Свои руки Ее тело, возвращая Ей долг:

Иже странно вселивыйся, Богородице, в чистое чрево Твое воплощаемь, Сей всесвященный дух Твой приемь, у Себе упокои, яко должник Сын: темже Тя поем Дево, и превозносим во вся веки[573].	Этот необычайно Вселившийся, Богородица, в чистое чрево Твое при воплощении, Он, приняв всесвященный дух Твой, упокоил у Себя, как должник Сын; поэтому воспеваем Тебя, Деву, и превозносим во все века.

Погребение Богородицы сравнивается с погребением Христа. Автор канона спрашивает, как могла избежать погребения Богородица, если его не избежал Сам Христос:

Аще и непостижный Сея Плод, Имже небеса быша, погребение прият волею, яко мертв; како погребения отвержется неискусобрачно Рождшая?[574]	Если и непостижимый Плод Ее, чрез Которого произошло небо, добровольно принял погребение, как мертвый, то как избегла бы погребения безбрачно Родившая?

Параллелизм между погребением Христа и погребением Богородицы ляжет в основу богослужения, которое будет составлено в позднейшую эпоху и получит название «Похвалы, или Священное последование на святое преставление Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии». Оно написано по образу «Похвал» Великой Субботы, посвященных смерти и погребению Христа, и имеет подражательный характер[575]. Типикон не упоминает это богослужение, потому что оно было составлено намного позже времени фиксации устава. В современной практике Русской Церкви оно широко распространено, хотя до революции оно совершалось только в Гефсиманском скиту Троице-Сергиевой лавры вместе со службой Успению

573 Там же. Песнь 8.

574 Там же. Песнь 4.

575 *Бернацкий М.* Чин Погребения Пресвятой Богородицы: «Чин Погребения имеет иерусалимское (гефсиманское) происхождение и является подражанием чину утрени Великой Субботы. Чин этот весьма поздний; в его основе лежат праздничные припевы к 17-й кафизме (такие припевы в XIV–XVI веках исполнялись на многие праздники, а позже вышли из практики); к XIX веку в Иерусалиме эти припевы были дополнены многими элементами, взятыми из службы Великой Субботы и несколько видоизмененными».

(по подражанию Гефсимании в Иерусалиме, откуда это последование и происходит). В наши дни оно может совершаться вечером в день Успения или даже на второй или третий день.

Успением Пресвятой Богородицы завершается двухнедельный Успенский пост, а вместе с ним и весь годовой круг великих праздников, начавшийся Ее Рождеством. Однако есть еще один праздник, совершаемый в самый последний день церковного года; речь о нем пойдет далее.

Положение пояса Пресвятой Богородицы

Празднование в честь Положения пояса Пресвятой Богородицы в Халкопратийском храме (31 августа) было установлено в V или VI веке[576], но основные богослужебные тексты, в частности канон, были составлены в IX веке. Автором первого канона является преподобный Иосиф Песнописец. Акростих этого канона: Ἰσχὺν με τὴν σὴν ζῶσον, ἁγνὴ παρθένε (слав. «Крепостию мя Твоею опояши, Чистая Дево»). Речь в произведении идет о поясе Богородицы, который прославляется как источник исцелений, защита и ограждение царствующему граду (Константинополю):

Взятся к Свету незаходимому, преставльшися, оставила еси Тя блажащим вместо телесе Твоего, Чистая, честный пояс, источник чудес сущи, и место спасения, и ограждение сему, чтущему Тя граду, Пречистая[577].

Когда по преставлении Твоем Ты была вознесена к Свету незаходимому, Ты оставила прославляющим Тебя вместо Твоего тела, Чистая, драгоценный пояс, являющийся источником чудес, местом спасения и ограждением этому городу, почитающему Тебя, Пречистая.

Святая Твоя церковь дивна в правду есть, иже чудный Твой пояс, точащий чудеса, стяжавши, бедным пучина является исцелений, Богородительнице Мати Дево[578].

Приобретя Твой чудотворный пояс, источающий чудеса, Твоя святая церковь, Богородица Матерь-Дева, стала поистине дивной, являясь океаном исцелений для бедных.

---

576 О принесении пояса Богородицы в Константинополь речь шла на с. 392–393. См. также: *Крашенинникова Н. Н.* Установление празднования Положения пояса и гимнография. С. 177–178.

577 Минея. 31 августа: Положение пояса Пресвятой Богородицы. Утреня. Канон 1. Песнь 4.

578 Там же. Песнь 6.

Всех Царица, к небесным селом отшедши, остави богатство царю всех градов — Свой пояс, имже спасаются от нашествия видимых и невидимых враг[579].

Царица всего, отойдя в небесные селения, оставила царю всех городов сокровище — Свой пояс, благодаря которому [жители города] спасаются от нашествия видимых и невидимых врагов.

Метафора препоясания как защиты используется в каноне многократно и многообразно:

Крепостию мя Божественною благочестно препояши, песнословяща Твой священный пояс, Божественно сущи граду Твоему опоясание, и держава, Отроковице, и незыблемо остенение, Чистая Дево Препетая[580].

Препояшь меня благочестиво Божественной силой, прославляющего Твой священный пояс, который является для Твоего города Божественным опоясанием и державой, Отроковица, и незыблемым ограждением, Чистая Дева восхваляемая.

Ты Бога сильнаго родила еси, препоясующаго благочестивыя вся силою, Всенепорочная. Темже Тя блажим и Божественный Твой пояс радостно облобызающе, благодать почерпаем и милость[581].

Ты родила сильного Бога, препоясывающего всех благочестивых силой, Всенепорочная. Поэтому мы и восхваляем Тебя и, с радостью целуя Твой Божественный пояс, черпаем благодать и милость.

Радостно положению днесь окрест ликуем священнаго пояса честныя Богоотроковицы, от Неяже нам препоясание нетления исткася, и нераздираема одежда, и риза священия[582].

С радостью ликуем сегодня вместе о положении священного пояса честной Отроковицы, из Которой для нас соткано препоясание нетления, и нераздираемая одежда, и риза освящения.

---

579 Минея. 31 августа: Положение пояса Пресвятой Богородицы. Утреня. Канон 1. Песнь 7.

580 Там же. Песнь 1.

581 Там же.

582 Там же.



Ковчег с поясом Божией Матери

Обновляется сердце, верою теплою прикасающеся поясу священному Девы, и препоясуется силою непобедимою на страсти нечистыя и враг безплотных, невредимо пребывающе[583].

Сердце обновляется, прикасаясь с теплой верой священному поясу Девы, и препоясывается силой непобедимой против нечистых страстей и бесплотных врагов, оставаясь невредимым [от них].

Церковный год, начавшийся Рождеством Богородицы, а завершающийся Ее Успением, имеет, таким образом, еще эпилог в виде праздника в честь одной из главных Богородичных святынь.

ХРАМОЗДАТЕЛЬСТВО И ИКОНОГРАФИЯ

Период с VI по IX век ознаменовался бурным развитием храмовой архитектуры и иконографии. Именно в этот период окончательно сформировалось представление о храме как образе космоса и образе человека. И именно

[583] Минея. 31 августа: Положение пояса Пресвятой Богородицы. Утреня. Канон 1. Песнь 3.

в этот период образы Богоматери заняли в иконописной программе храма то место, которое соответствовало месту Богоматери в богослужении и в сознании верующих.

Храм как образ космоса

Храмы IV–V веков и на Востоке, и на Западе представляли собой главным образом базилики — здания продолговатой прямоугольной формы с двускатной крышей. Вход в базилику размещался в торце здания; противоположная сторона имела форму апсиды (лат. absida, греч. ἁψις — свод, арка) — полукруглого выступа. Базилика могла разделяться на несколько нефов (от лат. navis — корабль), имевших самостоятельные перекрытия: как правило, количество нефов было нечетным (чаще всего три, иногда пять). Нефы имели прямоугольный план и отделялись один от другого рядами колонн, соединенных между собой арками; центральный неф был выше и, как правило, шире боковых.

Форма базилики соответствует восприятию храма как корабля — Ноева ковчега, в котором христиане обретают спасение, двигаясь по волнам житейского моря к гавани Царства Небесного. Об этом говорится в «Апостольских постановлениях» (IV век):

> Когда же соберешь Церковь Божию, то, словно кормчий великого корабля, со всем знанием приказывай составлять собрания, повелевая диаконам, как бы матросам, чтобы назначали места братьям, как бы пловцам, со всем тщанием и степенностью. Прежде всего, здание да будет продолговато, обращено на восток, с притворами по обеим сторонам к востоку, подобное кораблю. В середине да будет поставлен престол епископа, а по обеим сторонам его пусть сидит пресвитерство и стоят проворные и легко одетые диаконы, ибо они уподобляются матросам и надсмотрщикам над гребцами по бокам корабля; а по их распоряжению в другой части здания пусть сядет народ со всем безмолвием и благочинием, а женщины — отдельно, и они пусть сядут, соблюдая молчание[584].

Как и у корабля, у храма есть своя носовая часть (восточная апсида), и своя корма (западная часть). Символика корабля сохранилась и получила развитие в позднейших купольных храмах, где сферический купол символизирует

[584] Апостольские постановления 2, 57.



Базилика Максенция и Константина. IV в. Рим

парус, надутый ветром. Однако пропорции базилики более соответствовали образу корабля и идее движения вперед по прямой. В купольных храмах и архитектурные формы, и, в особенности, программа стенных росписей воспроизводят скорее идею кругового движения: взор зрителя не столько устремляется вперед, к алтарю, сколько движется по кругу от одного священного изображения к другому[585].

В западном христианском зодчестве прямоугольная в плане базилика сохранилась в качестве основной архитектурной формы и в последующие столетия. На Востоке же, начиная с VI века, развивается купольная архитектура[586] и формируется новый тип храма — купольная базилика. Этот тип, являющийся предшественником крестово-купольного храма, доминирует в храмовой архитектуре христианского Востока в период с VI по IX век, пока ему на смену не приходит крестово-купольный храм. Купольная базилика VI и последующих веков представляет собой новый шаг в развитии церковной архитектуры в сравнении с базиликами IV–V веков. Архитектурные формы

[585] *Лазарев В. Н.* Византийская живопись. С. 100.

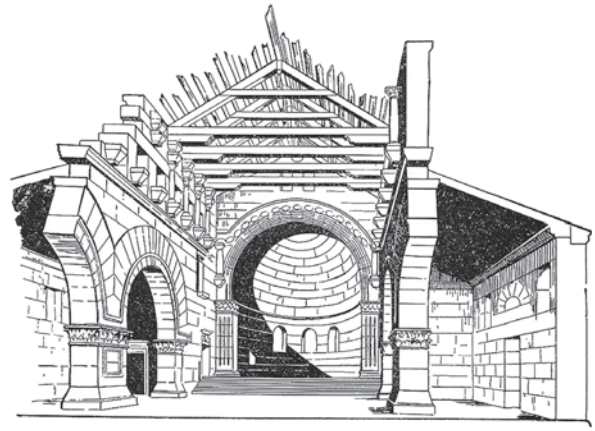
[586] *Комеч А. И.* Архитектура. С. 586–595.

купольных базилик подчеркивают сакральный характер храмового пространства, отличаются большим разнообразием, сложностью и гармоничностью.

Византийский храм, каким он сложился в рассматриваемый период, состоял из трех частей — алтаря, храма и нартекса (притвора). В трехнефных храмах алтарь занимал восточную часть центрального нефа, тогда как в северном нефе ставился жертвенник, а южный мог использоваться в качестве ризницы. Нередко ризница представляла собой отдельное от храма помещение или специальную пристройку.

Алтарь отделялся от храма преградой, которая в ранневизантийских храмах представляла собой либо низкий парапет, состоявший из резных плит, либо портик из нескольких колонн, на капителях которых покоится широкая прямоугольная балка — архитрав[587]. На архитраве размещались изображения Христа и святых. В отличие от более позднего по происхождению иконостаса, в алтарной преграде отсутствовали иконы, и пространство алтаря оставалось полностью открытым для взоров верующих. Алтарная преграда нередко имела П-образный план: помимо центрального фасада, у нее было еще два боковых фасада. В середине центрального фасада размещался вход в алтарь; он был открытым, без дверей.

Стены многих византийских храмов богато облицовывались или украшались священными изображениями. Типичным для византийского храма было сочетание мраморной облицовки с мозаикой. Мозаичными изображениями покрывались преимущественно верхние части интерьера, причем в основном изогнутые поверхности — купола, подкупольное пространство, своды, арки. Прямые поверхности стен облицовывались мрамором[588]. Для более поздней эпохи было характерно сочетание мозаики с фресками (росписями по сырой штукатурке).

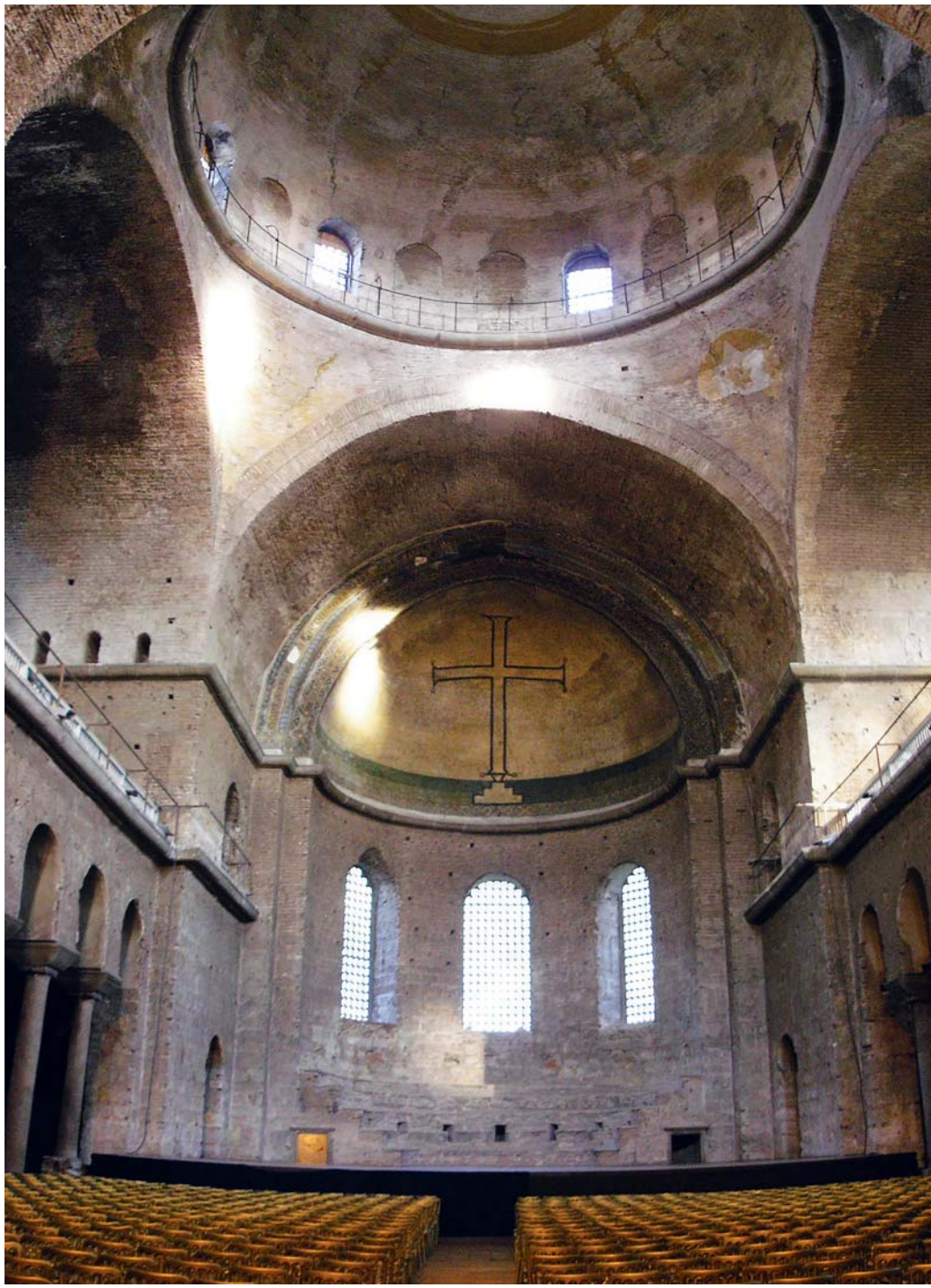


Базилика в Калб-Лузе. V в. Сирия. Реконструкция

Классическим и наиболее ярким примером византийской купольной базилики является храм Святой Софии

[587] *Лазарев В. Н.* Византийская живопись. С. 116.

[588] Там же. С. 103–104.



Купольная базилика — церковь Святой Ирины в Константинополе.
532 г. Перестройка после 740 г.



Реконструкция первоначального внешнего вида
Софии Константинопольской. XIX в.

в Константинополе, построенный императором Юстинианом в 537 году по проекту архитекторов Анфимия Траллийского и Исидора Милетского. Это грандиозное сооружение, поражавшее современников своими размерами: высота его — 55,6 м, основное пространство храма представляет собой гигантский прямоугольник 77 × 71,7 м, разделенный на три продольных нефа. Центральный неф увенчан полусферическим куполом диаметром 31,5 м. Продольные нефы отделены один от другого стенами, которые наверху завершаются арочными конструкциями. Своды храма поддерживаются многочисленными колоннадами. Боковые нефы значительно ниже центрального, однако разделены на два этажа (верхний этаж предназначался для женщин). Галереи боковых нефов и нартекса представляют собой анфиладу арочных проемов.

С храмом Святой Софии связано формирование на христианском Востоке представления о храме как образе космоса, где купол знаменует собой небесный свод, а все пространство символизирует населяемую вселенную — мир видимый и невидимый. Структура храма, разделенного на несколько частей, наглядно являет иерархическую структуру мироздания, единство мира духовного и мира физического. Об этом говорит преподобный Максим Исповедник:

> Святая Церковь Божия есть образ и изображение целого мира, состоящего из сущностей видимых и невидимых… Ведь если рассматривать церковь с точки зрения зодчества, то она, являясь единым зданием, допускает

различие в силу особого назначения своих частей и делится на место, предназначенное только для иереев и служителей, которое называется у нас алтарем, и место, доступное для всех верующих, именуемое у нас храмом. Но, с другой стороны, она остается единой по ипостаси… Еще церковь показывает, что́ есть каждая часть для самой себя, когда существует взаимосвязь обеих частей. Ибо храм есть алтарь в возможности, поскольку он освящается, когда священнодействие восходит к своей высшей точке. И, наоборот, алтарь есть храм, действительно обладая им, как началом своего тайнодействия. Церковь же и в алтаре, и в храме пребывает единой и той же самой… Святая Церковь Божия есть также символ и одного чувственного мира самого по себе. Ибо Божественный алтарь в ней подобен небу, а благолепие храма — земле[589].

Итак, в самой структуре храма, состоящего из собственно храма и алтаря, усматривается указание на иерархическое устройство космоса (в реальности храм, как мы говорили, состоял из трех частей — алтаря, храма и нартекса, однако святой Максим трактует храм и нартекс как единое целое).

Купольная базилика постепенно трансформируется в крестово-купольный храм. В плане он образует либо равноконечный крест, либо крест, у которого нижний конец, соответствующий западному крылу храма, длиннее трех других концов. Верхний конец креста, соответствующий восточному крылу, завершается, как и у базилики, полукруглой или прямоугольной в плане алтарной апсидой. В тех местах, где продольный центральный неф пересекается с поперечным нефом, устанавливаются четыре опорных столба, на которых покоится купол.

План крестово-купольного храма символизирует не только крест, но и человека с распростертыми крестообразно руками (то есть человека в традиционной для христианской древности молитвенной позе). Соотношение между западной частью центрального нефа и его восточной частью во многих случаях соответствует соотношению между нижней частью тела человека (до груди) и верхней частью (от груди до верха головы). Крылья трансепта равны по длине, что соответствует равенству длины обеих рук человека. Соотношение крыла трансепта к западному крылу центрального нефа соответствовало соотношению вытянутой руки к нижней части тела (от груди до стоп).

[589] *Максим Исповедник.* Мистагогия 2–3 (PG 91, 668–672). Рус. пер.: С. 159–160.

Крестово-купольный храм представляет собой купольную базилику, укороченную по оси восток–запад и прорезанную поперечным нефом (трансептом), придающим базилике форму креста. Некоторые византийские купольные базилики VI века, по сути, близки к крестово-купольным храмам, в частности, храм Святых Апостолов, построенный в Константинополе в 536–550 годах Анфимом Траллийским (одним из строителей храма Святой Софии). О начале строительства этого храма Прокопий Кесарийский говорит следующее:

> Были проведены две прямые линии, посередине пересекающиеся друг с другом наподобие креста; первая прямая шла с востока на запад, пересекающая ее вторая линия была обращена с севера на юг. Огражденные извне по периферии стенами, внутри, и наверху и внизу, они были украшены колоннами… Стороны прямой, лежащей поперек, идущие в ту и другую сторону, являются между собой одинаковыми; у той же прямой, которая обращена на запад, одна часть больше другой настолько, чтобы образовалась форма креста[590].

Во второй половине IX века крестово-купольный храм становится преобладающей формой храмовой архитектуры в Византии и во всем восточно-христианском мире.

Место Богородицы в иконографической программе храма

Наиболее очевидной связь между храмом и космосом становится при рассматривании иконографической программы внутренней росписи византийского храма. Внутреннее пространство византийского храма, благодаря мозаикам, фрескам и другим священным изображениям, было организовано так, чтобы воспроизводить все многообразие духовного и материального мира. Священные изображения делали пространство храма духовно насыщенным: они представляли тот идеальный мир, по образцу которого устроен тварный космос.

В предыдущей главе мы говорили о внутреннем убранстве храмов доиконоборческого периода. Окончательная победа Церкви над иконоборчеством

[590] *Прокопий Кесарийский.* О постройках 1, 4, 11–13.

привела к новому расцвету изобразительного искусства. С утроенной энергией художники, ранее находившиеся в тисках запретов и вынужденные довольствоваться растительно-животной тематикой, взялись за восстановление священных изображений в тех храмах, где они были уничтожены. Между 843 и 847 годами императрица Феодора восстановила образ Христа над Медными воротами Большого дворца в Константинополе, отсюда начинался район, получивший название Халкопратии. Между 843 и 855 годами в апсиде храма Святой Софии было сделано мозаичное изображение Божией Матери с Младенцем на руках и двумя архангелами по обеим сторонам. Мозаика была снабжена надписью, в настоящее время почти полностью утраченной: «Изображения, которые обманщики здесь низвергли, благочестивые правители восстановили»[591]. Образ Божией Матери, наряду с образом Христа Пантократора, занял центральное место в программе росписи храмов именно в послеиконоборческий период.

При строительстве новых храмов стали обращать особое внимание на художественное убранство интерьера. К периоду между серединой IX и концом XII века относится окончательное формирование концепции православного храма как здания, стены которого почти полностью покрыты живописными изображениями. Уже в доиконоборческий период храмы украшались мозаиками и фресками, однако изображения, как правило, размещались лишь в алтарной апсиде, в подкупольном пространстве и на верхних ярусах стен; нижние ярусы оставались свободными. В послеиконоборческий период стены храмов стали опоясывать несколькими рядами изображений, причем нижний ряд мог начинаться прямо на уровне глаз зрителя.

Программа росписи византийского храма приобрела в послеиконоборческий период строго канонические черты. При этом значительно расширилось место, занимаемое образами Богоматери. В росписи храмов доиконоборческого периода важное место занимала композиция «Вознесение»: Христос в круге, сидящий на радуге, Оранта (молящаяся Богородица), двенадцать апостолов. Эта композиция могла размещаться в алтарной апсиде или куполе храма. В послеиконоборческий период вследствие изменения формы купола (который значительно уменьшился в диаметре и вытянулся в высоту) многофигурная композиция оказалась разбитой на несколько составных частей: полуфигура Христа-Пантократора в медальоне оказалась в куполе, апостолы спустились в барабан купола, а изображение Оранты стало центральным элементом росписи алтарной апсиды[592].

[591] *Лазарев В. Н.* Византийская живопись. С. 96.

[592] Там же. С. 98.



Образ Христа-Пантократора. Фрагмент мозаики. XIV в. Хора, Константинополь

Перемещение образа Христа с апсиды в купол, по мнению современного искусствоведа, продиктовано «главным образом, темой Воплощения, главным аргументом иконопочитателей. Христос должен занимать самое почетное место, а Богоматери отведена апсида. Она… обращается к Господу, возвышающемуся над Ней, с просьбой о прощении грехов людских»[593].

В то же время, перемещение Христа в купол и закрепление за Богородицей места в алтарной апсиде[594] значительно увеличило удельный вес Богородицы в иконографической программе храма. Купол и апсида — два тематических центра росписи: ее доминанта и субдоминанта. Но если смысловой доминантой является купол как верхняя точка храма, то визуальной доминантой является апсида как наиболее видимое место. Формально Богородица продолжает находиться в подчиненном по отношению к Христу положении: Он располагается над Ней, Она обращена к Нему в молитве. Но визуально именно Ее образ начинает доминировать во всей иконографической программе храма, занимает центральное, наиболее видимое место. Для того чтобы увидеть Христа

[593] *Вельманс Т.* Фрески и мозаики // *Вельманс Т., Корач В., Шупут М.* Византийский мир. Храмовая архитектура и живопись. С. 98.

[594] Напомним, что Богородица в алтарной апсиде иногда изображалась и в доиконоборческую эпоху, о чем мы говорили на с. 379–381.

в медальоне купола, человеку надо, запрокинув голову, смотреть вверх, чего молящиеся в храме практически никогда не делают. Для того же, чтобы увидеть образ Богоматери в алтарной апсиде, никаких усилий не требуется: Она видна от входа и практически из любой точки храма. В результате именно Богоматерь становится основным фокусом молитвенного внимания верующего.

Добавим к этому, что в большинстве купольных и крестово-купольных храмов, где в алтарной апсиде располагается изображение Богородицы, Ее фигура по размерам значительно превышает все другие фигуры, включая Христа, переместившегося в купол или подкупольное пространство. Чаще всего Она изображается в полный рост, тогда как изображение Христа становится поясным или оплечным.

На столпах или стенах по обеим сторонам алтарной апсиды обычно располагается композиция «Благовещение»: слева ангел, обращенный лицом к Богородице и вполоборота к зрителю, справа Богородица, обращенная лицом к зрителю, либо в трехчетвертном обороте. Богородица, как правило, изображается держащей в руках пряжу, что связано с сюжетом из «Протоевангелия Иакова», где ангел Гавриил застает Ее именно за этим занятием.

В апсидах византийских храмов рассматриваемого периода Богоматерь нередко изображается сидящей на престоле, во фронтальной позе, с Младенцем на коленях. Характерный пример — уже неоднократно упоминавшаяся мозаика IX века, размещенная в апсиде константинопольского храма Святой Софии. Богоматерь как Царица восседает на троне без спинки на двух подушках. Ее взор обращен в сторону и ввысь. На Ее коленях сидит Младенец, которого Она придерживает правой рукой за правое плечо, левая Ее рука опущена. Правая рука Младенца поднята в благословляющем жесте. Именно эту мозаику столь красочно описал в своей 17-й Беседе Патриарх Фотий. А вот как этот мозаичный образ описан у В. Н. Лазарева:

> Царица Небесная торжественно восседает на троне. Ее широкая, массивная фигура, при всей монументальной замкнутости контура, свободно развернута в пространстве. Этому пространственному впечатлению немало содействует подножие трона, данное в смелом ракурсе. Вместо того чтобы подчинить фигуру плоскости, мозаичист располагает ее так, как будто она выступает из золотого фона. В подобной трактовке живо чувствуются пережитки того античного понимания формы, которое можно было бы назвать статуарным. И столь же сильны античные отголоски в прекрасном, полном женственности лике Марии. Мягкий овал, правильной формы нос, сочные губы — все придает ему земной характер. Но в то же время он подкупает

> своей одухотворенностью. Большие глаза, печальные и неподвижные, являются как бы зеркалом души[595].

Не позднее второй половины IX века складывается та система монументальной росписи византийского храма, которая в своей основе сохранится на всем оставшемся протяжении византийской истории. Поскольку цельных монументальных ансамблей от этой эпохи не сохранилось[596], об этой программе можно судить либо по памятникам последующего времени, либо по литературным источникам.

Большой интерес в данном контексте представляет 10-я Беседа Патриарха Фотия, где он подробно описывает иконографическую программу новопостроенной Фаросской церкви, известной в Византии как Новая Церковь (Νέα Ἐκκλησία). Беседа была произнесена в конце 863-го или начале 864 года по случаю освящения церкви после ее обновления (или перестройки), в присутствии императора Михаила III (829–867), его соправителя Варды Кесаря и императорского двора. Из текста явствует, что церковь была посвящена Богородице[597]. Фотий описывает Фаросскую церковь как творение человеческих рук, но по своей красоте превышающее человеческие возможности:

> Итак, друзья, сегодня — иное посвящение и иное таинство, — храм Девы и Богоматери на земле обновляемый, как бы некое иное достойное жилище обитающих в мире. Храм Девы на земле обновляется днесь, воистину многопетое деяние царской щедрости, храм посреди самих царских чертогов восстает как некий иной чертог Божественный и досточтимый и благодаря такому сравнению и подобию показывает царский дворец жилищем простого человека, но скорее своей красотой и внутренней блистательностью и его озаряет и освещает, и готовит к чему-то большему предыдущей красоты. Ты скажешь, посмотрев на него, что это — не человеческих рук дело, но эту красоту придала ему некая божественная и превышающая нас сила[598].

Опустим восторженное описание деталей интерьера, его золотых и серебряных украшений, поражавших воображение зрителя своим богатством и блеском. Остановимся на том, что говорит Фотий об иконографической программе храма:

---

595 *Лазарев В. Н.* История византийской живописи. С. 85.

596 *Попова О. С.* Пути византийского искусства. С. 209.

597 *Mango C.* Introduction to Homily X // The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople. P. 178.

598 *Фотий Константинопольский.* Беседа 10, 3 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 430–431). Рус. пер.: С. 190.



Интерьер собора Святого Марка, Венеция

В самом куполе многоцветной мозаикой начертан человеческий образ, несущий изображение Христа. Ты скажешь, что Он взирает на землю и помышляет о ее устроении и управлении. Настолько точно художник, как думаю, по действию вдохновения, линиями и цветами запечатлел попечение Создателя о нас. На выпуклых же частях полусферы, находящихся под куполом, изображен сонм ангелов, дориносящих[599] Владыку всех. Апсида же, поднимающаяся от алтаря, блистает образом Девы, распростирающей пречистые руки над нами и соделывающей царю спасение и на врагов одоление. А хор мучеников и апостолов, а также патриархов и пророков наполняет весь храм, украшая его своими изображениями. Один из [пророков] и молча вопиет теми словами, которые некогда изрек: «Как вожделенны жилища Твои, Господи сил! Истомилась душа моя, желая во дворы Господни» (Пс. 83:2–3). Другой: «Как страшно сие место! это не иное что, как дом Божий, это врата небесные» (Быт. 28:17)[600].

[599] То есть охраняющих, сопровождающих.

[600] ***Фотий Константинопольский.*** Беседа 10, 6 (Φωτίου Ὁμιλίαι καὶ Λόγοι. Σ. 434–435). Рус. пер.: С. 192–193. Фотий цитирует книги Ветхого Завета по греческому тексту, который существенно отличается от еврейского.

Мозаичное убранство церкви, таким образом, представляло собой ряды фигур, располагавшихся в иерархическом порядке[601]. В куполе располагалось изображение Христа (скорее всего, поясное), которое Фотий выделяет как смысловую доминанту храма. В алтарной апсиде было помещено изображение «Девы, распростирающей пречистые руки над нами», то есть Оранты — Богородицы с воздетыми в молитве руками. Далее рядами шли изображения апостолов, мучеников, ветхозаветных патриархов и пророков. В руках пророков свитки с цитатами из Священного Писания. «Последовательность росписи прочитывается сверху вниз, от купола к земле, подобно тому, как, согласно богословским представлениям, Глава Церкви Небесной Христос через Богоматерь, апостолов и святых находится в вечном единении с Церковью земной»[602].

Такое расположение священных изображений соответствует представлению об иерархическом устройстве вселенной и Церкви, наиболее ярко выраженному в трактатах Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии». Эти трактаты оказали огромное влияние на развитие христианского богословия и нашли отражение в изобразительном искусстве. Согласно Дионисию, и мир небесный, и мир земной представляют собой многоступенчатую иерархию: «божественные светолития», или «исхождения», передаются от высших ангельских чинов к низшим, а от последних — к чинам церковной иерархии.

Иконографическая программа византийского храма, как она сложилась в послеиконоборческий период, в полной мере соответствует своему прямому назначению — помогать верующим погрузиться в литургическую мистерию. В эту эпоху «живопись становится пластическим средством выражения молитв и священных таинств»[603].

Всякая икона по своему назначению литургична, она является неотъемлемой частью литургического пространства — храма — и непременным участником богослужения. «Икона — не просто предмет для личного поклонения. Ее предназначение — это прежде всего торжественное соучастие в Божественной литургии. Как и икона, Литургия есть, в сущности своей, живое воспоминание о том, что Бог совершил для Своего народа»[604].

---

601 *Mango C.* Introduction to Homily X // The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople. P. 183.

602 *Попова О. С.* Пути византийского искусства. С. 208.

603 *Вельманс Т.* Фрески и мозаики. В кн: *Вельманс Т., Корач В., Шупут М.* Византийский мир. Храмовая архитектура и живопись. С. 98.

604 *Гавриил (Бунге), схиархимандрит.* Другой Утешитель. С. 140.



Интерьер церкви Святого Луки. X в.
Монастырь Осиос Лукас, Греци

В особенной степени это относится к монументальной живописи. Каждое священное изображение в храме неразрывно связано с другими изображениями, находящимися от него в непосредственной близости. В иконографической программе храма все образы взаимосвязаны, и все призваны служить восприятию храма как космоса, а богослужения как священнодействия, в котором принимает участие вся небесная и земная иерархия: «Под сводами храма вся вселенная, и Небесное, и земное собирается вокруг Христа в куполе и Богородицы в апсиде: сонмы ангелов, человеческий род, звери, даже растения, представленные орнаментами. Церковь вмещает в себя весь космос; и в нем, на фоне его разыгрывается мистическое действие Литургии»[605].

И в этом космическо-литургическом пространстве, как было сказано, Христос является богословской и смысловой доминантой, небом небес, а Богородица благодаря Своему расположению в алтарной апсиде — безусловной визуальной доминантой. И это соответствует той роли, которую Богородица теперь играет в жизни Церкви. Она — связующее звено между Богом и людьми. К ней устремлен взор молящегося. Она воздевает руки в молитве ко Христу, но одновременно и покровительственно простирает их над миром. Она — Защитница и Ходатаица за мир и каждого человека перед престолом Своего Божественного Сына.

IX веком фактически завершается формирование корпуса источников, связанных с жизнью и смертью Богородицы, литургическое оформление основных событий Ее жизни, богословское и иконографическое осмысление Ее роли и значения в жизни Церкви. Хотя в дальнейшей византийской истории будут возникать новые праздники в честь Богородицы, создаваться новые богослужебные песнопения, авторы проповедей будут соревноваться друг с другом в красноречии, желая достойно почтить Ее, в основном — за немногими исключениями (такими, как Симеон Новый Богослов) — это будет повторение одних и тех же мыслей, богословских концепций и образов.

605 *Попова О. С.* Пути византийского искусства. С. 208.

Глава 6

ПОЧИТАНИЕ БОГОРОДИЦЫ НА РУБЕЖЕ ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ

В этой главе мы расскажем о том, что добавил X век к почитанию Пресвятой Богородицы. Речь пойдет, во-первых, о событии, которое легло в основу праздника Покрова́. Во-вторых, мы остановимся на том, как богородичная тема раскрывалась в творчестве трех богословов этого столетия — Иоанна Геометра, Симеона Метафраста и Симеона Нового Богослова. В-третьих, будет сказано о «Каноне на плач Пресвятой Богородицы», появившемся в этом столетии. В-четвертых, мы затронем вопрос о том, как развивалась иконография Богородицы в этот период. В-пятых, мы поговорим о начале монашеской жизни на Афоне и о том, как Святая Гора стала «земным уделом» Богородицы. Наконец, в-шестых, мы коснемся вопроса о том, как почитание Богородицы перешло из Византии на Русь.

Хронологические рамки данной главы ограничены главным образом X — первой половиной XI века. Однако в разделах, посвященных иконографии Богоматери и Ее почитанию на Руси, мы будем иногда заглядывать и в последующие столетия. Граница между веками и эпохами может быть проведена лишь условно, и многие процессы, начавшиеся в первом тысячелетии, продолжатся во втором.

«ЖИТИЕ АНДРЕЯ ЮРОДИВОГО» И ПРАЗДНИК ПОКРОВА́

История появления праздника Покрова́ Пресвятой Богородицы (1 октября) полна загадок. Принято считать, что он установлен в память о явлении Пресвятой Богородицы святому Андрею Юродивому, которое произошло около 930 года. Однако время жизни святого точно не установлено: по сведениям его жития, он жил в V веке, тогда как наиболее вероятным временем его жизни представляется вторая половина IX и первая половина X века.

О явлении Богородицы святому Андрею повествует памятник под названием «Житие и деяния святого отца нашего Андрея, Юродивого Христа ради». Сохранилось более 110 греческих рукописей жития, древнейшая из которых относится ко второй половине X века. Автор обозначает себя как «Никифор, милостью Вседержителя Бога находящийся в числе священников той великой церкви в Царице городов, которая названа Мудростью



Покров Пресвятой Богородицы. Икона. 1399 г.
Зверин монастырь Великий Новгород

Божьей»[1]. Иными словами, он был священником константинопольского храма Святой Софии.

Согласно житию, святой Андрей жил во времена «христолюбивого царя Льва Великого», то есть императора Льва I и был современником преподобного Даниила Столпника (†493). В то же время автор жития позиционирует себя как человек, лично знавший святого, и в этом усматривается серьезная хронологическая неувязка: все говорит о том, что Никифор жил в X веке, тогда как время действия жития он смещает на несколько веков назад. Очевидные анахронизмы и навели первого издателя жития на мысль о том, что Андрей Юродивый жил во времена императора Льва VI (886–912), а житие было составлено в X веке. Эта дата составления жития принята в настоящее время большинством ученых, однако время жизни святого Андрея относят, как правило, к началу или даже середине X века[2].



Андрей Юродивый. Фреска. 1183 г.
Скит Неофита Затворника, Пафос, Кипр

Видение Пресвятой Богородицы, описанное в житии, произошло в константинопольском Влахернском храме, куда Андрей пришел в сопровождении своего ученика Епифания для участия во всенощном бдении:

> Когда совершалось всенощное бдение в святой гробнице, находящейся во Влахернах, отправился туда и блаженный Андрей, творя то, что было у него в обычае. Был там также Епифаний и один из его слуг вместе с ним. А поскольку он обычно стоял, сколько его рвение давало сил, иногда до полуночи, иногда до утра, уже в четвертом часу ночи увидел блаженный

1 *Никифор Пресвитер.* Житие Андрея Юродивого 245 (PG 111, 888 C). Рус. пер.: С. 118.
2 *И. В. Т., О. В. Л., Никифорова А. Ю., Пивоварова Н. В.* Андрей Юродивый. С. 391–393.

Андрей воочию святую Богородицу, очень высокую, появившуюся со стороны царских ворот с грозной свитой. В ее числе были и досточтимый Предтеча, и сын грома[3], держащие Богородицу под руки с обеих сторон, и многие другие святые, облаченные в белое, шествовали пред Нею, а иные следовали за Ней с гимнами и песнопениями духовными. И вот, когда они приблизились к амвону, подошел блаженный к Епифанию и говорит: «Видишь ли ты Госпожу и Владычицу мира?» Он же ответил: «Да, отец мой духовный». И пока они смотрели, Богородица, преклонив Свои колени, долго молилась, орошая слезами богоподобный и пречистый лик Свой. А после молитвы Она подошла к алтарю, прося за стоящих вокруг людей. И вот когда Она окончила молитву, с прекрасным достоинством сняла с Себя мафорий, который носила на Своей беспорочной голове и который видом был как молния, и, взяв его Своими пречистыми руками, — а был он велик и грозен — распростерла над всеми стоящими там людьми. И его в течение долгого времени видели дивные сии мужи распростертым над народом и излучающим славу Божью, словно янтарь. И до тех пор, пока была там Святая Богородица, был виден и он, а после того, как Она удалилась, его больше не было видно, ибо Она, конечно, взяла его с Собой, а благодать оставила находящимся там. Епифаний увидел это через посредничество богоносного отца: ведь сам он, имея возможность видеть все это, передал ему свое видение как посредник. Опекая его во всем, он наделял его великолепной славой[4].

Праздник Покрова́ был установлен в память об описанном видении, однако неизвестно, где, когда и кем. По одной версии, он был установлен в Константинополе при императоре Льве VI, то есть не позднее начала X века, и из Византии перешел на Русь, а в Византии со временем оказался забыт. По другой версии, праздник был установлен на Руси около 1164 года благоверным князем Андреем Боголюбским[5].

В чинопоследовании праздника, которое печатается в современных Минеях, говорится о Божией Матери как о Покровительнице благоверных царей и всех христиан, Защитнице от стихийных бедствий и от всякого зла, Молитвеннице о христианах перед Богом, Ходатаице о спасении всех верующих:

---

[3] Апостол Иоанн Богослов.

[4] *Никифор Пресвитер.* Житие Андрея Юродивого 203–204 (PG 111, 848 C–849 A). Рус. пер. С. 103–104.

[5] Подробнее об установлении праздника см. в: *Лукашевич А. А.* Покров Пресвятой Богородицы. С. 55–57.

Палата одушевленная Христова, верным же стена и покров и держава: Тобою град твой, Богомати, спасается: Твоею помощию правовернии царие венчаются: Тобою хвалящиися присно, победы на поганыя носят: покрываеши бо омофором милости Твоея[6].	Одушевленный дворец Христа, верующим же стена, покров и держава, Тобой город Твой спасается, Богоматерь, Твоей помощью увенчиваются правоверные цари; всегда Тебя восхваляя, они одерживают победы над язычниками, ибо Ты покрываешь их омофором Своей милости.
Днесь, благовернии людие, светло празднуем, осеняеми Твоим, Богомати, пришествием, и к Твоему взирающе пречистому образу, умильно глаголем: покрый нас честным Твоим покровом, и избави нас от всякаго зла, молящи Сына Твоего Христа Бога нашего спасти души наша[7].	Сегодня мы, благоверные люди, светло празднуем, осеняемые Твоим присутствием, Богоматерь, и, взирая на Твой пречистый образ, с умилением говорим: покрой нас драгоценным Твоим покровом и избавь нас от всякого зла, моля Сына Твоего, Христа Бога нашего, спасти души наши.
Дева днесь предстоит в церкви, и с лики святых невидимо за ны молится Богу: ангели со архиереи покланяются, апостоли же со пророки ликовствуют: нас бо ради молит Богородица Превечнаго Бога[8].	Дева сегодня предстоит в церкви и с хорами святых невидимо молится за нас Богу. Ангелы с архиереями поклоняются, апостолы же с пророками ликуют, ибо за нас Богородица молит предвечного Бога.

Однако данные тексты — достаточно позднего происхождения. Первые богослужебные тексты праздника на славянском языке появились, вероятно, не ранее XIV века, но чинопоследование продолжало дополняться вплоть до XIX века. К этому же столетию относится появление службы Покрову на греческом языке. Впервые она была издана в 1869 году под названием Ἀκολουθία τῆς ἁγίας Σκέπης τῆς Ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ

6 Минея. Покров Пресвятой Богородицы. Малая вечерня. Стихира самогласна.

7 Минея. Покров Пресвятой Богородицы. Малая вечерня. Тропарь.

8 Минея. Покров Пресвятой Богородицы. Утреня. Кондак.

Ἀειπαρθένου Μαρίας («Последование святого Покрова Пресвятой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии»). После Второй мировой войны была составлена новая служба, а сам праздник был перенесен на 28 октября (день государственного праздника Греции). Автором новой службы стал монах афонского скита Святой Анны Герасим[9].

Суммируя сказанное о празднике Покрова́, мы можем констатировать следующее: 1) точное время события, легшего в основу праздника, неизвестно, однако есть веские основания считать, что оно произошло в X веке; 2) рассказ об этом событии был написан в X веке; 3) было ли установлено празднование в память о нем в Византии, нам точно неизвестно, но уже в XII веке праздник появился на Руси; 4) славянские богослужебные тексты праздника были написаны в период с XIV по XIX века, а в Греции первые службы появились только в XIX–XX веках.

Таким образом, событие, точная дата которого неизвестна, но которое было описано в X веке, на протяжении веков широко праздновалось на Руси, а в Греции оказалось фактически предано забвению. О нем вспомнили лишь в XIX–XX веках.

ЦЕРКОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА X ВЕКА

Иоанн Геометр

Иоанн Геометр — византийский поэт, чья творческая активность пришлась на вторую половину — конец X столетия, — оставил свой след в истории литературы, посвященной Богородице. Предположительно, в царствование императора Никифора II Фоки (963–969) он занимал ответственный пост в армии, но при его преемнике Иоанне I Цимисхие (969–976) впал в немилость, был смещен и ушел в монастырь[10].

Среди обширного поэтического наследия Иоанна пять гимнов посвящены Богородице, из которых четыре написаны элегическим дистихом, один гекзаметром. Гимны 1–3 написаны в форме хайретизмов. В них он говорит о Ней как подательнице мудрости, Матери благодати и вечной жизни[11]; Она выше херувимов и чище серафимов; Она дала Богу человеческую плоть,

9 *Лукашевич А. А.* Покров Пресвятой Богородицы. С. 57.

10 *Scheidweiler E.* Studien zu Johannes Geometers. S. 277–319.

11 *Иоанн Геометр.* Гимн I (PG 106, 856 A).

но плоть без нечистоты[12]; Она Луна среди девственных звезд, от рождения чистая и душой и телом, снаружи и внутри Дева[13]; Она Матерь мудрости, света, разума, мужества[14]. Поэт называет Деву Матерью Своего Отца и Дочерью Своего Сына[15] в том смысле, что Она родила воплотившегося Бога, Который является Ее Создателем.

Перу Иоанна принадлежит Слово на Благовещение, в котором в поэтической форме раскрывается тайна Боговоплощения:

> Итак, велико то, о чем ныне повествуется и что происходит. Велико и страшно, и для слова невыразимо, и для слуха невместимо, и для ума непостижимо. Сегодня Бог [стал] человеком, а человек стал богом… Соединяется то, что прежде не смешивалось: ум и плоть, материя и пламя, время и то, что воистину вневременно и безгранично… И Адам… вновь получает рай и даже больше — небо вместо рая…[16]

Иоанну Геометру в нескольких греческих рукописях приписывается житие Девы Марии, написанное в форме гомилии на Успение. Это произведение до настоящего времени остается неопубликованным: в научной литературе фигурируют только отдельные фрагменты из него, в частности заключительная часть произведения, где речь идет об Успении Богородицы[17]. Составить цельное представление о сочинении пока сложно. Насколько можно судить по опубликованным отрывкам[18], в житии подчеркивается единство Матери со Своим Сыном на всем протяжении Его жизненного пути вплоть до страданий, смерти на кресте и Воскресения, что сближает это произведение с «Житием Девы», приписываемым Максиму Исповеднику и сохранившимся в грузинском переводе.

В целом, по всей видимости, Иоанн Геометр следует той же самой житийной канве, что и автор «Жития Девы». Однако до тех пор, пока не появится критическое издание сочинения Геометра, невозможно судить о степени его зависимости от «Жития».

---

12 *Иоанн Геометр.* Гимн 1 (PG 106, 856 BC).

13 *Иоанн Геометр.* Гимн 2 (PG 106, 857 C).

14 *Иоанн Геометр.* Гимн 3 (PG 106, 861 B).

15 *Иоанн Геометр.* Гимн 3 (PG 106, 861 B).

16 *Иоанн Геометр.* Слово на Благовещение (PG 106, 812 BC).

17 *Wenger A.* L'Assomption de la T. S. Vierge. P. 187–208.

18 Обзор этих публикаций и краткое содержание произведения см. в: *Gambero L.* Biographies of Mary in Byzantine Literature. P. 34–38.

Симеон Метафраст

Одной из весьма распространенных ошибок, встречающихся в греческой рукописной традиции, является отождествление переписчиками лиц, носивших одно и то же имя. В источниках X века фигурируют Симеон Метафраст и Симеон Логофет. Оба были авторами литературных произведений. С именем Симеона Логофета связывают анонимную хронику, в которой изложена история мира от Адама до 948 года (в некоторых версиях история доведена до 963 года)[19]. Симеон Метафраст известен, прежде всего, как собиратель и систематизатор агиографических данных, составитель объемного корпуса житий святых. Его биография лучше изучена, чем биография Симеона Логофета, благодаря тому что в середине XI века византийский писатель Михаил Пселл составил похвальное слово в его честь. По словам Пселла, Симеон «всегда и везде умел приноровляться ко времени и обстоятельствам, был изменчив и гибок, когда нужно; не боялся новшеств, когда это приносило пользу, стоял за старинный обычай, когда это было удобно»[20].

В современной науке Симеон Логофет и Симеон Метафраст признаются, как правило, за двух разных лиц, из которых первый был предположительно на одно поколение старше второго[21]. Однако в византийской традиции они нередко отождествлялись.

Позднейшие издатели также не делали различия между ними. В Патрологии Миня сочинения Симеона Метафраста составляют три тома. Собрание открывается «Словом на плач Пресвятой Богородицы», надписанным именем «мудрейшего и ученейшего Симеона Логофета и Метафраста»[22]. Далее следует указание на «24 Нравственных слова, избранных Симеоном Магистром и Логофетом» из сочинений Василия Великого[23]. Именем «Симеона Метафраста» надписаны напечатанные в том же томе молитвы «Едине чисте и нетленне Господи» и «Иже на страшнем Твоем и нелицеприемнем предстояй судилищи», ямбические стихи «Давый пищу мне плоть Твою волею» и серия ямбических триметров, начинающаяся словами «Хотя ясти, человече, тело Владычне» (все эти молитвы входят в современное Последование

[19] Греческий текст: Symeonis, Magistri et Logothetae, Chronicon. Русский перевод со славянского: Симеона Метафраста и Логофета описание мира от бытия и Летовник собран от различных летописцев. Русский перевод с греческого: Хроника Симеона Магистра и Логофета.

[20] ***Михаил Пселл.*** Похвальное слово Симеону Метафрасту (PG 114, 189).

[21] См., в частности: The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. 3. P. 1982–1984.

[22] PG 114, 209–218.

[23] PG 114, 217–218 (само произведение напечатано среди творений Василия в PG 32, 1115–1382).

ко Святому Причащению)[24]. После молитв помещены послания «Симеона Магистра и Логофета дрома»[25], затем «Симеона Магистра и Логофета сокращение канонов»[26]. Весь этот материал весьма разнороден как тематически, так и стилистически, и занимает лишь небольшую часть общего объема произведений Симеона.

Основную же часть трехтомного собрания его творений составляют жития святых, разделенные на двенадцать частей по числу месяцев: каждое житие помещено под днем празднования памяти святого. Симеон не был автором всех житий, вошедших в это собрание: некоторые были написаны до него. Его же работа заключалась в систематизации и редактировании житий «для придания им большего единства и устранения шероховатости языка и эксцентричности повествования»[27].

Среди житий выделяется «Похвальное Слово» в честь Богоматери, приуроченное к празднику Успения (15 августа). По сути, оно представляет собой полноценное житие. Симеон начинает с того, что объясняет, почему житие Девы написано в форме энкомия[28]. Причиной этого является Ее величие и то исключительное значение, которое Она имеет для истории спасения. Особо оговаривается, что автор будет опираться только на достоверные свидетельства — в частности, на Григория Нисского, Афанасия Александрийского и Дионисия Ареопагита, чье учение согласно с Евангелием[29].

Напомним, что с упоминания этих же авторов (к которым был добавлен Григорий Неокесарийский) начиналось «Житие Девы», приписываемое Максиму Исповеднику. Метафраст приводит ту же самую цитату из Григория Нисского об отце Девы Марии, которая была приведена в «Житии Девы»[30].

О рождении Богородицы от Иоакима и Анны, Ее введении в Иерусалимский храм и обручении Иосифу Метафраст сообщает кратко, что связано с его очевидным желанием максимально дистанцироваться от апокрифического «Протоевангелия Иакова». Подробнее говорится о Благовещении, о встрече

---

24 PG 114, 219–225.

25 PG 114, 227–236. Логофет дрома — главный начальник почтового ведомства в Византии.

26 PG 114, 236–292.

27 *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 29.

28 Энкóмий (греч. ἐγκώμιον — восхваление) — в Древней Греции хвалебная песнь, в Византии торжественная речь, содержащая похвалы в адрес кого-либо.

29 *Симеон Метафраст.* Похвальное Слово в честь Богородицы 1 (PG 115, 529 D–531 A). В Патрологии Миня Похвальное Слово дано целиком на латинском языке с приложением некоторых фрагментов на греческом. В нумерации разделов Слова мы ориентируемся на латинский текст.

30 *Симеон Метафраст.* Похвальное Слово в честь Богородицы 2 (PG 115, 531 AB).

Марии с Елисаветой, о переписи населения, о рождении Христа в Вифлееме, поклонении пастухов, поклонении волхвов, избиении младенцев, бегстве Святого Семейства в Египет, возвращении в Назарет после смерти Ирода, о том, как двенадцатилетний Иисус беседовал в храме со священниками[31]. Повествуя об этих событиях, Метафраст старается опираться на Евангелие, а не на апокрифы, при этом восполняя евангельское повествование различной дополнительной информацией, в частности сведениями о политической обстановке Иудеи того времени.



Распятие. Мозаика. XI в. Монастырь Дафни. Афины.

Повествуя об общественном служении Иисуса после Его Крещения от Иоанна и выхода на проповедь, Метафраст отмечает присутствие Матери Божией при Его первом чуде: претворении воды в вино[32]. Но в дальнейшем повествовании отступает от евангельского текста. Это отступление предваряется следующей ремаркой:

> Мы расскажем, как Она всегда была вместе со Своим Сыном, как Она всегда стояла рядом с Ним, и ни в то время, когда Его обвиняли, ни во время Страстей Она не покинула Его, когда другие, а именно ученики, друзья и знакомые, которые, оставив Его одного, бежали, и когда прочие после короткого времени отреклись от Него[33].

И далее Симеон повествует о том, как во время Тайной Вечери, когда Иисус возлежал с учениками, Она пребывала вместе с женщинами, следовавшими за Ним, и по Его поручению заботилась о них[34]. Когда Иисуса допрашивали

---

31 *Симеон Метафраст.* Похвальное Слово в честь Богородицы 3–23 (PG 115, 531 C–549 B).

32 *Симеон Метафраст.* Похвальное Слово в честь Богородицы 27 (PG 115, 550 BC).

33 *Симеон Метафраст.* Похвальное Слово в честь Богородицы 27 (PG 115, 550 C–551 A).

34 *Симеон Метафраст.* Похвальное Слово в честь Богородицы 27 (PG 115, 551 AB).

у Анны и Каиафы, Она находилась рядом. Она была свидетельницей Его осуждения на смерть и бичевания[35].

На Голгофе Она тоже была рядом со Своим Сыном и, когда Он висел на кресте, обратилась к Нему с плачем и мольбами. В ответ на Ее слезы Он поручил Ее любимому ученику[36]. Когда воин пронзает копьем Его бок, Она с благоговением собирает излившиеся из раны кровь и воду[37]. Она участвует в снятии тела Иисуса с креста, а затем ищет для Него подходящую гробницу. Найдя ее, Она разыскивает хозяина гробницы, Иосифа Аримафейского, и убеждает его пойти к Пилату и испросить у него тело Иисуса. Вместе с Иосифом Она погребает тело[38].

Когда Иосиф, Никодим и прочие участники погребения удаляются, Она остается одна у гробницы, неотлучно пребывая возле нее, и становится единственной свидетельницей того, как ангел отвалил камень от двери гроба, а стражи были объяты ужасом. «Поэтому, кажется, Ей первой была дана весть о славном Воскресении, и Она смогла видеть, насколько это возможно, сияние Своего Сына». Матерь Божия узрела Воскресение Сына более ясно, чем жены-мироносицы, утверждает Симеон, и смогла рассказать о нем апостолам более убедительно, чем они[39].

Многие детали истории Страстей и Воскресения, как она приводится Метафрастом, мы уже встречали в «Житии Девы», приписываемом Максиму Исповеднику. И хотя Симеон Метафраст нигде не упоминает это произведение, очевидна его зависимость либо от него, либо от источников, на которых оно основано.

Повествуя об Успении Богоматери, Метафраст не может избежать пользования апокрифическим материалом и излагает известную нам историю о явлении ангела с пальмовой ветвью, об апостолах, собравшихся из разных мест, чтобы проводить Богородицу, и о том, как Она мирно скончалась, предав душу Своему Сыну[40]. Процитировав известное место из трактата Дионисия Ареопагита «О божественных именах», Метафраст рассказывает о погребении Богородицы[41], а затем, со ссылкой на Ювеналия, епископа Иерусалимского,

35 *Симеон Метафраст.* Похвальное Слово в честь Богородицы 28 (PG 115, 551 CD).

36 *Симеон Метафраст.* Похвальное Слово в честь Богородицы 29–31 (PG 115, 551 D–553 A).

37 *Симеон Метафраст.* Похвальное Слово в честь Богородицы 32 (PG 115, 553 BC).

38 *Симеон Метафраст.* Похвальное Слово в честь Богородицы 33–34 (PG 115, 553 C–555 A).

39 *Симеон Метафраст.* Похвальное Слово в честь Богородицы 36 (PG 115, 556 AB).

40 *Симеон Метафраст.* Похвальное Слово в честь Богородицы 39 (PG 115, 557 D–558 B).

41 *Симеон Метафраст.* Похвальное Слово в честь Богородицы 39–41 (PG 115, 558 B–559 B).

о том, как на третий день ради опоздавшего Фомы вскрывают гробницу, но тела Богородицы не находят, а только Ее ризу[42].

В завершение «Похвального Слова» Симеон излагает историю о том, как Галбий и Кандид принесли в Константинополь ризу Богородицы. В этом рассказе он основывается на свидетельстве Ювеналия Иерусалимского из «Евфимиевой истории», которую цитирует Иоанн Дамаскин во Втором Слове на Успение[43].

Желание Симеона Метафраста максимально дистанцироваться от апокрифических источников при составлении жития Богородицы соответствовало общему духу той работы, которую он проводил, очищая жития святых от разного рода невероятных деталей. На протяжении всего «Похвального Слова» Метафраст демонстрирует желание основываться на свидетельстве Евангелия и уважаемых древних авторов. Тем же желанием был движим в IX веке Епифаний Монах, составляя свое «Слово о жизни Пресвятой Богородицы».

Работа, проделанная биографами Богородицы, имела результат. Апокрифические сказания о Ее жизни были благодаря им постепенно вытеснены из употребления и заменены более выверенными, «научными» житиями Девы Марии, в которых наиболее фантастические эпизоды из апокрифов либо вообще исчезли, либо были существенно смягчены.

Под именем Симеона Метафраста в греческой рукописной традиции фигурирует также «Слово на плач Пресвятой Богородицы». Современные ученые считают это произведение творением другого автора — Никифора Василаки[44], жившего в XII веке и осужденного в ереси вместе с Сотихиром Пантевгеном на Константинопольских Соборах 1156–1157 годов[45]. Как это часто случалось с осужденными лицами, его произведения в дальнейшем атрибутировались другим авторам. Можно предположить, что Симеону Метафрасту оно было приписано по той причине, что он является автором «Канона на плач Пресвятой Богородицы».

---

42 *Симеон Метафраст.* Похвальное Слово в честь Богородицы 43 (PG 115, 560 AC).

43 См.: *Иоанн Дамаскин.* Слово 2 на Успение 18 (SC 80, 168–174). Рус. пер.: С. 290–291. См. цитату на с. 561.

44 См. критическое издание греческого текста: *Hörander W.* Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981. S. 98–104; *Pignani A.* Niceforo Basilace, Progimnasmi e monodie. P. 169–180.

45 О нем см.: *Жаворонков П. И., Э. П. Г.* Никифор Василаки // Православная энциклопедия. Т. XLIX. С. 648–649. О Сотирихе Пантевгене и спорах вокруг его учения см., в частности: *Иларион (Алфеев), митрополит.* Литургия. С. 436–437. Подробнее в: *Павел (Черемухин), иеромонах.* Константинопольский Собор 1157 года и Николай, епископ Мефонский. С. 85–109. См. также: *Ермилов Павел, диакон.* Константинопольские Соборы. 1156–1157 годы. С. 323–327.

«Слово» написано (возможно, не без влияния этого канона) в форме плача Богородицы. В Ее словах, обращенных к Сыну, перед читателем проходит вся Ее жизнь:



Снятие с креста. Миниатюра. XIII в.

> Это — то, сладчайший Иисусе, что образно представили тогда волхвы, пришедшие из Персии в Вифлеем, принесли свои дары: не только золото, как Царю, и ливан — как Богу, но и смирну — как смертному, родившемуся тогда Тебе (Мф. 2:11). Это — то оружие, которое имело пронзить Мое сердце, как предсказал Симеон (Лк. 2:35). Это — тот огонь, который Ты пришел низвести на землю, как это Ты Сам предсказал (Лк. 12:49). Потому что более жгуче, чем огонь, для любящего сердца Матери смерть Единородного Сына Ее. В малом, чтобы не оказаться противоположными, даже Мне представляются слова Благовещения Гавриила (Лк. 1:28–55). Потому что не только сейчас Господа нет со Мною, как Он Мне возвестил (Лк. 1:28), но Ты, будучи бездыханным и среди мертвых, озаряешь внутренние сокровищницы ада, а Я, между тем, вдыхаю воздух и пребываю среди живущих[46].

Некоторые выражения из «Слова» напоминают похожие выражения из богослужебных текстов, в частности, обращения Божией Матери к членам тела Иисуса:

> Какой из членов Твоего тела не потерпел страдания? Божественная для Меня Глава Твоя получила тернии, и они вонзились в Мое сердце. О, прекрасная и священная глава, которую некогда Ты не имел где приклонить

[46] *Симеон Метафраст.* Слово на плач Пресвятой Богородицы (PG 114, 209 A). Цитируется в переводе архимандрита Амвросия (Погодина).

и отдохнуть, ныне только для гроба склонилась для того, чтобы почить и, как сказал Иаков, как лев уснуть! О, желанная и любимая Моя глава, приявшая удары тростниковой палкой, дабы исправить того, кто подобно гнилому тростнику был сломан лукавым и стал далеким от рая! О, ланиты, принявшие заушения! О, уста, иные медоточивые соты, хотя вы и вкусили горчайшую желчь и были напоены острейшим уксусом! О, уста, в которых не обрелась ложь (Исх. 53:9), хотя и лживое лобзание предало Тебя на смерть! О, руки, которые человека создали, а ныне были пригвождены ко кресту, и в аду простирающиеся и касающиеся рук, некогда коснувшихся запретного древа, и восставляющие от падения всего Адама! О, ребро, пронзенное копьем вследствие созданной из ребра праматери! О, стопы, ступавшие по водам и жидкую природу явно освятившие![47]

Тема надругательства иудеев над членами тела Христа — очень древняя. Она присутствует уже в поэме II века «О Пасхе»: «Ибо принес Ему раны для тела Его и терния для головы Его, и связал Его добрые руки, которые сотворили тебя из земли, и добрые Его уста, напитавшие тебя жизнью, напоил желчью, и убил твоего Господа в великий праздник»[48]. В богослужебных текстах Страстной седмицы эта тема закрепилась не позднее IX века, о чем свидетельствует стихира преподобного Феодора Студита, исполняемая на утрене Великой Пятницы:

Кийждо уд святыя Твоея плоти, безчестие нас ради претерпе: терние, глава; лице, оплевания; челюсти, заушения; уста, во оцте растворенную желчь вкусом; ушеса, хуления злочестивая; плещи, биения; и рука, трость; всего телесе протяжения на Кресте; членове, гвоздия; и ребра, копие…[49]

Каждый член святого Твоего тела претерпел бесчестие за нас: глава — терния, лицо — оплевания, челюсти — удары, уста — вкус в уксусе растворенной желчи, уши — нечестивые поношения, плечи — бичевание, и рука — трость, все тело — растяжение на Кресте, конечности — гвозди, и ребра — копье…

---

47 *Симеон Метафраст.* Слово на плач Пресвятой Богородицы (PG 114, 212 CD).

48 *Мелитон Сардийский.* О Пасхе 79. Рус. пер.: С. 121.

49 Триодь. Великий Пяток. Утреня. Стихиры на стиховне. Данная стихира надписана именем «Студита», что указывает на авторство преподобного Феодора Студита.

Говоря в целом о наследии Симеона Метафраста, следует подчеркнуть, что оно еще ожидает своей окончательной оценки. В настоящий момент она затруднена ввиду отсутствия критического издания его сочинений, в котором аутентичные произведения были бы отделены от псевдоэпиграфов. Тем не менее, на основании имеющихся произведений, дошедших до нас под его именем, можно полагать, что в его творчестве богородичная тема играла существенную роль, и его произведения внесли свой вклад в дальнейшее распространение почитания Богородицы не только в Византии, но и за ее пределами, в частности на Руси, где произведения Метафраста получили широкое хождение и большую популярность.

«Канон на плач Богородицы»

Тема плача Богородицы у креста Своего Сына имеет давнюю историю[50]. Как мы помним, эта тема присутствует уже в трагедии «Христос страждущий», приписываемой Григорию Богослову, и кондаке Романа Сладкопевца «На Страсти Христовы и на плач Богородицы»[51]. Мы встречаем ее также в Крестобогородичнах преподобного Иосифа Песнописца[52].

Тема плача Богородицы присутствует в гомилиях Германа Константинопольского[53] и Георгия Никомидийского[54].

В X веке было написано два богослужебных канона, посвященных плачу Пресвятой Богородицы[55].

Один канон в греческих рукописях связывается с именем Симеона Метафраста, хотя иногда надписывается иными именами: в частности, Андрея Критского, Германа Константинопольского и Феофана Начертанного. Он начинается с ирмоса Κύματι θαλάσσης (слав. «Волною морскою»), его первый тропарь начинается со слов Θέλων σου τὸ πλάσμα (слав. «Хотя Свое создание»)[56].

---

[50] Об истории этого жанра см.: ***Alexiou M.*** The Ritual Lament in Greek Tradition. P. 62–78. См. также: ***Dobrov G. W.*** A Dialogue with Death: Ritual Lament and the θρῆνος Θεοτόκου of Romanos Melodos. P. 385. О теме плача Богородицы в изобразительном искусстве см.: ***Weitzmann K.*** The Origin of the Threnos. P. 496–490.

[51] См. цитаты на с. 190–194 и на с. 441–445.

[52] См. о них: ***Alexiou M.*** The Lament of the Virgin in Byzantine Literature and Modern Greek Folk-Song. P. 116–118.

[53] См.: ***Герман Константинопольский.*** Слово на боготелесное Погребение Господа Иисуса Христа (PG 98, 269 C–272 B). См. цитату на с. 534.

[54] См.: ***Георгий Никомидийский.*** Слово 8 (1469 C–1477 B). См. цитату на с. 594.

[55] См.: ***Ševčenko N. P.*** The Service of the Virgin's Lament Revisited. P. 247–262.

[56] Издание греческого текста на основе четырех рукописей: Un' ufficiatura perduta del Venerdì Santo. P. 302–313.

Другой канон начинается ирмосом Ὡς ἐν ἐπείρῳ (слав. «Яко по суху»), начало первого тропаря Ἀναρτηθέντα ὡς εἶδεν ἐπὶ σταυροῦ (слав. «Обешена яко виде на кресте»). Канон имеет алфавитный акростих во всех тропарях каждой песни, кроме последнего. Акростих последних тропарей каждой песни (Богородичнов): Νικολάου («Николая»). Таким образом, уже в самом каноне зашифровано имя автора, и сомнений в том, что канон написан неким Николаем, быть не может.



Икона Божией Матери «Скорбящая». XIII в. Византия

В надписании канона в первом его печатном издании фигурирует имя Николая, Патриарха Константинопольского[57]. Обычно под ним понимается Николай I Мистик, занимавший Патриаршую кафедру с 901 по 907 и затем с 912 по 925 годы[58]. Но с апреля 980-го по декабрь 992 года Константинопольский престол занимал Патриарх Николай II Хрисоверг, рукоположивший в сан священника Симеона Нового Богослова и предположительно состоявший в переписке с Симеоном Логофетом[59]. Теоретически и он мог быть автором канона. Однако, поскольку ни тот ни другой Патриарх никак не проявили себя в качестве создателей литургических текстов, нельзя исключить, что создателем канона был некий другой Николай, а титул Патриарха появился в надписании позднее.

В составе регулярного богослужения «канон плачевный Богородице, глас 2-й плагальный» впервые упоминается в Типиконе константинопольского

[57] *Pitra J. B.* Spicilegium Solesmens complectens sanctorum Patrum sriptorumque ecclesiasticorum. Vol. 4. P. 492–495. Текст издан на основе единственной рукописи, без учета возможных разночтений в других списках.

[58] См., в частности, издание этого канона между сомнительными творениями Патриарха Николая Мистика: *Westerink L. G.* Nicholas I Patriarch of Constantinople. P. IX–XI, 88–100. О Николае Мистике см.: *Афиногенов Д. Е.* Николай I Мистик. С. 372–374.

[59] *Кузенков П. В.* Николай II Хрисоверг. Т. L. С. 374–375.



Оплакивание Христа. Фреска. XIV в. Монастырь Грачаница, Сербия

Евергетидского монастыря, составленном во второй половине XI века и оказавшем большое влияние на византийское монашество последующих двух столетий. В нем предписывается исполнять данный канон, начинающийся ирмосом Κύματι θαλάσσης («Волною морскою»), в Великую Пятницу. Авторство канона не указано[60]. Из двух имеющихся канонов только один начинается с ирмоса «Волною морскою»: это канон, приписываемый Симеону Метафрасту.

Заметка в Типиконе Евергетидского монастыря отражает практику, получившую распространение в константинопольских монастырях в XI веке. Суть этой практики заключалась в еженедельном пении канона, начинающегося ирмосом «Яко по суху» и имеющего имя «Николая» в акростихе Богородичнов каждой песни. В Великую Субботу этот канон заменялся на канон, начинающийся ирмосом «Волною морскою»[61].

В русских дониконовских рукописях помещались оба канона. В старопечатных изданиях Триоди Цветной (до Патриарха Никона Цветная Триодь

[60] См.: *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. 1: Типика. Ч. 1. Киев, 1895. С. 554.

[61] Сведения предоставлены священником Михаилом Желтовым.

открывалась службой Лазаревой субботы) канон Николая находится среди служб Великой Пятницы, а канон Симеона отнесен на Великую Субботу. В послениконовских изданиях Триоди печатается только канон Николая, но в заглавии стоит имя Симеона Логофета, взятое из другого канона. Таким образом, «Канон на плач Пресвятой Богородицы», надписанный именем Симеона Логофета в современных изданиях Триоди на славянском языке, в действительности принадлежит Николаю[62].

В то же время имеется тематическое сходство между этим каноном и рассмотренным выше «Похвальным Словом» Симеона Метафраста.

Часть тропарей канона написана от лица Богородицы, Которая обращается к Своему возлюбленному Сыну со скорбными и недоуменными вопрошаниями:

Се Свет Мой сладкий, Надежда и Живот Мой Благий, Бог Мой угасе на Кресте, распалаюся утробою, Дева, стенющи, глаголаше[63].	«Вот, Свет мой сладкий, Надежда и Жизнь Моя благая, Бог Мой угас на Кресте, Я внутренне терзаюсь», — говорила Дева, рыдая.
Едину Надежду и Живот, Владыко, Сыне Мой и Боже, во очию свет Раба Твоя имех, ныне же лишена бых Тебе, сладкое Мое Чадо и любимое[64].	«Ты был единой Надеждой и Жизнью, Владыка, Сын и Бог Мой, и светом очей для Меня, Рабы Твоей, ныне же я лишилась Тебя, сладкое Мое Чадо и любимое».
Мертва Тя зрю, Человеколюбче, оживившаго мертвыя, и содержаща вся, уязвляюся люто утробою. Хотела бых с Тобою умрети, Пречистая глаголаше: не терплю бо без дыхания мертва Тя видети[65].	«Мертвым вижу Тебя, Человеколюбец, оживившего мертвых и держащего вселенную, тяжко страдаю, — говорила Пречистая. — Я хотела бы умереть вместе с Тобой, ибо для Меня невыносимо видеть Тебя мертвым, бездыханным».

62 См. *Желтов Михаил, священник.* Каноны Великой Субботы. По той же публикации можно познакомиться с цифровой копией славянской Триоди рубежа XVI–XVII веков (РГБ. ТСЛ. 657. Л. 176–183 об.), содержащей оба канона.

63 Триодь Постная. Святой и Великий Пяток. Повечерие. Канон. Песнь 3.

64 Там же. Песнь 5.

65 Там же. Песнь 6.

В «Похвальном Слове» Симеона Метафраста Богородица тоже обращается к Своему Сыну с аналогичными вопрошаниями[66].

В каноне присутствуют те же самые подробности, касающиеся участия Богородицы в событиях, последовавших за смертью Иисуса Христа на Кресте, которые Симеон Метафраст включил в «Похвальное Слово». В частности, говорится о желании Богородицы принять участие в снятии тела Иисуса с Креста:

Хощу утробу Мою на руку, имаже яко Младенца держах, с древа прияти, вещаше Чистая, но никтоже, увы Мне, Сего даде[67].

«Стремлюсь Сердце Мое с Древа принять на руки, которыми Младенцем Его держала. Но, увы Мне, — вещала Чистая, — никто Мне Его не дал».

При снятии тела Иисуса с Креста Матерь Иисуса кладет его на колени и целует:

Приимши Его с плачем Мати неискусомужная, положи на колену, моляще Его со слезами и облобызающи, горце же рыдающи и восклицающи[68].

Приняв Его с плачем, Матерь, не знавшая мужа, к Себе положила на колени, моля Его со слезами и лобызая, и горько рыдая, и восклицая.

Как и в «Похвальном Слове», именно Богородица обращается к Иосифу Аримафейскому с просьбой пойти к Пилату и испросить тело Иисуса, и именно в ответ на Ее мольбы Иосиф делает это:

Плачущи, глаголаше Браконеискусная ко благообразному: потщися, Иосифе, к Пилату приступити, и испроси сняти со древа Учителя твоего.

С плачем обращалась брака не познавшая к почтенному советнику: «Поспеши, Иосиф, к Пилату приступить и попроси снять с древа Учителя твоего».

Видев Пречистую горце слезящу, Иосиф смутися, и плачася приступи к Пилату, даждь ми, вопия с плачем, тело Бога моего[69].

Увидев Пречистую, горько слезы льющую, Иосиф смутился и в слезах приступил к Пилату: «Дай мне, — восклицая с плачем, — тело Бога моего!»

---

66 *Симеон Метафраст.* Похвальное Слово в честь Богородицы 30 (PG 115, 552 CD).

67 Триодь Постная. Святой и Великий Пяток. Повечерие. Канон. Песнь 3.

68 Триодь Постная. Святой и Великий Пяток. Повечерие. Канон. Песнь 5.

69 Там же. Песнь 4.

После погребения Иисуса Богородица, как и в «Похвальном Слове», остается на Его гробнице:

Ни от гроба Твоего востану, Чадо Мое, ни слезы точащи престану Раба Твоя, дондеже и Аз сниду во ад: не могу бо терпети разлучения Твоего, Сыне Мой[70].	«Ни от гроба Твоего не отойду, Чадо Мое, ни прекращу проливать слезы, Раба Твоя, доколе и Я не сойду во ад: ибо не могу терпеть разлуки с Тобою, Сын Мой!»

Наконец, если в «Похвальном Слове» говорится, что Богородица первой увидела воскресшего Христа, то в каноне эта мысль присутствует в форме обещания, которое Христос, уже умерший, дает Своей Матери:

О како утаилася Тебе есть бездна щедрот, Матери в тайне изрече Господь; тварь бо Мою хотя спасти, изволих умрети, но и воскресну, и Тебе возвеличу, яко Бог небесе и земли[71].	«О, как утаилась от Тебя бездна милосердия! — Матери втайне изрек Господь, — ведь благоволил Я умереть, Мое творение спасти желая; но и воскресну, и Тебя возвеличу, как Бог неба и земли!»

Этой «таинственной, внутренней беседой Богочеловека и Приснодевы», в которой Он вселяет в Ее сердце непреложную надежду на Воскресение, заканчивается канон[72].

Что означает тематическое сходство «Канона на плач Пресвятой Богородицы», приписываемого в славянской рукописной традиции Симеону Логофету, но в действительности принадлежащего Николаю, с «Похвальным Словом» в честь Богородицы Симеона Метафраста? На наш взгляд, это означает либо что Николай жил после Симеона и пользовался его произведением в качестве источника, либо что Симеон и Николай пользовались общими источниками. В первом случае автором канона не может быть Патриарх Николай I Мистик, но может быть Патриарх Николай II Хрисоверг, а Симеон Метафраст может считаться своего рода идейным вдохновителем канона. Во втором случае можно указать на «Житие Девы», приписываемое Максиму Исповеднику, в качестве возможного общего источника: в нем присутствуют все упомянутые темы.

70 Там же. Песнь 8.

71 Триодь Постная. Святой и Великий Пяток. Повечерие. Канон. Песнь 9.

72 *Ильин В.* С. Запечатанный гроб, Пасха нетления. С. 152.

Рассмотренный «Канон на плач Пресвятой Богородицы» в стандартных греческих изданиях Триоди не печатается, и в современной греческой литургической практике чтение «плачевного канона» в Великую Пятницу отсутствует. Эта практика сохранилась в Русской Церкви. Как правило, канон читается сразу же после вечерни Великой Пятницы, на которой совершается вынос плащаницы.

«Канон на плач Пресвятой Богородицы» является выдающимся произведением византийской поэзии, тематически близким к знаменитой латинской секвенции «Stabat Mater», приписываемой итальянскому поэту Якопоне да Тоди (XIII век). В обоих произведениях говорится о стоянии Божией Матери у креста, однако акценты расставлены несколько по-разному. Произведение латинского автора кажется более эмоционально насыщенным, но и византийскому автору нельзя отказать в способности передать переживания Матери у Креста Своего Сына с глубоким сердечным чувством.

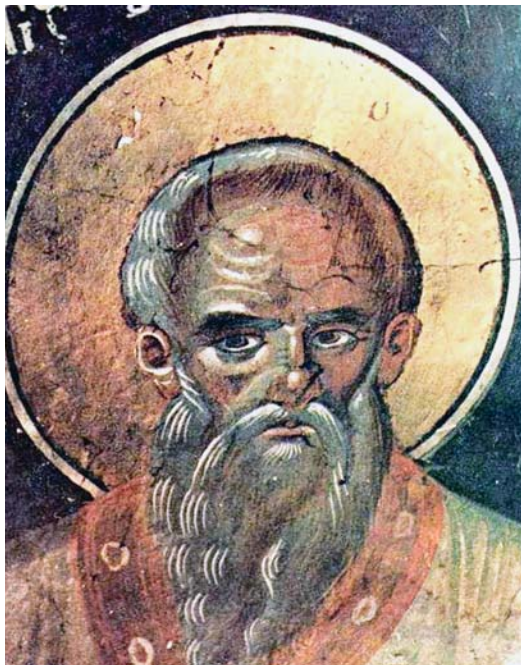
Симеон Новый Богослов

Рубеж X и XI веков ознаменовался деятельностью преподобного Симеона Нового Богослова, одного из наиболее самобытных византийских писателей. Его жизнь хорошо документирована — во-первых, благодаря тому, что он много писал о себе самом, а во-вторых, благодаря житию, составленному его ближайшим учеником Никитой Стифатом[73]. Симеон был сначала монахом Студийского монастыря в Константинополе, затем игуменом монастыря святого Маманта в том же городе. В своих поэтических и прозаических произведениях он делал особый акцент на созерцании Божественного света, откровенно и ярко описывал свой собственный мистический опыт. В этом опыте, а также в целом в богословском видении Симеона, Божия Матерь занимала важное место[74].

[73] См.: *Hausherr I., Horn G.* Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (942–1022) par Nicétas Stéthatos. P. 1–128. Рус. пер. Л. А. Фрейберг: ***Преподобный Симеон Новый Богослов, преподобный Никита Стифат.*** Аскетические сочинения в новых переводах. С. 92–218. О жизни и творениях Симеона см.: ***Василий (Кривошеин), архиепископ.*** Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 15–58; ***Иларион (Алфеев), митрополит.*** Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. С. 12–51.

[74] Наше дальнейшее изложение учения Симеона о Божией Матери основывается на главе «Божия Матерь» из кн.: ***Василий (Кривошеин), архиепископ.*** Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 279–287. Здесь же приведены основные цитаты в переводе с греческого. Цитируя творения Симеона, мы пользуемся этим переводом, сверяя его с греческим оригиналом и при необходимости внося исправления. Для тех мест, которые отсутствуют у архиепископа Василия, мы пользуемся более ранним и менее точным переводом святителя Феофана Затворника (Слова преподобного Симеона Нового Богослова в переводе на русский язык с новогреческого епископа Феофана), также сверяя его с оригиналом и исправляя.

В одном из Огласительных Слов, рассказывая о себе в третьем лице, Симеон повествует о том, как, будучи еще юношей, он предавался покаянной ночной молитве:



Преподобный Симеон Новый Богослов.
Фрагмент фрески. XVII в. Греция

> Днем он находился в доме одного патриция, и находился во дворце, заботясь обо всем необходимом для повседневной жизни, но никто не знал, чем он занимался [у себя]. А он каждый вечер и слезы проливал из очей своих, и часто падал на землю и творил коленопреклонения, падая лицом [на землю]; стоя на молитве, ноги держал вместе, одну рядом с другой, и стоял неподвижно; и читал напряженно и со стенаниями и слезами молитвы к Богородице; и, как будто Христос там телесно присутствовал, падал к пречистым ногам Его…[75]

Обратим внимание на то, что слезная молитва к Богородице занимала существенное место в молитвенном правиле юноши, которое он совершал тайно от всех по ночам. Именно во время такой молитвы Симеон был впервые удостоен видения Божественного света:

> Однажды, когда он стоял и произносил «Боже, милостив буди ми, грешному» скорее умом, чем устами, внезапно явилось сверху обильно Божественное осияние и наполнило все место. Когда это произошло, юноша перестал сознавать себя и забыл, был ли он в доме и находился ли под крышей. Ибо отовсюду видел он только свет… Всецело пребывая в нематериальном свете и, как казалось, сам сделавшись светом и забыв обо всем мире, он преисполнился слез, несказанной радости и ликования.

[75] *Симеон Новый Богослов.* Слово огласительное 22, 70–80 (SC 104, 370).

> Потом на небо взошел ум его и другой свет увидел — ярче того, который был поблизости[76].

Когда видение кончилось, юноша пришел в себя, и вскоре возгласил петух, так что он в эту ночь остался вообще без сна[77].

Симеон объясняет это первое посещение Божественного света особым ходатайством Божией Матери: его усердие к молитве «привлекло сочувствие Матери Христовой, и по Ее ходатайству умилостивилось Божество и низвело до него благодать Духа, и она позволила ему достичь неба и удостоила увидеть свет, чего все желают, но немногие достигают»[78].

Божию Матерь Симеон воспринимает как Ходатаицу перед Христом за тех, кто обращается к ней с молитвой. Обычай горячо и слезно молиться Ей, в том числе перед Ее иконами, он сохранил на всю жизнь. Об этом свидетельствует фрагмент из его Благодарения, в котором он рассказывает о своей скорби после того, как Бог удалился от Него, и о возвращении Бога по ходатайству Богородицы: «Но снова будучи опечален, и вновь сразу же желая Тебя увидеть, я пошел к пречистой иконе Родившей Тебя, чтобы поцеловать ее, и когда припал к ней, Ты Сам, прежде чем я встал, был видим мною внутри моего несчастного сердца, сделав его как свет. И тогда я узнал, что сознательно имею Тебя в себе»[79].

Особый интерес для нас представляют Первое и Второе Нравственные Слова, которые содержат богословское осмысление значения Богородицы для спасения людей. В каком-то смысле эти Слова подводят итог многовековому развитию восточно-христианского учения о Божией Матери. Однако Симеон далек от того, чтобы повторять или цитировать других авторов, опираться на их авторитет. Заимствуя, как мы увидим, некоторые богословские идеи из древнецерковной литературы, он делает их отправной точкой для собственного осмысления тайны Богородицы, переплавляя традиционные концепции в горниле своего самобытного и творческого духа.

В 1-м Нравственном Слове преподобный Симеон сначала излагает историю сотворения первых людей и их грехопадения. А затем переходит к истории Боговоплощения и объясняет, каким образом Бог воспринял человеческую душу и плоть:

---

76 *Симеон Новый Богослов.* Слово огласительное 22, 88–101 (SC 104, 372).

77 *Симеон Новый Богослов.* Слово огласительное 22, 109–116 (SC 104, 372–374).

78 *Симеон Новый Богослов.* Слово огласительное 22, 150–156 (SC 104, 376).

79 *Симеон Новый Богослов.* Благодарение 2, 264–269 (SC 113, 350–352).

> Надлежит нам через некий образ созерцать воплощение Сына и Слова Божия и неизглаголанное рождение Его от Приснодевы Богородицы Марии и через это ясно познавать таинство Домостроительства, сокровенное прежде веков во спасение рода нашего. Итак, как некогда при сотворении праматери Евы Бог взял одушевленное ребро Адама и из него создал женщину, — по этой причине Он не вдунул в нее, как в Адама, дуновение жизни, но часть, которую Он взял из его плоти, преобразовал в целостное тело женщины, а начаток духа, взятого вместе с одушевленной плотью, сделал совершенной живой душой, создав из обоих вместе человека, — таким же образом, взяв от святой Богородицы и Приснодевы Марии одушевленную плоть, как бы закваску и малый начаток из смешения нашей природы, то есть вместе из души и тела, Создатель и Творец Бог соединил ее со Своим непостижимым и неприступным Божеством, вернее же, соединив с нашей сущностью всю Ипостась Своего Божества, существенно (οὐσιωδῶς) и несмешиваемо смешав ее с ней, человеческую со Своей, сотворил из нее святой храм Себе, и неизменно и непреложно Сам Творец Адама стал совершенным человеком[80].

В этом отрывке справедливо усматривается реминисценция традиционного со времен апостола Павла и Иринея Лионского учения о Христе как Втором Адаме и Марии как Новой Еве. Однако у Иринея нет богословия «ребра Адама»[81]. Продолжая развивать тот же образ, Симеон говорит:

> Ибо как из его[82] ребра Он создал женщину… так от его дочери Марии, Приснодевы и Богородицы, заимствовав плоть и восприняв ее, родился подобно первозданному без семени, чтобы, как тот стал через преступление началом нашего рождения в тлении и смерти, так Христос и Бог через исполнение всей правды был бы начатком нашего воссоздания и бессмертия в нетлении[83].

Здесь уже более явственно Христос противопоставляется Адаму: с первым сопряжено преступление, со вторым — исполнение всякой правды, то есть восстановление того, что было разрушено преступлением Адама. Язык

---

80 *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 1, 2, 141–3, 18 (SC 122, 194–196).

81 *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 279, 288.

82 Адама.

83 *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 1, 3, 19–27 (SC 122, 196–198).

Симеона здесь близок к языку апостола Павла, которого он далее цитирует (1 Кор. 15:47–48)[84].

Не задерживаясь надолго на параллели между ребром Адама и плотью Богородицы, Симеон сразу же идет дальше и говорит о том, в чем состояла цель Боговоплощения:

> Бог Слово взял от нас плоть, которой Он по природе не имел, и стал Человеком, кем Он не был; передает же верующим в Него от Своего Божества, Которого никто никогда из ангелов или людей не имел, и они становятся богами, кем они не были, по положению и по благодати (θέσει καὶ χάριτι). Ибо так даруется им власть становиться сынами Божиими; поэтому они и стали, и всегда так же становятся, и никогда не перестанут становиться[85].

Таким образом, целью Боговоплощения является обожение человека. Это центральная тема богословия Симеона[86]. Имея глубокие корни в святоотеческой традиции, она представляет собой сердцевинный пункт всей богословской системы Симеона, его антропологии, экклезиологии, аскетики и мистики[87]. Тайну Богородицы он тоже рассматривает в свете учения об обожении человека, которое произошло благодаря тому, что Бог воспринял от Нее человеческую плоть.

Далее в 1-м Нравственном Слове преподобный Симеон развивает другой традиционный образ Девы Марии — образ Невесты Христовой. Этот образ неоднократно встречается уже у Ефрема Сирина в IV веке, а затем становится одним из наиболее часто используемых применительно к Пресвятой Деве в богословской, гомилетической и литургической литературе. Однако Симеон, опять же, не ограничивается простым воспроизведением того, что говорили его предшественники, но находит новый ракурс, в котором рассматривает этот образ.

Отправной точкой для него служит притча о брачном пире из Евангелия от Матфея. Эту притчу он толкует применительно к таинственному браку между Сыном Божиим и Девой Марией:

---

84 *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 1, 3, 28–32 (SC 122, 198).

85 *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 1, 3, 37–44 (SC 122, 198).

86 См.: *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 343–348.

87 *Иларион (Алфеев), митрополит.* Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. С. 358.



Притча о брачном пире. Миниатюра. XIII в. Византия

«Царство Небесное, — говорит [Христос], — подобно человеку царю, который сделал брачный пир для сына своего» (Мф. 22:2). Кого здесь называет царем, если не Самого Своего Бога и Отца? И для кого другого сотворил [Отец] брак, если не для Самого Единородного Сына и Бога, Господа нашего Иисуса Христа? Но с кем или с каким царем Царь всего, Владыка и Господь заключил брачный контракт (συνάλλαγμα)? Каждый из нас, людей, желая подобрать невесту своему сыну, старается выбрать ему в невесты дочь того, кто знатнее, славнее и богаче, чем он сам. А Бог может ли найти кого-то хотя бы равного Себе, чтоб дочь его взять в невесты?.. Но ум мой приходит в исступление от величия Его снисхождения. Хочу сказать и трепещу, но, исполнившись дерзновения от Его благости, все-таки скажу: дочь человека, восставшего против Него, совершившего блуд и убийство, то есть дочь блудника и убийцы Он взял себе в невесту… ради тебя и твоего спасения. Но кто этот сотворивший блуд и убийство, чью дочь Бог избрал невестой? Давид, сын Иессеев, убивший Урию и соблудивший с женой его (2 Цар. 11:2–27). Его-то дочь, говорю, Марию, пренепорочную, пречистую и чистую Деву Он привел как Невесту. Я называю Ее пренепорочной и пречистой по отношению к нам и тогдашним людям, сравнивая Ее с ними и с нами, рабами

Ее, по отношению же к Ее Жениху и Его Отцу — человеком, хотя и святой и пресвятой и более всех людей чистейшей и непорочной. Ее Он привел и устроил брак Сыну Своему[88].

Мы можем вспомнить о том, что тема происхождения Девы Марии из рода Давидова играла важную роль в святоотеческой литературе. Церковные писатели прилагали большие усилия, чтобы доказать, что Мария происходила от Давида, коль скоро и жених Ее, Иосиф, был из этого рода. Более того, в Новом Завете важную роль играет тема происхождения Христа от Давида. Иисуса называли сыном Давидовым (Мф. 9:27; 15:22; 20:30–31; 21:9, 15; Мк. 10:47; Лк. 18:38), и Он никогда не отказывался именоваться таковым. В беседе с фарисеями в Иерусалимском храме Он доказывал, что Он обетованный Мессия, но и тут не оспаривал Свое происхождение от Давида (Мф. 22:41–45; Мк. 12:35–37; Лк. 20:41–42).



Царь и пророк Давид.
Фрагмент фрески. XII в. Старая Ладога

Симеон Новый Богослов принимает за данность тот факт, что не только Христос через родословную Иосифа являлся потомком Давида, но и Мария как невеста Иосифа была из рода Давидова. Однако эту тему он раскрывает с неожиданной стороны. Столь резкий акцент на преступлении Давида, насколько нам известно, впервые встречается в святоотеческой литературе в контексте темы происхождения Богородицы от Давида. Цель Симеона заключается в том, чтобы подчеркнуть «полное человечество Пресвятой Богородицы и Ее святость, превосходящую святость всех людей, но относительную, хотя и бóльшую, в сравнении с Богом»[89].

[88] *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 1, 9, 1–50 (SC 122, 246–250).

[89] *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 280.

Что понимается под таинственным браком между Сыном Божиим и Богородицей? Этим браком является само Боговоплощение:

> Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, послав одного из Своих рабов, Гавриила, говорю, архангела, с высоты святой Своей, возвещает Деве: «Радуйся!» И он, снизойдя, служит таинству для Девы (Παρθένῳ) и говорит Ей: «Радуйся, Благодатная, Господь с тобою!» (Лк. 1:28) И вместе со словом вошло воипостазированное, единосущное и соприсносущное Слово Бога и Отца, всё во чрево Девушки (κόρης), и наитием и содействием Единосущного Ему Духа восприняло обладающую умом и одушевленную плоть от Ее чистых кровей и стало человеком. Таково, следовательно, невыразимое соединение и таков таинственный брак Бога, и таким образом произошел обмен (συνάλλαγμα) Бога с людьми: Сверхприродный и Сверхсущностный соединился, не смешавшись, с нашей тленной и нищей сущностью и природой. Итак, Дева зачала и родила чудесным образом (παραδόξως) из двух природ, — Божества, говорю, и человечества, — одного Сына, Бога совершенного и совершенного человека, Господа нашего Иисуса Христа, ни Ее девства не растлившего, ни от лона Отцовского не отлучившегося[90].

Тема «обмена» между Богом и человеком играет важную роль в святоотеческой христологии. Как мы помним, в терминологии обмена Ефрем Сирин описывал обожение человека: Бог взял у нас человечество, чтобы нам дать Свое Божество[91]. Тема эта присутствует также в богослужебных текстах. Однако и к этой теме Симеон подходит нетривиально. Используемое им неоднократно слово συνάλλαγμα означает и «обмен», и «брачный контракт». В Боговоплощении он видит брачный контракт между Богом и человечеством, а Невестой Бога, согласно этому контракту, становится Дева Мария.

Почему Симеон так акцентирует тленность человеческой природы, воспринятой Христом, относительность святости Богородицы и Ее причастность падшему человечеству через происхождение не только от Адама, но и от блудника и убийцы Давида? Наверное, мы не ошибемся, если скажем, что для него все это важно именно в контексте учения об обожении. Этим он хочет подчеркнуть, что обожение человеческой природы — не только таинство, произошедшие в Иисусе Христе и затронувшее Богородицу. Оно может произойти и с нами. На этом он настаивает с особой силой: «Ибо с каждым из верных

---

90 *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 1, 9, 52–70 (SC 122, 250).

91 *Ефрем Сирин.* Гимны о вере 5, 17.

и сынов дня точно такой же брак происходит всегда очень похожим образом, без всяких отличий. Как и каким образом? Пречистым и пренепорочным браком соединяясь с нами, Бог совершает нечто превосходящее наши силы»[92].

От таинства Боговоплощения Симеон переходит к таинству вселения Бога в человека через веру во Христа, покаяние и чистоту. Это таинство он уподобляет вхождению Бога во чрево Девы:

> Сын Божий и Бог, войдя во чрево Пресвятой Девы и восприняв от Нее плоть и став Человеком, родился, как мы сказали, совершенным человеком и совершенным Богом, будучи без слияния и тем, и другим… Все мы, люди, веруем в Самого Сына Божия и Сына Приснодевы и Богородицы Марии и, веруя, принимаем верно в сердца наши слово об этом, исповедуя его устами и в прежних наших беззакониях каясь от души, и как во чрево Девы вошел Бог, Слово Отца, так и в нас самих Само Слово, Которое принимаем, научаемые благочестию, бывает, как семя… Итак, мы зачинаем Его — не телесно, как зачала Его Дева и Богородица, но духовно, однако же существенно. Мы имеем в душах своих Того Самого, Которого зачала и пренепорочная Дева… Следовательно, веруя от всей души и горячо каясь, мы зачинаем, как сказано, Слово Божие в сердцах наших, как Дева, если содержим души наши девственными и чистыми. И как Ее не опалил огонь Божества, потому что Она была пренепорочна, так и нас не опаляет, когда содержим сердца свои чистыми и непорочными, но бывает в нас небесною росой, источником воды и потоком бессмертной жизни… Что это иное, если не единосущный Ему по Божеству Дух, с Которым вместе Сын входит в нас и созерцается с Отцом и бывает внутри нас?[93]

Каким образом осуществляется вселение Бога в человека? Через таинство Святого Причащения. Через него тот «обмен» между Богом и человечеством, который был осуществлен в лице Пресвятой Девы, возобновляется в каждом конкретном человеке. Происходит еще одно рождение Христа, теперь уже не в теле Девы, а в душах и сердцах тех, кто принимает Его плоть внутрь себя:

> Поскольку же один раз воплотилось Слово Божие от Девы и телесно от Нее родилось неизреченным и непостижимым образом, снова же воплощаться и рождаться телесно в каждом из нас для Него невозможно, что Он делает?

[92] *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 1, 9, 77–80 (SC 122, 250–252).

[93] *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 1, 10, 1–51 (SC 122, 252–256).

> Ту самую пренепорочную плоть, которую принял Он от чистой утробы Пречистой Марии и Богородицы и в которой от Нее родился телесно, преподает нам в пищу. И, вкушая ее, всего воплощенного Бога и Господа нашего Иисуса Христа, Сына Самого Бога и Сына Девы, Пренепорочной Марии, сидящего одесную Бога и Отца, каждый из нас, верных, достойно вкушающих плоть Его, имеет в себе, согласно сказанному Им: «Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 6:56). При этом Он не происходит от нас и не вселяется в нас телесно и не разлучается с нами. Ибо не познается сущим в нас телесно, как младенец, но бестелесно пребывает в теле [нашем], соединяясь с существом и естеством [нашим] неизреченно, и обоживая нас как имеющих одно тело с Ним и становящихся плотью от плоти Его и костью от костей Его[94].

Данный отрывок следует понимать в общем контексте учения Симеона о Евхаристии. «Значение преподобного Симеона Нового Богослова состоит в том, что он, может быть первый среди аскетических писателей, отводит святой Евхаристии главное место на пути к Богу», — пишет архиепископ Василий (Кривошеин). По его словам, основной пункт учения Симеона о Евхаристии заключается в том, что причащение «вотелесняет нас Телу Христову, рожденному от Девы Марии, так же как и Церкви, которая тоже есть Его Тело»[95]. Особый акцент он делает на «сознательном» причащении, под которым понимает причащение, сопровождаемое чувством живого присутствия Христа в Святых Дарах и в сердце самого причастника[96].

Именно такое причащение уподобляет человека Богородице, считает Симеон. И когда он говорит о «достойно вкушающих плоть Его», он имеет в виду тех, кто причащается именно так. При этом он делает четкое различие между вселением Бога в нас и тем уникальным и единственным вселением Его в человеческую плоть, которое совершилось в Деве Марии. Симеон подчеркивает, что не уравнивает обычного человека с Богородицей:

> Не для того, чтобы показать кого-нибудь из людей равным родившей Господа по образу неизреченного Ее рождения, я сделал явными эти тайны. Да не будет! Ибо это непозволительно. Иное — невыразимое рождение от Нее воплощенного Бога Слова, и иное — происходящее духовно в нас. Потому

---

94 *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 1, 10, 52–72 (SC 122, 256).

95 *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 97.

96 См.: *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 101–104.



Рождество. Фрагмент мозаики. XIIв. Палатинская капелла, Палермо, Италия

что Она, родив воплощенного Сына и Слово Божие, родила на земле тайну воссоздания нашего рода и спасение всего мира, каковое есть Господь наш Иисус Христос и Бог, соединивший с Собой находившееся на расстоянии[97] и взявший грех мира[98].

Симеон напоминает о словах Иисуса Христа: «Матерь Моя и братья Мои суть слушающие слово Божие и исполняющие его» (Лк. 8:21). Эти слова подтверждают мысль Симеона о том, что «если захотим, то и мы все, по Божественному слову Господа нашего Иисуса Христа, можем указанным способом сделаться матерью Его и братьями Его»[99]. В то же время он настаивает на единственности Божией Матери, Которая «стала Его Матерью в собственном смысле, как телесно… неизреченно и без мужа Его родившая», в отличие

97 То есть Божество и человеческую плоть.

98 *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 1, 10, 81–92 (SC 122, 258).

99 *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 1, 10, 100–102 (SC 122, 258).

от святых, которые «по благодати и по дару, зачиная, имеют Его»[100]. То, что к святым относится в метафорическом смысле, к Богородице относится в прямом смысле.

Через Евхаристию мы становимся сродниками и «сотелесниками» Христа, утверждает Симеон[101]. Однако есть и иной способ породниться со Христом — через усыновление Его Пречистой Матери:

> И как от полноты Его все мы приняли (Ин. 1:16), так и непорочной плоти, воспринятой Им от Пресвятой Матери Его, все мы причащаемся. И как Христос и Бог наш стал Ее Сыном и Богом, а нам стал братом, так и мы — о неизреченное человеколюбие! — становимся сыновьями Матери Его Богородицы и братьями Самого Христа, так как Сын Божий родился от Нее через бывший с Ней и в Ней пренепорочный и сверхневедомый брак, и от Него, опять же, [рождаются] все святые[102].

Симеон вновь возвращается к теме мистического брака, а затем вновь говорит о сотворении женщины от ребра Адама, чтобы теперь подчеркнуть особую роль Божией Матери в деле спасения и особый образ усыновления Ей верующих через соединение с Ее Сыном в Евхаристии:

> Как от совокупления и семени Адама первая Ева родила, а от нее и через нее родились все люди, так и Богородица, приняв Слово Бога Отца вместо семени, зачала и родила одного только Единородного от Отца прежде веков и Единородного в последние [времена] от Нее воплощенного. И Она прекратила зачинать и рожать, а Сын Ее и родил, и рождает ежедневно верующих в Него и хранящих Его святые заповеди. Ибо подобало, так как наше рождение в тлении совершилось через женщину Еву, чтобы наше духовное рождение и восстановление совершилось через мужчину, то есть Второго Адама и Бога… Семя смертного и тленного мужчины породило и рождает через женщину тленных и смертных сыновей, а бессмертное и нетленное Слово бессмертного и нетленного Бога родило и всегда рождает бессмертных и нетленных чад, Само первое родившееся от Девы, то есть во Святом Духе. Поэтому Божия Матерь есть Владычица и Царица и Госпожа и Мать всех святых, а все святые рабы Ее, поскольку

[100] *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 1, 10, 114–117 (SC 122, 258).

[101] *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 1, 3, 85–86 (SC 122, 202).

[102] *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 1, 10, 138–147 (SC 122, 262).

> она Мать Бога, и сыновья Ее, поскольку причащаются всепречистой плоти Ее Сына. Верно слово (1 Тим. 1:15), потому что плоть Господа есть плоть Богородицы[103].

Пространное рассуждение о брачном пире, который Бог устроил для Своего Сына, завершается объяснением Симеона относительно того, в каком смысле святые становятся сродниками Богородицы:

> Святые трояким образом являются Ей сродниками. Во-первых, потому что они из той же персти и из того же дуновения, то есть души, имеют с Ней родство; во-вторых же, потому что от воспринятой плоти Ее имеют общение с Ней и причастие Ей; и, наконец, потому, что благодаря происходящему в них через Нее освящению по Духу каждый зачинает подобным образом в себе Бога, как и Она имела Его в себе. Ибо если Она Его родила телесно, то и духовно всего Его в Себе всегда имела и теперь всегда имеет таким же нераздельным. Такова тайна брака, который Совечный и Единочестный Отец сотворил Единородному Сыну Своему[104].

Мы видим, что для преподобного Симеона Божия Матерь является одновременно Невестой Христа и Матерью всех верующих. Эти, казалось бы, вполне традиционные темы он развивает в очень неожиданном ключе. Данное развитие отражает, прежде всего, личный мистический опыт Симеона, в котором общение с Богородицей занимало существенное место. В то же время оно отражает и степень осознания Церковью той особой, ни с чем не сравнимой роли, которую Богородица играет в деле спасения.

Для Симеона Богородица — связующее звено между землей и небом, между человеком и Богом. Это, опять же, традиционный концепт, многократно выраженный и через образы (достаточно вспомнить лестницу Иакова), и через богословские рассуждения, и в проповедях, и в богослужебной поэзии. Однако и в его трактовке Симеон оригинален: связь между Богом и человеком он объясняет, используя терминологию «сущностного» соединения, происходящего через усыновление людей Богу. А это, в свою очередь, невозможно без их усыновления Его Пречистой Матери.

---

[103] *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 1, 10, 147–171 (SC 122, 262–264). Ср.: Слово нравственное 13, 139–155 (SC 129, 410):

[104] *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 1, 10, 175–184 (SC 122, 264).



Сретение. Фреска. Сиенский собор, Италия

Во 2-м Нравственном Слове преподобный Симеон вновь обращается к теме Богородицы как Второй Евы, но рассматривает эту тему под иным углом зрения. Основной темой слова являются слова апостола Павла: «Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего… А кого Он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил» (Рим. 8:29–30). Обращаясь к тем, кто «извращает к собственной погибели» слова апостола и говорит «что пользы мне поднимать многие труды, показывать обращение к покаянию, если я Богом не предопределен ко спасению?», Симеон пишет:

> Не слышите ли каждый день Спасителя, взывающего: «Живу Я и не хочу смерти грешника, но чтобы он обратился и был жив» (Иез. 33:11)? Не слышите ли, как Он говорит: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 4:17)? Может быть, Он сказал одним: «Не кайтесь, потому что Я не приму вас», а другим, предопределенным: «Вы же кайтесь, потому что я предузнал вас»? Нет! Но каждый день в каждой церкви Он взывает на весь мир: «Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас» (Мф. 11:28).

> Приидите, — говорит, — отягощенные многими грехами к Тому, Кто берет [на Себя] грех мира![105]

Призванным ко спасению и предопределенным к обожению является всякий человек, следовательно, оправданным и прославленным может стать любой, кто этого захочет: такова основная мысль Слова. В подтверждение этой мысли Симеон рассказывает историю спасения человека, начиная от сотворения Богом Адама. Отправным пунктом для длинного экскурса в сотериологию становится текст из Второзакония: «И Израиль стал частью Господней, народом Его, наследственным уделом Его» (Втор. 32:8). Отталкиваясь от этого текста, Симеон говорит о рождении Христа от Девы Марии:

> Как от всего тела Адама взятая часть была устроена в женщину, так, в свою очередь, из Женщины тоже взятая часть была вновь устроена в мужчину и становится Новым Адамом, Господом нашим Иисусом Христом… И как из остатка, то есть из части, то есть из самой женщины, начало проклятия перешло на все тело, то есть на род [человеческий], так, опять же, через тот же остаток, то есть через тело Владычное, благословение перешло на все человечество[106].

Симеон затем повествует о неверии богоизбранного народа и его уклонении в идолопоклонство. Однако у Бога был Свой план спасения людей:

> Итак, Бог, все это предвидя, ибо Он Бог и видит все, снова взяв из них часть, наследственный удел, тот самый остаток, который произошел, говорю, из ребра Адама, взяв из племени Иуды, сохранил для Себя. Так как все остальные были заключены в неверие, взяв из них остаток, Который Он устроил в Женщину, а именно Пренепорочную Марию, из Нее Самой — святой Богородицы и Приснодевы Марии — имея в Себе воспринятую плоть, как семя веры в Бога, воздвиг в святой храм Себе Пресвятой Бог, став Богочеловеческим Мужем (ἀνὴρ θεάνθρωπος). Но так как эта воспринятая от Самой чистой Богородицы не из женщины, а из Адама была устроена в женщину, то о Христе написано, что Он носил Адама и Вторым Адамом сделался и именуется, будучи Сыном Божиим и Сыном не женщины, а Адама[107].

---

105 *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 2, 12–25 (SC 122, 312–314).

106 *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 2, 64–73 (SC 122, 330).

107 *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 2, 2, 99–114 (SC 122, 332–334).

Симеон обращается к традиционным ветхозаветным прообразам Божией Матери. Одним из них является Ноев ковчег, который трактуется аллегорически:



Ной впускает животных по паре в ковчег.
Фрагмент фрески. XI в. Собор Святого Марка, Венеция

> Ковчег был образом (τύπος) Богородицы, а Ной Христа, а люди, бывшие с Ноем, начатком от остатка из иудеев, тех, кому предстояло уверовать во Христа, а звери и все скоты и птицы и пресмыкающиеся были образом язычников. От этого и ковчег после потопа имел Ноя, а Богородица Мариам воплотившегося Бога и Человека. Но ковчег спас только одного [Ноя] и вместе с ним находящихся, а [Христос] и ковчег и весь мир избавил от потопа греха и от рабства закона и смерти[108].

Другие ветхозаветные прообразы Богородицы, упоминаемые Симеоном: ковчег завета и сосуд с манной[109]. Однако от ветхозаветных прообразов Симеон обращается к новозаветной истории и сравнивает Благовещение с грехопадением:

> Смотри на сопоставление древних вещей, как они в равенстве сопоставляются строительству и завету Божию. Прежде, следовательно, Адам был введен в рай Богом, и тогда Ева была сотворена. Прежде и Сын Божий, Сам Творец Адама, снизшел и вошел в пречистое чрево Девы и таким образом взял из Нее ребро Адама, то есть пренепорочную плоть, и стал Человеком, и вышел в мир вместо Евы, обманутой змием, Новый Адам, Который должен убить змия, обманувшего Еву. Прежде Ева была обманута, когда змий поговорил с ней, и съела от древа, и заповедь преступила, и умерла смертью души. Прежде Богородица Мария получает благую весть от ангела, и верит возвещенному ей Божию совету, и повинуется, говоря: «се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк. 1:38). И таким образом первая

[108] *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 2, 4, 9–19 (SC 122, 348).
[109] *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 2, 5, 8–20 (SC 122, 354).

> сущностно приняла в Себя Слово Божие, то есть избавившее Ее душу от той вечной смерти. И тогда, воплотившись, Оно воссоздало тело Адама, которому сразу вдунуло дуновение в живую душу. Ибо, взяв одушевленное ребро его, впоследствии и устроил его в женщину…[110]



Адам и Ева у древа познания. XIII в. Фрагмент мозаики. Собор Монреале, Италия

Богословие Христа как Нового Адама и Марии как Новой Евы продолжает вдохновлять Симеона, и он находит все новые и новые обертоны в традиционной концепции, восходящей к святому Иринею Лионскому:

> Бог взял от Девы одаренную умом и душой плоть, которую Он взял от Адама и вместо нее восполнил другой. И, взяв ее от Нее, дал ей Своего Духа Святого и восполнил тем, чего не имела ее душа, вечной жизнью… От ребра Он снова взял ребро, и дал вместо него снова не плоть… но существенно Духа Божия, чтобы как из ребра Адама создалась женщина и от нее все смертные люди, так и из плоти Женщины произошел бы Человек Христос Бог и из Него все стали бы бессмертными[111].

В истории спасения человечества Боговоплощение стало поворотным пунктом. Но оно совершилось при участии Богородицы, ибо «Бог Слово взял плоть от чистой Богородицы и дал вместо нее не плоть, но Дух существенно Святой. И сначала оживотворил Им Ее драгоценную и пренепорочную душу, воскресив Ее от смерти». А затем воплотился и стал человеком, чтобы через это обновить все человеческое естество[112].

---

110 *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 2, 7, 114–136 (SC 122, 374–376).

111 *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 2, 7, 144–157 (SC 122, 376–378).

112 *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 2, 7, 210–219 (SC 122, 380–382).

Симеон завершает свой длинный сотериологический экскурс тем, с чего начал: утверждением о том, что все люди предопределены ко спасению. Из этого Божественного предопределения не изъят ни один человек, и всякий, кто пожелает, может достичь спасения и вечной жизни:

> Вера во Христа есть новый рай. Потому и предузнал [Бог] от сотворения мира всех, которые уверовали и уверуют в Него, которых и призвал и до скончания мира не прекратит [призывать], и прославил и будет прославлять, оправдал и будет оправдывать, показывая их сообразными образу славы Сына Своего чрез святое Крещение и благодать Святого Духа, таинственно делая их сынами Божиими и восстанавливая их из ветхих в новые, из смертных в бессмертные… [113]

В завершение обзора высказываний преподобного Симеона о Матери Божией приведем фрагмент из 13-го Нравственного Слова, где он говорит о непричастности Христа человеческому греху и о святости Богородицы:

> Ребро Адамово есть женщина. Итак, от этого ребра Адама, то есть от этой женщины, Бог Слово взял одушевленную плоть и преобразовал ее в мужа совершенного, чтобы стать поистине Сыном Адама. Став же Человеком и будучи подобным нам во всем, кроме греха, Он сразу сделался сродником всех людей по плоти… Но, поскольку Он Сам был Богом и вместе с тем Человеком, плоть Его и душа Его была и есть святая и пресвятая, ибо Бог святой, как Он был, Он Тот же и есть и будет. Непорочной же была и Дева, незапятнанной и нескверной, таковым же было и от Адама отнятое ребро[114].

Приведем также суммарное изложение учения Симеона о Богородице, сделанное архиепископом Василием (Кривошеиным):

> И в духовных творениях, и особенно в богословских писаниях, где преподобный касается вопросов спасения человеческого рода, он многократно, с благоговением и любовью говорит о Пресвятой Матери Божией, Деве Марии. Она Невеста Божия, соединенная с Ним таинственным браком, она Новая Ева, Своим свободным согласием сделавшая возможным воплощение Сына Божия, ребро, взятое от Адама и ставшее новым человеческим

[113] *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 2, 7, 287–296 (SC 122, 386).
[114] *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 13, 139–152 (SC 129, 410).

существом без человеческого вмешательства, храм Божий, манна, Царица и Госпожа. Она непорочная и более чем святая, но, как потомок первой Евы, Она тоже нуждается в искуплении, и душа Ее освобождается Духом Святым и всецело освящается. Ею Сын Ее становится нашим братом, хотя в собственном смысле слова Она единственная Мать Христа. Близкая нам, происшедшая от той же земли, Она разделяет со святыми Божественное вселение и видение Бога, но Она одна рождает Христа не только духовно, но также и телесно, на спасение мира… Своими ходатайственными молитвами она дарует благодать видеть единого Сына, Воплощенное Слово[115].

В каком-то смысле творчество Симеона Нового Богослова подводит итог тысячелетнему развитию богословия на православном Востоке. Будучи глубоко оригинальным автором, он не менее глубоко укоренен в православном церковном Предании. В его творческой лаборатории традиционные темы, концепции и образы переплавляются в уникальный богословский синтез, в котором Богородица занимает не менее значимое место, чем в богослужебных текстах и иконографии той эпохи.

ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ ИКОНОГРАФИИ БОГОРОДИЦЫ

В предыдущей главе мы рассмотрели вопрос о том, какое место занял образ Богоматери в иконографии и символике византийского храма. Сказанное о второй половине IX века относится и к последующим векам. Однако в X веке в храмовой архитектуре и иконографии наблюдаются некоторые новые тенденции, на которые нам следует обратить внимание в настоящей главе.

X век в научной литературе нередко именуется наивысшей точкой «македонского ренессанса». Как отмечает В. Н. Лазарев, именно в эпоху Македонской династии, правившей в Византии с 867 по 1057 годы, «происходит тот решающий перелом, логическим следствием которого была выработка классического византийского стиля». Искусствоведы говорят, с одной стороны, о повышении интереса к античному наследию, с другой, о развитии иконописного искусства «в сторону все большей спиритуализации формы… Иконы, мозаики и фрески должны были выражать глубочайшую духовность». Эта установка сказывается на стиле изображений: «Фигура утрачивает свою

[115] *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 287.



Интерьер крестово-купольного храма Иоанна Предтечи в Керчи. VIII в.

материальную тяжеловесность, лица приобретают строгий, аскетический характер, пространственная среда упрощается и схематизируется, живописная трактовка уступает место линейной, колористическая гамма окончательно теряет импрессионистическую легкость, становится плотной и определенной… Этот абстрактный, полный духовности стиль явился классической формой выражения византийской религиозности»[116].

Новый стиль живописи соответствовал и храмовой архитектуре, в которой окончательно и надолго утвердился тип крестово-купольного храма в качестве основного. Этот основной тип, впрочем, тоже имел ряд модификаций. Так, в конце IX и X веках развитие церковной архитектуры привело к созданию «особого варианта храма типа вписанного креста, или храма на четырех колоннах. Он отличался от ранних крестово-купольных храмов своими конструктивными особенностями и образной выразительностью… Тяжелые подкупольные опоры и какие-либо стены внутри наоса[117] исчезают, их заменяют четыре изящные колонны, поддерживающие купол, как балдахин… Благодаря этому интерьер делается прозрачным и легким»[118].



Богоматерь Влахернитисса (Великая Панагия, или Воплощение) с предстоящими ангелами. Фреска в апсиде храма. XIV в.; Церковь Св. Димитрия, Косово

Если сравнить византийские храмы этого периода с храмами предшествующих веков, особенно купольными базиликами, бросается в глаза изменение пропорций в сторону постепенной «вертикализации». Византийский храм на протяжении всей второй половины первого тысячелетия постепенно вытягивался в высоту — как за счет сокращения длины западной части центрального нефа, так и за счет увеличения высоты стен по отношению к их длине. Кроме того, изменили форму купола храмов: они стали меньшими по диаметру, но бóльшими по высоте, поскольку ставились теперь на высоких барабанах.

---

116 *Лазарев В. Н.* История византийской живописи. С. 74–75.

117 Центральной части храма.

118 *Попова О. С.* Пути византийского искусства. С. 174–177.



Г. Чернецова
Внутренний вид собора Святого Марка. 1846 г.

Что это означало для соотношения между образами Христа и Богоматери? То, что фигура Богоматери в алтарной апсиде продолжала доминировать во внутреннем убранстве храма, занимая самое выгодное для обозрения место и значительно (иногда во много раз) превышая по размерам все другие фигуры, тогда как полуфигура Христа, заключенная в круг, вынесенная на вершину узкого купола, стоящего на высоком барабане, оказывалась вне поля зрения молящихся. Богословская программа оставалась той же, что и раньше: Христос по-прежнему располагался выше всех остальных, но визуально Он оказывался почти незаметным, поскольку находился над головами верующих, а не перед их глазами.

Данную смысловую лакуну со временем восполнят другие образы Христа, в том числе помещаемые в иконостасе. Однако развитие иконостаса произойдет лишь во втором тысячелетии. Византийская храмовая архитектура первого тысячелетия не знала такого явления, как иконостас: алтарь отделялся от храма прозрачной преградой; священные изображения небольшого размера (в медальонах) располагались лишь на архитраве. В конце первого — начале второго тысячелетия (точное время установить сложно) в пространство между колоннами алтарной преграды стали помещать иконы Христа и Богородицы, которые либо подвешивались к архитраву, либо ставились вертикально на межколонные перегородки.

Крестово-купольная конструкция храма открыла дополнительные возможности для иконописцев и мозаичистов в сравнении с купольной базиликой: «Отныне иконописная программа становилась системой отображения сложной внутренней связи, которая нашла свое воплощение в здании с крестообразным планом. Такое здание, увенчанное куполом, должно было открывать христианам Божественный мир и его “небесных обитателей” (купольное пространство, своды), а также таинство Воплощения и Искупле-

ния (апсида) и, наконец, величайшие события, основные этапы в жизни Христа»[119].

Особенностью росписи византийских храмов X и последующего веков является все увеличивающееся число изображений тех событий Священной истории, которые легли в основу праздников литургического года. Такие изображения делались и в прежние века, но именно в период «македонского ренессанса» они становятся частью храмовой росписи, выстраиваются в определенную систему и последовательность. От X века не осталось храмов, в которых роспись сохранилась бы целиком, поэтому составить полное представление об иконографической программе храмов этого времени невозможно. Но от XI века сохранилось несколько крупных мозаичных циклов, и в них эта система выступает уже вполне оформившейся[120].

Богородица является непременной участницей целого ряда композиций праздничного цикла, который формировался на протяжении всего первого тысячелетия. Праздничные циклы, сохранившиеся от XI века, включают, как правило, шесть — восемь сюжетов. Начиная с XII века полный цикл праздников насчитывал двенадцать сцен[121]. Он получил название Δωδεκάορτον (букв. «двенадцатипразднствие») и включал, как правило, следующие композиции: Благовещение, Рождество Христово, Сретение, Богоявление, Преображение, Воскрешение Лазаря, Вход Господень в Иерусалим, Распятие, Воскресение, Вознесение, Сошествие Святого Духа на апостолов, Успение Пресвятой Богородицы[122]. В таком порядке двенадцать праздников, представлены, например, на знаменитом деревянном тетраптихе XII века из монастыря святой Екатерины на Синае.

К изображениям Господских праздников постепенно прибавлялись изображения Богородичных праздников. Таким образом, не только основные этапы жизни Христа, но и основные события жития Богородицы нашли отражение в стенописи византийского крестово-купольного храма. Наряду с евангельскимм событиями в праздничный цикл вошли изображения, основанные на «Протоевангелии Иакова» и связанные с историей Рождества Богородицы

---

119 *Вельманс Т.* Фрески и мозаики // *Вельманс Т., Корач В., Шупут М.* Византийский мир. Храмовая архитектура и живопись. С. 98.

120 *Лазарев В. Н.* История византийской живописи. С. 75.

121 *Вельманс Т.* Фрески и мозаики. В кн: *Вельманс Т., Корач В., Шупут М.* Византийский мир. Храмовая архитектура и живопись. С. 100.

122 См.: *Лукашевич А. А.* Двунадесятые праздники. С. 266–267. Здесь же отмечается, что данный цикл не вполне совпадает с тем, который в более позднюю эпоху (XVII век) получит в русской литургической практике наименование «двунадесятых праздников».

и последующими событиями, отраженными в этом памятнике.

Ниже мы остановимся на основных типах изображений Богородицы в византийском иконописном искусстве. Затем будут рассмотрены основные иконографические сюжеты, в которых присутствует Богородица, в том числе праздничный и протоевангельский циклы. Этот обзор не претендует на полноту. Речь пойдет лишь о наиболее распространенных типах и сюжетах, какими они сложились к концу первого — началу второго тысячелетия.



12 праздников. Тетраптих. XII в. Синай

Основные типы изображений Богородицы в Византии

Подразделение всех Богородичных изображений на иконографические типы достаточно условно, названия типов тоже варьируются в зависимости от источников и контекста[123]. В самой Византии Богородичные иконы отличали одну от другой не по типам, а по названиям, и то, что в наше время в научной литературе называется иконографическим типом, изначально могло быть названием конкретной иконы или нескольких икон. Тем не менее можно выделить несколько основных типов изображений Богородицы с Младенцем



Солид Льва VI Мудрого с изображением Оранты

[123] См.: The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. 3. P. 2175–2176.



Икона Божией Матери «Никопея». X в. Византия



Богоматерь на престоле. Фреска. XI в. Собор Святой Софии, Охрид

и без Него, получивших наиболее широкое распространение в Византии первого — начала второго тысячелетий.

Широко распространенный и один из наиболее древних иконографических типов Богоматери — Оранта (от лат. Orans — «Молящаяся»): Богородица изображается фронтально с воздетыми руками. Этот тип восходит к раннехристианской эпохе, когда фигуры молящихся с воздетыми руками изображались на стенах катакомб. Со временем в образе молящейся стали изображать Деву Марию, такие изображения встречаются уже в катакомбах, о чем говорилось выше. В Византии тип Оранты получил большое распространение, причем не только в церковном искусстве. Например, поясное изображение Оранты помещено на обратной стороне золотой монеты (солида) императора Льва VI Мудрого (886–912). С VI века Оранта включается в композицию «Вознесение», помещаемую в куполе храма; со временем Оранта из этой композиции перемещается в алтарную апсиду. В эпоху Македонской династии размещение Оранты в апсиде становится нормативным для многих храмов[124].

[124] *Маханько М. А.* «Оранта». С. 80–81.



Медальоны с поясными изображениями Христа, Богоматери и Иоанна Предтечи. XI в.

Разновидностью Оранты являются изображения Богоматери, в том числе поясные, с Младенцем Христом в медальоне: такой образ, получивший название Никопея («Дарующая победу»), впервые появляется на печатях императора Маврикия (582–602). Он встречается в росписях монастыря преподобного Аполлония в Бауите (Египет, VI–VII века) и церкви Санта-Мария-Антиква в Риме (VIII век), а также в более поздних памятниках, таких как фреска алтарной апсиды собора Святой Софии в Охриде (1037–1056). На Руси этот иконографический тип получит наименование «Знамения»[125].

Еще одной разновидностью Оранты является образ Богородицы как часть Деисиса: композиции, в центре которой изображен Спаситель, а по сторонам Божия Матерь и Иоанн Креститель. Здесь Божия Матерь представлена, как правило, с простертыми руками, но не во фронтальной позе, а вполоборота к зрителю; Ее лик обращен ко Христу. Один из наиболее ранних образцов такой композиции, как уже говорилось, присутствует в римской церкви Санта-Мария-Антиква (VII век). Другие образцы: мозаика кафоликона Ватопедского монастыря (конец X — начало XI века), медальоны с поясными изображениями Христа, Богоматери и Предтечи над алтарной апсидой Софийского собора в Киеве (1037)[126].

Иконографический тип Одигитрия («Путеводительница») обязан своим названием иконе, написанной, по преданию, апостолом Лукой и хранившейся в константинопольском монастыре Одигон[127]. Сама икона не сохранилась, но сохранились ее описания и изображения. Богородица, представленная на этой иконе, держит на руках Младенца; Ее лик обращен к зрителю, правой рукой Она указывает на Младенца; лик Младенца также обращен

[125] См.: *Квливидзе Н. В.* «Знамение». С 271–272.

[126] *Квливидзе Н. В.* Деисус. С. 316–319.

[127] Об истории почитания этой иконы и ее многочисленных списках в Византии и на Руси см.: *Щенникова Л. А.* «Одигитрия». С. 419–428. См. также: The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. 3. P. 2172–2173.

к зрителю, правая рука поднята в благословляющем жесте, в левой руке свиток.

Во втором тысячелетии данное наименование распространится на другие Богородичные изображения данного типа. Между тем сам этот иконографический тип встречается гораздо раньше, чем он получил такое название. К этому типу относятся, в частности, мозаика IX века из алтарной апсиды храма Святой Софии в Константинополе, описанная Патриархом Фотием в 17-й Беседе, а также мозаика X века в южном вестибюле того же храма, где рядом с Богородицей, сидящей на троне с Младенцем на руках, изображены благоговейно склонившиеся перед ней императоры Константин и Юстиниан.

Широкое распространение в Византии получает иконографический тип «Умиление» (Ἐλεούσα). Название Елеуса применяется к разным иконам Богородицы уже в VIII–IX веках[128]. В дальнейшем оно закрепляется за образом, на котором Богородица представлена обращенной лицом к Младенцу, нежно прильнувшему к Ее щеке и обнимающему Ее за шею. По мнению В. Н. Лазарева, тип Умиление развился из типа Одигитрия в результате сближения голов Богоматери и Младенца, что позволило Ему обхватить Ее шею руками и прижаться к Ней Своей щекой[129].



Елеуса. Фреска. X в. Церковь Токали килисе, Гёрем, Каппадокия, Турция

Одним из образцов такого типа является изображение Богоматери с Младенцем в каппадокийской церкви Токалы Килисе (XI век): «Изумительное по своему благородству лицо Богоматери полно глубочайшей одухотворенности; даже в пределах такого сугубо спиритуалистического искусства, как византийское, это лицо производит впечатление чего-то исключительного и необычного… Главный акцент поставлен на печальных глазах, как бы отражающих скорбь всего мира. Аристократический, слегка изогнутый нос

[128] См.: The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. 3. P. 2171.

[129] *Лазарев В. Н.* Византийская живопись. С. 284.

и тонкие, бесплотные губы лишены всякой материальности, что еще более усиливает гипнотическое действие глаз»[130].



Богоматерь Владимирская. XII в., Византия

Более поздний и более известный, при этом не менее выразительный пример Богородицы типа Умиление: византийская икона, написанная не позднее 1130 года, известная на Руси под названием «Владимирская». Можно без преувеличения сказать, что это самая известная икона Богородицы. Утонченные черты лица Богоматери, удлиненный нос, маленькие губы, печальные глаза, смотрящие на зрителя, тонкие длинные брови, тонкие пальцы, и главное, особый внутренний мир, исходящий от Пресвятой Девы: все это соответствует тому описанию Ее внешнего облика, который мы встречаем в Ее житии, написанном Епифанием Монахом. Не менее выразительна фигура Младенца в золотом хитоне, нежно обхватившего Ее за шею и прильнувшего к Ее лицу. Две фигуры вместе составляют единое целое, что делает икону универсальным символом материнства.

Среди икон других типов следует упомянуть Богоматерь «Млекопитательницу» (Γαλακτοτροφούσα). На иконах этого типа Богородица изображена кормящей Младенца грудью. Одним из древнейших образцов этого типа является, возможно, образ Богоматери с Младенцем, прильнувшим к Ее груди, из римских катакомб Присциллы (II век), однако однозначного суждения

130 *Лазарев В. Н.* История византийской живописи. С. 125.

сделать нельзя ввиду плохой сохранности фрески. В конце 20-х годов VIII века папа Римский Григорий II в письме к императору-иконоборцу Льву III Исавру упоминает «изображения чудес Господа Иисуса Христа, а также изображения святой Его Матери, имеющей на руках питающегося млеком Господа и Бога нашего»[131].

Некоторые исследователи считали, что образ Млекопитательницы получил широкое распространение на Западе, а на Восток пришел под влиянием Запада в поздневизантийскую эпоху. Однако уже в VII веке образ Богоматери Млекопитательницы помещался в апсидах египетских храмов. За пределами Египта самое известное изображение Млекопитательницы обретается среди росписей VII–IX веков в гроте Христа Пантократора на горе Латрос (в современной Турции). Образ Богородицы, кормящей грудью, встречается также в составе композиции «Бегство в Египет». На периферии образ Млекопитательницы получил более широкое распространение, чем в столице[132]. Возможно, для утонченной эстетики Константинополя он представлялся слишком откровенным и натуралистичным.

Наконец, следует отметить иконы типа Взыграние: на них Богородица изображена с Младенцем, Который играет или резвится; Его голова резко запрокинута назад, одной рукой Он касается щеки Матери, в другой, откинутой назад, держит свиток. Сам термин «Взыграние» появился на Руси и не имеет аналогов в Византии. О том, когда и где появился этот иконографический тип, ученые продолжают спорить, однако большинство исследователей склоняется к тому, что он сложился



Икона Божией Матери «Кехаритомени» (Благодатная, или Обрадованная). Относится к типу «Пелагонитисса». XIII в. Афон

[131] Деяния Вселенских Соборов. Т. 7. С. 18.

[132] *Климкова А. А., Маханько М. А.* «Млекопитательница». С. 129–130.

в Византии, а не на Западе. Возможным прототипом «Взыграния» была икона, известная в Византии как Пелагонитисса. Наиболее ранние известные образцы этого типа встречаются на Балканах (XI–XIII века)[133].

Каждый из известных иконографических типов призван подчеркнуть конкретные аспекты личности и служения Пресвятой Девы Марии. Когда Она изображается с простертыми к Богу руками, подчеркивается Ее роль Ходатаицы и Заступницы за род человеческий. Когда Она представлена с Младенцем, сидящим фронтально, подчеркивается Ее роль в Боговоплощении. В тех же случаях, когда Богоматерь представлена с Младенцем, прильнувшим к Ее щеке, особым образом подчеркивается Ее материнство.

Будучи объектом молитвенного почитания верующего, каждая икона одновременно несет в себе мощный нравственный посыл. Икона Богоматери с Младенцем, нежно обнимающим Ее, — вот тот идеал, который Церковь предлагает всякой христианской женщине. Церковь считает материнство наивысшим призванием женщины. И образы Богоматери с Младенцем служили постоянным напоминанием женщинам о том, какими хотела бы их видеть Церковь.

На заре христианства апостол Петр писал женщинам: «Да будет украшением вашим не внешнее плетение волос, не золотые уборы или нарядность в одежде, но сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа» (1 Пет. 3:3–4). Этот нравственный идеал нашел свое живописное воплощение в бесчисленном количестве образов Богоматери с Младенцем, помещавшихся на стенах византийских храмов, в царских палатах, монастырских кельях и домах простых верующих.

Благовещенский цикл

Благовещение — один из древнейших иконографических сюжетов. Он встречается уже в живописи римских катакомб III–IV веков, в мозаике римской церкви Санта-Мария-Маджоре (V век). В послеиконоборческий период Благовещение становится одним из основных сюжетов храмовой росписи. Нередко изображение помещается в восточной части храма, над алтарем или по сторонам алтаря, так что композиция делится на две части: ангел изображен слева от зрителя, Богородица справа. При этом она занимает центральное место, находясь постоянно перед глазами молящегося. Такое местоположение

[133] *Шалина И. А.* «Взыграние». С. 105–107.

соответствует литургическому восприятию праздника как начальной точки истории спасения (отраженному в тропаре «Днесь спасения нашего главизна»).

Яркими образцами византийской трактовки сюжета являются две мозаики Благовещения, расположенные в кафоликоне[134] афонского монастыря Ватопед. Первая датируется серединой XI века и расположена на западных гранях предалтарных столпов. Здесь Богородица представлена в синем одеянии, в статичной позе; ангела Она встречает стоя; на его слова реагирует поднятием правой руки; в левой держит пурпурную пряжу. У Нее крупные глаза, взгляд внимателен и недоверчив. Ангел в белой одежде смотрит на Нее преданным взглядом. Уста обоих сомкнуты, что соответствует общепринятому в Византии иконописному стандарту: даже когда персонажи изображены разговаривающими, их уста закрыты, общение передается жестами. Вторая мозаика, расположенная в экзонартексе[135] кафоликона,



Благовещение. Мозаика. XI в. Ватопед, Афон



Благовещение.
Мозаика. XIV в. Ватопед, Афон

[134] Кафоликон — главный храм.
[135] Экзонартекс — притвор, вестибюль.

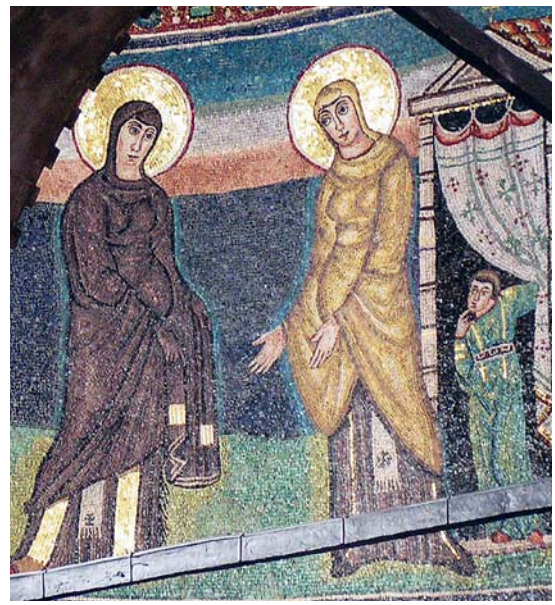
относится к концу XIII — началу XIV века. Тот же сюжет, те же фигуры, похожие позы, только Богородица изображена не стоящей, а сидящей. При этом изменился стиль, изменились черты лица обоих персонажей, выражение их глаз.

Пряжа в руках Богородицы — традиционный элемент изображения Благовещения в послеиконоборческую эпоху. Но это не просто отголосок апокрифического текста. Уже в богослужебных текстах IX века этот элемент был переосмыслен аллегорически как символ Боговоплощения:

> Яко от оброщения червленицы Пречистая, умная багряница Емануилева, внутрь во чреве Твоем плоть исткася: темже Богородицу воистинну Тя почитаем[136].
>
> Как бы из пурпурного состава, Пречистая, мысленная багряница — плоть Эммануила — внутри чрева Твоего соткалась; потому мы Тебя истинно почитаем Богородицей.

Помимо основного извода, основанного на рассказе Евангелия от Луки с добавлением лишь одной апокрифической детали — пряжи в руке Богородицы, — существуют другие изводы, например «Богородица у колодца». Однако они относятся не к праздничному, а к протоевангельскому циклу, о котором будет сказано ниже.

Тематически к Благовещению примыкает изображение встречи Марии и Елисаветы, основанное на евангельском сюжете (Лк. 1:39–56). Самое раннее известное изображение этого сюжета — мозаика середины VI века в Порече (Хорватия). Здесь Богородица представлена в коричневом мафории с руками, полностью закрытыми тканью. Елисавета в желтом мафории встречает Ее у входа в дом, протягивая к Ней обе руки. На некоторых более поздних настенных изображениях Елисавета прикасается к чреву Богородицы, как бы желая удостовериться



Встреча Божией Матери и Елисаветы.
Мозаика. VI в. Пореч, Хорватия

[136] Триодь Постная. Великий канон преподобного Андрея Критского. Песнь 8. Богородичен.



Встреча Марии и Елисаветы.
Фреска. XII в. Курбиново, Македония

в том, что Она беременна. Нередко — например, на фреске церкви святого Георгия в македонском селе Курбиново (1191), — Мария и Елисавета изображаются обнимающими и целующими друг друга.

Рождественский цикл

Богородица занимает центральное место в основных композициях рождественского цикла. Описание Рождества Христова в Евангелиях от Матфея и Луки включает несколько эпизодов: само Рождество, поклонение волхвов, поклонение пастухов, избиение вифлеемских младенцев, бегство в Египет. В византийской монументальной живописи эти сюжеты иногда представлены каждый по отдельности, иногда объединены в одну композицию.

Рождество Христово — тоже один из древнейших иконографических сюжетов, встречающийся уже в римских катакомбах (II–IV века), на раннехристианских саркофагах и в мозаиках Равенны (V–VI века). Встречается эта сцена и в прикладном искусстве, например на пластине слоновой кости, украшающей трон епископа Максимиана (середина VI века, Архиепископский музей в Равенне) и на ампулах Монцы (конец VI века). Однако если в ранних образцах мы чаще всего видим Богородицу сидящей на троне с Младенцем на руках, то в более поздней византийской живописи преобладают изображения, где Она возлежит на ложе. Так Она изображена на иконе Рождества (VIII–IX век) из монастыря святой Екатерины на Синае. На этой иконе изображено также, как две женщины омывают Младенца в купели; эта деталь станет традиционной для изображений Рождества.

На иконах, мозаиках и фресках послеиконоборческого периода сцена Рождества становится все более подробной. Примером может служить мозаика греческого монастыря Дафни (XI век): здесь, помимо спеленатого Младенца, лежащего в яслях рядом с Матерью, изображены ангелы, стоящие над Богородицей с Младенцем; пастухи, пришедшие поклониться Новорожденному; печальный Иосиф, сидящий на переднем плане; животные,

заглядывающие в ясли с Младенцем. Часть композиции, где, вероятно, были изображены волхвы, утрачена. Действие происходит в пещере, которая служит фоном для Богородицы с Младенцем: этот элемент основан на «Протоевангелии Иакова» и других ранних апокрифах, а также на факте существования пещеры возле Вифлеема, в которой, по преданию, родился Христос. Вверху композиции изображена Вифлеемская звезда, льющая яркие прямые лучи на Младенца.

В мозаике монастыря Осиос Лукас (1-я четверть XI века) изображена сцена с теми же действующими лицами; в левой части композиции мы видим волхвов, а на переднем плане двух женщин, омывающих Младенца в купели. Тот же иконографический тип мы встречаем в мозаиках XII века в Палермо (церковь Санта-Мария-деи-Гречи и Палатинская капелла), XIII века в Риме (церковь Санта-Мария-ин-Трастевере и Санта-Мария-Маджоре), XIV века в Константинополе (монастырь Хора).

Ясли Младенца во всех этих композициях оформлены как каменная или кирпичная конструкция, напоминающая жертвенник, и в этом есть глубокий смысл. Христос родился для того, чтобы принести Себя в жертву за людей, Новый Адам пришел, чтобы спасти ветхого Адама. Мария смотрит на Младенца с благоговением и удивлением, а вся обстановка подчеркивает, с одной стороны, торжественность момента, с другой, тему обнищания Бога, Его уничижения ради людей. Образ Рождества является иконографическим воплощением того, что мы читаем в богослужебных текстах:



Рождество. Фрагмент трона епископа Максимиана. VI в. Равенна, Италия



Рождество. Икона. VIII в . Синай

Носиши Адамов зрак, во образе Божии Сый всесовершенный, и хощеши руками держатися, рукою вся содержай силою Твоею, Чистая Всенепорочная провещаваше глаголющи: како Тя пеленами повию яко Младенца, како сосцами питаю Тя, всяческая питающаго, како Твоей паче ума нищете удивлюся, како Тя Сына Моего нареку, Раба Твоя ныне сущи? Пою, благословлю Тя, подающаго миру велию милость[137].

«Носишь Ты Адамов облик, Сущий во образе Божием, Всесовершенный, и благоволишь, чтобы Тебя держали на руках, все Держащий в руке Своею силою, — Чистая Всенепорочная вещала, возглашая, — Как повивать Тебя буду пеленами, словно Младенца? Как буду питать Тебя сосцами, все питающего, как — нищете Твоей, превосходящей ум, дивиться? Как Тебя Моим Сыном нареку, Сама являясь ныне Рабой Твоею? Воспеваю, благословляю Тебя, подающего миру великую милость!»



Рождество. Мозаика. XI в.
Монастырь Осиос Лукас, Греция

[137] Минея. Предпразднство Рождества Христова. Вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».



Бегство в Египет. Мозаика. V в.
Церковь Санта-Мария-Маджоре, Рим

К Рождеству тематически примыкает «Бегство в Египет». Самый ранний образец — мозаика триумфальной арки церкви Санта-Мария-Маджоре в Риме (432–440). Здесь изображены апокрифические сюжеты: встреча Святого Семейства жителями города Сатин и его встреча Афродисианом. В более поздних образцах складывается иной иконографический тип: Божия Матерь изображается сидящей на осле, которого ведет под уздцы Иосиф; замыкает шествие юноша с посохом и висящей на нем корзинкой[138]. Примером могут служить мозаики Палатинской капеллы в Палермо (XII век), здесь Иосиф несет Младенца Христа на плечах, и фрагмент иконы Рождества из монастыря святой Екатерины на Синае (XII век), здесь Богородица держит Младенца на руках.

[138] *Квливидзе Н. В.* «Бегство в Египет». Иконография. С. 426.

Сретение

Сретение Господне — следующий сюжет, широко представленный в иконографии. Самое раннее из сохранившихся изображений (432–440) находится в римской церкви Санта-Мария-Маджоре. Здесь Мария представлена в виде римской матроны, с непокрытой головой, серьгами в ушах, в цветистой одежде, с украшениями на шее. Младенец, которого Она несет на вытянутых руках, почти висит в воздухе. Марию и Иосифа с Младенцем сопровождают ангелы, а встречает Анна-пророчица, за которой следует Симеон.

Аналогичную композицию можно видеть на костяном диптихе с двенадцатью праздниками из Милана (V век).

На смену этой иконографии приходит другая, которая станет классической в послеиконоборческий период. Одним из ранних ее сохранившихся образцов является фреска в каппадокийской церкви Карабаш Килисе (XI век). Здесь Богородица представлена в пурпурном мафории, Она держит на руках Младенца, Которого готов взять в свои руки почтительно



Сретение. Фреска. XII в. Мирожский монастырь, Псков

склонившийся старец Симеон, убеленный сединами. Иосиф следует за Марией, неся в руках двух голубиц. Важным элементом композиции является конструкция, напоминающая жертвенник, стоящая между Марией и Симеоном. Над жертвенником изображен киворий, призванный подчеркнуть сакральный характер пространства, в котором происходит сцена.

Тот же иконографический тип мы встречаем в мозаике XI века монастыря Осиос Лукас в Фокиде. В некоторых более поздних мозаиках и фресках Младенец оказывается на руках Симеона, а не Богородицы, например, на фреске XII века в церкви святого Николая в Какопетрии (Кипр) и на мозаике мастера Пьетро Кавалини (1291) из римского храма Санта-Мария-ин-Трастевере. На фреске Мирожского монастыря во Пскове (XII век) Симеон не просто держит в руках Младенца, но как бы намеревается положить Его на престол. Вся эта символика подчеркивает жертвенный характер Боговоплощения.

В Послании к Евреям апостол Павел сравнивает ветхозаветное левитское священство со священством Христа, а принесенную Им жертву с жертвоприношениями, совершавшимися во множестве в Иерусалимском храме, но не приносившими искупления от грехов: «Но Христос, Первосвященник будущих благ, придя с большею и совершеннейшею скиниею, нерукотворенною, то есть не такового устроения, и не с кровью козлов и тельцов, но со Своею Кровию, однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление» (Евр. 9:11–12). И Рождество, и Сретение, и другие события истории спасения мыслятся как этапы той единой жертвы, которую Христос приносит за людей. И это видение находит свое воплощение в иконографии.

Протоевангельский цикл

Характерным феноменом эпохи македонского ренессанса становится создание крупных богородичных циклов, основанных на сюжетах не только из канонических Евангелий от Матфея и Луки, но и из «Протоевангелия Иакова»[139]. Это отражает возросший интерес к личности и житию Богоматери. Как мы помним, в IX веке Епифаний Монах пишет житие Богородицы, в котором особый акцент сделан на описании Ее внешности. А в X веке Симеон Метафраст работает над циклом житий святых, включающих полное житие Богородицы в форме Похвального Слова на Успение. Упомянутые жития могут рассматриваться как «литературные версии Богородичных

[139] См.: *Jacob X.* La vie de Marie interpretée par les artistes des églises rupestres de Cappadoce. P. 15–30. См. также: *Lafontaine-Dosogne J.* Iconographie de l'enfance de la Vierge dans l'Empire byzantin et en Occident.

иконографических циклов, которые с X–XI веков будут все чаще украшать стены византийских храмов»[140].

Следует отметить, что отдельные сюжеты из «Протоевангелия Иакова» находили отражение в живописи и прикладном искусстве еще в доиконоборческую эпоху. В частности, уже в V–VI веках в сцене Благовещения Богородица изображалась с пряжей в руке, появились первые изображения «Благовещения у колодца», а изображение повитухи, усомнившейся в девственном рождении Христа, становится частью композиции «Рождество Христово». Начиная с VI века появляются циклы сцен из жизни Богородицы, основанные как на канонических Евангелиях, так и на отдельных деталях из «Протоевангелия»[141].

В 1944 году были расчищены фрески церкви Святой Марии в Кастельсеприо (Северная Италия). Ученые расходятся в вопросе датировки фресок: одни рассматривают их как произведение доиконоборческого периода (VI–VIII века), другие относят их к началу эпохи македонского ренессанса (IX век). Остается также открытым вопрос о том, был ли полный цикл фресок Господским или Богородичным. Предполагается, что в церкви работали либо мастера из Константинополя, либо местные североитальянские художники, находившиеся под влиянием византийских образцов[142].

Не все фрески сохранились. Среди сохранившихся представлены такие сюжеты: «Благовещение»; «Встреча Марии и Елисаветы»; «Испытание Марии водой обличения» (сюжет, основанный на «Протоевангелии Иакова»); «Путешествие в Вифлеем»;



Церковь Санта-Мария-форис-Портас. VI–IX вв. Кастельсеприо, Италия

[140] ***Maximos Constas, Fr.*** The Story of an Edition: Antoine Wenger and John Geometres' Life of the Virgin Mary. P. 333.

[141] ***Квливидзе Н. В.*** Иакова Протоевангелие. Иконография. С. 572.

[142] ***Заиграйкина С. П.*** Кастельсеприо. С. 597–599. См. также: ***Grabar A.*** Les Fresques de Castelseprio. P. 107–114; ***Weitzmann K.*** The Fresco Cycle of S. Maria di Castelseprio; ***Spiribo G. de.*** À propos des peintures murales de l'église Santa Maria foris portas de Castelseprio.



Благовещение. Встреча Марии и Елисаветы (фрагмент). Фреска. VIII в. Церковь Святой Марии в Кастельсеприо, Италия

«Рождество Христово»; «Поклонение волхвов»; «Сретение». В одном из медальонов имеется изображение Христа в крестчатом нимбе; два других медальона, где изображались Богородица и Иоанн Креститель, утрачены.

Вся иконописная программа церкви Кастельсеприо служит одной цели — наглядно проиллюстрировать догмат Боговоплощения. Вот что пишет по этому поводу В. Н. Лазарев:

Автор фресок Кастельсеприо, несомненно, использовал апокрифические источники, в частности Протоевангелие Иакова и Евангелие псевдо-Матфея. Но в подборе сюжетов он придерживался одной руководящей идеи: с максимальной наглядностью иллюстрировать догму Воплощения. С этой целью в Благовещении он подчеркнул момент предсказания явления Христа в мир (внимательно слушающие Мария и служанка); в Посещении Елисаветы Марией Елисавета притрагивается к животу Марии, чтобы убедиться в Непорочном Зачатии; этот же момент акцентирован в испытании Марии водою обличения и Сне Иосифа; в Путешествии в Вифлеем главный упор поставлен на восходящем к апокрифическим источникам диалоге между Иосифом и Марией; в Рождестве Христовом и Поклонении волхвов даны все свидетели чудесного явления Христа в мир (в частности, сомневавшаяся и уверовавшая Саломия); в Сретении фигурирует Симеон, высказавший пророчество о грядущем спасении человечества через Сына Божьего. Такой повышенный интерес к догме Воплощения объясняется своеобразной исторической обстановкой, сложившейся в Северной Италии в связи с распространением здесь арианской ереси… Как известно, Арий и его последователи отрицали равенство Сына и Бога Отца, они признавали за Христом лишь относительную и второстепенную божественность. Именно поэтому было так важно дать в церковной росписи доказательство Божественной природы Христа.

По-видимому, эта задача и была поставлена перед художником, работавшим в Кастельсеприо. Она была продиктована ему испытанным в теологических тонкостях заказчиком… [143]

Лазарев, таким образом, увязывает росписи Кастельсеприо с борьбой против арианства, однако такое предположение является анахронизмом. Арианство в Северной Италии было фактически преодолено при Амвросии Медиоланском, то есть к концу IV века. В чем искусствовед, безусловно, прав, так это в том, что роспись Кастельсеприо христоцентрична, и в том, что ансамбль росписей церкви призван с максимальной полнотой отразить догмат Боговоплощения.

Сомнения в том, что роспись церкви в Кастельсеприо принадлежит к доиконоборческому периоду, обычно основываются на том, что в ней представлены сюжеты из «Протоевангелия Иакова». На этом же основании высказываются сомнения в ранней датировке колонн кивория собора Святого Марка в Венеции. На рельефах одной из колонн изображено 30 сцен из жизни Девы Марии, в том числе: «Изгнание Иоакима из храма»; «Анна со служанкой Юдифью»; «Моление Анны»; «Благовестие Анне»; «Благовестие Иоакиму»; «Жертвоприношение Иоакима»; «Целование Иоакима и Анны»; «Рождество Девы Марии»; «Второе жертвоприношение Иоакима»; «Иоаким готовит трапезу»; «Анна кормит грудью Марию»; «Иоаким и Анна с Марией отправляются в храм»; «Введение Марии во храм»; «Совещание священников о судьбе Марии»; «Чудесное насыщение Марии в храме»; «Процветший жезл Иосифа»; «Благовещение»;



Испытание водой обличения. Фреска. Церковь Святой Марии в Кастельсеприо, Италия

[143] *Лазарев В. Н.* Византийская живопись. С. 39–40.



Фрески церкви Чавушин. X в. Каппадокия, Турция

«Иосиф укоряет Марию»; «Испытание водой обличения»; «Посещение Марией Елисаветы». Разброс мнений ученых относительно датировки кивория очень велик: от VI до XIII века включительно[144].

Из протоевангельских Богородичных циклов, которые поддаются более или менее точной датировке, самым ранним считается цикл фресок в каппадокийской пещерной церкви Кызылчукур (850–860). Он включает десять сцен: «Отвержение даров Иоакима и Анны»; «Благовестие Иоакиму и изучение им книг двенадцати колен Израилевых»; «Упреки служанки Анне»; «Благовестие Анне»; «Встреча Иоакима и Анны»; «Зачатие Пресвятой Богородицы»; «Рождество Пресвятой Богородицы»; «Первые шаги Марии»; «Введение во храм Пресвятой Богородицы»; «Питание Марии ангелом» (последняя сцена утрачена)[145]. В других пещерных церквях Каппадокии имеются отдельные фрески X–XI веков, содержащие сцены из жизни Богородицы.

[144] О датировке кивория см., в частности: ***Weigang E.*** Zur Datierung des Ciborium-säulen von S. Marco. P. 440–451 (ученый датирует киворий ранним Средневековьем). См. также: The Treasury of San Marco, Venice. P. 98 (здесь киворий датирован VI веком со знаком вопроса); The Grove Encyclopedia of Medieval Art and Architecture. Vol. 2. P. 89 (XI век с упоминанием о возможной датировке VI веком).

[145] ***Квливидзе Н. В.*** Иакова Протоевангелие. Иконография. С. 572–573.

Росписи пещерных церквей Каппадокии имеют мало общего с классическим стилем, который культивировался в Константинополе[146]. На фресках этих церквей мы видим приземистые фигуры с крупными головами. Их движения порывисты и неуклюжи, позы условны и схематичны. В то же время среди каппадокийских фресок находятся образы Богородицы, редкие по своей красоте и утонченности (например, образ Богоматери из церкви Токали Килисе). А тот факт, что именно в этих росписях раньше, чем в крупных городах, появляются протоевангельские сцены, свидетельствует о высоком интересе к житию Богородицы вдали от столицы, в сельской местности, а особенно в монашеских кругах (на рубеже двух тысячелетий в Каппадокии проживало большое количество монахов).

В XI и последующих веках протоевангельские циклы получают все более широкое распространение, в том числе в храмах крупных административных и церковных центров. Из наиболее известных можно упомянуть циклы в киевском Софийском соборе (40-е годы XI века), в грузинском Атени Сиони (конец XI века), в кафоликоне монастыря Дафни (около 1100), в целом ряде других церквей в Греции, Италии, на Балканах и на Руси[147]. Один из наиболее полных протоевангельских циклов представлен в константинопольском монастыре Хора (начало XIV века)[148].

Наиболее часто встречающейся композицией протоевангельского цикла являются «Рождество Пресвятой Богородицы» и «Введение во храм Пресвятой Богородицы», что напрямую связано с установлением праздников в честь этих событий. Обе композиции присутствуют, в частности, среди мозаик XI века в кафоликоне монастыря Дафни.

В композиции «Рождество Богородицы» мы видим праведную Анну полусидящей на ложе: черты ее лица никак не выдают преклонный возраст, в котором она, по преданию, находилась на момент рождения Марии. За головой Анны стоит женщина с опахалом, другая женщина приносит ей корзинку с едой, а юноша в красном гиматии стоит с другой корзинкой. На переднем плане — Мария, Которая изображена в виде новорожденного Младенца; две женщины омывают Ее в купели.

В центре композиции «Введение во храм» — Мария, изображенная трехлетней Девочкой. Она с протянутыми руками подходит к священнику,

---

146 *Попова О. С., Захарова А. В., Орецкая И. А.* Византийская миниатюра второй половины X — начала XII века. М., 2012. С. 117.

147 *Квливидзе Н. В.* Иакова Протоевангелие. Иконография. С. 573–574. Один из наиболее полных протоевангельских циклов представлен в константинопольском монастыре Хора (начало XIV века).

148 См.: *Lafontaine-Dosogne J.* Iconography of the Cycle of the Life of the Virgin. P. 161–194.



Введение во храм. Фрагмент мозаики. XI в. Дафни, Греция

который стоит под балдахином, благоговейно склонившись и также протянув вперед руки. За Марией следуют Иоаким и Анна, за ними группа дев с факелами. Сцена изображена в строгом соответствии с тем, как она описана в «Протоевангелии». В левом углу композиции изображено продолжение сцены: юная Мария сидит в кресле и получает хлеб от ангела.

Страстной цикл

Богородица является участницей ряда композиций Страстного цикла, прежде всего, Распятия с предстоящими, Снятия с креста и Оплакивания.

Распятие с предстоящими — древнейший иконографический сюжет. Он основан на рассказе из Евангелия от Иоанна о стоянии при кресте Иисуса Его Матери и любимого ученика (Ин. 19:25–27). Этот сюжет появляется в искусстве не позднее VI века.

Один из наиболее ранних известных образцов — Синайская икона Распятия VIII века, о которой говорилось в главе 4-й[149].

[149] См. с. 386

В послеиконоборческий период иконография Распятия несколько изменяется: Христос изображается без хитона, в одной набедренной повязке. Его тело постепенно становится более изогнутым, голова склоняется на грудь. Наиболее лаконичный вариант Распятия с предстоящими включает три фигуры: распятого Христа, Богоматери и Иоанна. Такое изображение мы находим, в частности, в мозаиках монастыря Осиос Лукас в Фокиде (1020-е годы). Христос здесь представлен уже умершим, Его тело прописано с анатомической точностью: видны мускулы, ребра, соски, рельеф груди и живота, локтей, плеч и запястий, колен и голеней. Из Его ран струится кровь. Перед крестом стоит Богородица с печальными глазами, обращенными ко Христу: одной рукой Она придерживает край мафория, другая рука в молитвенном жесте поднята к Распятому. Над Богородицей надпись: «Се, Матерь твоя». По другую сторону стоит юный Иоанн с длинными волосами и пробивающейся бородой; его взор устремлен внутрь себя, голову он печально подпирает рукой. Над ним надпись: «Се, сын Твой». Сцена проникнута состоянием молчаливого молитвенного трепета перед свершившейся тайной смерти Богочеловека.



Распятие.
Мозаика. XI в. Монастырь Осиос Лукас, Греция



Распятие.
Фреска. XI в. Монастырь Неа Мони, Греция

На мозаичном изображении Распятия в церкви Неа-Мони (1049–1055) с одной стороны креста стоят три Марии: Матерь Иисуса в синем мафории, за ней Мария Магдалина и Мария Клеопова. Справа — Иоанн Богослов, за ним римский сотник. Фигура распятого Христа сохранилась лишь фрагментарно. Взор Богородицы устремлен на Распятого, правая рука простерта к Нему. Каждая из женщин прописана по-своему. Лица двух Марий проникнуты скорбью, одна утирает слезы, другая поднесла к лицу руки, прикрытые мафорием. Лик Богородицы выражает не столько скорбь, сколько молитвенную печаль. Она не просто оплакивает Распятого, Она молится Ему и ждет ответа.

Очевидно, что создатели подобных композиций вдохновлялись не только евангельскими рассказами о стоянии женщин при кресте Господнем, но и литургической поэзией, в частности «Каноном на плач Богородицы». Лик Богородицы на мозаике Неа-Мони является иконографическим отображением Ее слов из этого канона:

Вижу Тя ныне, возлюбленное Мое Чадо и любимое, на Кресте вися-ща, и уязвляюся горце сердцем, рече Чистая, но даждь слово, Бла-гий, Рабе Твоей[150].	«Вижу Тебя ныне, возлюбленное Мое Чадо и любимое, на Кресте висящим, и уязвляюсь горько серд-цем, — говорила Чистая, — но дай ответ, Благой, Рабе Твоей!»

Распятие с предстоящими стало сюжетом не только мозаик, фресок и икон, но и энколпиев — нагрудных медальонов, получивших большую популярность в Византии в послеиконоборческую эпоху. Несколько таких энколпиев хранится в музеях Московского Кремля. Один из них представляет собой вправленную в более позднюю оправу агатовую гемму, выполненную в Константинополе в конце IX — начале X века: на ней вырезаны фигуры Христа, Богоматери и Иоанна[151]. Другой энклопий изготовлен там же столетием спустя: те же три фигуры здесь выполнены в технике перегородчатой эмали на золоте[152].

Еще один иконографический сюжет Страстного цикла, где присутствует Богородица: снятие с креста. Он появляется в конце IX века и представлен, в частности, на двух фресках X века в каппадокийской церкви Токали Килисе[153], в XI веке в монастырях Осиос Лукас и Неа-Мони в Греции, в XII веке

150 Триодь Постная. Великий Пяток. Повечерие. Канон на плач Пресвятой Богородицы. Песнь 1.

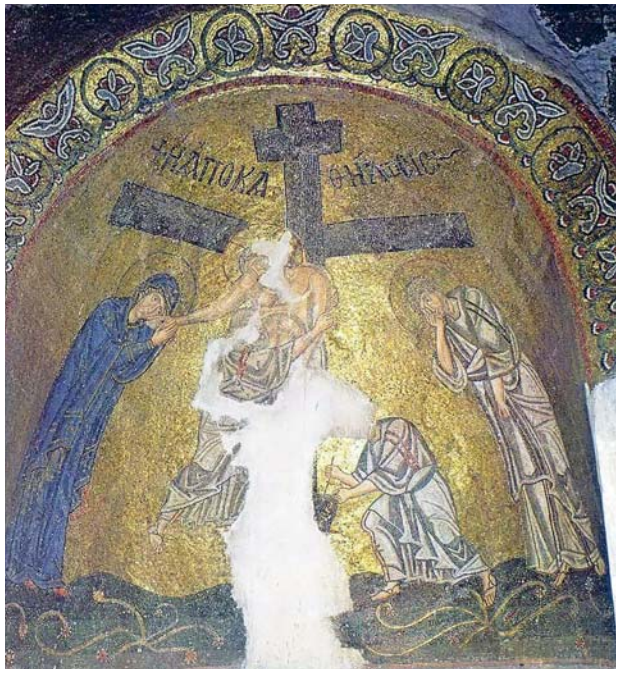
151 См.: Византийские древности. С. 200–201.

152 См.: Там же. С. 176–177.

153 См.: *Epstein A. W.* Tokali Kilise. Pls. 38, 85.

в церкви Вознесения сербского монастыря Милешева, в македонских церквах в Нерези и Курбиново, в новгородской церкви Спаса на Нередице, в соборе Монреале на Сицилии.

На фреске из церкви в Нерези, обладающей высокими художественными достоинствами и ярко выраженной экспрессивностью, мы видим Иосифа Аримафейского, стоящего на лестнице, приставленной к кресту. Двумя руками он обхватил безжизненное тело Христа. Его ноги еще прибиты к кресту, и некто в коротком плаще вырывает гвозди из подножия креста клещами. Богородица левой рукой обхватила Христа за шею, правой поддерживает Его левую руку; Ее уста прильнули к Его лицу. Иоанн поддерживает правую руку Христа. Сцена наполнена глубокой экспрессией, которая передается зрителю, несмотря на утраты, не позволяющие разглядеть лик Богородицы.



Снятие с Креста.
Мозаика. XI в. Монастырь Неа Мони, Греция



Снятие с Креста. Фрагмент фрески. 1164 г.
Церковь Св. Пантелеимона в Нерези, Скопье, Македония.

Еще один сюжет Страстного цикла, в котором участвует Богородица: Положение во гроб[154]. Этот сюжет появляется в изобразительном искусстве

[154] См.: *Пивоварова Н. В.* Положение во гроб. С. 169–173.

в XI веке и представлен, в частности, в кафоликоне монастыря Осиос Лукас. Здесь мы видим, как Иосиф и Никодим кладут в каменный прямоугольный саркофаг тело Христа, полностью обвитое погребальными пеленами. Над гробом стоит Богородица, оплакивающая Своего Сына.

Начиная с XII века более широкое распространение получает композиция, получившая наименование «Оплакивание». Здесь Христос представлен не в погребальных пеленах, а в набедренной повязке, саркофаг отсутствует, Иосиф с Никодимом не погребают тело, а благоговейно склоняются над ним. В XII веке мы находим эту композицию на фресках Мирожского монастыря во Пскове, македонских церквей в Нерези и Курбиново, на рубеже XII и XIII веков в церкви монастыря святого Иоанна Богослова на Патмосе (Греция) и в соборе Святого Марка в Венеции (Италия), в начале XIII века в монастыре святого Неофита в Пафосе (Кипр) и в грузинском монастыре Бетания.

Одним из наиболее выразительных примеров данного иконографического типа является фреска «Оплакивание» из церкви в Нерези. На ней мы видим Богородицу, сидящую на земле: Ее ноги широко раздвинуты и согнуты в коленях, так что мертвое тело Христа лежит на Ее лоне; левой рукой Она обхватывает грудь Христа спереди, правой рукой Его шею сзади. Ее лицо вплотную прильнуло к Его лицу. Богородица изображена плачущей: Ее глаза открыты, брови высоко подняты к переносице и опущены по краям, на лице выражение глубочайшей скорби. Это же выражение мы видим на лицах других персонажей: Иоанна Богослова, который все так же держит левую руку Христа, и одной из жен-мироносиц, изображенных в правой части композиции. Иосиф Аримафейский и Никодим благоговейно склонились к ногам умершего Иисуса. Вверху композиции изображены полуфигуры ангелов.



Оплакивание Христа. Фреска. 1164 г. Церковь Св. Пантелеимона в Нерези, Скопье, Македония.

То, что художники располагают тело Христа на лоне Богоматери, не случайно: в этом скрыт глубокий богословский смысл. Живописец тем самым напоминает о рождении Христа от Девы: подобно тому, как Младенец Христос лежал в Ее материнской утробе, Он теперь возлежит на Ее материнском лоне. Параллель между Рождеством Христа и Его смертью

на кресте проводится и в богослужебных текстах, посвященных оплакиванию Христа Божией Матерью:

> В страннем Твоем рождестве, болезней избежавше паче естества, ублажихся Безначальне Сыне: ныне же Тя Боже мой, бездыханна зрящи мертва, оружием печали растерзаюся люте, но воскресни, яко да возвеличуся[155].
>
> При дивном Твоем рождестве сверхъестественно избежав мучений, Я была прославлена, Сын безначальный; ныне же, видя Тебя, Боже Мой, бездыханным, мертвым, Я мечом скорби терзаюсь страшно; но воскресни, чтобы Мне возвеличиться.

Мы вновь видим, насколько тесно иконография связана с богослужением.

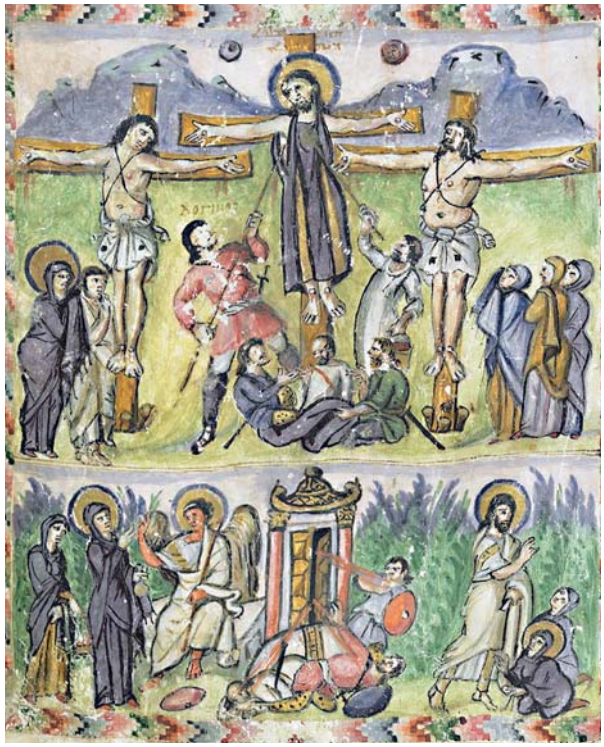
Из богослужения почерпнута и сама идея присутствия Богоматери при снятии тела Иисуса с креста и Его погребении. В Евангелии упоминается только о том, что Она стояла при кресте Иисуса. О том же, что Она помогала Иосифу снимать тело Иисуса с креста, а когда оно было положено на землю, бросилась обнимать и целовать его, мы читаем в «Житии Девы», надписанном именем Максима Исповедника, и более поздних памятниках гомилетической и агиографической литературы, в частности, в проповедях Георгия Никомидийского.

Воскресение Христово

Событие Воскресения Иисуса Христа не описано в Евангелиях, а потому христианам первых веков приходилось довольствоваться символическими образами Воскресения, представлявшими главное событие христианской истории через его ветхозаветные прообразы. В V–VI веках наиболее распространенным вариантом иконографии Воскресения Христова становится композиция «Явление Христа двум Мариям». В послеиконоборческую эпоху эта композиция продолжает существовать наряду с композицией «Явление ангела женам-мироносицам». Кроме того, появляется еще один вариант иконографии Воскресения, именуемый «Сошествие во ад»[156]. Правильнее было бы называть ее «Исходом из ада». На ней изображен Христос, выходящий

[155] Великая Суббота. Утреня. Канон. Песнь 9.

[156] *Квливидзе Н. В.* Воскресение Иисуса Христа. Т. IX. С. 421–423.



Распятие и Воскресение Христа. Миниатюра. VI в. Евангелие Раввулы, Сирия



Явление ангела женам-мироносицам. Миниатюра на крышке реликвария. VII в. Капелла Санкта-Санкторум, Рим

из адских бездн и выводящий вместе с Собой ветхозаветных праведников во главе с Адамом и Евой: их обоих Он держит за руки.

Богородица, как правило, не присутствует в иконографии Воскресения Христова. Исключение составляют некоторые образы «Явления Христа двум Мариям» и «Явления ангела женам-мироносицам», где Она изображена среди других женщин.

Примером такого иконографического решения могут послужить миниатюры из сирийского Евангелия Раввулы (586). На одной из них показан сидящий на гробе ангел, который возвещает о Воскресении Христовом двум женщинам: в одной из женщин, изображенной с нимбом, узнается Богоматерь, поскольку Ее сходный образ представлен в сцене «Распятие» и повторен еще раз в сцене «Явление Иисуса Христа Мариям»[157]. Мы помним, что в сирийской традиции со времен «Диатессарона» Татиана и толкования на него Ефрема Сирина существовало представление о том, что Христос

[157] *Квливидзе Н. В.* Жены-мироносицы. Иконография. Т. IX. С. 421–423.

по Воскресении явился Своей Матери. Это представление отражено в Евангелии Раввулы.

Другой образец той же иконографии — «Явление ангела женам-мироносицам» на крышке реликвария византийского происхождения из ватиканской капеллы Санкта-Санкторум (около 600). Здесь тоже среди жен-мироносиц узнается Богоматерь.

Наконец, ярким примером является синайская энкаустическая икона «Радуйтесь», описанная в 4-й главе настоящей книги[158].

Однако в большинстве более поздних образцов Богоматерь никак не выделена среди жен-мироносиц.

Вознесение

О присутствии Богородицы при Вознесении Господнем ничего не говорится ни в Евангелиях, ни в Деяниях, где описано это событие (Мк. 16:19; Лк. 24:51; Деян. 1:9). Однако в Деяниях сразу же после Вознесения, при котором присутствовали апостолы, упоминается пребывание апостолов в горнице «в молитве и молении, с некоторыми женами и Мариею, Материю Иисуса, и с братьями Его» (Деян. 1:14). Это дало основание изображать Богородицу среди участников данного события[159]. Наиболее ранние известные образцы таких изображений: рельеф на деревянных дверях церкви Санта-Сабина в Риме (около 430), ампула из собора Иоанна Предтечи в Монце (VI век) и миниатюра Евангелия Раввулы (586).



Вознесение. Мозаика купола. IX в. Храм Святой Софии, Салоники, Греция

В храмовой росписи послеиконоборческого периода Вознесение нередко помещалось в куполе: в качестве примеров можно

158 См. с. 384.

159 *Квливидзе Н. В.* Вознесение Господне. Иконография. С. 203.



Вознесение. Фреска. XII в. Церковь Великомученика Георгия, Курбиново, Македония

привести храм Святой Софии в Салониках (880–885), пещерные храмы Каппадокии (X–XI века), церковь Святой Софии в Охриде (1040-е годы), Спасский собор Мирожского монастыря во Пскове (середина XII века).

Особенности композиции можно рассмотреть на примере мозаики в куполе храма Святой Софии в Салониках. Здесь Христос, возносящийся на небо, изображен в центральной части купола сидящим внутри круга на радуге. Круг поддерживают два ангела. Под ним изображена Богородица с воздетыми руками. По сторонам от Нее еще два ангела (те, которые упоминаются в Деян. 1:10). Апостолы, отделенные один от другого пальмами, выстроены в круг по обеим сторонам от Богородицы. Все участники композиции вписаны в купольное пространство так, что для каждого хватает места.

На синайской иконе IX–X века мы видим ту же композицию, но исполненную в примитивистской манере. Богородица, стоящая в центре, на голову выше апостолов, Ее руки подняты вверх, на лице видна улыбка. Низкорослые апостолы смотрят, как кажется, не столько на возносящегося ввысь Христа, сколько на Нее.

В совсем ином стиле выполнены фрески македонской церкви великомученика Георгия в Курбиново (1191). Для них характерна утонченность, экспрессия, некоторые искусствоведы усматривают в них признаки маньеризма. Но иконографический канон остается прежним. Композиция «Вознесение»

размещена на восточной стене храма, над алтарной апсидой, и вписана в продолговатое пространство со сводчатым верхом, что позволяет разместить большое количество фигур, но более тесно, чем если бы они были изображены в куполе. Вверху композиции Христос в круге, возносимый на небо двумя ангелами. Прямо под Ним Богородица в позе оранты, рядом с Ней два ангела. По обеим сторонам размещены апостолы.

Апостольский ряд в композиции «Вознесение» возглавляют Петр и Павел. Хотя Павел не был участником Вознесения, так как обратился позже, в иконографическом каноне Вознесения и Пятидесятницы он присутствует. Особая роль, которую он сыграл в жизни Церкви на этапе ее формирования, выдвинула его на позицию одного из двух первоверховных апостолов и позволила иконописцам задним числом включить его в состав участников событий, в которых он при жизни не мог принимать участие.

Церковь в Курбиново является ярким свидетельством того, какую исключительную роль заняла Богородица в иконографической программе храмов начала второго тысячелетия. Под описанной композицией размещается алтарная апсида, в которой центральное место занимает образ Богородицы с Младенцем, восседающей на троне. По сторонам от апсиды размещены две части композиции «Благовещение»: слева ангел, справа Богородица. Таким образом, на главной стене небольшого храма, к которой обращены взоры молящихся за богослужением, Богородица изображена трижды: в центре апсиды, в композиции «Вознесение» и в композиции «Благовещение». Христос изображен дважды: в самом верху в круге и в виде Младенца на руках Богородицы. Бросается в глаза полное доминирование Богородицы в этой иконографической программе.

Пятидесятница

Иконография праздника Пятидесятницы, когда вспоминается сошествие Святого Духа на апостолов, претерпела определенную эволюцию в течение первого тысячелетия. До IV века Пятидесятница праздновалась одновременно с Вознесением, и была единая общая иконография на оба праздника. Она отражена, в частности, в одной из миниатюр Евангелия Раввулы: на ней мы видим Христа, возносящегося на небеса, а внизу Богородицу и двенадцать апостолов, на которых сходит Святой Дух.

В более поздней восточно-христианской иконографии Богородица из композиции Пятидесятницы исчезает (тогда как в западной иконографии остается). Это исчезновение можно объяснить буквальным следованием книге

Деяний, где Она не упоминается в числе участников события. Однако и в описании Вознесения Богоматерь тоже не упоминается, тем не менее в изображении этой сцены присутствует. С другой стороны, апостол Павел не был участником события Пятидесятницы, а на ее иконах всегда изображается. Так что «историческое» объяснение вряд ли можно считать удовлетворительным.



Вознесение и схождение Святого Духа на апостолов и Богоматерь. Миниатюра. VI в. Евангелие Раввулы, Сирия

Иногда отсутствие Богородицы в иконографии Пятидесятницы объясняют богословскими причинами. История спасения, начавшаяся с Благовещения и Рождества, — история, в которой Богородица принимала непосредственное участие, — завершилась Вознесением. А с Пятидесятницы началась земная история Церкви. Однако и это объяснение не представляется вполне удовлетворительным. Богородица продолжала участвовать в жизни Церкви и после Вознесения, о чем как раз и свидетельствует единственное упоминание о Ней в Деяниях апостольских (Деян. 1:14).

На наш взгляд, исчезновение Богородицы из образа Пятидесятницы можно объяснить несколькими причинами: 1) Богородица не упоминается среди участниц этого события в богослужебных текстах праздника, а икона всегда связана с богослужением; 2) в ранний период иконография Пятидесятницы только начала формироваться и была неустойчива, и лишь в послеиконоборческую эпоху создается канонический тип, на котором Богородица с самого начала отсутствует; 3) помощь Святого Духа была необходима апостолам для того, чтобы осознать смысл искупительного подвига Христа, тогда как Богородица уже в момент Благовещения удостоилась нисхождения на Нее Святого Духа и не нуждалась в дополнительном осенении свыше; 4) в программе храмовой росписи послеиконоборческого периода Богородица заняла

самое почетное и видимое место — в алтарной апсиде, а Пятидесятница чаще всего изображалась в куполе; присутствие Богородицы в этой композиции в одном ряду с апостолами принижало бы Ее достоинство и Ее уникальность в деле спасения.

Подтверждение последнего пункта можно увидеть в оформлении интерьера кафоликона монастыря Осиос Лукас. В алтарной апсиде доминирует образ Богородицы с Младенцем на коленях, торжественно восседающей на троне. А прямо над Ней в куполе расположилось изображение Пятидесятницы с двенадцатью апостолами и сходящими на них от символического «уготованного престола» языками пламени.

Добавим в скобках, что в русском искусстве, начиная с XVII века, Богородица вновь стала изображаться на иконах Пятидесятницы, но произошло это под влиянием западных образцов.



Сошествие Святого Духа на апостолов. Фрагмент мозаики. XII в. Собор Рождества Богородицы, Монреале



Богоматерь на престоле и Пятидесятница. Мозаика. XI в. Монастырь Осиос Лукас, Греция

Успение

Иконография Успения сложилась уже в послеиконоборческий период, и это связано как с достаточно поздним появлением самого праздника, так и с той паузой в развитии иконографии, которая была вызвана иконоборчеством.

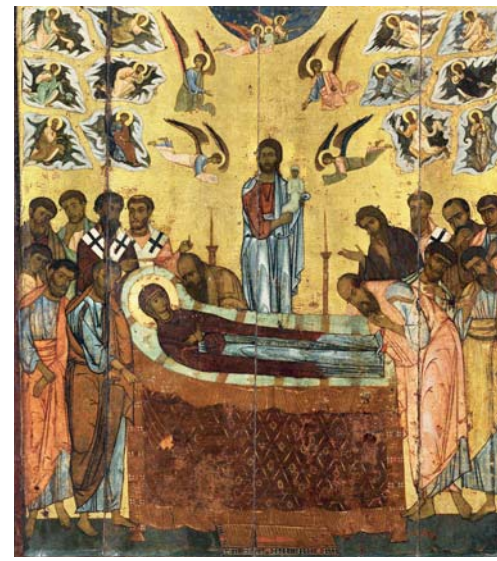
Ранние образцы Успения (X век) можно увидеть на стенах каппадокийских храмов. Фрески в Кылычлар Килисе (около 900) сохранилась лишь фрагментарно. Лучшей сохранности — фреска церкви Мерьемана (рубеж X–XI веков). Здесь мы видим вполне сложившийся иконографический тип, который отражает основные особенности повествования об Успении.

Начиная с XI–X веков, Успение Богородицы часто изображалось в мелкой пластике, в частности, на складнях из костяных пластин. Примером могут служить пластины из Музея Метрополитен (Нью-Йорк), музея Клюни (Париж), обе конца X века, а также пластина из Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург) конца X–XI века.

Один из самых выразительных ранних образов Успения мы находим в мозаике церкви Санта-Мария-дель-Аммиральо в Палермо (1146–1151). Пресвятая Богородица изображена полулежащей на смертном одре, Ее глаза закрыты, руки сложены на груди. К Ее груди припадает апостол Иоанн Богослов. За одром стоит Христос, принимающий в руки душу Богородицы, изображенную в виде младенца, завернутого в пелены. Двенадцать апостолов припали к одру Богородицы, на переднем плане Петр и Павел. На заднем плане изображены два человека в епископских омофорах — это Дионисий Ареопагит и упоминаемый в его трактате «О божественных именах» Иерофей. Над апостолами на балконе — две женщины, очевидно,



Успение Пресвятой Богородицы. Пластина, резьба по кости. IX в. Византия. Музей Клюни, Париж



Успение Пресвятой Богородицы. Икона. Начало XIII в. Великий Новгород

те, которым Богородица завещала Свои одежды. Наверху композиции парят два ангела.

Этот иконографический канон остается неизменным и для других образов Успения. На некоторых из них появляются дополнительные фигуры, в том числе апостолы, прибывающие в Иерусалим на облаках (так называемый облачный тип). Этот тип появляется в XI веке, он представлен, в частности, на фресках собора Святой Софии в Охриде (середина XI века) и Спасо-Преображенского собора Мирожского монастыря в Пскове (середина XII века), а также на иконе Успение из Десятинного монастыря Новгорода конца XII — начала XIII века (ныне в Государственной Третьяковской галерее). Некоторые более поздние фрески Успения представляют собой многофигурные композиции с изображением похоронной процессии: одр с телом Богородицы несут на руках апостолы; в толпе хорошо виден дерзкий иудей, прикоснувшийся к одру и лишившийся обеих рук.

Икона Успения, будучи изображением события, которое легло в основу церковного праздника, в то же время является напоминанием о смысле смерти и о том, какой должна быть кончина христианина. Православный верующий за каждым богослужением просит у Бога «христианской кончины, безболезненной, непостыдной, мирной», молится об избавлении от внезапной смерти, дабы успеть принести покаяние и умереть в мире с Богом и ближними. Кончина христианина — это не смерть, а переход к вечной жизни. Видимым напоминанием об этом является икона Успения Пресвятой Богородицы, на которой Матерь Божия изображена благолепно распростертой на смертном одре, в окружении апостолов и ангелов, а пречистую душу Ее, символизируемую младенцем, принимает на Свои руки Христос. Смерть есть переход к новой жизни, более прекрасной, чем земная, и за порогом смерти душу христианина встречает Христос, — вот та весть, которую несет в себе образ Успения.

АФОН — «ЗЕМНОЙ УДЕЛ» БОГОРОДИЦЫ

Выше мы говорили о том, как Константинополь превратился в «град Богородицы». В настоящей главе мы расскажем об истоках почитания Богородицы на Святой Горе Афон.

Полуостров Афон представляет собой крайнюю восточную оконечность полуострова Халкидики, расположенного на севере Греции и омываемого водами Эгейского моря. Протяженность полуострова Афон в длину — около 60 км, в ширину — от 7 до 19 км. На юго-востоке полуостров разделен скалистым



Афон. Общий вид острова



Кафоликон Великой Лавры

горным хребтом, заканчивающимся горой Афон. Ее высота 2033 м, и вершина нередко покрыта облаком.

Достоверными сведениями о начале монашеской жизни на Афоне наука не располагает: наиболее ранние свидетельства о том, что полуостров был заселен отшельниками, жившими небольшими группами, относятся ко 2-й половине IX века. В течение X века на Афоне возникает несколько общежительных монастырей, главным из которых становится Великая Лавра преподобного Афанасия[160].

На протяжении более тысячи лет Афон считается земным уделом Богородицы. Древнейшие сведения об этом восходят к X веку, когда афонский монах Николай составил «Житие преподобного Петра Афонского», жившего

[160] *И. В. Т.* Афон. С. 109–111.

в IX веке[161]. Согласно житию, Петр после пострижения в монашество папой Римским Николаем I (858–867) отправился в многодневное плавание. Однажды, когда корабль пристал к берегу, Петр увидел во сне Богородицу, явившуюся ему в сопровождении святителя Николая. Святитель попросил Пресвятую Деву указать ему «то место, где он проведет остаток своей жизни, творя угодное Богу». В ответ Богородица сказала:

> Он обретет покой на горе Афон, которую я получила по Своей просьбе в удел от Моего Сына и Бога, дабы те, кто удалится от мирских треволнений… беспечально проводили там настоящую жизнь и наследовали будущую через богоугодные дела… Ибо Я точно знаю, что настанет время, когда наполнится она полком монашеским от края до края, и во все веки не отвратится от них милость Сына Моего и Бога, если сами они будут держаться [Его] спасительных заповедей. Я позволю им расселиться по северу и югу названной горы, и будут они владеть ей от моря и до моря[162].

Вскоре корабль причалил к Афонскому полуострову, на котором преподобный Петр и поселился.

В более поздних источниках объясняется, каким образом Афон оказался уделом Богородицы. Согласно сказанию, сохранившемуся у Стефана Святогорца (XV век), вскоре после Вознесения Спасителя апостолы бросали жребий, кому в какую землю идти проповедовать. Богородица тоже захотела принять участие в жеребьевке и получила в удел Иверскую землю. Однако ангел Божий воспрепятствовал Ей идти туда. Вскоре Она отправилась на Кипр, но из-за бури корабль причалил к афонскому берегу в так называемой Климентовой пристани. При появлении Богоматери языческие идолы громко призвали жителей встречать «Марию, Матерь великого Бога Иисуса». Местные жители расспросили Ее о Боге, Которого Она родила, и уверовали. Тогда Богородица возрадовалась духом и сказала: «Вот Мой жребий от Сына и Бога Моего». Потом благословила народ, сказав: «Благодать Божия пребудет на этом месте и на живущих тут с верою и страхом по заповедям Сына Моего»[163].

Это сказание приводит в своей «Истории Афона» выдающийся исследователь XIX века епископ Порфирий (Успенский). Однако появилось оно,

---

161 См. об этом: *Виноградов А. Ю.* Петр Афонский. С. 726–728.

162 [*Николай Монах*]. Житие преподобного Петра Афонского. С. 158.

163 *Порфирий (Успенский), епископ.* История Афона. Т. I. С. 200–202.

по мнению епископа Порфирия, не ранее середины XIV века, когда греческие монахи завладели Иверским монастырем и в оправдание своего деяния придумали эту историю. Спустя сто с лишним лет, уже после падения Константинополя в 1453 году, болгарин Стефан включил историю в сказание, написанное на славянском языке[164]. «Богоматерь не была на Афоне и быть там не думала», — заключает Преосвященный Порфирий решительно[165]. Свой вывод он основывает на том, что, согласно более древним свидетельствам, после Вознесения Христова Богородица не отлучалась из Иерусалима вплоть до Своего Успения[166].

Тем не менее приведенная выше цитата из «Жития преподобного Петра Афонского» убедительно свидетельствует о том, что уже в X веке монахи воспринимали Афон как удел Пресвятой Богородицы. Каким образом Она получила Афон в удел, в «Житии» не уточняется, но Ее присутствие на Афоне — один из лейтмотивов памятника.



Преподобный Петр Афонский.
Фреска. XIII в. Храм Протата, Афон

В частности, в «Житии» описываются искушения, которым подвергался преподобный Петр. Однажды бес явился ему в образе одного из его прежних домочадцев и просил покинуть Афон. Но подвижник ответил: «В это место не ангел и не человек привел меня, но Сам Бог и Его всечистая Матерь Богородица, и не удалюсь я отсюда, кроме как по Их велению и побуждению». Услышав святое имя Богородицы, бес исчез[167]. В другой раз бес явился Петру, преобразившись в ангела света, и принуждал выйти

164 Там же. С. 202–212.

165 Там же. С. 213.

166 Там же. С. 213–217.

167 [*Николай Монах*]. Житие преподобного Петра Афонского. С. 162.

в мир. Но подвижник, обливаясь слезами, сказал: «Знай, что если не придет содействующая мне во всем Богородица и теплый мой заступник в бедах Николай, не уйду я отсюда». И вновь бес, услышав имя Богородицы, исчез[168].

Автор «Жития», монах Николай, упоминает о том, как предсказание Богородицы начало сбываться при его жизни и сообщество монахов Афонской Горы уже на его глазах «из легко исчислимой недостаточности и скудности насельников выросло поистине до бескрайнего моря — до ныне зримого распространения и множества»[169].

Когда преподобный Петр Афонский скончался, его тело было принесено в «притвор всечестного храма Всепетой Богородицы, где обычно совершаются ежегодные собрания, и, беспрепятственно пребывая в бдениях и песнопениях до семи дней, положили [его] в правой части храма Владычицы нашей Богородицы»[170]. Вероятно, имеется в виду главный храм Афонского протата, возведенный между 964 и 969 годами преподобным Афанасием Афонским на средства стратига Льва, брата императора Никифора II Фоки. В архитектуре постройки сочетаются элементы крестово-купольного храма и базилики[171].

О строительстве этого храма повествуется в «Житии преподобного Афанасия Афонского»[172]. После того как военачальник Никифор (будущий император Никифор II Фока) через своего брата Льва пожертвовал средства на строительство,

> блаженный Афанасий, увидав теплую любовь к Богу Никифора и его доброе намерение и осознав, что оно дело Божия изволения, принял золото и начал заботиться о стройке. Очистив помянутое место, он прежде всего поставил кельи для безмолвия Никифору, устроил храм во имя святого Иоанна Предтечи, а потом у подножия горы воздвиг прекраснейшую церковь во имя Пречистой Девы Богородицы… Окончив церковь в честь Пресвятой Богородицы, преподобный стал устраивать кругом нее кельи, словом, созидать прекрасную обитель… Для вновь собранного словесного стада преподобный Афанасий явился игуменом, который был угоден Богу и к которому благоволила Пресвятая Богородица: ибо один из иноков видел

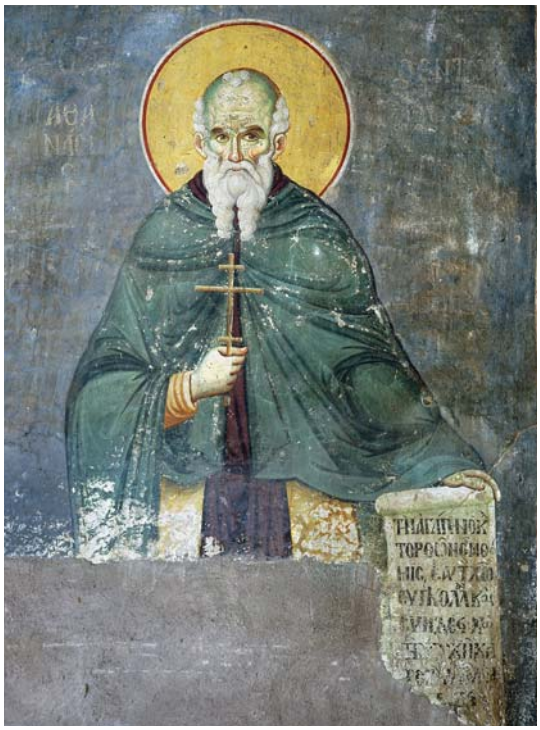
168 [*Николай Монах*]. Житие преподобного Петра Афонского. С. 164.

169 Там же. С. 168–169.

170 Там же. С. 170.

171 *Казарян А. Ю., Масиель Санчес Л. К.* Храм протата. С. 83.

172 В греческой традиции сохранилось два жития преподобного Афанасия. Одно написано монахом Афанасием (Ἀθανάσιος τοῦ Παναγίου) в 1-й четверти XI века, другое неизвестным монахом Великой Лавры во 2-й половине XI — 1-й половине XII века. См: *Жаворонков П. И.* Афанасий Афонский, преподобный. С. 55.



Преподобный Афанский Афонский.
Фреска

> Ее посещающей созданную преподобным обитель и церковь Свою; сподобившийся сего видения инок Матфей был подвижник, безукоризненно проходивший путь иноческой жизни и потому имевший чистые и просвещенные сердечные очи. Стоя в церковном собрании с благоговейным вниманием и страхом на утреннем пении, он узрел Пресветлейшую Деву, вошедшую в церковь с двумя пресветлыми ангелами. Один из них шел впереди Ее со свечою, а другой позади; Сама же Она, обходя братию, раздавала подарки. Братиям, поющим на клиросах, Она давала по одной золотой монете, а тем, которые стояли внутри церкви по прочим местам, давала по двенадцати цат, стоявшим же на паперти — по шести. Видевший сие Матфей и сам сподобился от Пречистых рук Ее принять шесть цат… Чрез это явление с очевидностью обнаружилось, каково было благоволение Пречистой Девы Богородицы к преподобному Афанасию и его обители[173].

Мы видим, что уже на раннем этапе становления афонской монашеской традиции Пресвятая Богородица присутствует в жизни выдающихся афонских подвижников. Помимо храма в протате, множество других храмов Афона посвящено Богородице.

С представлением о том, что Афон является уделом Богородицы, связан и запрет на посещение Святой Горы женщинами, существующий, вероятно, с самого начала заселения его монахами[174]. Косвенное подтверждение этого видят в уставе Афанасия Афонского 973–975 годов, написанном для Великой

[173] Житие преподобного Афанасия Афонского . С. 93-95 (текст цитируется по версии, приведенной в «Четьях-Минеях» свт. Димитрия Ростовского. Эта версия, в свою очередь, должна восходить к анонимному житию прп. Афанасия; его издание: ***Noret J.*** Vitae duae antiquae Sancti Athanasii Athonitae. P. 125–213).

[174] *И. В. Т.* Афон. С. 109–111.

Лавры: здесь подчеркивается, что да-же самки животных не должны использоваться для нужд обители[175]. Темсамым «защищаетсяособая сакральная зона, которая теоретически не может быть осквернена даже намеком на плотскую жизнь. В этом смысле пространство Святой Горы, в котором ничто не рождается в муках, но все готовится к переходу в иной мир, мыслится как очищенное от искушений и мирской суеты, своего рода священная среда между небом и землей»[176]. И в этой священной среде незримо присутствует Богородица.



Успенский собор, Протат, Афон

В дальнейшем Афон будет переживать периоды расцвета и упадка, будет захвачен латинянами, неоднократно подвергнется набегам сарацин и пиратов, переживет длительный период турецкой оккупации. Но почитание Богородицы останется тем духовным стержнем, вокруг которого будет строиться жизнь афонского монашества, и Афон всегда будет восприниматься как особый удел Богородицы, где Она присутствует во всем строе молитвенной и литургической жизни.

НАЧАЛО ПОЧИТАНИЯ БОГОРОДИЦЫ НА РУСИ

IX–X века в жизни Византии ознаменовались большими успехами в миссионерском деле. 860-е годы стали временем наибольшей активности солунских братьев Кирилла и Мефодия, создателей славянской письменности, переводчиков Священного Писания и богослужебных текстов на славянский

[175] Типикон Великой Лавры преподобного Афанасия Афонского (*Meyer Ph.* Die Hanpturkunden für die Geschichte der Athosklöster. S. 259. В данном случае устав преподобного Афанасия следует за уставом преподобного Феодора Студита (Ibid. P. 177).

[176] *Лидов А.* Иеротопия Святой Горы. С. 21.

язык. Благодаря их просветительской деятельности христианство утвердилось в Великой Моравии. В 865 году был крещен болгарский князь Борис, началась христианизация Болгарии.

Крещение Руси

Русь на тот момент была языческой страной. Как мы помним, в 860 году корабли Аскольда и Дира подошли к Константинополю, чем привели в крайний испуг всех его жителей. Только чудесным вмешательством Богородицы объяснял Патриарх Фотий тот факт, что корабли русских развернулись и отошли от византийской столицы.

Спустя некоторое время Фотий в своем окружном послании Восточным Патриархам (866–867) описывает миссионерские достижения Константинополя —

> ...царствующего града, в коем при содействии Божием свершается многое из того, на что нельзя было и надеяться, и многие народы, презрев прежнюю мерзость, научены были воспевать вместе с нами общего для всех Творца и Создателя, когда Царица, испуская будто с некоего места высокого и вознесенного источники Православия и изливая во все концы вселенной чистые потоки благочестия, наполняет, словно моря, догматами тамошние души, которые, иссушенные за долгое время воспалениями нечестия или самовольного служения и ставшие пустыней и бесплодной землей, словно снискав дождь учения, процветая, плодоносят пашней Христовой[177].

Особое внимание в послании уделяется «варварскому и христоненавистному народу болгар», который «склонился к такому смирению и богопознанию, что, отойдя от бесовских отеческих оргий и отстав от заблуждений языческого суеверия, паче чаяния перепривит был к христианской вере»[178]. Основная часть послания представляет собой горячий и резкий протест Патриарха против деятельности в Болгарии латинских миссионеров и содержат обличения латинян в отступлении от истинной веры. В завершение этой основной части Патриарх выражает надежду на возвращение сонма болгар к переданной им вере. И далее пишет:

---

[177] *Фотий Константинопольский.* Окружное послание (Photii Epistulae et Amphilochia. Vol. 1. P. 41). Рус. пер.: С. 126.

[178] Там же. С. 128.

> Ибо не только этот народ переменил прежнее нечестие на веру во Христа, но и даже для многих многократно знаменитый и всех оставляющий позади в свирепости и кровопролитии, тот самый так называемый народ Рос — те, кто, поработив живших окрест них и оттого чрезмерно возгордившись, подняли руки на саму Ромейскую державу! Но ныне, однако, и они переменили языческую и безбожную веру, в которой пребывали прежде, на чистую и неподдельную религию христиан, сами себя с любовью поставив в положение подданных и гостеприимцев вместо недавнего против нас грабежа и великого дерзновения. И при этом столь воспламенило их страстное стремление и рвение к вере… что приняли они у себя епископа и пастыря и с великим усердием и старанием встречают христианские обряды[179].

Речь здесь идет о событии, которое в научной литературе получило название «первого Крещения Руси». Об этом событии упоминают в общей сложности десять византийских авторов, из них два были его современниками. Поэтому сомневаться в достоверности представленных ими сведений не приходится[180]. Выражение «сами себя с любовью поставив в положение подданных» отражает распространенное в Византии представление о том, что все христианские народы, просвещенные миссионерами из Константинополя, «должны были стать и в политическую зависимость от империи»[181]. В дальнейшем это мировоззрение проявится во взаимоотношениях между Русью и Византией, где только на основании того факта, что Русь была крещена византийцами, будут воспринимать ее как своего рода вассальное государство.

Из совокупности имеющихся источников можно заключить, что киевские князья Аскольд и Дир стали инициаторами Крещения Руси и приняли у себя первого христианского епископа. Неизвестно, как долго просуществовала на Руси первая епископская кафедра. По-видимому, плоды «первого Крещения Руси», описанного Фотием, были уничтожены при князе Олеге († после 911). Впрочем, когда в 944 году, при князе Игоре († около 945) между Византией и Русью был заключен договор[182], среди русских купцов и княжеской

---

[179] ***Фотий Константинопольский.*** Окружное послание (Photii Epistulae et Amphilochia. Vol. 1. P. 50). Рус. пер.: С. 139–141.

[180] Обзор упоминаний византийских авторов о «первом Крещении Руси» см. в: ***Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.*** История Русской Церкви. Кн. 1. С. 196–207.

[181] ***Лихачев Д. С.*** Русские летописи и их культурно-историческое значение. С. 159.

[182] В «Повести временных лет» это событие отнесено к 6453 году от сотворения мира, то есть к 945 году. Однако на основании других данных заключение договора с Византией принято датировать 944 годом.

дружины уже были христиане, а в Киеве имелась «соборная церковь» во имя пророка Илии[183]. Вдова князя Игоря, княгиня Ольга (около 945 — около 960) в середине X века приняла христианство в Константинополе в царствование императора Константина VII Багрянородного (†959). Как и болгарский царь Борис почти за сто лет до этого, Ольга обратилась с просьбой о присылке епископов и священников не в Константинополь, а в Рим. В 961 году в Киев прибыл немецкий епископ Адальберт, однако его миссия оказалась неудачной. В правление Ярополка (972–978) в Киеве, возможно, снова побывали немецкие миссионеры[184].



Княгиня Ольга. Фреска. XVII в. Московский Кремль

В 987 году в Византии произошел мятеж, поднятый двумя полководцами — Вардой Фокой и Вардой Склиром, которые надеялись, придя к власти, поделить между собой империю. У императора Василия II (976–1025) не хватало собственных сил на подавление мятежа, и он отправил посольство в Киев к князю Владимиру с просьбой о помощи. Владимир дал согласие с условием, что он получит в жены сестру императора Анну. В 988 году в Византию отправилось шеститысячное русское войско, которое в начале 989 года помогло Василию II усмирить мятеж. Однако, поскольку император задерживал отправление Анны на Русь, Владимир захватил Корсунь. Туда и была отправлена Анна для бракосочетания с Владимиром. Имеется две версии Крещения князя Владимира: по одной, оно состоялось в 989-м или 990 году в Корсуни непосредственно перед венчанием, по другой — в 987-м или 998-м при заключении договора с Василием II. Официальной датой Крещения Руси признается 998 год[185]. После того как князь и его

[183] Повесть временных лет, год 6453-й (945) // Цит. по: Повесть временных лет. Текст и перевод. Подготовка текста Д. С. Лихачева. С. 35, 38 (древнерусский текст); 232, 235 (русский перевод).

[184] *Назаренко А. В.* Русская Церковь в X — 1-й трети XV века. С. 39.

[185] *Артамонов Ю. А.* Крещение Руси. С. 723–730.

дружина были крещены, в Киеве и других городах Руси состоялось массовое Крещение населения и разрушение языческих капищ.

Крещение Руси было для князя Владимира, безусловно, политическим выбором: во-первых, оно обещало союз с Византией, во-вторых, мудрый князь увидел в христианстве духовную силу, которая могла помочь ему объединить русский народ. В то же время принятие христианства было актом личного мужества со стороны князя, ибо, порывая с религией предков, он шел на определенный риск. Принятие христианства было, кроме того, делом личного благочестия князя Владимира, потому что требовало от него перемены образа жизни, отказа от многоженства и других языческих обычаев. Русская Церковь оценила нравственный подвиг князя, прославив его в лике святых с титулом «равноапостольный».

«Повесть временных лет» содержит красочный рассказ о том, как в годы, предшествующие принятию Крещения, Владимир встречался с мусульманами из Болгарии, немецкими христианами, хазарскими евреями, а также неким греческим философом. Мусульманство было отвергнуто Владимиром, поскольку оно предписывает обрезание, воздержание от свиного мяса и неупотребление алкоголя. «Руси есть веселие пить, не можем без того быть», — сказал князь мусульманам. Немцам, которые говорили, что можно не соблюдать постов, Владимир сказал: «Идите, откуда пришли, ибо и отцы наши не приняли этого». Хазарские евреи рассказали Владимиру о том, что их земля находится в Иерусалиме, но Бог наказал их за грехи, отдал их землю христианам, а самих их рассеял по различным странам. Сказал на это Владимир: «Как же вы иных учите, а сами отвергнуты Богом и рассеяны: если бы Бог любил вас и закон ваш, то не были бы вы рассеяны по чужим землям. Или и нам того же хотите?»[186]



Фрагмент Лаврентьевской летописи — наиболее раннего списка «Повести временных лет». 1377 г.

[186] Повесть временных лет, год 6494-й (986). С. 258.

Из всех проповедников Владимира заинтересовал лишь греческий философ, однако бояре и старцы посоветовали ему направить посольство в разные страны для того, чтобы можно было сделать окончательный выбор:

> И понравилась речь их князю и всем людям; избрали мужей славных и умных, числом десять, и сказали им: «Идите сперва к болгарам и испытайте веру их». Они же отправились, и, придя к ним, видели их скверные дела и поклонение в мечети, и вернулись в землю свою. И сказал им Владимир: «Идите еще к немцам, высмотрите и у них все, а оттуда идите в Греческую землю». Они же пришли к немцам, увидели службу их церковную, а затем пришли в Царьград и явились к царю. Царь же спросил их — зачем пришли? Они же рассказали ему все. Услышав их рассказ, царь обрадовался и сотворил им честь великую в тот же день. На следующий же день послал к Патриарху, так говоря ему: «Пришли русские испытывать веру нашу. Приготовь церковь и клир и сам оденься в святительские ризы, чтобы видели они славу Бога нашего». Услышав об этом, Патриарх повелел созвать клир, сотворил по обычаю праздничную службу, и кадила возожгли, и составили пение и хоры. И пошел с русскими в церковь, и поставили их на лучшем месте, показав им церковную красоту, пение и службу архиерейскую, предстояние дьяконов и рассказав им о служении Богу своему. Они же были в восхищении, удивлялись и хвалили их службу. И призвали их цари Василий и Константин, и сказали им: «Идите в землю вашу», и отпустили их с дарами великими и с честью[187].



Крещение Руси. Миниатюра. XIV в. Болгария

После возвращения послов в Киев, продолжает «Повесть временных лет», Владимир созвал бояр, чтобы выслушать рассказ послов. И вот что услышал князь и бояре:

[187] Повесть временных лет, год 6495-й (987). С. 273.

> «Ходили-де к болгарам, смотрели как они молятся в храме, то есть в мечети, стоят там без пояса; сделав поклон, сядет и глядит туда и сюда, как бешеный, и нет в них веселья, только печаль и смрад великий. Не добр закон их. И пришли мы к немцам, и видели в храмах их различную службу, но красоты не видели никакой. И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом. Знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького; так и мы не можем уже здесь пребывать в язычестве».

Сказали же бояре: «Если бы плох был закон греческий, то не приняла бы его бабка твоя Ольга, а была она мудрейшей из всех людей». Владимир спросил: «Где примем Крещение?» Они же ответили: «Где тебе любо»[188].

Какова бы ни была историческая достоверность приведенного рассказа, очевидно, что в описываемый период Русь представляла собой «лакомый кусок» для миссионеров из разных стран. И если миссия евреев и мусульман представляется маловероятной, то сведения о миссии немецких епископов вполне достоверны. Несомненно и то, что все славянские земли, включая Моравию, Паннонию, Болгарию, Сербию и Русь, во второй половине IX и в X веке были ареной параллельных миссий Византийской и Латинской Церквей, действовавших не столько в духе сотрудничества, сколько в духе соперничества.

Результатом деятельности князя Владимира стало образование на Руси Киевской митрополии в составе Константинопольского Патриархата. Первые митрополиты были греками и присылались из Константинополя, богослужение поначалу совершалось тоже на греческом языке. Одновременно или почти одновременно с митрополией в Киеве епископские кафедры были основаны в Новгороде, Полоцке и некоторых других городах. Множество храмов строилось по всей Руси, открывались приходские школы, и во всех городах и селах совершались массовые Крещения. К концу правления Владимира в одном только Киеве было около 400 церквей.

Долгое правление Ярослава Мудрого (†1054) было ознаменовано дальнейшим распространением христианства. При Ярославе был построен Софийский собор в Киеве, кафедральные соборы в Новгороде и многих других

[188] Повесть временных лет, год 6495-й (987). С. 273–274.

городах, при нем же появились первые монастыри и началась систематическая работа по переводу греческих богослужебных книг на славянский язык, о чем рассказывается в «Повести временных лет»:

> Заложил Ярослав город большой, у которого сейчас Золотые ворота, заложил и церковь Святой Софии, митрополию, и затем церковь Святой Богородицы Благовещения на Золотых воротах, затем монастырь святого Георгия и святой Ирины. При нем начала вера христианская плодиться и распространяться, и черноризцы стали множиться, и монастыри появляться. Любил Ярослав церковные уставы, попов очень жаловал, особенно же черноризцев, и к книгам проявлял усердие, часто читая их и ночью и днем. И собрал книгописцев множество, которые переводили с греческого на славянский язык. И написали они много книг, по которым верующие люди учатся и наслаждаются учением Божественным. Как бывает, что один землю распашет, другой же засеет, а третьи пожинают и едят пищу неоскудевающую, так и здесь. Отец ведь его Владимир землю вспахал и размягчил, то есть Крещением просветил. Этот же засеял книжными словами сердца верующих людей, а мы пожинаем, учение принимая книжное… Ярослав… любил книги и, много их переписав, положил в церкви Святой Софии, которую создал сам. Украсил он ее золотом, серебром и сосудами церковными, в ней возносят к Богу положенные молитвы в назначенное время. И другие церкви ставил он по городам и по местам, поставляя попов и давая им от своей казны плату, веля им учить людей, потому что это поручено им Богом, и посещать часто церкви. И умножилось число пресвитеров и людей крещеных. И радовался Ярослав, видя множество церквей и людей крещеных, а враг сетовал на это, побеждаемый новыми людьми крещеными[189].

При Ярославе в Киеве появился первый митрополит русского происхождения, Иларион, избранный и поставленный на Киевскую митрополию собором русских епископов. До своего поставления он был священником в княжеском селе Берестове и был известен как «муж благостный, книжный и постник»: он выкопал себе пещеру на берегу Днепра и удалялся туда для молитвы и псалмопения[190]. Пребывание его на святительской кафедре было, по-видимому, недолгим, так как с 1055 года в летописях в качестве Киевского митрополита упоминается грек Ефрем. Рядом ученых было высказано

[189] Повесть временных лет, год 6545-й (1037). С. 302–303.

[190] Повесть временных лет, год 6559-й (1051). С. 305.



Ярослав Мудрый. Фреска. XI в. Собор Святой Софии, Киев

предположение, что после оставления кафедры Иларион постригся в схиму с именем Никон и стал иноком, а затем и игуменом Киево-Печерского монастыря[191]. Однако в Русской Православной Церкви святитель Иларион и преподобный Никон почитаются как два разных лица.

В историю Русской Церкви митрополит Иларион вошел как выдающийся просветитель и духовный писатель. Из его творений особой популярностью на Руси пользовалось «Слово о законе и благодати» — одно из первых оригинальных произведений русской церковной письменности. Помимо несомненного литературного таланта, автор «Слова» обладал незаурядным богословским даром и был хорошо знаком с современной ему богословской проблематикой. Один из лейтмотивов произведения — противопоставление христианства иудейству, благодати — закону. В то же время «Слово» представляет собой опыт осмысления христианства как вселенской спасительной веры, которой благодаря святому князю Владимиру стал причастен русский народ. С большим вдохновением и силой митрополит Иларион говорит о плодах принятия христианства Русью:

> И подобало Благодати и Истине воссиять над новым народом. Ибо не вливают, по словам Господним, вина нового, учения благодатного «в мехи ветхие», обветшавшие в иудействе… Но новое учение — новые мехи, новые народы! «И сберегается то и другое». Так и совершилось. Ибо вера благодатная распростерлась по всей земле и достигла нашего народа русского. И езеро

[191] См., в частности: *Смолич И. К.* Русское монашество. С. 26, 40–41.

> закона пресохло. Евангельский же источник, исполнившись воды и покрыв всю землю, разлился и до наших пределов. И вот уже со всеми христианами и мы славим Святую Троицу… И уже не идолопоклонниками зовемся, но христианами, не без упования еще живущими, но уповающими на жизнь вечную. И уже не капища сатанинские воздвигаем, но церкви Христовы созидаем… Все народы помиловал преблагой Бог наш, и нас не презрел Он: восхотел — и спас нас и привел в познание Истины[192].

В Крещении Руси князем Владимиром митрополит Иларион видит переломный момент русской истории. Автору «Слова» удалось передать то духовное ликование, которое было характерно для молодого русского христианства как новой веры, пришедшей на смену обветшавшему язычеству:

> И в единовремение вся земля наша восславила Христа со Отцом и со Святым Духом. Тогда идольский мрак стал удаляться от нас — и явилась заря правоверия; тогда тьма служения бесовского исчезла — и слово Евангельское осияло нашу землю. Тогда капища разрушались, а церкви поставлялись, идолы сокрушались, а иконы святых являлись, бесы убегали, а крест освящал грады. Пастыри словесных овец Христовых, епископы, предстали святому алтарю, принося Бескровную Жертву; пресвитеры и диаконы и весь клир благоукрасили и в благолепие облекли святые церкви. Труба апостольская и гром евангельский огласили все грады; фимиам, возносимый к Богу, освятил воздухá. Встали на горах монастыри, явились черноризцы. Мужи и жены, малые и великие, все люди, преисполнившие святые церкви, восславили Господа, взывая: «Един свят, един Господь Иисус Христос во славу Бога Отца! Аминь. Христос победил! Христос одолел! Христос воцарился! Христос прославился! Велик Ты, Господи, и чудны дела Твои! Боже наш, слава Тебе!»[193]

Богородица приходит на Русь

Русь получила христианство в готовом виде, притом в конкретном — восточно-православном — изводе. И вместе с христианской верой получила богатейшую богословскую, литургическую, иконографическую и культурную традицию, сформировавшуюся на православном Востоке на протяжении без малого десяти веков. Эта традиция со всем ее богатством и разнообразием

---

[192] *Иларион, митрополит Киевский.* Слово о законе и благодати. С. 39–41.

[193] Там же. С. 45–47.



Интерьер Собора Святой Софии. Киев

была имплантирована на русскую почву, усвоена коренным населением страны и приобрела национальные черты. Была создана своя версия того извода христианства, который сложился на православном Востоке.

Конечно, христианизация Руси происходила не сразу и не гладко. В течение долгого времени сохранялись пережитки язычества. Имел место такой феномен, как «двоеверие», когда языческие обряды и верования сосуществовали с христианскими. Новая для русских вера прокладывала себе путь, преодолевая многочисленные препятствия. Тем не менее, несмотря на определенное сопротивление, христианская вера была не просто насаждена благодаря воле и упорству княжеской власти: она нашла путь к сердцам людей и дала на русской почве обильные всходы.

Как мы видели, одной из наиболее характерных и ярко выраженных черт византийской духовности рубежа тысячелетий было почитание Богородицы. Если судить по иконографической программе византийских храмов этого периода, может даже показаться, что Богородица в ней потеснила Христа, заняла более видимое и почетное место. В других аспектах церковной жизни сохранялся определенный «паритет» между Христом и Богородицей: в иконостасах,



Богоматерь Оранта («Нерушимая Стена»).
Мозаика. XI в. Собор Святой Софии, Киев

когда они появились, образ Христа помещался справа от царских врат, образ Богоматери слева. Где-то даже наблюдалось обратное соотношение: в церковном календаре Богородичные праздники чередовались с Господскими, но последних было все-таки больше; в богословском и гомилетическом дискурсе христологические темы преобладали над богородичными; в литургических текстах тоже. Но в целом можно констатировать: место Богородицы в церковной жизни стало настолько прочным, что без Нее православное христианство оказывалось вообще немыслимым.

Ярким свидетельством того, как почитание Богородицы было перенесено на Русь, является внутреннее убранство собора Святой Софии в Киеве. «По качеству мозаик и фресок, насыщенности иконографической программы и сохранности всего ансамбля этот памятник занимает выдающееся место в русской средневековой культуре, — пишет В. Д. Сарабьянов. — Как архитектура, так и стенопись Софийского собора — качественно новый этап в становлении художественной традиции Киевской Руси». По мнению искусствоведа, «основное ядро программы росписей на протяжении нескольких столетий будет служить образцом для создаваемых ансамблей, а многочисленные сюжеты росписей, изображения сотен святых, разнообразные орнаментальные мотивы станут своего рода энциклопедией образцов для последующих поколений русских художников»[194].

Время создания мозаик и фресок Софийского собора является предметом дискуссий, однако, если принимать 1037 год как дату закладки собора, можно говорить о первой половине — середине 1040-х годов как времени его внутренней отделки[195].

[194] *Сарабьянов В. Д.* Иконография мозаик и фресок Софии Киевской // *Попова О. С., Сарабьянов В. Д.* Мозаики и фрески Софии Киевской. С. 27.

[195] Там же.



Вознесение. Мозаика. XI в. Собор Святой Софии, Киев

Иконографическая программа киевской Софии полностью соответствует принципам, выработанным в Византии того времени. В куполе храма размещена композиция «Вознесение», центром которой является Христос в круге. Своды купола занимают изображения ангелов, а невысокий барабан включает двенадцать окон, между которыми помещены двенадцать апостолов. Образ Христа в круге можно увидеть, встав под куполом и задрав голову. Апостолы снизу практически не видны.

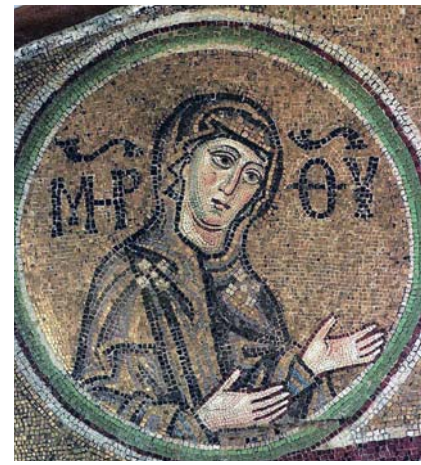
Доминирует во всей иконографической программе храма образ Богородицы Оранты, размещенный в алтарной апсиде. Его прототипом был образ Оранты из Фаросского храма в Константинополе — тот самый, который столь красочно описал в своей 17-й Беседе Патриарх Фотий[196]. Богородица изображена в полный рост, с поднятыми руками. Ее фигура, значительно превышающая по размеру любую другую фигуру в иконографической программе храма, отличается величием, степенностью и статичностью, взгляд направлен поверх зрителя. Голову, плечи и спину Святой Девы покрывает коричнево-золотой

[196] *Сарабьянов В. Д.* Иконография мозаик и фресок Софии Киевской // *Попова О. С., Сарабьянов В. Д.* Мозаики и фрески Софии Киевской. С. 43.

мафорий с красной оторочкой, из-под которого виден синий плащ, спускающийся до пят. Пространство вокруг фигуры сплошь покрыто золотой мозаичной плиткой и не заполнено никакими изображениями, что усиливает впечатление величия Богородицы, Ее уникальности и отделенности от остальных персонажей росписи. Она как бы парит над всем храмом в одиночестве, стоя на самом видном месте и поднятыми руками благословляя всех входящих в храм, а вместе с ними всех жителей Киева и все население святой Руси.

Образ Оранты в алтарной апсиде киевской Софии стал символом той новой реальности, которая пришла на Русь вместе с Крещением. «Величественное изображение Богоматери Заступницы, олицетворяющей Церковь Христову, соединившись с идеей храма-града, создало в народном сознании новый синтетический образ, воздействие которого на русскую паству было столь велико, что в устной традиции эта мозаика получила название Богоматери Нерушимой Стены», — пишет В. Д. Сарабьянов, отмечая, что впоследствии этот образ многократно воспроизводился в других росписях и иконах домонгольского периода[197].

Этим не исчерпывается присутствие Богородицы в иконографической программе Софийского собора. Ее полуфигура с воздетыми руками, изображенная в трехчетвертном обороте, является частью композиции «Деисис», расположенной



Богоматерь. «Деисис». Фрагмент мозаики. XI в. Собор Святой Софии, Киев



Благовещение. Фрагмент фрески. XI в. Собор Святой Софии, Киев

[197] *Сарабьянов В. Д., Смирнова Э. С.* История древнерусской живописи. М., 2007. С. 32.

на триумфальной арке собора. Здесь подчеркивается Ее роль как Молитвенницы и Предстательницы за род человеческий перед Ее Божественным Сыном.

Еще одно изображение Богородицы входит в состав композиции «Благовещение», размещенной на столбах, обрамляющих алтарную апсиду. Здесь, в соответствии с прочно установившейся традицией, Богородица изображена с пурпурной пряжей в руках, в синем мафории и синем гиматии. Она не смотрит на ангела, возвещающего Ей о рождении от Нее Сына; Ее взор обращен к внутреннему пространству храма и молящимся. В Ее лице нет недоумения или беспокойства: Она изображена в тот момент, когда уже приняла волю Божию. Это почеркивается надписью на греческом языке: «Се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк. 1:38).

Один из приделов Софийского собора, расположенный в диаконнике, посвящен родителям Богородицы Иоакиму и Анне. Здесь мы находим фрески с изображением цикла сцен, основанных на «Протоевангелии Иакова». Данный протоевангельский цикл включал десять сцен, из которых сохранилось девять. Одна композиция утрачена: вероятно, «Благовестие Иоакиму». Девять сохранившихся расположены в четыре регистра на стенах апсиды: «Благовестие Анне», «Встреча Иоакима и Анны», «Рождество Пресвятой Богородицы», «Введение во храм Пресвятой Богородицы» (со сценой питания Марии ангелом), «Вручение Марии коккина и пурпура», «Обручение Марии с Иосифом», «Благовещение у колодца», «Благовещение», «Встреча Марии и Елисаветы»[198]. Размещение Богородичного цикла в диаконнике станет характерной особенностью русских храмов последующего времени[199].

Все внутреннее убранство храма, включая мозаики и фрески, подчинено единому замыслу: «Как будто единая воля стояла над всеми работами или же весь коллектив мастеров, здесь собравшихся, состоял из единомышленников»[200]. Единство замысла, конечно, обусловлено не столько волей заказчика или исполнителей, сколько тем фактом, что иконографическая программа Софийского собора воспроизводит лучшие византийские образцы. Характерной особенностью византийских храмов рубежа тысячелетий была именно цельность иконографической программы: мозаики и фрески не создавались в хаотичном порядке, но задумывались в каждом конкретном храме как единый ансамбль, подчиненный идее отображения основных событий

198 *Квливидзе Н. В.* Иакова Протоевангелие. Иконография. С. 573–574.

199 *Колпакова Г. С.* Искусство Древней Руси. Домонгольский период. С. 106.

200 *Попова О. С.* Стиль мозаик и фресок Святой Софии Киевской // *Попова О. С., Сарабьянов В. Д.* Мозаики и фрески Софии Киевской. С. 340–341.

литургического года. Цельность внутреннего убранства византийских храмов той эпохи отражает внутреннюю цельность церковного календаря, а главное — того богословия, которое за ним стоит и которое породило и церковные праздники, и богослужебные тексты, и храмовую архитектуру, и храмовую живопись.



Рождество Богоматери. Фреска. XI в. Собор Святой Софии, Киев

И богословие, и церковное искусство Византии обладает внутренней когерентностью и цельностью. И подобно тому, как исповедание веры во Христа как Бога и Человека не мыслится без исповедания Девы Марии Богородицей (вспомним безапелляционное утверждение Григория Богослова: «Кто не признает святую Марию Богородицей, тот лишен Божества»[201]), иконографическая программа храма не мыслится без Богородицы. Эта программа, несмотря на видимое доминирование Богородицы, сохраняет на глубинном богословском уровне свой христоцентричный характер.

Очень важно напомнить здесь о том, что почитание Богородицы не было изобретением богословов или государственных деятелей: оно выросло из недр народного благочестия. Когда константинопольский пресвитер Анастасий, а вслед за ним и архиепископ Несторий стали предлагать заменить термин «Богородица» на термин «Христородица», именно церковный народ первым восстал против этого нововведения. Когда иконоборцы крушили иконы Христа и Богородицы, церковный народ защищал их. Когда царствующий град постигала опасность, народ собирался в храмы и молился Богородице, выходил с Ее иконами и святынями на крестный ход и обходил городские стены. Культ Богородицы распространялся и ширился благодаря тому народному

[201] *Григорий Богослов.* Письмо 101 (К Кледонию 1-е), 16 (SC 208, 42). Рус. пер.: Т. 2. С. 9.

почитанию, которым Она была окружена, а это почитание основывалось на религиозном опыте людей.

То же самое происходило и на Руси. С одной стороны, Богородица пришла на Русь вместе с Церковью в качестве неотъемлемой составляющей церковного строя и благочестия. С другой стороны, русский народ быстро полюбил Богородицу, воспринял Ее как свою Матерь, Заступницу, Ходатаицу перед Престолом Божиим и Небесную Покровительницу. С благоговением переводились, читались и перечитывались византийские сказания о Ее жизни и чудесах, но стали появляться и свои собственные литературные произведения, посвященные Ей.

Уже в «Слове о законе и благодати» мы встречаем два упоминания о Богородице. Обращаясь к почившему князю Владимиру и перечисляя его заслуги, митрополит Иларион пишет: «Доброе свидетельство твоего, о блаженный, благочестия — святая церковь Пресвятой Богородицы Марии, которую воздвиг ты на православном основании и где и поныне мужественное тело твое лежит, ожидая архангельской трубы»[202]. Имеется в виду знаменитая Десятинная церковь, построенная греческими мастерами сразу же после Крещения Руси; свое название она получила от того, что князь выделил десятую часть своего дохода на ее содержание. Однако посвящена она была именно Богородице или, как предполагают некоторые ученые, празднику Успения Богородицы. На момент строительства это был самый большой киевский храм.

Далее митрополит Иларион пишет о том, как Богородица стала Небесной Покровительницей первой русской столицы:

> И славный град твой Киев он окружил величием, как венцом, и народ твой и град святой предал [в покровительство] скорой Помощнице христианам Пресвятой и Преславной Богородице, которой на Великих вратах и церковь воздвиг во имя первого Господского праздника — святого Благовещения, чтобы приветствие, возвещенное архангелом Деве, прилагалось и к граду сему. И если Той [возвещено было]: «Радуйся, Благодатная! Господь с Тобою!», то граду: «Радуйся, град православный! Господь с тобою!»[203]

Когда митрополит Иларион писал эти строки, он, несомненно, имел перед глазами образ Богородицы из алтарной апсиды Софийского собора, созданный всего за несколько лет до этого. «Величественное изображение

---

202 *Иларион, митрополит Киевский.* Слово о законе и благодати. С. 51.

203 Там же.



Киев

Богоматери Заступницы, олицетворяющей Церковь Христову, соединившись с идеей храма-града, синтезировалось в многогранный образ, ставший палладиумом Киева» и многократно воспроизведенный в росписях и иконах других храмов домонгольского периода[204].

Таким образом, не только Константинополь был градом Богородицы, но и Киев стал таковым, а затем и другие города Руси. Не случайно в период между последней третью XI и первой третью XIII века, ознаменовавшийся возникновением новых епископских кафедр на Руси, все без исключения кафедральные соборы — в Ростове, Владимире-Волынском, Турове, Галиче, Рязани, Владимире на Клязьме — были посвящены Успению Пресвятой Богородицы. Это нередко объясняют влиянием Киево-Печерской лавры, где при преподобном Антонии (†около 1073) была построена Успенская церковь, а в годы игуменства преподобного Феодосия (†1074) было начато строительство каменного Успенского собора. Но в не меньшей степени это объясняется и тем особым почитанием, которым была окружена Богородица на Руси. Успение Пресвятой Богородицы стало одним из самых любимых народом православных праздников.

[204] *Сарабьянов В. Д.* Иконография мозаик и фресок Софии Киевской // *Попова О. С., Сарабьянов В. Д.* Мозаики и фрески Софии Киевской. М., 2017. С. 47.

Богородица упоминается еще в одном сочинении митрополита Илариона: его «Исповедании веры». Предположительно, оно было произнесено им при поставлении в сан митрополита в 1051 году. Оно включает полный текст Никео-Цареградского Символа веры, за которым следует его толкование в виде кратких вероучительных пунктов. Большое внимание в них уделяется христологии:

> И верую и исповедую, что Сын [Божий], благоволением Отчим и соизволением Духа Святого, сошел на землю для спасения рода человеческого, — не [оставив] небес и с Отцом не разлучившись, — и, осенением Духа Святого, вселился во утробу Девы Марии и зачатие претерпел образом, ведомым Ему одному, и родился не от семени мужского, Матерь [Свою] Девою сохранив, как и приличествует Богу, и прежде рождества, и в рождестве, и по рождестве [Своем, но] не отложил [Божественного] Сыновства.
> На небесах — без матери, на земле же — без отца, [Христос] был вскормлен млеком и воспитан, как человек, и был истинный Человек, не призрачно, но истинно [пребывая] в нашей плоти. Совершенный Бог [и] совершенный Человек, Он — в двух естествах и с [двумя] хотениями и волями: не отложив то, чем был, Он воспринял то, чем не был.
> [Христос] пострадал за меня плотию как человек, но Божеством как Бог пребыл бесстрастен. Бессмертный умер, чтобы мертвого меня оживить; сошел во ад, чтобы праотца моего Адама восставить и обожить, а диавола связать. Восстал как Бог, воскреснув в третий день из мертвых, как победитель, Христос, Царь мой, и, много раз явившись ученикам Своим, восшел на небеса к Отцу, Которого не отлучался, и воссел одесную Его[205].

В этом тексте перечислены все основные пункты православной христологии: учение о полноте двух природ в Иисусе Христе, о Его искупительной смерти, о Его вечном рождении от Бога Отца и рождении на земле от Матери без отца, об обожении человека как цели Боговоплощения и искупления, о девстве и приснодевстве Богородицы. О Ней упоминается и в отдельном пункте «Исповедания веры»:

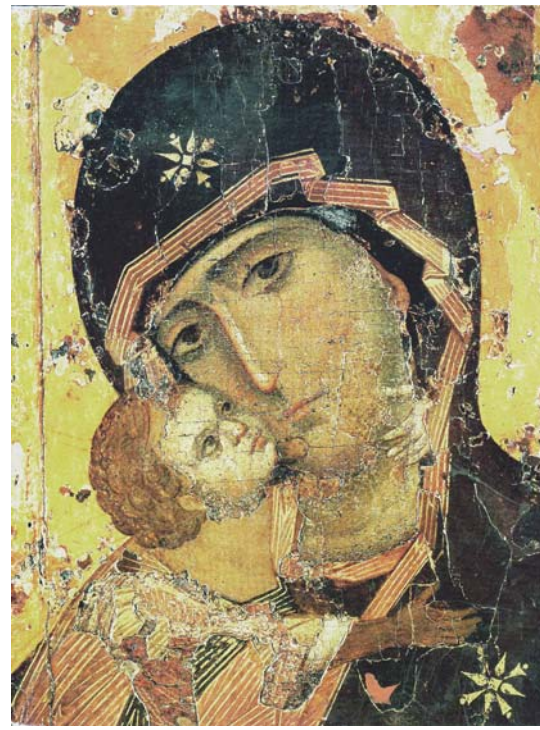
> Святую и Преславную Деву Марию именую Богородицею и почитаю и с верою поклоняюсь Ей. И на святой иконе Ее лицезрю Господа моего Младенцем

[205] *Иларион, митрополит Киевский.* Исповедание веры. С. 59, 61.

на лоне Ее — и исполняюсь веселием, распятым созерцаю Его — исполняюсь радости, когда же воскресшим вижу Его и восходящим на небеса — воздеваю руки и поклоняюсь Ему. И, взирая также на иконы святых угодников Его, славлю Спасшего их. Мощи их с верою и любовью лобызаю, чудеса их проповедую и исцеления от них приемлю[206].

Эти слова являются красноречивым подтверждением того факта, что почитание Богородицы стало не только элементом народного благочестия или фактором литургической жизни Церкви: оно стало неотъемлемой частью Ее догматического учения, обязательным пунктом православного исповедания веры. И именно в качестве такового оно было воспринято на Руси.

Почитание Богородицы на Руси — огромная тема, требующая отдельного исследования. Наше же исследование подходит к концу, и мы можем здесь упомянуть еще лишь о двух важных событиях, так или иначе связывающих Русь с Византией и имеющих отношение к почитанию Богородицы на Руси.



Владимирская икона Божией Матери.
Фрагмент

Первое событие — принесение на Русь иконы Божией Матери, получившей именование «Владимирская». Эта икона была создана предположительно в первой трети XII века и привезена в Киев около 1131–1132 годов, а в 1155 году была перенесена во Владимир. Это один из самых утонченных и гармоничных образов Богоматери, созданных за всю историю христианства. «Глубокой печалью овеян лик Богородицы, — пишет выдающийся искусствовед О. С. Попова, — узкие продолговатые глаза погружены в тень, взгляд выдает грустные размышления, маленький рот

206 *Иларион, митрополит Киевский.* Исповедание веры. С. 61.

скорбно сжат, удлиненный хрупкий овал лица и изысканные очертания носа подчеркивают благородство и утонченную нездешнюю красоту облика»[207].

Владимирская икона Богоматери стала главной Богородичной святыней Руси. Подобно тому, как в Константинополе в случае опасности на стены города выносили ризу Богородицы, а в случае избавления от опасности приписывали это молитвенному предстательству Богородицы, русские князья прибегали к заступничеству Богородицы в военных походах, а свои победы приписывали Ей. По выражению Д. С. Лихачева, «летопись времен Андрея Боголюбского… строилась как цепь чудес Богоматери… Летописцы стремились доказать, что все счастливые события в современной им русской истории являлись следствием вмешательства в земные дела Бога и Его Матери»[208].

Уже в 1163–1164 годах — предположительно, по инициативе князя Андрея Боголюбского — было составлено сказание «О чудесах Владимирской иконы Пресвятыя Богородицы», в котором описано десять чудес. Владимирская икона сопровождала Андрея Боголюбского в походе 1164 года против волжских булгар; одержанную победу летописец назвал «новым чудом святой Богородицы Владимирской». Когда в 1174 году князь Андрей был убит, в Киеве начался мятеж; местный священник «начал ходить… со святою Богородицею в ризах по городу», и мятеж прекратился. Победа князя Михаила Юрьевича над Ярополком была воспринята как «новое чудо святой Богородицы». Когда князь Всеволод вышел навстречу князю Мстиславу, его войска «увидели чудную Матерь Божью Володимирскую, и весь город до основания словно на воздухе стоящий; явил Бог и святая Богородица новое чудо». Благодаря этому видению Всеволод одержал победу[209].

В дальнейшем икона будет перенесена в Москву, станет главной святыней Успенского собора Кремля. С ней будет связана история чудесного спасения Москвы от монгольского хана Темир-Аксака в конце XIV века. Подобно тому, как благодаря заступничеству Богоматери в 860 году русские корабли развернулись и отошли от Константинополя, в 1395 году, в праздник Успения Божией Матери, когда митрополит Московский Киприан торжественно встретил прибывшую из Владимира чудотворную Владимирскую икону, Темир-Аксак развернул войска и ушел восвояси.

Второе, о чем необходимо упомянуть, это распространение на Руси праздника Покрова́ Пресвятой Богородицы. В начале этой главы мы рассказали

---

[207] *Попова О. С.* Пути византийского искусства. С. 310.

[208] *Лихачев Д. С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. С. 278.

[209] Цит. по: *Щенникова Л. А.* Владимирская икона Божией Матери. С. 13, 11.



Храм Покрова на Нерли

о том, как он появился в Византии, как впоследствии исчез и был возрожден лишь в новое время. Однако на Руси этот праздник (установленный, как предполагают, около 1164 года благоверным князем Андреем Боголюбским) не только не исчез, но стал одним из самых любимых народом Богородичных праздников. Образ Богоматери, покрывающей народ Своим омофором, особенно полюбился русским людям. Уже в 1165 году был построен первый на Руси Покровский храм — знаменитая церковь Покрова́ на Нерли. Впоследствии храмы в честь Покрова́ возникнут во всех крупных русских городах. Один из наиболее известных — Покровский собор на Красной площади в Москве (Храм Василия Блаженного).

Богослужебные тексты в честь праздника Покрова́ были созданы на Руси и являются оригинальными творениями русских гимнографов. Как говорилось выше, на греческом языке последования в честь Покрова́ появились уже в новейшее время. На Руси же не позднее XIV века создаются оригинальные песнопения в честь Покрова́. К этому же времени окончательно формируется иконография праздника. На иконах Покрова́ этого и последующего времени Богородица изображается стоящей на воздухе и держащей на поднятых руках длинную ленту, символизирующую Ее мафорий (на некоторых иконах лента висит в воздухе над Ее головой). Внизу или по сторонам от Богородицы могут изображаться святители в окружении молящегося народа, над Богородицей — Христос и ангелы.

Рубеж двух тысячелетий можно считать временем окончательного закрепления Пресвятой Богородицы на том месте в богословии, богослужении

и церковной жизни православного Востока, которое Она занимает и поныне. Именно в это время завершается формирование того образа почитания Богородицы, который отныне станет неотъемлемой частью Предания Православной Церкви. Мы можем завершить эту главу словами В. Лосского о месте, занимаемом Богородицей в церковном Предании:

> Тесная связь между всем, что относится к Божией Матери, и Преданием Церкви объясняется не только тем, что Священное Писание не упоминает о таких празднуемых Церковью событиях Ее земной жизни, как Ее Рождество, Введение во храм, Успение. Если Евангелие хранит молчание об этих фактах, поэтическая трактовка которых восходит к апокрифическим источникам, иногда довольно поздним, то основная их тема принадлежит тайне нашей веры и неотделима от сознания Церкви. Действительно, понятие Предания богаче, чем это обычно думают. Предание состоит не только в устной передаче фактов, которые могут нечто добавить к евангельскому повествованию. Оно есть восполнение Писания и прежде всего осознанное Церковью исполнение Ветхого Завета в Новом. Именно Предание дает понимание смысла истины Откровения (Лк. 24:25), — не только того, что надлежит принимать, но также — и что главное, — того, как следует принимать и хранить услышанное… Безграничное почитание Богоматери Церковью, которое может показаться для постороннего взгляда противоречащим данным Священного Писания, раскрыто в Церковном Предании; оно есть драгоценнейший плод Предания[210].

[210] *Лосский В. Н.* Всесвятая. С 323–324.

Заключение

О многом можно было бы еще рассказать, но объем книги не позволяет «вместить невместимое». Где-то надо остановиться, и я решил поставить точку в середине XI века, когда Византия еще процветала, а на Руси только начиналась история христианства и почитания Пресвятой Богородицы. Передо мной и перед глазами читателя прошла история, продолжавшаяся тысячу лет.

Можно было бы в дальнейшем продолжить эту историю и рассказать о том, как почиталась Богородица в поздней Византии и на Балканах, о многочисленных Ее чудотворных иконах, о Ее явлениях святым, о том, как Она помогала русским воинам в противостоянии врагу, избавляла нашу землю от нашествия иноплеменников. История «русской Богородицы» — это целая эпопея, заслуживающая отдельного, большого и самостоятельного исследования.

Подводя итог сказанному в этой книге, я хотел бы вернуться к тому, с чего начал. Тайна Богоматери не сразу раскрылась Церкви. В течение первых четырех веков мы встречаем лишь отдельные упоминания о Ней, и даже в IV веке, когда христианство выходит из катакомб и повсюду начинают строиться храмы, создаются новые церковные праздники, Она продолжает оставаться в тени. При этом ширится Ее народное почитание, которое выражается, в том числе, в усвоении Ей редкого и необычного наименования «Богородица».

Никто не знает, откуда возникло это наименование, но очевидно, что оно не было изобретением богословов. Можно предположить, что оно родилось в недрах церковного сознания и постепенно вошло в литургическую практику. И когда в V веке Несторий покусился на это имя, ставшее священным для миллионов верующих, Церковь встала на его защиту, а вместе с тем встала на защиту Самой Богородицы. Начался процесс осмысления Ее роли в деле спасения человечества, и оказалось, что эта роль гораздо значительнее, чем могло казаться предыдущим поколениям.

С этого момента начинается неуклонный рост Богородичного благочестия. Появляются праздники в честь Богородицы, входят в церковное сознание события Ее жизни, описанные в апокрифах и ранее циркулировавшие только на периферии церковного сознания, в Ее честь строятся храмы, пишутся иконы, создаются богослужебные гимны.

Иконоборчество было попыткой не только отказаться от почитания икон, но и снизить градус Богородичного благочестия в церковном народе. И эту попытку Церковь тоже отразила, и из этого боя Богородица вновь вышла победительницей. И теперь уже ничто не препятствовало Ее победному шествию по городам и весям Византии, а затем и за ее пределами — по балканскому и славянскому миру.

Почитание Девы Марии развивалось на Западе. Но если в течение первых веков между Востоком и Западом существовало значительное сходство в восприятии мариологического учения (достаточно вспомнить всемерную богословскую поддержку, оказанную папой Целестином I святому Кириллу Александрийскому в его борьбе против Нестория), то со временем начали накапливаться различия. Во втором тысячелетии мариологический догмат в Католической Церкви был облечен в такие богословские формы, которые оказались непонятны и чужды православной традиции.

Начиная с Иоанна Дунс Скота (1236–1308) на Западе развивалось учение о «непорочном зачатии» Божией Матери. Согласно этому учению, Божией Матери в силу будущих заслуг Ее Сына была дана особая привилегия — быть свободной от первородного греха. В 1854 году папа Пий IX без созыва собора специальной буллой провозгласил учение о непорочном зачатии догматом:

> Мы заявляем, провозглашаем и определяем, что учение, которое придерживается того, что Блаженная Дева Мария была с самого первого момента Своего зачатия, особой благодатью и расположением Всемогущего Бога, ввиду заслуг Иисуса Христа, Спасителя рода человеческого, сохранена незапятнанной никаким пятном первородного греха, является учением, явленным в откровении Богом, и потому в него должно твердо и постоянно верить всем верным[1].

Возникновение и развитие учения о непорочном зачатии Божией Матери было прямым следствием того понимания первородного греха как наследственной вины, которое утвердилось на Западе со времен блаженного Августина. В западном богословии первородный грех воспринимался, прежде всего, как наследственная вина, переходящая от Адама на всех его потомков[2]. Кроме того, утвердилась мысль о том, что первородный грех передается через

---

[1] Булла «Ineffabilis Deus» папы Пия IX (8 декабря 1854 года) // Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX веков. С. 228.

[2] См. об этом: ***Иларион (Алфеев), митрополит.*** Православие. Т. 1. С. 531–533.

плотское совокупление, от которого рождается каждый человек. Поскольку Богочеловек Христос не был рожден от совокупления мужа и жены, а родился от Святого Духа и Девы, и поскольку Он не нес на Себе никакой наследственной вины, Он не имел первородного греха. Прямым следствием такого понимания было введение в Католической Церкви XIX века догмата о непорочном зачатии Божией Матери.



Неизвестный художник.
Епископ Игнатий (Брянчанинов). XIX в.

Становление, развитие и утверждение новых мариологических учений, неизвестных отцам Древней Церкви, было отрицательно воспринято на православном Востоке и вызвало в XIX веке целую серию антикатолических сочинений, в которых эти учения подвергались критическому анализу. В частности, в «Изложении учения Православной Церкви о Божией Матери» святитель Игнатий (Брянчанинов) назвал новое учение Римской Церкви еретическим, подчеркнув, что «паписты, признав Божию Матерь чуждою первородного греха, признали Ее чуждою всякого греха, вполне безгрешною, следовательно, не нуждающейся ни в искуплении, ни в Искупителе»[3]. В противовес католикам, святитель Игнатий утверждает, что Божия Матерь «зачата и рождена во грехе по общему закону падшего человечества»; «зачалась и родилась Дева Мария в погибели, в падении, в узах вечной смерти и греха, родилась в состоянии, общем всему человеческому роду». Хотя Богородица проводила жизнь самую праведную, «грех и вечная смерть проявляли в Ней свое присутствие и владычество». Доказательство этому он видит в том, что «пребывая в омрачении», Она не поняла слов двенадцатилетнего Спасителя в храме Иерусалимском[4].

[3] *Игнатий (Брянчанинов), епископ.* Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери. С. 410.

[4] Там же. С. 406–407.

Столь резкое подчеркивание греховности, сопряженной с зачатием Божией Матери, и «омрачения», в котором пребывал Ее ум, вовсе не характерно для святоотеческой литературы. Как мы видели, авторам III–IV века была свойственна некоторая неустойчивость в высказываниях относительно Богородицы. Ориген рассуждал о том, как Она «соблазнилась», стоя у креста Своего Сына, и эту неудачную идею позаимствовали у него Василий Великий, Амфилохий Иконийский и Кирилл Александрийский. Иоанн Златоуст писал о человеческих немощах Матери Божией в связи с известным эпизодом из синоптических Евангелий, в котором Она и братья Иисуса пытаются увидеться с Ним. Но начиная со второй половины V века подобного рода высказывания становятся невозможными. Все дальнейшее развитие святоотеческого учения о Богоматери направлено на выявление в Ее образе тех качеств, которые сделали Ее «честнейшей Херувим и славнейшей без сравнения Серафим».

По учению святого Григория Паламы, Богородица — «средоточие Божественных и человеческих дарований»[5]. Она настолько приближена к Богу, что «является единственной как бы границей между тварным и несотворенным естеством», то есть между естеством Божественным и человеческим, «и все знающие Бога познают и Ее — как Место Невместимого; и все восхваляющие Бога воспоют и Ее после Бога»[6]. Богородица — «Причина и бывших прежде Нее благословений и даров человеческому роду, и Предстательница настоящих и Ходатаица вечных. Она — основание пророков, начало апостолов, утверждение мучеников, основание учителей. Она — слава сущих на земле, радость сущих на небе, украшение всего создания»[7].



Святитель Григорий Палама. Фреска. Ок. 1371 г. Церковь Святых бессребреников Афонского Ватопедского монастыря

[5] *Григорий Палама.* Омилия 14, На Благовещение Пречистыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии (PG 151, 172). Рус. пер.: С. 141.

[6] *Григорий Палама.* Омилия 14, На Благовещение Пречистыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии (PG 151, 177). Рус. пер.: С. 144.

[7] Там же.

Мысль о том, что Богородица чужда всякого греха, вырастает из святоотеческого понимания Ее роли в деле спасения. Наиболее лаконично эту мысль выразил преподобный Силуан Афонский, сказав, что Она «никогда не согрешила ни единым помыслом»[8]. Протоиерей Сергий Булгаков пишет: «Имеет ли Пречистая, Пренепорочная какой-либо личный грех, можно ли помыслить, хотя на мгновение, сию страшную хулу? И, однако, как ни странно, к такому допущению склоняются те из православных богословов, которые соблазняются чрезмерным усердием сокрушить до основания неудавшийся католический догмат о непорочном зачатии Богоматери»[9]. И на примерах многочисленных богослужебных текстов показывает, сколь резко диссонирует такое мнение со всем строем православного богослужения: «О полной безгрешности Марии в Ее рождении, святом Ее детстве и отрочестве в Благовещении, в рождении Сына и во всей жизни твердо и ясно учит святая Православная Церковь в своих бесчисленных богослужениях, посвященных Богоматери»[10].

Личная безгрешность, однако, не делает Ее не нуждающейся в искуплении, и в этом святитель Игнатий, безусловно, прав. Ошибкой католицизма, с точки зрения православного богословия, было то, что личная безгрешность Богородицы была увязана с темами первородного греха и искупления, а это привело к признанию искупления для Нее как бы ненужным. Однако указанную ошибку не следует опровергать при помощи аргументации, тем или иным образом привязывающей Богородицу к понятию греха, будь то личного или наследственного. Такая аргументация диссонирует и с восточно-христианским святоотеческим учением, и с богослужением Православной Церкви, в том числе посвященным празднику Зачатия Пресвятой Богородицы.

В произведении святителя Игнатия присутствует мысль о двойном сошествии Святого Духа на Богородицу:

> Сошествие Святаго Духа на Приснодеву совершилось дважды. В первый раз нисшел на Нее Святый Дух после благовестия, произнесенного архангелом Гавриилом, очистил Ее, чистую, по человеческому понятию, соделал благодатно-чистою, способною принять в Себя Бога Слово и соделаться Его Матерью… Во второй раз нисшел Святый Дух на Деву в день Пятидесятницы, когда Он нисшел на святых апостолов, с которыми Богоматерь неразлучно

[8] *Силуан Афонский.* О Божией Матери // *Софроний (Сахаров), архимандрит.* Преподобный Силуан Афонский. С. 163.

[9] *Булгаков Сергий, протоиерей.* Купина неопалимая. С. 6.

[10] Там же. С. 12.



Благовещение. Фреска. XIV в.
Монастырь Высокие Дечаны, Косово, Сербия

> пребывала по вознесении Господа на небо. Тогда Святый Дух разрушил в Ней владычество вечной смерти и первородного греха, возвел Ее на высокую степень христианского совершенства, соделал Ее новым человеком по образу Господа Иисуса Христа. Господь, поправ смертью смерть и воскресив в Себе и с Собою род человеческий, во-первых, даровал воскресение душою Своей Пречистой Матери и Своим апостолам в день Пятидесятницы[11].

Данное учение святителя следует считать его частным богословским мнением. Оно не находит подтверждения ни в Священном Писании, ни в святоотеческой традиции, ни в богослужении, ни в православной иконографии. Как мы говорили выше, в Новом Завете Дева Мария не упоминается в числе участниц события Пятидесятницы. Ни у святых отцов, ни в богослужении праздника Пятидесятницы мы не находим каких-либо упоминаний о сошествии на Нее Святого Духа. И в иконографии этого события, как она сложилась в послеиконоборческую эпоху, Богородица отсутствует.

---

[11] *Игнатий (Брянчанинов), епископ.* Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери. С. 407–408.

Во времена святителя Игнатия широко распространена в России была иная иконография Пятидесятницы, заимствованная с Запада: на иконах этого времени Дева Мария была изображена вместе с апостолами. Возможно, под влиянием этого изображения святитель изобрел свое учение о двойном сошествии Святого Духа на Деву Марию. Опровергая крайности западного богословия, он и сам оказался не чужд западного влияния.

Более богословски взвешенной, хотя не менее резкой в отрицании догмата непорочного зачатия была позиция В. Н. Лосского, который, прежде всего, обращает внимание на крайний юридизм формулировки догмата. Этот юридизм, по мнению Лосского, «стирает действительный характер подвига нашего искупления и видит в нем только лишь отвлеченную заслугу Христа, вменяемую человеческому лицу до страдания и воскресения Христова, даже до Его воплощения»[12]. Если бы Пресвятая Дева была, в силу особой привилегии, изолирована от остальной части человечества, то обесценился бы факт Ее свободного согласия на Божественную волю, выразившийся в ее ответе архангелу Гавриилу. Этот ответ утерял бы свою историческую связь с другими актами, способствовавшими на протяжении веков приуготовлению человечества к пришествию Мессии; «тогда была бы разорвана преемственность святости Ветхого Завета, накоплявшаяся из поколения в поколение, чтобы завершиться, наконец, в лице Марии, Пречистой Девы, Чье смиренное послушание должно было переступить последний порог, который с человеческой стороны делал возможным подвиг нашего спасения»[13]. Лосский критикует различие между «активным» и «пассивным» зачатием, введенное католиками для объяснения догмата о непорочном зачатии. Православная Церковь, чуждая отвращения к тому, что относится к плотской природе, не приемлет этого искусственного различия[14].

Православная Церковь обращается к Богородице словами «Пресвятая Богородица, спаси нас», что указывает на участие Богородицы в деле спасения и искупления (к святым принято обращение «моли Бога о нас»). Однако Православие не приемлет наименование Богородицы «соискупительницей» (Coredemptrix), употребляемое в Римско-Католической Церкви[15], поскольку этот титул умаляет уникальность искупительной жертвы Христа и может

---

12 *Лосский В. Н.* Догмат о непорочном зачатии. С. 339.

13 Там же. С. 341.

14 Там же. С. 343.

15 Провозглашение Девы Марии «Соискупительницей» не является догматом Католической Церкви, однако этот титул неоднократно употреблялся Римскими папами (в частности, Иоанном Павлом II).



Вознесение Богоматери. Фрагмент фрески. XIV в.
Монастырь Грачаница, Косово, Сербия

создать ложное представление о том, что в деле искупления была равная доля участия Христа и Божией Матери.

В понимании посмертной судьбы Пресвятой Богородицы Православная и Католическая Церкви сходятся по существу, веруя в то, что Она вместе с телом была вознесена на небо. Эта вера исповедовалась богословами Востока и Запада на протяжении второй половины первого тысячелетия. Однако на Западе акцент делался не на кончину Пресвятой Девы, а на Ее вознесение в небесную славу. Этому событию посвящен в Католической Церкви праздник, получивший название Взятия Девы Марии на небо (Assumptio).

Что же касается смерти Богородицы, то здесь мнения католических богословов расходятся. Одни (морталисты) утверждают, что Она, как неподвластная первородному греху, была неподвластна и смерти, но умерла добровольно и затем была вознесена на небо. Другие (иммортализты) считают, что Она вообще не могла умереть и была сразу вознесена в небесную славу. В 1950 году папа Пий провозгласил догмат о телесном вознесении Девы Марии на небо, упомянув в специальной булле, посвященной этому догмату, о том, что Христос сохранил Ее «от тления и смерти»[16].

[16] Апостольская конституция папы Пия XII «Munificentissimus Deus» (1 ноября 1950 года) // Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX веков. С. 232.



Сано Ди Пьетро. **Успение Пресвятой Богородицы.** XV в.

На православном Востоке празднуется не Взятие Девы Марии на небо, а Успение Пресвятой Богородицы, что отражено и в иконографии: на Западе Деву Марию изображают возносящейся на облаках в окружении херувимов, на Востоке — распростертой на смертном одре в окружении апостолов. Православные веруют в то, что Господь сохранил тело Богородицы от тления, однако исповедуют, что Она умерла в силу общего для человеческого естества закона. Православная Церковь, в отличие от Католической, никогда не догматизировала учение о вознесении Пресвятой Богородицы не небо; тем не менее вера в это событие является неотъемлемой частью Предания Православной Церкви.

Почитание Богородицы занимает исключительное место в православном богослужении. Богородичные праздники сопровождают верующего на протяжении всего церковного года, параллельно с праздниками Господскими, посвященными воспоминанию основных событий из жизни Спасителя. В Русской Православной Церкви широко распространены празднования в честь икон Божией Матери — Владимирской, Казанской, Смоленской, Тихвинской и многих других.



Точный мерный список с чудотворной иконы «Всех скорбящих Радость» из Скорбященской церкви на Б. Ордынке. XVIII в.

Как говорилось выше, каждое богослужебное чинопоследование, будь то литургия, вечерня, утреня, повечерие, полунощница или часы, содержит молитвы, посвященные Божией Матери. Бесчисленное количество молитв, посвященных Богородице, свидетельствует о том, что Ее образ был источником неоскудевающего вдохновения для церковных поэтов и гимнографов. Он остается таковым для всех поколений православных христиан, видящих в Пресвятой Богородице «Заступницу усердную», «В скорбех и печалех Утешение», «Взыскание погибших» и «Всех скорбящих Радость».

Почитание Богородицы вырастает из самой сердцевины бытия Православной Церкви:

> Соединение со Христом, составляющее цель бытия Церкви — да и каждого отдельного христианина — есть прежде всего причастие Его жертвенной любви к человечеству. И здесь огромная роль принадлежит Той, Которая уникальным образом связана с Искупителем — узами материнской любви. Матерь Божия становится Матерью всех живущих, всего христианского рода, каждого рожденного и возрожденного в Духе и истине… Тайна Марии — тайна Церкви. Мать Церковь и Матерь Божия вместе дают рождение новой жизни… Церковь призывает к себе верующих и помогает им врастать духовно в эти тайны веры, тайны их собственного существования и духовной судьбы. В Церкви они учатся созерцать живого Христа вместе с торжествующим собором, Церковью первенцев, написанных на Небесах (ср. Евр. 12:23), и поклоняться им. И в этом сияющем славою соборе они различают ослепительный лик Пресвятой Матери Господа и Искупителя, лик, полный благодати и любви, сострадания и милосердия, — лик «Честнейшия Херувим и Славнейшия без сравнения Серафим»…[17]

[17] *Флоровский Георгий, протоиерей.* Приснодева Богородица. С. 179–180.

В современной Православной Церкви Богородица занимает то же самое место, которое Она заняла в ней под конец первого тысячелетия. В отличие от католицизма, который в течение второго тысячелетия продолжал наращивать богословское обоснование почитания Девы Марии, и протестантизма, вообще отказавшегося от этого почитания, Православная Церковь сохранила его в том виде, в каком оно сформировалось на тот момент. И продолжает бережно хранить как драгоценное наследие, доставшееся ей от первых десяти веков бытия Церкви.

Однако неверно думать, что Православная Церковь занимается только охранением прошлого. Церковь — не музей и не древлехранилище. Она продолжает жить полноценной и полнокровной жизнью, не менее интенсивной, чем в прежние века. И каждое новое поколение верующих открывает для себя мир Церкви по-новому.

В этом мире Богородица занимает уникальное место. Она, как подчеркивал Иоанн Дамаскин, не богиня. Но Она стоит рядом с Богом, выше всех святых и даже выше ангельского сонма. Она ходатайствует перед Своим Сыном о каждом, кто обращается к Ней, и обо всем мире. Будучи Матерью Божией, Она является и Матерью Церкви, а значит — и каждого верующего.

Православное христианство немыслимо без почитания Богоматери: «В самом деле, какое глубокое и всестороннее изменение произошло бы во всей нашей религиозной жизни, если бы удалить из нее все те мысли, чувства, переживания, мироощущения, которые связаны с почитанием Богоматери, с живым, опытным знанием Богоматериного присутствия в мире. Христианство с одним Христом, но без Богоматери, — это есть в сущности какая-то другая религия, чем Православие»[18].

Церкви понадобилось несколько веков, чтобы в полной мере осознать тайну Богоматери. И сегодня каждый православный христианин через молитву и участие в богослужении, через приобщение ко всему строю церковной жизни имеет возможность открыть для себя эту священную тайну.

[18] *Булгаков Сергий, протоиерей.* Купина неопалимая. С. 77.

БИБЛИОГРАФИЯ[1]

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1988.

Novum Testamentum graece. Cum apparatu critico curavit Eberhard Nestle. Novis curis elaboraberunt Erwin Nestle et Kurt Aland. Editio vicesima quinta. London, 1975.

ТВОРЕНИЯ ДРЕВНИХ ЦЕРКОВНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ[2]

Августин, Блаженный

Исповедь: Confessionum libri XIII. PL 32, 659–868; CSEL 33/1. Русский перевод: *Августин, Блаженный.* Исповедь // Творения. Ч. 1. Киев, 1880.

Книга размышлений: Liber meditationum. PL 40, 901–942. (Подлинность сочинения оспаривается.)

О 83 различных вопросах: De diversis quaestionibus LXXXIII. PL. 40, 11–100. Русский перевод: *Августин, Блаженный*. Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика. М., 2005. С. 41–202.

О граде Божием: De civitate Dei. PL 41, 13–801. Русский перевод: *Августин, Блаженный*. О Граде Божием. М., 1994. Т. 1–4.

О книге Бытия: De Genesi ad litteram. PL 34, 245–486. Русский перевод: *Августин, Блаженный*. О Книге Бытия буквально // Творения. Ч. 8. Киев, 1912.

О предопределении святых: De praedestinatione sanctorum. PL 44, 959–992. Русский перевод: *Августин, Блаженный.* О предопределении святых // Антипелагианские сочинения позднего периода. Перевод с латинского, примечания Д. В. Смирнова. М., 2008. С. 321–380.

[1] В Библиографию включены только издания, цитированные в настоящей книге

[2] Названия творений латинских и греческих авторов, содержащихся в Патрологии Миня (PG и PL), указываются на латинском языке.

О природе и благодати: De natura et gratia. PL. 44, 247–290.

О различных вопросах: De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo. PL 40, 101–148. Русский перевод: *Августин, Блаженный*. Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика. М., 2005. С. 203–291.

О святом девстве: De sancta virginitate. PL 40, 395–428.

О Символе веры: De fide et Symbolo. CSEL 41, 3–32. Русский перевод: *Блаженный Августин.* О Троице (Кн I. Гл IV; Кн. V. Гл. II, V; Кн. VI. Гл. V; Кн. VII. Гл. V–VI; Кн. VIII. Вступление; Кн. IX. Гл. III–IV, XI–XII; Кн. XV. Гл. XVII, XXI, XVII, XXVI). Перевод с латыни, комментарии А. Р. Фокина // Святые Отцы и учители Церкви. Антология. Том 2. Золотой век святоотеческой письменности (начало IV — начало V вв.). Под общей ред. митрополита Волоколамского Илариона. М., 2017. С. 645–655.

О совершенстве человеческой праведности: De perfectione iustitiae hominis. PL 44, 291–318.

О согласии евангелистов: De consensu evangelistarum. PL. 34, 1041–1230. Русский перевод: *Августин, Блаженный*. О согласии евангелистов // Творения. Ч. 10. Киев, 1906.

О супружестве и похоти: De nuptiis et concupiscentia. CSEL 42, 207–319. Русский перевод: *Аврелий Августин.* О супружестве и похоти. Пер. Е. Антоновой // Трактаты о любви. М., 1994. С. 9–20.

Об обучении оглашаемых: De catechizandis rudibus. PL. 40, 309-348. Русский перевод: *Блаженный Августин*. Об обучении оглашаемых // БТ № 15. М., 1976. С. 25–55.

Об упреке и благодати: De correptione et gratia. PL 44, 915–946. Русский перевод: *Августин, Блаженный.* Об упреке и благодати // Антипелагианские сочинения позднего периода. Перевод с латинского, примечания Д. В. Смирнова. М., 2008. С. 217–272.

Проповеди: Sermones. PL 38–39.

Против Юлиана (незавершенное сочинение): Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus. PL 45, 1049–1608.

Энхиридион Лаврентию: Enchiridion. PL 40, 231–290. Русский перевод в кн.: *Блаженный Августин.* Творения: В 4 т. Т. 2: Теологические трактаты. СПб.–Киев, 2000. С. 3–73.

Амвросий Медиоланский

О воспитании девы и приснодевстве святой Марии: De institutione virginis et Sanctae Mariae virginitate perpetua. PL 16, 305–334. Русский перевод: *Амвросий Медиоланский, святитель.* Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. II. М., 2012. С. 374–467.

О девственницах: De virginibus. PL 16, 187–232. Русский перевод: *Амвросий Медиоланский, святитель.* Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. II. М., 2012. С. 50–181.

Письмо 71, О епископе Бонозе. PL 16, 1173.

Амфилохий Иконийский

Против еретиков: Amphilochii Iconiensis Opera. Ed. C. Datema. CCG 3. Louvain, 1978. P. 185–214.

Слово на Рождество Великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа: Amphilochii Iconiensis Opera. Ed. C. Datema. CCG 3. Louvain, 1978. P. 5–9. Русский перевод игумена Вассиана (Змеева) в кн.: *Василий Великий.* Творения. М., 2012. Т. 2. С. 1001–1005.

Слово на Сретение Господне: Amphilochii Iconiensis Opera. Ed. C. Datema. CCG 3. Louvain, 1978. P. 37–73. Русский перевод игумена Вассиана (Змеева) в кн.: *Василий Великий.* Творения. М., 2012. Т. 2. С. 1006–1012.

Слово о новопросвещенных и на Воскресение Спасителя нашего Иисуса Христа: Amphilochii Iconiensis Opera. Ed. C. Datema. CCG 3. Louvain, 1978. P. 155–162. Русский перевод игумена Вассиана (Змеева) в кн.: *Василий Великий.* Творения. М., 2012. Т. 2. С. 1041–1045.

О правой вере: Amphilochii Iconiensis Opera. Ed. C. Datema. CCG 3. Louvain, 1978. P. 315–319. Русский перевод иеромонаха Илариона (Алфеева) // Восточные Отцы и учители Церкви IV века. Антология. Том II. Составление, биографические и библиографические статьи иеромонаха Илариона (Алфеева). М., 1999. С. 408.

Андрей Критский

Слова: Orationes. PG 97, 805–1304. Русский перевод Слов 1–4 на Рождество Богородицы, Слова на Благовещение и Слов 1–3 на Успение: *Смирнов Петр, протоиерей.* Церковная проповедь на двунадесятые праздники. Слова, беседы, поучения святых отцов и учителей Церкви и известнейших писателей церковных. Часть первая. Киев, 1904. Ч. 1. С. 467–488, 606–640; Ч. 2. С. 681–695.

Апостольские постановления

Les Constitutions apostoliques. T. I–III. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Metzger. SC 320, 329, 336. Paris, 1985–1987. Русский перевод: Апостольские постановления. Казань, 1864.

Афанасий Александрийский

О явлении во плоти Бога Слова и против ариан: De incarnatione Dei Verbi, et contra Arianos. PG 26, 983–1028.

Послание к Адельфию, епископу и исповеднику, против ариан: Epistula ad Adelphium episcopum et confessorem, contra Arianos. PG 26, 1072–1084.

Послание к Максиму Философу: Ad Maximum Philosophum. PG 26, 1083–1089.

Послание к Эпиктету, епископу и исповеднику, против ариан: Epistula ad Epictetum episcopum et confessorem, contra Arianos. PG 26, 1049–1069.

Против ариан 1–3: Orationes contra Arianos I–III. PG 26, 12–468.

Слово о воплощении Бога Слова: *Athanase d'Aléxandrie*. Sur l'Incarnation du Verbe. Ed. C. Kannengiesser. SC 199. 1973.

Толкование на Евангелие от Луки: Ex Commentariis in Lucam. PG 27, 1392–1404.

Толкование на Псалмы: Expositio in Psalmum. PG 27, 60–545.

Русский перевод: Творения иже во святых отца нашего Афанасия, архиепископа Александрийского. Ч. 1–4. Троице-Сергиева Лавра, 1902 (репринт: М., 1994).

Василий Великий

Беседы на Шестоднев: *Basile de Césarée*. Homélies sur l'Hexaéméron. SC 26. Paris, 1949.

Беседы: Homiliae. PG 31, 163–618.

Письма: Epistolae. PG 32, 219–1111.

Опровержение Евномия: *Basile de Césarée*. Contre Eunome. Ed. B. Sesboüé, G.-M. de Durand, L. Doutreleau. Tt. I–II. SC 299 et 305. Paris, 1982–1983.

Толкование на книгу пророка Исаии: Commentarius in Isaiam prophetam. PG 30, 117–665.

Русский перевод: *Святитель Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской.* Творения в двух томах. М., 2012.

Георгий Никомидийский

Слова: Orationes. PG 100, 1335–1528.

Русский перевод Слов 2 и 3: Сказания о святых христианских, чтимых Православною Кафолическою Церковию. В русском переводе. Т. 1. Казань, 1866. С. 139–159.

Герман Константинопольский

Слова: Orationes. PG 98, 221–384.

Русский перевод Слова 2 на Введение во храм Богородицы: Избранные слова святых отцов в честь и славу Пресвятой Богородицы. СПб., 1869. С. 70–82.

Русский перевод Слова 3 на Успение: Слово на святое и честное Успение Преславныя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии // Церковные ведомости, издаваемыя при Святейшем Правительствующем Синоде. Второе полугодие. СПб., 1899. С. 1299–1304.

Григорий Богослов

Письма: 101, 102, 202 = *Grégoire de Nazianze*. Lettres théologiques. Ed. P. Gallay. SC 208. Paris, 1974; прочие письма = *Gregor von Nazianz*. Briefe. Ed. P. Gallay. Bd. 1–3. Berlin, 1961.

Слова: 1–3 = *Grégoire de Nazianze*. Discours 1–3. Ed. J. Bernardi. SC 247. Paris, 1978; 6–12 = *Grégoire de Nazianze*. Discours 6–12. Ed. M.-A. Calvet-Sebasti. SC 405. Paris, 1995; 13–19 = Orationes XIII–XIX. PG 35, 852–1064; 20–23 = *Grégoire de Nazianze*. Discours 20–23. Ed. J. Mossay, G. Lafontaine. SC 270. Paris, 1980; 27–31 = *Grégoire de Nazianze*. Discours 27–31. Ed. P. Gallay, M. Jourjon. SC 250. Paris, 1978; 32–37 = *Grégoire de Nazianze*. Discours 32–37. Ed. C. Moreschini, P. Gallay. SC 318. Paris, 1985; 42–43 = *Grégoire de Nazianze*. Discours 42–43. Ed. J. Bernardi. SC 384. Paris, 1992; 44–45 = Orationes XLIV–XLV. PG 36, 608–664.

Стихотворения догматические: Carmina dogmatica. PG 37, 397–522.

Стихотворения нравственные: Carmina moralia. PG 37, 521–968.

Стихотворения о других: Poemata quae spectant ad alios. PG 37, 1451–1600.

Христос страждущий: *Grégoire de Nazianze.* La passion du Christ. Tragédie. Ed. A. Tuiller. SC 149. 1969.

Русский перевод: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Т. 1–2. Изд. Сойкина, б. г. (репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994).

Григорий Нисский

Большое Огласительное Слово: Otario catechetica magna. PG 44, 9–105; The Catechetical Oration of *Gregory of Nyssa*. Ed. J. H. Strawley. Cambridge, 1903; GNO 3/4. Opera dogmatica minora. Pars 4. Ed. E. Mühlenberg. Leiden, New York, Köln, 1996.

О девстве: De virginitate. GNO 8/1. Opera ascetica. Ed. W. Jaeger, J. P. Cavarnos, V. W. Callahan. Leiden, 1952. P. 215–343.

О жизни Моисея-законодателя: GNO 7/1: De vita Moysis. Ed. H. Musurillo. Leiden, 1964.

Опровержение мнений Аполлинария: Antirrheticus adversus Apolinarium. GNO 3/1. Opera dogmatica minora. Pars I. Ed. F. Mueller. Leiden, 1958. P. 129–233.

Письмо 3: Epistula 3. GNO 8/2. Epistulae. Ed. G. Pasquali. Leiden, 1959. P. 19–27.

Против Евномия: Contra Eunomium. PG 45, 248–1121; GNO 1–2: Contra Eunomium libri. Ed. W. Jaeger. Leiden, 1960.

Слово на день Светов: In diem luminum. GNO 9: Sermones. Pars II. Ed. G. Heil, A. van Heck, E. Gebhardt, A. Spira. P. 221–242.

Слово на Рождество Христово: In diem natalem Domini. PG 46, 1123–1150 (подлинность подвергается сомнению).

Слово на Святую Пасху, и о тридневном сроке воскресения Христа: De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi spatio. GNO 9: Sermones. Pars I. Ed. G. Heil, A. van Heck, E. Gebhardt, A. Spira. Leiden, 1967. P. 273–306.

Слово о жизни святого Григория Чудотворца: De vita Gregorii Thaumaturgi. GNO 10: Sermones. Pars II. Ed. G. Heil, J. P. Cavarnos, O. Lendle. Leiden, New York, København, Köln, 1990. P. 3–57.

Русский перевод: Творения иже во святых отца нашего Григория Нисского. Ч. 1–8. М., 1861–1871.

Григорий Палама

Омилии: Homiliae. PG 151, 9–550.

Русский перевод: Омилии святителя Григория Паламы. Пер. архим. Амвросия (Погодина). Т. 1–2. Монреаль, 1965; *Григорий Палама, святитель.* Омилии. Т. 3. М., 1993.

Дионисий Ареопагит

О Божественных именах: Corpus Dionysiacum I: *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De Divinis nominibus. Ed. B. R. Suchla. PTS 33. Berlin, 1990.

О Небесной иерархии, О церковной иерархии, О мистическом богословии, Письма: Corpus Dionysiacum II: *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae. Ed. G. Heil and A. M. Ritter. PTS 36. Berlin, 1991.

Русский перевод: Восточные отцы и учители Церкви V века. Составление, биографические и библиографические статьи иеромонаха Илариона (Алфеева). М., 2000. С. 257–416.

Епифаний Кипрский

Панарион: Anchoratus und Panarion. Ed. K. Holl. GCS 25, 31, 37. Русский перевод: Творения. Т. 5. М., 1882. С. 47–174.

Ефрем Сирин

Гимны о вере: *Des heiligen Ephraem des Syrers* Hymnen de fide. Hrsg. von E.Beck. CSCO 154–155. Scr. syri 73–74. Louvain, 1955.

Гимны о Церкви: *Des heiligen Ephraem des Syrers* Hymnen de Ecclesia. Hrsg. von E. Beck. CSCO 198–199. Scriptores syri 85–86. Louvain, 1960.

Нисибийские песнопения: *Der heiligen Ephraem der Syrers* Carmina Nisibena. Hrsg. von E. Beck. Bd. I—II. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 218; 240 (Scriptores Syri 92; 102). Louvain, 1961—1963.

Русский перевод: Творения. Ч. 1–8. Изд. 4-е. Сергиев Посад, 1900.

Зинон Веронский

Проповеди: Tractatus. PL 11, 253–528.

Русские переводы отдельных проповедей: Святого священномученика Зинона, епископа Веронского, О том, как должно понимать слова апостола: «егда предаст царство

Богу и Отцу» // Христианское чтение, издаваемое при Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1838. Ч. 2. С. 13–20; Святого священномученика Зинона, епископа Веронского, О надежде, вере и любви // Христианское чтение, издаваемое при Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1843. Ч. 2. С. 349–368.

Игнатий Богоносец

Послания: *Ignace d'Antioche; Polycarpe de Smyrne*. Lettres; Martyre de Polycarpe. Ed. P.-Th. Camelot. SC 10-bis. 1969. P. 56–154.

Русский перевод: Ранние отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988. С. 101–156; Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 313–374.

Иероним, Блаженный

О приснодевстве Блаженной Марии, против Гельвидия: De perpetua virginitate Beatae Mariae adversus Helvidium. PL 23, 193 A–216 B. Русский перевод: Творения. 1903. Ч. 4. С. 93–122.

Иларий Пиктавийский

О Троице 12 книг: De Trinitate Libri Duodecim. PL 10, 25–472 A.

Толкование на Евангелие от Матфея: In Evangelium Matthaei Commentarius. PL 9, 917–1078.

Толкование на Псалмы: Tractatus super Psalmos. CSEL 22 = PL 9, 231–890.

Иларион Киевский

Слово о законе и благодати. Перевод диакона Андрея Юрченко // Памятники литературы Древней Руси. Том 1. СПб., 1997.

Исповедание веры // Памятники литературы Древней Руси. Том 1. СПб., 1997. С. 57–61.

Иоанн Геометр

Гимны Пресвятой Богородице 1–5: Hymni in Beatissimam Dei Genitricem. PG 106, 856–868.

Слово на Благовещение: In Sanctissimae Deiparae Annunsiationem Sermo prosphoneticus. PG 106, 812–848.

Слово на Успение (фрагменты): *Wenger A.* L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine di VIe au Xe siècle: études et documents. Paris, 1955. P. 187–208.

Иоанн Дамаскин

Похвальные Слова 1–3 на Успение Богородицы и Приснодевы Марии: *Jean Damascène.* Homélies sur la Nativité et la Dormition. Texte grec, introduction, traduction et notes

par P. Voulet. SC 80. Paris, 2008. P. 80–196. Русский перевод протоиерея Максима Козлова в кн.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 261–299.

Слова защитительные против порицающих святые иконы: Die Schriften des Johannes von Damaskos III. Orationes de imaginibus tres. Hrsg. von B.Kotter. PTS 17. 1975. Русский перевод: *Преподобный Иоанн Дамаскин.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения // Творения. Т. 1. СПб., 1913. С. 347–441.

Слово на Рождество Пресвятой Богородицы: *Jean Damascène.* Homélies sur la Nativité et la Dormition. Texte grec, introduction, traduction et notes par P. Voulet. SC 80. Paris, 2008. P. 46–78. Русский перевод протоиерея Максима Козлова в кн.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 249–260.

Слово против несториан: Die Schriften des Johannes von Damaskos IV. De haeresibus. Opera polemica. Hrsg. von B. Kotter. PTS 22. Berlin–New York, 1981. S. 287–288. Русский перевод Д. Е. Афиногенова в кн: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 140–153.

Точное изложение православной веры: *Jean Damascène.* La foi orthodoxe. Texte critique de l'édition de B. Kotter. Introduction, traduction et notes par P. Ledrux. T. I (1–44). SC 535. Paris, 2010 ; T. 2 (45–100). SC 540. Paris, 2011. Русский перевод: Точное изложение православной веры. Пер. А. Бронзова. СПб., 1894.

Иоанн Златоуст

Беседа в день Рождества Спасителя нашего: In diem Natalem D. N. Jesu Christi. PG 49, 351–362.

Беседы на Евангелие от Иоанна: In Iohannem homiliae 1–88. PG 59, 23–482.

Книга о девстве: *Jean Chrysostome.* La virginité. Texte et introduction critique par H. Musurillo. SC 125. Paris, 1966.

На Вознесение: De Ascensione. PG 50, 441–452.

На святую Пятидесятницу 1–2: De santa Pentecoste. PG 50, 453–470.

Против иудеев: Adversus Judaeus. PG 48, 843–942.

Слово на Рождество Спасителя нашего Иисуса Христа: In Natalem Christi diem. PG 56, 385–394.

Толкование на святого Матфея-Евангелиста: Commentarium in sanctum Matthaeum Evangelistam. PG 57, 13–472; PG 57, 471–794.

Русский перевод: Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Изд. 2-е. Т. 1–12. СПб., 1899–1906.

Иоанн Фессалоникийский

Успение Богородицы: *Jugie M.* Homélies mariales byzantines. Textes grecs édités et traduits en latin // Patrologia Orientalis 19 (1925). P. 375–405 (первая версия), 405–438 (вторая версия).

Иоанн Эвбейский

Проповедь на Зачатие Богородицы: Sermo in Conceptionem Sanctae Deiparae. PG 96, 1460–1500.

Ипполит Римский

Апостольское предание: *Hyppolite de Rome.* La tradition apostolique. Texte larin, ntroduction, traduction et notes par Dom B. Botte. SC 11-bis. Paris, 1946. Русскй перевод: Отцы и учители Церкви III века. Антология. Составление, биографические и библиографические статьи иером. Илариона (Алфеева). Т. 2. М., 1996. С. 243–260.

О Христе и антихристе: Demonstratio de Christo et Antichristo. PG 10, 725–793. Русский перевод: *Святой Ипполит, епископ Римский*. О Христе и антихристе. СПб., 2008. С. 200–256.

Против ереси некоего Ноэта: Contra haeresin Noeti cujusdem. PG 10, 803–830. Русский перевод: Беседа Ипполита против ереси некоего Ноэта // *Святой Ипполит, епископ Римский.* О Христе и антихристе. СПб., 2008. С. 300–325.

Толкование на пророка Даниила: *Hyppolite.* Commentaire sur Daniel. Introduction de G. Bardy. Texte établi et traduit par M. Lefèvre. SC 14. Paris, 1947 (retirage 2006). Русский перевод: Толкования святого Ипполита, епископа Римского, на книгу пророка Даниила // *Святой Ипполит, епископ Римский.* О Христе и антихристе. СПб., 2008. С. 47–199.

Ириней Лионский

Против ересей: *Irénée de Lyon*. Contre les héresies I–V. Ed. A. Rousseau, L. Doutreleau, B. Hemmerdinger et Ch. Mercier. SC 263–264 (I); 293–294 (II); 210–211 (III); 100 (IV), 152–153 (V). Paris, 1965–1979.

Русский перевод: Сочинения святого Иринея, епископа Лионского. Изданы в русском переводе прот. П. Преображенским. СПб., 1900 (репринт: *Св. Ириней Лионский.* Творения. М., 1996).

Исихий Иерусалимский

Беседы: Les homélies festales d'Hésychios de Jérusalem, publiés par M. Aubineau. Vol. 1–2. Bruxelles, 1978–1980.

Русский перевод Беседы 6-й: Слово преподобного Исихия, пресвитера Иерусалимского, о Пресвятой Богородице. Пер. диакона Владимира Василика: http://www.pravoslavie.ru/80678.html (дата обращения – 01.06.2020)

Иустин Философ

Диалог с Трифоном-иудеем: *Justin Martyr.* Dialogue avec Tryphon. Edition critique. Introduction, texte grec, traduction par Ph. Bobichon. Fribourg, 2003.

Первая апология: *Saint Justin*. Apologies. Ed. A. Wartelle. Paris, 1987.

Русский перевод: Сочинения святого Иустина философа и мученика. Пер. прот. П. Преображенского. М., 1892 (репринт: *Св. Иустин Философ и Мученик.* Творения. М., 1995).

Киприан Карфагенский

Книга о суете идолов: Quod idola dii non sint. CSEL 3/1. P. 19–31.

Русский перевод: *Священномученик Киприан Карфагенский.* Творения. М., 1997.

Кирилл Александрийский

Беседа 12, На Сретение Господне: Homilia XII, In Occursum Domini nostril Jesu Christi. PG 77, 1039–1049. Русский перевод: Две гомилии на Сретение из «Толкования на Евангелие от Луки». Перевод с древнегреческого, вступительная статья и примечания иеромонаха Феодора (Юлаева) // Богословский вестник № 7, 2008. С. 17–38.

Беседа 15, О вочеловечении Бога Слова: Homilia XV, De Incarnatione Dei Verbi. PG 77, 1089–1096.

Защищение 12 глав против восточных епископов: Apologeticus pro duodecim capitibus adversus orientales episcopos, PG 76, 315–386. Русский перевод: Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии. Т. 2. Изд. 2. Казань, 1892. С. 23–53.

Послание 1, к египетским монахам: Epistola I, ad monachos Aegypti. PG 77, 9–40. Русский перевод: *Святитель Кирилл Александрийский.* Послание к египетским монахам. Перевод с древнегреческого, вступительная статья и примечания иером. Феодора (Юлаева) // Богословский вестник № 11–12, 2010. С. 69–100.

Послание 2, к Несторию: Epistola II, ad Nestorium. PG 77, 40–41. Русский перевод: Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии. Т. 1. Изд. 3. Казань, 1910. С. 142–143.

Послание 4, к Несторию: Epistola IV, ad Nestorium. PG 77, 44–49. Русский перевод: Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии. Т. 1. Изд. 3. Казань, 1910. С. 144–146.

Послание 17, к Несторию об отлучении: Epistola XVII, ad Nestorium de excommunicatione. PG 77, 105–123. Русский перевод: Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии. Т. 1. Изд. 3. Казань, 1910. С. 191–199.

Послание 45, Суккенсу епископу 1-е: Epistola XLV, ad Seccensu, episcopum 1. PG 77, 228–237. Русский перевод: *Святитель Кирилл Александрийский.* Два послания к Суккенсу, епископу Диокесарийскому. Перевод с древнегреческого, предисловие и примечания иеромонаха Феодора (Юлаева) // Богословский вестник № 10, 2010. С. 15–31.

Послание к Евоптию: Epistola ad Euoptium. PG 76, 385–452. Русский перевод: Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии. Т. 2. Изд. 2. Казань, 1910. С. 144–146.

Слово против тех, которые не хотят исповедовать Святую Деву Богородицей: Adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse Deiparam. PG 76, 256–292. Русский перевод: Слово против тех, которые не хотят исповедывать Св. Деву Богородицею; Разговор с Несторием о том, что Св. Дева — Богородица, а не Христородица. Перевел священник Василий Дмитриев // Богословский вестник 1915. Т. 1. № 4. С. 667–692.

Толкование на пророка Исаию: Commentarius in Isaiam prophetam. PG 70, 9–1458. Русский перевод: Творения святого Кирилла Александрийского. Ч. 6–7 // Творения Святых Отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. Т. 55–56. М., 1887.

Толкование на Евангелие от Иоанна: In sancti Joannis Evangelium. PG 73, 19–1056; PG 74, 9–756. Русский перевод: Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. Кн. 2. М., 2001; Кн. 3. М., 2002.

Кирилл Иерусалимский

Поучения огласительные: Catecheses ad illuminandos 1–18. PG 33, 369–1060.

Слово на Сретение Господне: Homilia de Occursu Domini. PG 33, 1187–1204.

Русский перевод обоих произведений: Иже во святых отца нашего Кирилла, архиепископа Иерусалимского, Огласительные и тайноводственные поученения. Перевод с греческого. М., 1900.

Климент Александрийский

Строматы: Stromata. GCS 17; 52, 1–102. Русский перевод: *Климент Александрийский*. Строматы. Подготовка текста к изданию, перевод с древнегреческого, предисловие и комментарии Е. В. Афонасина. Т. 1–3. СПб., 2003.

Педагог: Paedagogus. SC 70. Русский перевод: Педагог. Творение учителя Церкви Климента Александрийского. Пер. Н. Н. Корсунского. Ярославль, 1890.

Увещевание к язычникам: Protrepticus. PG 8, 49–246; GCS 12, 1–86. Русский перевод: *Климент Александрийский.* Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасется? СПб., 2010.

Лев Великий

Окружное послание Флавиану, архиепископу Константинопольскому: Epistola XXVIII, ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum. PL 54, 755–782[3]. Русский перевод: Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии. Т. 4. Казань, 1908. С. 217–223.

Максим Исповедник

Амбигвы к Фоме. Амбигвы к Иоанну: Ambiguorum liber. PG 91, 1032–1417. Русский перевод: *Преподобный Максим Исповедник.* Амбигвы. Трудности к Фоме. Трудности к Иоанну. Пер. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина, науч. ред., предисл., комм. Г. И. Беневича. М., 2020.

Второе письмо к Фоме: Epistula secunda ad Thomam. La deuxième Lettre à Thomas de Saint Maxime le Confesseur. Ed. P. Canart // Byzantion. 1964. N 34. P. 415–445. Русский перевод: Второе письмо к Фоме // *Преподобный Максим Исповедник.* Амбигвы. Трудности к Фоме. Трудности к Иоанну. Пер. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина, науч. ред., предисл., комм. Г. И. Беневича. М., 2020. С. 210–216.

Диспут в Визии: Maximus the Confessor and His Companions. Documents from Exile. Ed., tr. by P. Allen, B. Neil. Oxford, 2002. P. 75–119. Русский перевод: Диспут в Визии (Том, содержащий сообщение о догматах, бывших предметом спора между святым Максимом и Феодосием, епископом Кесарии Вифинской, и консулами, которые были с ним) // Преподобный Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007. С. 175–198.

Мистагогия: Mystagogia. PG 91, 657–717. Русский перевод: Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника. Пер., вступительная статья и комментарии А. И. Сидорова. Кн. 1. М., 1993. С. 154–184.

Различные богословские и домостроительные главы: Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia (Capita XV). PG 90. 1177–1185.

[3] Латинский текст с параллельным греческим переводом, вошедшим в состав Деяний IV Вселенского Собора.

Сходии на творения святого Дионисия: Sancti Maximi Scholia in eos beati Dionysii libros qui extant. PG 4, 13–576. Русский перевод: *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. *Максим Исповедник.* Толкования. Пер. Г. М. Прохорова. СПб., 2003.

Толкование на Молитву Господню: Orationis Dominicae expositio. PG 90, 872–909. Русский перевод: Толкование на Молитву Господню // Творения преподобного Максима Исповедника. Пер., вступительная статья и комментарии А. И. Сидорова. Кн. 1. М., 1993. С. 185–202.

Мелитон Сардийский

О Пасхе: *Méliton de Sardes*. Sur la Pâque. Ed. O. Perler. SC 123. Paris, 1966. Русский перевод: *Святитель Мелитон Сардийский.* О Пасхе. Перевод с греческого митрополита Илариона (Алфеева). М., 2019.

Модест Иерусалимский

Похвальное слово на Успение Пресвятой Богородицы: Encomium in Dormitionem Sanctissimae Dominae nostrae Deiparae. PG 86, 3277–3312. Русский перевод: *Смирнов Петр, протоиерей.* Церковная проповедь на двунадесятые праздники. Часть 1. Киев, 1904. С. 457–466.

Ориген

Гомилии на Евангелие от Луки 6, 4 (SC 87, 144–146). Русский перевод с латыни А. Шперла: https://azbyka.ru/otechnik/Origen/gomilii-na-evangelie-ot-luki/ (дата обращения – 01.06.2020).

Комментарий на Евангелие от Матфея: Origenes Werke X: Der Matthäuskommentar. Ed. E. Klostermann. GCS 40. Leipzig, 1935. Русский перевод А. В. Серёгина по изд.: *Ориген.* Комментарий на Евангелие от Матфея. Книги 10–11 // БТ № 44. М., 2007. С. 20–84.

О началах: *Origène*. Traité des Principes. Ed. H. Crouzel, M. Simonetti. SC 252; 253; 268; 269; 312. Paris, 1978–1984. Русский перевод: Творения Оригена, учителя Александрийского. Выпуск I: О началах. Казань, 1899.

Против Цельса: *Origène*. Contre Celse. Ed. M. Borret. SC 132; 136; 147; 150; 227. Paris, 1967–1976. Русский перевод: Сочинение Оригена Против Цельса. Часть I [Книги I–IV]. Пер. Л. Писарева. Казань, 1903.

Палладий Еленопольский

Лавсаик: Historia Lausiaca. PG 34, 991–1278. Русский перевод: *Палладий, епископ Еленопольский.* Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов. Клин, 2001.

Прокл Константинопольский

Похвальное слово в честь Пресвятой Богородицы Марии: Laudatio in sanctissimam Dei genitricem Mariam. PG 65, 680 – 692. Русский перевод: Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии. Т. 1. Изд. 3. Казань, 1910. С. 137–142.

Роман Сладкопевец

Кондаки: *Romanos le Mélode*. Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Grosdidier de Matons. T. I–V. SC 99, 110, 114, 128, 283. Paris, 1964–1981; *Sancti Romani Melodi* Cantica genuina. Ed. by P. Maas and C. A. Trypanis. Oxford, 1963.

Русские переводы: Кондаки и икосы св. Романа Сладкопевца на некоторые дни святым, некоторые дни недели, некоторые недели, на двунадесятые праздники и на каждый день страстной седмицы, и стихиры его же на предпразднственные и попразднственные дни пред Рождеством Христовым и по Рождестве Христове. Перевод диакона Сергия Цветкова. М.: Типография Л. Ф. Снегирева, 1881; *Преподобный Роман Сладкопевец.* Кондак на Сретение Господне. Пер. игумена Платона (Игумнова) // ЖМП №2, 1984. С. 76–78; *Преподобный Роман Сладкопевец.* Кондак на брак в Кане. Перевод с древнегреческого, введение и комментарии М. Асмуса // Богословский Сборник ПСТБИ № 3. М., 1999. С. 163–180. *Преподобный Роман Сладкопевец.* Кондак 3-й на Рождество. Перевод диакона Владимира Василика: http://www.pravoslavie.ru/89476.html (дата обращения — 01.06.2020); *Александров Игорь, протоиерей.* Кондак преп. Романа Сладкопевца на Благовещение Пресвятой Богородицы. Перевод и комментарии // Труды и переводы. Санкт-Петербургская духовная академия. Выпуск I (2016–17 учебный год). СПб., 2017. С. 150–158;

Симеон Метафраст

Похвальное Слово в честь Богородицы: Oratio de Sancta Maria. PG 115, 529–566 (только латинский текст).

Слово на Плач Пресвятой Богородицы: Oratio in lugubren lamentationem Sanctissimae Deiparae. PG 114, 209–218. Тот же текст под именем Н. Василаки: *Hörander W.* Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981. S. 98–104; *Pignani A.* Niceforo Basilace, Progimnasmi e monodie. Napoli: Bibliopolis, 1983. P. 169–180. Русский перевод архимандрита Амвросия (Погодина) по изданию PG: Мудрейшаго и ученнейшаго Симеона Логофета Метафраста, Слово на Плач Пресвятыя Богородицы, когда Она объяла, приняв со Креста, Честное Тело Господа нашего

Иисуса Христа // Церковно-богословско-философский ежегодник «Православный путь» (приложение к журналу «Православная Русь» за 2001 год). Джорданвилль, 2001. С. 5–14.

Симеон Новый Богослов

Слова богословские и нравственные: *Syméon le Nouveau Théologien*. Traités théologiques et éthiques. Ed. J. Darrouzès. T. I (Theol. 1–3; Eth. 1–3). SC 122. 1966; T. II (Eth. 4–15). SC 129. 1967.

Слова огласительные: *Syméon le Nouveau Théologien*. Catéchèses. Ed. B. Krivochéine, J. Paramelle. T. I (Cat. 1–5). SC 96. 1963; T. II (Cat. 6–22). SC 104. 1964; T. III (Cat. 23–34). SC 113. 1965.

Русские переводы: Слова преподобного Симеона Нового Богослова в переводе на русский язык с новогреческого еп. Феофана. Вып. I–II. М., 1890–1892; *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Париж, 1980.

Тертуллиан

Против Маркиона: Adversus Marcionem libri quinque. CSEL 47, 290–650.

О единобрачии: De monogamia. CSEL 76, 44–78.

О покрывале девственниц: De virginibus velandis. CSEL 76, 79–103.

О плоти Христа: CSEL 70, 189–250. Русский перевод: *Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан.* Избранные сочинения. М., 1994. С. 161–187.

Феодор Студит

Надгробное Слово в честь Платона, его духовного отца: Oratio funebris in Platonem ejus patrem spiritualem. PG 804–847. Русский перевод: *Феодор Студит.* Творения. Т. 2. М., 2011. С. 432–454.

Опровержение иконоборцев 1: Antirrheticus primus adversus iconomachos. PG 99, 328–352. Русский перевод: *Феодор Студит.* Творения. Т. 2. М., 2011. С. 247–262.

Похвальное Слово на Успение: Laudatio in Dormitionem sanctae Dominae nostrae Deiparae. PG 99, 720–729. Русский перевож: *Феодор Студит.* Творения. Т. 2. М., 2011. С. 386–391.

Феодорит Кирский

Послание 16, к Иринею епископу: Epistola XVI, Irenaeo episcopo. PG 83, 1192 – 1196. Русский перевод: Творения Блаженного Феодорита, епископа Кирского. Часть 7. Письма Блаженного Феодорита в русском переводе Н. Глубоковского. Сергиев Посад, 1907. С. 17–18.

Послание 83, к Диодору Александрийскому: Epistola LXXXIII, ad Dioscorum archiepiscopum Alexandriae. PG 83, 1265–1276. Русский перевод: Творения Блаженного Феодорита, епископа Кирского. Часть 7. Письма Блаженного Феодорита в русском переводе Н. Глубоковского. Сергиев Посад, 1907. С. 87–93.

Феодот Анкирский

Беседа о Святой Марии Богородице: *Jugie M.* Homélies mariales byzantines. Textes grecs édités et traduits en latin // Patrologia Orientalis 19 (1925). P. 318–335.

Беседы 1-я и 2-я на Рождество Христово: Homiliae I et II in die Nativitatis Domini. PG 77, 1349–1385. Русский перевод: Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии. Т. 1. Изд. 3. Казань, 1910. С. 87–103.

Феотекн Ливийский

Похвальное Слово на Успение Пресвятой Богородицы: *Wenger A.* L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle: études et documents. Paris, 1955. P. 272–291.

Феофилакт Болгарский

Толкование на Евангелие от Матфея: Enarratio in Evangelia: In Matthaeum. PG 123, 139–488. Русский перевод: *Феофилакт Болгарский, Блаженный.* Толкование на Евангелие от Матфея. М., 2005.

Фотий Константинопольский

Амфилохии: PG 101, 45–1172. Критическое издание: *Photius.* Epistulae et Amphilochia. Vol. IV–VI. Bibliotheca Teubneriana. Leipzig, 1986–1987.

Беседы: Φωτίου Ὁμιλίαι. Ἐκδοσις κειμένου, εισαγωγή και σχόλια υπό Βασιλείου Λαούρδα. Ἑλληνικά. Παράρτημα 12. Θεσσαλονίκη, 1959.

Библиотека: Bibliotheca. PG 103, 41–1588; 104, 9–356. Критическое издание: *Photius.* Bibliothèque. Ed. H. Henry. Vol. 1–5. Paris, 1958–1965.

Окружное послание: *Photius.* Epistulae et Amphilochia. Vol. 1. Leipzig, 1983. P. 39–53. Русский перевод: *Святитель Фотий, Патриарх Константинопольский.* Антилатинские сочинения. Перевод с древнегреческого Д. Е. Афиногенов и П. В. Кузенков, научный редактор А. Р. Фокин. М., 2015. С. 125–145.

Русский перевод Беседы 3: Святейшего Фотия, архиепископа Константинопольского, Беседа первая на нашествие россов // Христианское чтение. 1882. № 9–10. С. 419–430.

Русский перевод Беседы 4: Того же святейшего Фотия, архиепископа Константинополя нового Рима, Беседа вторая на нашествие россов // Христианское чтение. 1882. № 9–10. С. 430–443.

Русский перевод Беседы 5: https://azbyka.ru/otechnik/Fotij_Konstantinopolskij/Beseda_pervaya_na_Blagoveschenie/ (дата обращения – 01.06.2020).

Русский перевод Беседы 7: https://azbyka.ru/otechnik/Fotij_Konstantinopolskij/Beseda_vtoraya_na_Blagoveschenie/ (дата обращения – 01.06.2020).

Русский перевод Беседы 9: Слово на Рождество Пресвятой Богородицы Святейшего Фотия, Патриарха Константинопольского // *Смирнов Петр, протоиерей.* Церковная проповедь на двунадесятые праздники. Слова, беседы, поучения святых отцов и учителей Церкви и известнейших писателей церковных. Часть первая. Киев, 1904. Ч. 1. С. 669–674.

Русский перевод Беседы 10: *Василик В. В., диакон.* Десятая гомилия Патриарха Фотия // Studia Slavica at Balcanica Petropolitana (Петербургские славянские и балканские исследования). 2009. № 1/2 (5/6). С. 185–194.

Русский перевод Беседы 17: *Василик В. В., диакон.* Семнадцатая гомилия Патриарха Фотия // Studia Slavica at Balcanica Petropolitana (Петербургские славянские и балканские исследования). 2011. № 1 (9). С. 73–92.

ДРУГИЕ ИСТОЧНИКИ

Апокрифическая литература

Протоевангелие Иакова: Evangelia apocrypha. Ed. C. Tischendorf. Leipzig, 1853. S. 1–48. Русский перевод: Рождение Марии Святой Богородицы и Преславной Матери Иисуса Христа. В кн: Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Том I. Апокрифические сказания о жизни Господа Иисуса Христа и Его Пречистой Матери. [Пер. свящ. Петра Преображенского]. М., 1860. С. 15–34.

Святого Иоанна Богослова сказание об Успении Святой Богородицы: *Tischendorf C.* Apocalypses apocryphae. Mosis, Esdrae, Pauli, Ioannis item Mariae Dormitio. Lipsiae, 1866. P. 95–112. Русский перевод: *Свенцицкая И. С.* Судьбы апостолов. Мифы и реальность. М., 2013. С. 290–303.

Деяния Вселенских Соборов

Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии. Т. 1. Изд. 3-е. Казань, 1910; Т. 2. Изд. 2-е. Казань, 1892; Т. 3. Казань, 1908; Т. 4. Казань, 1908; Т. 5. Изд. 4-е. Казань, 1913; Т. 6. Изд. 3-е. Казань, 1908; Т. 7. Изд. 3-е. Казань, 1909.

Сочинения древних историков

Георгий Кедрин. Церковная история: Ecclesiastica historia. PG 121–122.

Евагрий Схоластик. Церковная история в шести книгах. СПб., 2010.

Евсевий Памфил. Церковная история. М., 1993.

Иосиф Флавий. Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона. М., 2011.

Никифор Каллист. Церковная история: Ecclesiastica historia. PG 145–147.

Повесть временных лет. Текст и перевод. Подготовка текста Д. С. Лихачева. Перевод Д. С. Лихачева и Б. А. Романова. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.-Л., 1950.

Прокопий Кесарийский. Война с готами // *Прокопий Кесарийский.* Война с готами. О постройках. Перевод С. П. Кондратьева. М., 1996. С. 1–137.

Прокопий Кесарийский. О постройках // *Прокопий Кесарийский.* Война с готами. О постройках. Перевод С. П. Кондратьева. М., 1996. С. 138–301.

Прокопий Кесарийский. Тайная история. Пер. С. П. Кондратьева. // Вестник древней истории. 1938. № 4. С. 273–360.

Симеон Логофет. Хроника: Symeonis, Magistri et Logothetae, Chronicon. Ed. S. Wahlgren. Berlin–New York, 2006. Русский перевод со славянского: Симеона Метафраста и Логофета описание мира от бытия и Летовник собран от различных летописцев. Изд. подг. В. И. Срезневский. СПб., 1905. Русский перевод с греческого: Хроника Симеона Магистра и Логофета. Пер. А. Ю. Виноградова, вступительная статья и комментарии П. В. Кузенкова. Т. I. М., 2014.

Созомен. Церковная история: Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851.

Сократ Схоластик. Церковная история. Пер. с греческого. Отв. редактор И. В. Кривушин. М., 1996.

Феодор Чтец. Церковная история (сохранившиеся фрагменты): Excerpta ex Ecclesiastica historia Theodori Lectoris. PG 65 A, 165–228.

Феофан. Хронография: *Theophanes.* Chronographia. I. Hrsg. von C. de Boor. Leipzig, 1883. Русский перевод: Летопись византийца Феофана. М., 1884–1887.

Агиографические источники

Епифаний Монах. Слово о жизни Пресвятой Богородицы: Sermo de vita Sanctissimae Deiparae. PG 120, 185–216; *Dressel A.* Epiphanii monachi et presbyteri edita et inedita. Paris–Leipzig, 1843. P. 13–44.

Житие преподобного Афанасия Афонского. *Noret J.* Vitae duae antiquae Sancti Athanasii Athonitae. Turnhout, 1982. P. 125–213.

Изречения пустынных отцов: Apophthegmata partum. PG 65, 71–440; The Anonymous Sayings of the Desert Fathers: A Select Edition and Complete English Translation.

Ed. and transl. by J. Wortley. Cambridge, 2013. Русский перевод: Древний патерик, изложенный по главам. Изд. 3. М., 1899.

Иоанн Мосх. Луг духовный: Pratum spirituale. PG 87, 2847–3116. Русский перевод: Луг духовный блаженного Иоанна Мосха. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 2004. С. 7–408.

Кирилл Скифопольский. Житие Иоанна, епископа и молчальника Лавры аввы Саввы: Vita Iohannis Hesychastae. TU 49, 201–222. Русский перевод: Палестинский патерик. М., Ульяновск, 2017. С. 165–184.

Кирилл Скифопольский. Житие преподобного Саввы Освященного: Vita Sabae. TU 49, 85–200. Русский перевод: Палестинский патерик. М., Ульяновск, 2017. С. 71–164.

Кирилл Скифопольский. Житие Феодосия киновиарха: Vita Theodosii. TU 49, 235–241. Русский перевод: Палестинский патерик. М., Ульяновск, 2017. С. 291–343.

[*Максим Исповедник*]. Житие Девы: *Maxime le Confesseur*. Vie de la Vierge. 2 vols. Ed. Michel van Esbroeck. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 478–479, Scriptores Iberici 21–22. Lovanii: E. Peeters, 1986. P. V-XVII.

Менологий Василия II: Menologium Basilii Imperatoris. PG 117, 20–614.

Михаил Пселл. Похвальное слово Симеону Метафрасту: Symeonis Metaphrastae Encomium. PG 114, 183–200.

Мученичество Поликарпа Смирнского: *Ignace d'Antioche; Polycarpe de Smyrne*. Lettres; Martyre de Polycarpe. Ed. P.-Th.Camelot. SC 10-bis. 1969. P. 210–238. Русский перевод: Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 393–426.

Никита Стифат. Житие Симеона Нового Богослова: *Hausherr I., Horn G.* Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (942–1022) par Nicétas Stéthatos. Orientalia Christiana 12. Roma, 1928. P. 1–128. Русский перевод Л. А. Фрейберг: *Преподобный Симеон Новый Богослов, преподобный Никита Стифат.* Аскетические сочинения в новых переводах. Составление и общая редакция епископа Илариона (Алфеева). СПб., 2009. С. 92–218.

Никифор Пресвитер. Житие Андрея Юродивого: Vita sancti Andreae Sali. PG 111, 628–888. Русский перевод: Житие Андрея Юродивого. Вступительная статья, перевод и комментарий Е. В. Желтовой. СПб., 2001.

[*Николай Монах*]. Житие преподобного и богоносного отца нашего Петра Афонского // Святитель Григорий Палама. Слово на житие преподобного Петра Афонского. Перевод с древнегреческого, комментарии А. Ю. Виноградова. Святая Гора Афон, 2007. С. 149–176.

Произведения античных авторов

Аполлоний Родосский. Аргонавтика. Перевод Н. А. Чистяковой. М., 2001.

Гомер. Илиада. Пер. Н. И. Гнедича. СПб., 1892.
Лукиан. Разговоры богов. Пер. С. С. Сребрного // *Лукиан Самосатский*. Сочинения. Т. 1. СПб.. 2001. С. 92–121.
Овидий. Метаморфозы. Пер. С. В. Шервинского. М., 1977.

Богослужебные книги

Минея. Т. 1–24. М.: Изд. Московской Патриархии, 1918.
Октоих. Т. 1–2. М.: Изд. Московской Патриархии, 1991.
Триодь постная. Т. 1–2. М.: Изд. Московской Патриархии, 1974.
Триодь цветная. М.: Изд. Московской Патриархии, 1999.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

Литература на русском языке

Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004.
Альбрехт М. фон. История Римской литературы. Т. III. М., 2005.
Артамонов Ю. А. Крещение Руси // ПЭ. Т. XXXVIII. С. 723–730.
Асмус Михаил, диакон. Георгий, свт., еп. Никомидийский // ПЭ. Т. X. С. 658–662.
Афиногенов Д. Е. Герман I, свт. Патриарх Константинопольский // ПЭ. Т. XI. С. 254–257.
Афиногенов Д. Е. Кассия // ПЭ. Т. XXXI. С. 574–576.
Афиногенов Д. Е. Николай I Мистик // ПЭ. Т. L. С. 372–374.
Барский Е. В. Диатессарон // ПЭ. Т. XIV. С. 629–635.
Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М., 2002.
Беляев Л. А. Вифлеем // ПЭ. Т. VIII. С. 597–603.
Бернацкий М. Чин Погребения Пресвятой Богородицы: http://www.patriarchia.ru/db/text/37539.html (дата обращения – 01.06.2020).
Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов. Новый Завет. Т. Ia. Тверь, 2007.
Борг М., Кроссан Д. Д. Первое рождество. Что на самом деле говорят Евангелия о рождении Иисуса. М., 2009.
Брок С. Ефрем Сирин // ПЭ. Т. XIX. С. 79–94.
Ванюков С. А., Желтов М. С., Фельми К. Х. Благовещение Пресвятой Богородицы // ПЭ. Т. V. С. 254–265.
Василий (Кривошеин), архиепископ. Преподобный Симеон Новый Богослов. Париж, 1980.
Васильев А. О греческих церковных песнопениях. Т. 3. СПб., 1896.
Вассиан (Змеев), игумен. Свт. Амфилохий Иконийский. Жизнь, творения и богословское учение // *Святитель Василий Великий.* Творения в двух томах. М., 2012. С. 983–984.

Вельманс Т., Корач В., Шупут М. Византийский мир. Храмовая архитектура и живопись. М., 2001.

Ветхий Завет на страницах Нового. Т. 1. Евангелие от Матфея, Евангелие от Марка. Под ред. Г. К. Била и Д. А. Карсона. Черкассы, 2010.

Византийские древности. Произведения искусства IV–XV веков в собрании Музеев Московского Кремля. М., 2013.

Виноградов А. Ю. Епифаний монах // ПЭ. Т. XVIII. С. 582.

Виноградов А. Ю. Петр Афонский // ПЭ. Т. LV. С. 726–730.

Гавриил (Бунге), схиархимандрит. Другой Утешитель. Икона Пресвятой Троицы преподобного Андрея Рублева. М., 2020.

Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. Т. 1. М., 1890.

Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике. СПб., 1995.

Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. 1: Типика. Ч. 1. Киев, 1895.

Е. Е. М. Гимнографическое творчество Кассии // ПЭ. Т. XXXI. С. 576–578.

Ермилов Павел, диакон. Константинопольские Соборы. 1156–1157 гг. // ПЭ. Т. XXXVII. С. 323–327.

Ефрем (Лэш), архим. «Греческий Ефрем» // ПЭ. Т. XIX. С. 94–99.

Жаворонков П. И. Афанасий Афонский, прп. // ПЭ. Т. IV. С. 54–55.

Жаворонков П. И., Э. П. Г. Никифор Василаки // ПЭ. Т. XLIX. С. 648–649.

Желтов М. С. Апостольские постановления // ПЭ. Т. III. С. 113–114, 116–119.

Желтов Михаил, священник. Кирилл, свт., еп. Иерусалимский // ПЭ. Т. XXXIV. С. 299–315.

Желтов Михаил, священник. Каноны Великой субботы: https://bogoslov.ru/article/399242 (дата обращения — 01.06.2020).

Желтов Михаил, священник. Неизданные каноны праздника Благовещения Пресвятой Богородицы, I: канон авторства гимнографа Германа // Сретенский сборник. М., 2014. Вып. 5. С. 3–41.

Заиграйкина С. П. Кастельсеприо // ПЭ. Т. XXXI. С. 597–599.

Зайцев А. А. Домостроительство // ПЭ. Т. XV. С. 642

Захарова А. В. Канакарии Пресвятой Богородицы церковь // ПЭ. Т. XXX. С. 153–156.

И. В. Т. Афон // ПЭ. Т. IV. С. 103–122.

И. В. Т., О. В. Л., Никифорова А. Ю., Пивоварова Н. В. Андрей Юродивый // ПЭ. Т. II. С. 391–393.

Иоаннуарий (Ивлиев), архимандрит. И увидел я новое небо и новую землю. Комментарий к Апокалипсису. М., 2018.

Игнатий (Брянчанинов). Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери // Сочинения епископа Игнатия (Брянчанинова). Т. 4. Изд. 3-е. СПб., 1905. С. 391–429.

Игнатия (Петровская), монахиня. Церковно-песнотворческие труды инокини Кассии // БТ № 24. М., 1983. С. 320–336.

Иларион (Алфеев), митрополит. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. 1: Начало Евангелия. М., 2016; Кн. III: Чудеса Иисуса. М., 2017; Кн. VI: Смерть и воскресение. М., 2017.

Иларион (Алфеев), митрополит. Литургия. Исторический и богословский комментарий к Литургиям Иоанна Златоуста и Василия Великого. М., 2018.

Иларион (Алфеев), митрополит. Православие. Т. I. Изд. 3-е. М., 2010.

Иларион (Алфеев), митрополит. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. Изд. 4-е. М., 2013.

Иларион (Алфеев), митрополит. Христос — Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. Изд. 2. СПб., 2009. С. 18–24.

Ильин В. С. Запечатанный гроб, Пасха нетления. Объяснение служб Страстной недели и Пасхи. М., 2020. С. 152.

Казарян А Ю., Масиель Санчес Л. К. Храм протата // ПЭ. Т. XXXI. С. 83–84.

Казачков Ю. А. «Живоносный источник» иконы Божией Матери монастырь // ПЭ. Т. XIX. С. 179–181.

Казачков Ю. А. Казачков Ю. А. Акафист. Вопрос о датировке и атрибуции // ПЭ. Т. I. С. 373–374.

Квливидзе Н. В. «Бегство в Египет». Иконография // ПЭ. Т. IV. С. 426.

Квливидзе Н. В. Введение во храм Пресвятой Богородицы // ПЭ. Т. VII. С. 343.

Квливидзе Н. В. Вознесение Господне. Иконография // ПЭ. Т. IX. С. 203.

Квливидзе Н. В. Воскресение Иисуса Христа // ПЭ. Т. IX. С. 421–423.

Квливидзе Н. В. Деисус // ПЭ. Т. XIV. С. 316–319.

Квливидзе Н. В. Жены-мироносицы. Иконография // ПЭ. Т. IX. С. 421–423.

Квливидзе Н. В. «Знамение» // ПЭ. Т. XX. С 271–272.

Квливидзе Н. В. Иакова Протоевангелие. Иконография // ПЭ. Т. XX. С. 572.

Кекелидзе К. Сведения грузинских источников о преподобном Максиме Исповеднике // Труды Киевской духовной академии. Сентябрь-ноябрь, 1912. С. 1–41, 451–486.

Климкова А. А., Маханько М. А. «Млекопитательница» // ПЭ. Т. XLVI. С. 129–130.

Колпакова Г. С. Искусство Древней Руси. Домонгольский период. СПб., 2007.

Комеч А. И. Архитектура // Культура Византии. IV — первая половина VII в. Москва, 1984. С. 586–595.

Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. Т. I. СПб., 1914. Т. II. СПб., 1915.

Крашенинникова Н. Н. Установление празднования Положения пояса и гимнография // ПЭ. Т. LVII. С. 177–178.

Крюкова А. И., Маханько М. А., Моисеева С. А., Прокопенко Л. В. Положение честного пояса Пресвятой Богородицы // ПЭ. Т. LVII. С. 173–175.

Крюкова А. И., Моисеева С. А., Прокопенко Л. В. Положение честной ризы Пресвятой Богородицы во Влахернах // ПЭ. Т. LVII. С. 187–191.

Кузенков П. В. Николай II Хрисоверг // ПЭ. Т. L. С. 374–375.

Лазарев В. Н. Византийская живопись. М., 1971.

Лазарев В. Н. История византийской живописи. Т. 1. Текст. М., 1947.

Лауенштайн Д. Элевсинские мистерии. М., 1996.

Лебедев А. П. Братья Господни. Исследования по истории древней Церкви. СПб., 2010.

Лебедев А. П. Вселенские Соборы IV и V века: Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. М., 1879.

Лебедев П. Ю. Елисавета // ПЭ. Т. XVIII. С. 384.

Лидов А. Иеротопия Святой Горы. Сакральное пространство Афона // Гора Афон. Образы Святой Земли. Редактор-составитель А. Лидов. М., 2011. С. 14–23.

Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.–Л., 1947.

Лосский В. Н. Всесвятая // *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. Сборник статей. М., 2000. С. 320–336.

Лосский В. Н. Догмат о Непорочном Зачатии // *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. Сборник статей. М., 2000. С. 337–344.

Лосский В. Н. Догматическое богословие. М., 1991.

Лукашевич А. А. Двунадесятые праздники // ПЭ. Т. XIV. С. 266–267.

Лукашевич А. А. Покров Пресвятой Богородицы // ПЭ. Т. LVII. С. 55–57.

Лукашевич А. А., Ткаченко А. А. Вознесение Господне // ПЭ. Т. IX. С. 197–203.

Луховицкий Л. В. Ипполит Фиванский // ПЭ. Т. XXVI. С. 222.

Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Кн. 1. М., 1994.

Макаров Е. Е. Косма Маюмский // ПЭ. Т. XXXVIII. С. 253–258.

Макаров Е. Е. Песноторческая деятельность // ПЭ. Т. XXVI. С. 61–66.

Макаров Е. Е., Ткаченко А. А. Зачатие праведной Анной Пресвятой Богородицы // ПЭ. Т. XIX. С. 713–515.

Маханько М. А. «Оранта» // ПЭ. Т. LIII. С. 80–81.

Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001.

Мельников А. А. В. Петерсен о зависимости прп. Романа Сладкопевца от прп. Ефрема Сирина // Труды и переводы. Санкт-Петербургская духовная академия. Выпуск I (2016-17 учебный год). СПб., 2017. С. 124–130.

Назаренко А. В. Русская Церковь в X — 1-й трети XV века // ПЭ. Русская Православная Церковь. С.

Небольсин А. С. Братья Господни // ПЭ. Т. VI. С. 213–215.

Никитин С. И. Василий, византийский гимнограф // ПЭ. Т. VII. С. 67–69.

О. В. Л. Иосиф Песнописец // ПЭ. Т. XXVI. С. 58–60.

Ортис де Урбина И. Сирийская патрология. М., 2013.

Паломничество Эгерии // Православный Палестинский Сборник. Т. 7. Вып. 2 (20). 1889. С. 146–147.

Пивоварова Н. В. Положение во гроб // ПЭ. Т. LVII. С. 169–173.

Платон (Игумнов), игумен. Кондак преподобного Романа Сладкопевца на Сретение Господне // ЖМП №2, 1984. С. 74–75.

Покровский Н. В. Очерки памятников христианского искусства и иконографии. СПб., 1910.

Пономарев А. В. Апостольское предание // ПЭ. Т. III. С. 125–129.

Пономарев А. В. Квириний // ПЭ. Т. XXXII. С. 299–302.

Попов И. В. Иларий, епископ Пиктавийский. БТ № 4. М., 1968. С. 127–168.

Попова О. С. Пути византийского искусства. М., 2013.

Попова О. С. Стиль мозаик и фресок Святой Софии Киевской // *Попова О. С., Сарабьянов В. Д.* Мозаики и фрески Софии Киевской. М., 2017. С. 239–369.

Попова О. С., Захарова А. В., Орецкая И. А. Византийская миниатюра второй половины X — начала XII века. М., 2012.

Порфирий (Успенский), епископ. История Афона. Т. I. М., 2007.

Правдолюбов Сергий, прот., Никифорова А. Ю., Лосева О. В., Романенко Е. В. Андрей, свт., архиеп. Критский // ПЭ. Т. II. С. 352–354.

Преображенский Петр, священник. Предисловие // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Том I: Апокрифические сказания о жизни Господа Иисуса Христа и Его Пречистой Матери. М., 1860. С. 3–8.

Россейкин Ф. М. Первое патриаршество Патриарха Фотия. Сергиев Посад, 1915.

Рубан Ю. И. Сретение Господне (Опыт историко-литургического исследования). Санкт-Петербург, 1994.

Сарабьянов В. Д. Иконография мозаик и фресок Софии Киевской // *Попова О. С., Сарабьянов В. Д.* Мозаики и фрески Софии Киевской. М., 2017. С. 27–125.

Сарабьянов В. Д., Смирнова Э. С. История древнерусской живописи. М., 2007.

Селезнев Н. Н., Брок С. Ефрем Сирин. Богословие // ПЭ. Т. XIX. С. 102.

Сергий (Спасский), архиепископ. Полный месяцеслов Востока. Т. 1–3. М., 1997.

Скабалланович М. Н. Рождество Пресвятой Богородицы. Киев, 2004.

Скабалланович М. Н. Рождество Христово. Киев, 1916.

Скабалланович М. Н. Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. М., 2004.

Скабалланович М. Н. Успение Пресвятой Богородицы. Киев, 1916.

Смолич И. К. Русской монашество. М., 1997.

Софроний (Сахаров), иеромонах. Старец Силуан. Париж, 1952.

Ткачев Е. В. Исихий Иерусалимский // ПЭ. Т. XXVII. С. 257–276.

Успенский Л. Богословие иконы в Православной Церкви. Париж, 1989.

Успенский Н. Д. Св. Роман Сладкопевец и его кондаки // ЖМП № 11, 1966. С. 63—68; № 1, 1967. С. 69—79.

Успенский Н. Д. Чин всенощного бдения (Ἡ ἀγρυπνία) на православном Востоке. В кн.: *Успенский Н. Д.* [Труды]. Т. 1. М., 2004. С. 188–189

Феодор (Юлаев), иером., Новиков В. В. Кирилл Александрийский. Мариология // ПЭ. Т. XXXIV. С. 277–279.

Феррари д'Оккьеппо К. Вифлеемская звезда пред взором астронома: легенда или факт? М., 2006.

Флоровский Георгий, протоиерей. Восточные Отцы IV века. Париж, 1931.

Флоровский Георгий, протоиерей. Приснодева Богородица // *Флоровский Георгий, протоиерей*. Догмат и история. М., 1995. С. 165–180.

Фокин А. Р. Амвросий Аврелий, свт., еп. Медиоланский. Богословие // ПЭ. Т. II. С. 123–127.

Храпов А. В. Вселенский IV Собор // ПЭ. Т. IX. С. 597–607.

Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Католической Церкви III–XX вв. СПб., 2002.

Черемухин Павел, священник. Константинопольский собор 1157 года и св. Николай, епископ Мефонский // БТ № 1. М., 1960. С. 85–110.

Щенникова Л. А. «Одигитрия» // ПЭ. Т. LII. С. 419–428.

Щенникова Л. А. Владимирская икона Божией Матери // ПЭ. Т. IX. С. 8–38.

Литература на иностранных языках

Alexiou M. The Lament of the Virgin in Byzantine Literature and Modern Greek Folk-Song // Byzantine and Modern Greek Studies 1, 1975. P. 116–118.

Alexiou M. The Ritual Lament in Greek Tradition. 2nd edition. Lanham–Boulder–New York–Oxford, 2002. P. 62–78.

Arentzen T. The Dialogue of Annunciation: Germanos of Constantinople versus Romanos the Melode // The Reception of the Virgin in Byzantium. Marian Narratives in Texts and Images. Edited by Thomas Arentzen and Mary B. Cunningham. Cambridge, 2019. P. 151–169.

Arthur R. A. A Sixth-Century Origenist: Stephen bar Sudhaili and his Relationship with Ps-Dionysius // Studia Patristica 35. Oxford, 2001. P. 369–373.

Ashton J. Understanding the Fourth Gospel. 2nd ed. Oxford, 2007.

Assemani J. S. Bibliotheca orientalis III, 1. Roma, 1725.

Avner R. The Initial Tradition of the Theotokos at the Kathisma: Earliest Celebrations and the Calendar // The Cult of the Mother of God in Byzantium. Texts and Images. Edited by Leslie Brubaker and Mary B. Cunningham. London–New York, 2016. P. 9–29.

Baarda T. The Gospel Quotations of Aphrahat the Persian Sage, 2 vols., vol. 1: Aphrahat's Text of the Fourth Gospel. Amsterdam, 1975. P. 254–257.

Bauckham R. Gospel Women. Studies in the Named Women in the Gospels. Grand Rapids–Cambridge, 2002.

Behr J. Apocalypse and Liturgy // St Vladimir's Theological Quarterly 41. New York, 1997. P. 95–112.

Berger A. Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos. Bonn, 1988. S. 537.

Bernardi J. La prédication des Pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire. Paris, 1968.

Blinzer J. The Trial of Jesus. Cork, 1959.

Bonner C. A Supplementary Note on the Opening of Melito's Homily // The Harvard Theological Review XXXVI (1943). P. 52–56.

Bouvy E. La fête de l'Εἴσοδος ou de la Présentation de la Vierge au Temple dans l'Église grecque // Bessarione. Roma, 1896–1897. Vol. 1. P. 555–562

Brock S. From Ephrem to Romanos // Studia Patristica 20. Ed. E. A. Livingstone. Louvain, 1989. P. 139–151.

Brock S. The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of St Ephrem the Syrian. Kalamazoo, Michigan, 1985. P. 10–11.

Brown R. E. The Gospel according to John (I–XII). Introduction, Translation and Notes. New York, 1966.

Brown R. E. The Gospel according to John (XIII–XXI). Introduction, Translation and Notes. New York, 1970.

Buckton D., Vassilaki M., Tsironis N. Representations of the Virgin and Their Association with the Passion of Christ // Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art. Ed. by Maria Vassilaki. Milano, 2000. P. 453–463.

Budge E. A. W. The History of the Blessed Virgin Mary and the Likeness of Christ which the Jews of Tiberias Made to Mock at. Vols. 1–2. London, 1899.

Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments. Ed. J. Thomas, A. C. Hero. Vol. 1. (Dumbarton Oaks Studies, Vol. 35). Washington, D.C., 2000.

Casey M. Jesus of Nazareth. An Independent Historian's Account of His Life and Teaching. London, 2010.

Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library, III: Theological and literacy Texts. Manchester, 1938.

Chaise, F. de la. A l'origine des recits apocryphes du "Transitus Mariae" // Ephemerides Mariologicae 29 (1979). P. 77–90.

Chancey M. A. The Myth of a Gentile Galilee. Cambridge, 2004.

Christ W., Paranikas M. Anthologia graeca carminum christianorum. Leipzig, 1987.

Clayton M. The Transitus Mariae: The Tradition and Its Origins // Apocrypha 10 (1999). P. 76–82.

Comings J. B. Aspects of the Liturgical Year in Cappadocia (325–430). New York, 2005.

Constas N. Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity: Homilies 1–5, Texts and Translations (Supplements to Vigiliae Christianae 66). Leiden, 2003.

Crawford Burkitt F. Evangelion da-Mepharreshe. Vol. 1. Cambridge, 1904.

Crouzel H. Mariologie d'Origène // *Origène*. Homélies sur S. Luc. SC 87. P. 36–40.

Crouzel H. Origène. Paris–Namur, 1985.

Cunningham M. Faith in the Byzantine World. Downers Growe, Illinois, 2002.

Cunningham M. The Reception of Romanos in Middle Byzantine Homiletics and Hymnography // Dumbarton Oaks Papers 62. Washington DC, 2008. P. 251–260.

Dalman G. Jesus-Joshua. London, 1929.

Damaskinos Olkinuora, Fr. The Spiritual and Material Temple: Byzantine Kanon Poetry for the Feast of the Entrance // The Reception of the Virgin in Byzantium. Marian Narratives in Texts and Images. Edited by Thomas Arentzen and Mary B. Cunningham. Cambridge, 2019. P. 192–213.

Davies R. B. The Figure of Mary Mother of God in Christus Patiens: Fragmenting Tragic Myth and Passion Narrative in a Byzantine Appropriation of Euripidean Tragedy // Journal of Hellenic Studies 137. 1917. P. 188–212.

De Bruyn Th. Appeals to the Intercessions of Mary in Greek Liturgical and Paraliturgical Texts from Egypt // Presbeia Theotokou: The Intercessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th–9th Century). P. Allen, A. Külzer, L. Peltomaa (eds). Wien, 2015. S. 115–129.

Dell'Acqua Francesca. Mary as 'Scala Caelestis' // The Reception of the Virgin in Byzantium. Marian Narratives in Texts and Images. Ed. by Th. Arentzen and Mary Cunningham. Cambridge, 2019. P. 235–256.

Dix G. The Shape of the Liturgy. London, 1960.

Dobrov G. W. A Dialogue with Death: Ritual Lament and the θρῆνος Θεοτόκου of Romanos Melodos // Greek, Roman, and Byzantine Studies 35, 4. 1994. P. 385–405.

Dunn J. D. G. The Acts of the Apostles. Vallet Forge, PA, 1996.

Ehrhard A. Eine unechte Marienhomilie des hl. Cyrill von Alexandrien // Die Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. 1889. Bd. 3. S. 97–113.

Epstein A. W. Tokali Kilise: Tenth Century Metropolitan Art in Cappadocia. Washington DC, 1986.

Esbroeck M. van. Bild und Begriff in der Transitus-Literatur, der Palmbaum und der Tempel // Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter. Hrsg. von Margot Schmidt. Regensburg, 1982. S. 333–351.

Esbroeck M. van. Les textes littéraires sur l'Assomption avant le Xe siècle // Les Actes apocryphes des apôtres. Ed. François Bovon. Genève, 1981. P. 265–285.

Evgenios Iverites, Fr. The Life of the Theotokos by Epiphanios of Kallistratos: A Monastic Approach to an Apocryphal Story // The Reception of the Virgin in Byzantium. Marian Narratives in Texts and Images. Edited by Thomas Arentzen and Mary B. Cunningham. Cambridge, 2019. P. 309–323.

Fayum. Misteriosi volti dall'Egitto. Leonardo Arte, 1997.

Fiori E. Mystique et liturgie entre Denys l'Aréopagite et le Livre de Hiérothée: aux origines de la mystagogie syro-occidentale // Les mystiques syriaques. Ed. A. Desreumaux. Paris, 2011. P. 27–44.

Fiori N. Roma arcana. I misteri della Roma piu segreta. Roma, 2000.

Förster H. Die älteste marianische Antiphon – eine Fehldatierung? Überlegungen zum 'ältesten Beleg' des Sub tuum praesidium // Journal of Coptic Studies 7 (2005). P. 99–109.

Frank G. Singing Mary: The Annunciation and Nativity in Romanos the Melode // The Reception of the Virgin in Byzantium. Marian Narratives in Texts and Images. Edited by Thomas Arentzen and Mary B. Cunningham. Cambridge, 2019. P. 170–179.

Gambero L. Biographies of Mary in Byzantine Literature // Marian Studies 60. Roma, 2009. P. 34–38.

Giamberardini G. Il 'Sub tuum praesidium' e il titolo 'Theotokos' nella tradizione egiziana // Marianum 31 (1969). P. 324–363.

Grabar A. Les Fresques de Castelseprio // Gazette des Beaux-Arts. 1951. P. 107–114.

Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vols. 1–2. Atlanta, 1975.

Grosdidier de Matons J. Hymne de l'Annonciation // *Romanos le Mélode.* Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Grosdidier de Matons. Tome II. SC 110. P. 13–19.

Grosdidier de Matons J. Hymne de la Présentation // *Romanos le Mélode.* Hymnes. Tome II. SC 110. P. 163–171.

Grosdidier de Matons J. Romanos le Mélode. Paris, 1977.

Hannan M. The Nature and Demands of the Sovereign Rule of God in the Gospel of Matthew. London–New York, 2006.

Hörander W. Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner. Wien, 1981.

Index Canonum. The Greek Text, an English Translation, and a Complete Digest of the Entire Code of Canon Law of the Undivided Primitive Church, by John Fulton. New York, 1892.

Jacob X. La vie de Marie interpretée par les artistes des églises rupestres de Cappadoce // Cahiers de l'art medieval 6. Strasbourg, 1971–1973. P. 15–30.

James L. The Empress and the Virgin in Early Byzantium: Piety, Authority and Devotion // Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium. Ed. by M. Vassilaki. London–New York, 2016. P. 145–152.

Jugie M. Homélies mariales byzantines. Textes grecs édités et traduits en latin // Patrologia Orientalis 19. Paris, 1925.

Kallistos Ware, Archimandrite. The Meaning of the Great Fast // The Lenten Triodion. London, 1977. P. 13–68.

Karweise S. The Church of Mary and the Temple of Hadrian Olympios // Ephesos: Metropolis of Asia. Ed. Helmut Koester. Harvard, 1995. P. 311–320.

Koehler L., Baumgartner W. Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Bde. 1–5. Leiden, 1967–1995.

Krausmüller D. Making the Most of Mary: The Cult of the Virgin in the Chalkoprateia from Late Antiquity to the Tenth Century Revisited // The Cult of the Mother of God in Byzantium. Texts and Images. Edited by Leslie Brubaker and Mary B. Cunningham. London–New York, 2016. P. 219–245.

Lafontaine-Dosogne J. Iconographie de l'enfance de la Vierge dans l'Empire byzantin et en Occident. Mémoires de la Classe des Beaux-Arts, Académie Royale de Belgique. Vol. 11. Fasc. 3. Brussels, 1964.

Lafontaine-Dosogne J. Iconography of the Cycle of the Life of the Virgin // The Kariye Djami. Princeton, 1975. Vol. 4. P. 161–194.

Louth A. St John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford, 2002.

Luz U. Das Evangelium nach Matthäus. Bd. 1. Zürich. Neukirchen–Vluyn, 1985.

Maas P. Das Kontakion // Byzantinische Zeitschrift 19, 1910.

Mango C. Constantinople as Theotokoupolis // Mother of God. Representations of the Virgin in Mother of God Byzantine Art. Ed. M. Vassilaki. Milan–Athens, 2000. P. 17–25.

Mango C., Hawkins E. J. W. The Apse Mosaics of St. Sophia at Istanbul. Report on Work Carried out in 1964 // Dumbarton Oaks Papers. Vol. 19. Washington DC, 1965. P. 113–151.

Mango C. Introduction // The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople. English Translation, Introduction and Commentary by Cyril Mango. Harvard, 1958. P. 3–37.

Mango C. Introduction to Homily X // The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople. English Translation, Introduction and Commentary by Cyril Mango. Harvard, 1958. P. 178–183.

Mango C. Studies on Constantinople. London, 1993.

Mango C. The Art of the Byzantine Empire 312–1453. Sources and Documents. Toronto–Buffalo–London, 1986.

Marmardji A. S. Diatessaron de Tatien: Texte arabe établi, traduit en français, collationné avec les anciennes versions syriaques, suivi d'un évangéliaire diatessarique syriaque et accompagné de quatre plances hors texte. Beirut, 1935.

Marshall I. H. The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids–Cambridge, 1978.

Matthewes-Green F. The Lost Gospel of Mary: The Mother of Jesus in Three Ancient Texts. Brewster MA, 2007.

Maximos Constas, Fr. The Story of an Edition: Antoine Wenger and John Geometres' Life of the Virgin Mary // The Reception of the Virgin in Byzantium. Marian Narratives in Texts and Images. Edited by Thomas Arentzen and Mary B. Cunningham. Cambridge, 2019. P. 324–340.

McGuckin J. Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy. Its History, Theology and Texts. New York, 2004.

Mercenier, F. L'Antienne mariale grecque la plus ancienne // Le Muséon 52 (1939). P. 229–233.

Metzger B. A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament. Third Edition. Stuttgart, 1971.

Metzger B. The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission, and Limitations. Oxford, 1977.

Mimouni S. C. Dormition et assomption de Marie: Histoire des traditions anciennes. (Théologie Historique 98). Paris, 1995.

Mimouni S. C. Les Transitus Mariae sont-ils vraiment des apocryphes? // Studia Patristica 25. Oxford, 1993. P. 122–128.

Mowinckel S. He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism. Grand Rapids–Cambridge, 2005.

Murray R. Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition. London, 1975.

Nicolai V. F, Bisconti F., Mazzoleni D. Roms christliche Katakomben. Geschichte — Bilderwelt — Inschriften. Regensburg, 2000.

Noret J. Grégoire de Nazianze, l'auteur le plus cité, après la Bible, dans la littérature ecclesiastique byzantine // II Symposium Nazianzenum. Paderborn–München–Wien–Zürich, 1983. P. 259–266.

O'Carroll M. Theotokos. A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary. Wilmington DC, 1982.

O'Rourke J. J. The Hymns of the Apocalypse // Catholic Biblical Quarterly 30. Baltimore, 1968. P. 399–409.

Olsen Lam A. Female Devotion and Mary's Motherhood before Iconoclasm // The Reception of the Virgin in Byzantium. Marian Narratives in Texts and Images. Edited by Thomas Arentzen and Mary B. Cunningham. Cambridge, 2019. P. 44–61.

On the Dormition of Mary. Early Patristic Homilies. Translation and Introduction by Brian E. Daley, S.J. New York, 1998.

Painter J. Just James. The Brother of Jesus in History and Tradition. Edinburgh, 1997.

Perczel I. A Philosophical Myth in the Service of Christian Apologetics? Manichees and Oriegnists in the Sixth Century, in Religious Apologetics // Philosophical Argumentation, ed. Y. Sshwarz, V. Krech. Tübingen, 2004. P. 205–236.

Petersen W. L. Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem // Patristic and Text-Critical Studies. The Collected Essays by W. L. Petersen. Leiden, 2012. P. 152–160.

Petersen W. L. The Diatessaron and Ephraem Syrus as Sources of Romanos the Melodist. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 475. Subsidia 74. Louvain, 1985.

Pignani A. Niceforo Basilace, Progimnasmi e monodie. Napoli, 1983.

Pinggéra K. All-Erlösung und All-Einheit. Studien zum "Buch des heiligen Hierotheos" und seiner Rezeption in der syrisch-orthodoxen Theologie. Wiesbaden, 2002. P. 27–34.

Pitra J. B. Spicilegium Solesmens complectens sanctorum Patrum sriptorumque ecclesiasticorum. Vol. 4. Paris, 1958.

Puig i Tàrrech A. Jesus. A Biography. Waco, Texas, 2011.

Quasten J. Patrology. Vol. II: The Ante-Nicene Literature After Irenaeus. Westminster, Maryland, 1986.

Quasten J. Patrology. Vol. IV: The Golden Age of Latin Patristic Literature. From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon. Westminster, Maryland, 1991.

Reinink A. W. Stumpel J. Memory & Oblivion // Proceedings of the XXIXth International Congress of the History of Art held in Amsterdam, 1–7 September 1996. Dordrecht, 2012. P. 919–924.

Renoux A. Le Codex Armenien Jerusalem 121 (PO 35.1, 36.2). Vol. 1–2. Turnhout: Brepols, 1971.

Rochow I. Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia. Berlin, 1967.

Roll S. Toward the Origins of Christmas. Kampen, 1995.

Sassi N. The Corpus Areopagiticum and the Book of the Holy Hierotheos // Bisanzio nello spazio e nel tempo: Costantinopoli, la Siria. Atti della XIV Giornata di studi dell'AISB (Roma, 10-11 novembre 2017). Ed. by S. Ronchey and F. Monticini. Orientalia Christiana Analecta 307. Roma, 2019. P. 197–217.

Scheide W. H. The Virgin Birth. A Proposal as to the Source of a Gospel Tradition. Princeton, 1995.

Scheidweiler E. Studien zu Johannes Geometers // Byzantische Zeitschrift 45 (1952). S. 277–319.

Shoemaker S. J. A Mother's Passion: Mary at the Crucifixion and Resurrection in the Earliest Life of the Virgin and its Influence on George of Nikomedeia's Passion Homilies //

// The Cult of the Mother of God in Byzantium. Ed. Leslie Brubaker and Mary Cunningham. Aldershot, 2011. P. 53–67.

Shoemaker S. J. Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption. Oxford, 2004.

Shoemaker S. J. From Mother of Mysteries to Mother of the Church: Institutionalization of the Dormition Apocrypha // Apocrypha 22. 2011. Brepols Publishers. P. 11–47.

Shoemaker S. J. Introduction // *Maximus the Confessor.* The Life of the Virgin. Translated with an Introduction and Notes by S. J. Shoemaker. New Haven–London, 2012. P. 1–35.

Shoemaker S. J. Mary in Early Christian Faith and Devotion. New Haven–NY, 2016.

Shoemaker S. J. Rethinking the "Gnostic Mary": Mary of Nazareth and Mary of Magdala in Early Christian Tradition // Journal of Early Christian Studies 9/4 (Johns Hopkins University Press). P. 555–595.

Shoemaker S. J. The Cult of the Virgin in the Fourth Century: A Fresh Look at Some Old and New Sources // The Origin of the Cult of the Virgin Mary. Ed. Ch. Maunder. London, 2008. P. 71–88.

Schürmann H. Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament. Düsseldorf, 1970.

Seppälä, S. Elämän Äiti. Neitsyt Maria varhaiskristillisessä teologiassa. Helsinki, 2010.

Ševčenko N. P. The Service of the Virgin's Lament Revisited // The Cult of the Mother of God in Byzantium. Texts and Images. Edited by Leslie Brubaker and Mary B. Cunningham. 2nd edition. London–New York, 2016. P. 247–262.

Smith-Lewis A. Apocrypha syriaca // Studia Sinaitica II. London, 1902.

Soares Prabhu G. M. The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew. Roma, 1976.

Spiribo G. de. À propos des peintures murales de l'église Santa Maria foris portas de Castelseprio // Cahiers Archéologiques, 46-47. 1998–1999. P. 23–64.

Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae. Opera et studio Hyppolyti Delehaye. Bruxellis, 1902.

The Apostolic Tradition. A Commentary by Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson, and L. Edward Phillips. Edited by Harold W. Attridge. Minneapolis, 2002.

The Grove Encyclopedia of Medieval Art and Architecture. Vol. 2. Oxford, 2012.

The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. 1–3. New York–Oxford, 1991.

The Treasury of San Marco, Venice. Milan, 1984.

Thompson L. L. The Book of Revelation: Apocalypse and Empire. New York–Oxford, 1997.

Threadgold W. The Nature of Photius' Library. Oxford, 1980.

Tripolitis A. Kassia: The Legend, the Woman and Her Work. Ntw York, 1992.

Trypanis C. A. Fourteen Early Byzantine Cantica. Wien, 1968.

Tsironis N. George of Nicomedia: Convention and Originality in the Homily on Good Friday // Papers Presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies. Ed. E.A. Livingstone. Studia Patristica 33. Leuven, 1997. P. 573–577.

Tuilier A. Introduction // *Grégoire de Nazianze. La passion du Christ. Tragédie. SC 149. P. 11–121.*

Un'ufficiatura perduta del Venerdì Santo // Roma e l'Oriente 5. Roma, 1913. P. 302–313.

Usener H. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Bonn, 1911.

Vasiliev A. A. The Russian Attack on Constantinople in 860. Cambridge, Massachusetts, 1946.

Voulet P. Introduction // *Jean Damascène.* Homélies sur la Nativité et la Dormition. Texte grec, introduction, traduction et notes par P. Voulet. SC 80. Paris, 2008. P. 7–43.

Weigang E. Zur Datierung des Ciborium-säulen von S. Marco // Atti del V congresso internationale di studi bizantini, Roma 20–26 settembre 1936. Roma, 1940. Vol. 2. P. 440–451.

Weitzmann K. Studies in the Arts at Sinai. Princeton, NJ, 1982.

Weitzmann K. The Fresco Cycle of S. Maria di Castelseprio. (Princeton Monographs in Art and Archaeology, 26). Princeton, New Jesey, 1951.

Weitzmann K. The Origin of the Threnos // De Re Artibus Opuscula XL. Essays in Honour of E. Panofsky. Ed. M. Meis. New York, 1961. P. 476–490.

Wellesz E. A History of Byzantine Music and Hymnography. 2nd edition. Oxford, 1961.

Wellesz E. The Akathistos Hymn. Copenhagen, 1957.

Wenger A. L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle: études et documents. Paris, 1955.

Westerink L. G. Nicholas I Patriarch of Constantinople. Miscellaneous Writings. Washington DC, 1981.

Wortley J. The Marian Relics at Constantinople // Greek, Roman & Byzantine Studies. Durham (NC), 2005. Vol. 45, 2. P. 171–187.

Wright W. Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament. London, 1865.

Σινά. Οί θυσαυροί τής I. Μονής Αγίας Αικατερίνης. Γενική εποπτεία Κ.Α. Μανάφης. Αθήνα, 1990.

СОКРАЩЕНИЯ

БТ = Богословские труды.
ЖМП = Журнал Московской Патриархии.
ПЭ = Православная энциклопедия.
CCG = Corpus Christianorum, series graeca.
CCL = Corpus Christianorum, series latina.
GNO = Gregorii Nysseni Opera.
CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
GCS = Griechische Christliche Sriftsteller.
PG = Patrologiae cursus completus, series graeca. Ed. J.-P. Migne.
PL = Patrologiae cursus completus, series latina. Ed. J.-P. Migne.
PTS = Patristische Texte und Studien.
SC = Sources Chrétiennes.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.

СОДЕРЖАНИЕ

Глава 1
МАТЕРЬ ИИСУСА В НОВОМ ЗАВЕТЕ 11

СОБЫТИЯ, ПРЕДШЕСТВОВАВШИЕ РОЖДЕНИЮ ИИСУСА 14
Благовещение 15
Родословные Иисуса 20
Встреча Марии и Елисаветы 22

РОЖДЕНИЕ И ДЕТСТВО ИИСУСА 24
Рождение от Девы 24
Обрезание Иисуса 37
Разногласия между Матфеем и Лукой 39
Детство Иисуса в родительском доме 45
Два предания — два свидетеля? 47
Отрок Иисус в Иерусалимском храме 49

ИИСУС И ЕГО РОДСТВЕННИКИ 51
«Родители», «братья и сестры» 51
Взаимоотношения Иисуса и Его родственников 54

МАТЕРЬ ИИСУСА В ЕВАНГЕЛИИ ОТ ИОАННА 56
Брак в Кане Галилейской 56
Матерь Иисуса у креста 61

ПОСЛЕ ВОСКРЕСЕНИЯ 64
«Другая Мария» 64
Матерь Иисуса в Деяниях апостольских 65
«Жена, облеченная в солнце» 70

Глава 2
РАЗВИТИЕ ДОГМАТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ О ДЕВЕ МАРИИ
С НАЧАЛА II ПО НАЧАЛО V ВЕКА 73

ХРИСТИАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА II–III ВЕКОВ 74
Игнатий Богоносец 74
Иустин Философ 76
Мелитон Сардийский 81
Ириней Лионский 84
«Протоевангелие Иакова» 90
Климент Александрийский 103
Тертуллиан 104
Ориген 108
Ипполит Римский 121
Киприан Карфагенский 124

ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКИЕ ПИСАТЕЛИ IV — НАЧАЛА V ВЕКА 125
Афанасий Великий 129
Ефрем Сирин 138
Кирилл Иерусалимский 165
Василий Великий 170
Григорий Богослов 177
Григорий Нисский 194
Амфилохий Иконийский 210
Иоанн Златоуст 213
Епифаний Кипрский 231

ЗАПАДНЫЕ ЦЕРКОВНЫЕ ПИСАТЕЛИ IV — НАЧАЛА V ВЕКА 242
Иларий Пиктавийский 242
Зинон Веронский 248
Амвросий Медиоланский 251
Иероним Стридонский 263
Августин Иппонский 269

Глава 3
ПРОВОЗГЛАШЕНИЕ ДЕВЫ МАРИИ БОГОРОДИЦЕЙ В V ВЕКЕ 295

Кирилл Александрийский 302
Феодот Анкирский 318
Прокл Константинопольский 324
Исихий Иерусалимский 328
Феодорит Кирский 335
Лев Великий 341
«Корпус Ареопагитикум» 346

Глава 4
РАЗВИТИЕ ЛИТУРГИЧЕСКОГО ПОЧИТАНИЯ БОГОМАТЕРИ НА ХРИСТИАНСКОМ ВОСТОКЕ ВО II–VI ВЕКАХ 353

ДЕВА МАРИЯ В РАННЕХРИСТИАНСКОЙ МОЛИТВЕННОЙ ПРАКТИКЕ 354

ДЕВА МАРИЯ В РАННЕХРИСТИАНСКОМ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ 363

Живопись катакомб 366
Византийская мозаика и фреска V–VII веков 376
Энкаустические иконы 383

СТРОИТЕЛЬСТВО ХРАМОВ В ЧЕСТЬ БОГОРОДИЦЫ. БОГОРОДИЧНЫЕ СВЯТЫНИ 388

ПОЯВЛЕНИЕ ЦЕРКОВНЫХ ПРАЗДНИКОВ В ЧЕСТЬ БОГОРОДИЦЫ 402

ЦЕРКОВНАЯ ГИМНОГРАФИЯ 413

Роман Сладкопевец 413
Акафист 445

СКАЗАНИЯ ОБ УСПЕНИИ 455

Глава 5
ПОЧИТАНИЕ БОГОРОДИЦЫ В ВИЗАНТИИ VII–IX ВЕКОВ 469

БОГОСЛОВСКАЯ И ГОМИЛЕТИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА 479

Максим Исповедник 479
«Житие Девы» 483
Первые проповеди на Успение 496
Андрей Критский 500
Герман Константинопольский 524
Иоанн Дамаскин 535
Феодор Студит 566
Фотий Константинопольский 569
Георгий Никомидийский 592
Епифаний Монах 595

ЦЕРКОВНАЯ ГИМНОГРАФИЯ 600

Рождество Пресвятой Богородицы 607
Введение во храм Пресвятой Богородицы 611
Зачатие Пресвятой Богородицы 615

Рождественский пост 620
Рождество Христово 623
Собор Пресвятой Богородицы 640
Обрезание Господне 641
Сретение Господне 642
Благовещение Пресвятой Богородицы 646
Положение ризы Богородицы во Влахернах 654
Успение Пресвятой Богородицы 658
Положение пояса Пресвятой Богородицы 665

ХРАМОЗДАТЕЛЬСТВО И ИКОНОГРАФИЯ 667
Храм как образ космоса 668
Место Богородицы в иконографической программе храма 674

Глава 6
ПОЧИТАНИЕ БОГОРОДИЦЫ НА РУБЕЖЕ ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ 683

«ЖИТИЕ АНДРЕЯ ЮРОДИВОГО» И ПРАЗДНИК ПОКРОВА́ 684
ЦЕРКОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА X ВЕКА 689
Иоанн Геометр 689
Симеон Метафраст 691
«Канон на плач Богородицы» 698
Симеон Новый Богослов 704

ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ ИКОНОГРАФИИ БОГОРОДИЦЫ 722
Основные типы изображений Богородицы в Византии 727
Благовещенский цикл 733
Рождественский цикл 736
Сретение 740
Протоевангельский цикл 741
Страстной цикл 747
Воскресение Христово 752
Вознесение 754
Пятидесятница 756
Успение 758

АФОН — «ЗЕМНОЙ УДЕЛ» БОГОРОДИЦЫ 760
НАЧАЛО ПОЧИТАНИЯ БОГОРОДИЦЫ НА РУСИ 766
Крещение Руси 767
Богородица приходит на Русь 775

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 790
БИБЛИОГРАФИЯ 801

МИТРОПОЛИТ ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ)

ТАЙНА БОГОМАТЕРИ

ИСТОКИ И ИСТОРИЯ ПОЧИТАНИЯ ПРИСНОДЕВЫ МАРИИ В ПЕРВОМ ТЫСЯЧЕЛЕТИИ

Научный редактор	Калинин М.Г.
Ответственный за выпуск	Савельева А.С
Корректор	Белова О.И.
Дизайн и верстка	Вишнякова Е.Г.

При оформлении книги были использованы материалы сайта ruicon.ru

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «ПОЗНАНИЕ»
poznaniye.ru

+74956385160
info@poznaniye.ru
119017, Москва, ул. Б. Ордынка, 18а

Подписано в печать 24.02.2021.
Формат 70x100/16. Печать офсетная.
Объем 52,5 п.л. Тираж 3000 экз.

Отпечатано в типографии

НОВЫЕ КНИГИ ИД «ПОЗНАНИЕ»

на портале Jesus-portal.ru «ИИСУС»

ВСЕ КНИГИ на сайте poznaniye.ru



Митрополит Иларион (Алфеев) — председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия, председатель Синодальной Библейско-Богословской комиссии, настоятель храма в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на Б. Ордынке. Постоянный член Священного Синода Русской Православной Церкви, доктор богословия, доктор философских наук. Автор более 40 книг, переведенных на 20 языков.

Свою новую книгу митрополит Иларион посвятил «тайне Богоматери» — Ее образу в Священном Писании, истокам Ее почитания в первые века христианства и развитию этого почитания на протяжении всего первого тысячелетия существования Церкви.

Когда христиане начали молиться Деве Марии? Когда появились первые богородичные праздники? Когда в Ее честь начали строить храмы? Как и когда возникло учение о приснодевстве Богородицы? Как развивалась богородичная иконография? Что мы узнаём о Деве Марии из раннехристианских апокрифов, из сочинений отцов Церкви, из литургических текстов? На эти и множество других вопросов отвечает настоящая книга.

На основе огромного количества источников — греческих, латинских и сирийских — автор книги показывает, как «тайна Богоматери» раскрывалась в жизни Церкви.

ISBN 978-5-6044872-7-3

9 785604 487273

ПОЗНАНИЕ

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ
«ПОЗНАНИЕ»