

## •БОГОСЛОВИЕ И ПАТРОЛОГИЯ

Д. И. Макаров

### ОБРАЗ СВ. МЕЛХИСЕДЕКА В «ПОХВАЛЬНОМ СЛОВЕ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЕ» ФЕОФАНА НИКЕЙСКОГО

Статья посвящена истолкованию образа св. Мелхиседека в «Похвальном слове Пресвятой Богородице» митрополита Феофана Никейского, богослова-паламита, жившего в XIV столетии. В основе данного истолкования — экзегеза св. Максимом Исповедником образа св. Мелхиседека. Мелхиседек, по св. Максиму — первый человек, достигший состояния перихорезы души и тела, т. е. всего своего существа, который был окачествен благодатью. Именно таким образом Феофан описывает Пресвятую Богородицу в «Похвальном слове». В этом случае, как и во многих других, Феофан следует общей приверженности богословов-паламитов идеям св. Максима — в отличие, к примеру, от св. Николая Кавасилы.

**Ключевые слова:** *исихазм, паламитское богословие, мариология, обожение, святость, перихореза, Феофан Никейский, св. Максим Исповедник.*

В «Похвальном слове Пресвятой Богородице» (70-е гг. XIV в.) «Феофан, малейший раб Иисуса Христа, благодатью священноначалия и милостию Божией предстоятель святой Церкви, находящейся в Никее»<sup>1</sup>, оставил нам пример масштабного вероучительного синтеза. Как явствует из надписи над заголовком данного произведения в рукописи *Mosquensis Synodalis graecus 461* (XVI в.), ко-

<sup>1</sup> *Ejusdem [Theophanis] epistola doctrinalis de patientia et longanimitate...* [= Ep. II] // PG. T. 150. Col. 300B. Ср.: *Ejusdem epistola doctrinalis...* [= Ep. III] // Ibid. Col. 320BC.

тору о. Мартэн Жюжи не смог учесть в своем издании памятника, Феофан почитался как «блаженнейший» и какое-то время жил в Ватопедском монастыре<sup>2</sup>. Соответственно, данное произведение, которое во многом можно рассматривать как итоговое для автора, пронизано мотивами святогорской исихастской духовности и аскезы.

Однако примерно в те же годы (или чуть пораньше — в 60-е гг. XIV в.) Феофан пишет произведение с достаточно ярко выраженной томистской окраской — «Против вечности мира» (название сокращенное и условное)<sup>3</sup>. Поскольку в космосе мысли Феофана важную роль играет наследие как греческих отцов Церкви — и в первую очередь свв. Максима Исповедника и Псевдо-Дионисия Ареопагита<sup>4</sup>, так и греческих философов (Александрийская школа комментаторов Аристотеля)<sup>5</sup>, и произведения Аквината в греческих переводах, И. Димитракопулос задается резонным вопросом: каким образом Феофан совмещал святоотеческое (он также выделяет идеи св. Максима) и томистское наследие<sup>6</sup>?

О почитании автором Пресвятой Богородицы нами подготавливается специальная монография. Здесь же хотелось бы ответить на более частный вопрос, разрешение которого может приблизить нас и к ответу на вопрос более фундаментальный, поставленный Димитракопулосом: не предлагает ли нам

<sup>2</sup> + τοῦ μακαριωτάτου Θεοφάνους τοῦ Βατουπηδίου (Mosq. Syn. gr. 461, f. 1).

<sup>3</sup> Θεοφάνους Νικαίας Ἀπόδειξις ὅτι ἐδύνατο ἐξ αἰδίου γεγενῆσθαι τὰ ὄντα καὶ ἀνατροπὴ ταύτης: Ed. Princers / Εἰσαγωγὴ, κείμενο, μετάφραση, εὑρετήρια ἀπὸ τὸν Ι. Δ. Πολέμη. Ἀθήνα, 2000; рус. пер. фрагмента см.: Феофана, митрополита Никейского, доказательство тех, кто считает с помощью принудительных доводов, что сущие вещи могли быть извечно, и опровержение этого доказательства, и избличение заблуждения мнимой в тех логических операциях необходимости / пер. А. В. Маркова, Д. А. Поспелова // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия / под науч. ред. Г. И. Беневица и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневиц. М.; СПб., 2009. Т. 2. С. 595–598. Наиболее обстоятельную трактовку проблемы отражения идей томизма в этом памятнике см.: Demetracopoulos J. A. Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction between God's "Essence" and "Energies" in Late Byzantium // Greeks, Latins and Intellectual History, 1204–1500 / Ed. M. Hinterberger and Ch. Schabel. Leuven; Paris; Walpole, MA, 2011. (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales. Bibliotheca; 11). P. 311–324.

<sup>4</sup> См.: Makarov D. Some Notes on the Notions of Synergy and Interpenetration in Theophanes of Nicaea // Studia Patristica. V. 51 / Ed. M. Vinzent et al. Leuven; Paris; Walpole, MA, 2011. P. 205–216 (о св. Максиме); Макаров Д. И. Мариология Феофана Никейского и Псевдо-Дионисий Ареопагит. Еще раз о влиянии Корпуса на исихастское богословие XIV в. // Записки Александрийского семинара. СПб., 2011. Т. 1. С. 70–99 (URL: <http://alexandria.ru/index.php/alexandria/article/view/18> (дата обращения: 16.12.2011)) (об Ареопагите).

<sup>5</sup> Этому посвящены работы Ю. П. Черноморца (например: Паламизм як особлива форма візантійського неоплатонізму // Сайт «Богословський Портал». URL: [http://theology.in.ua/ua/wp/theologia/theological\\_history/37890/](http://theology.in.ua/ua/wp/theologia/theological_history/37890/) (дата обращения: 16.12.2011)). Мы также надеемся частично осветить этот вопрос в нашей монографии (в связи с трактовкой Феофаном понятия «частная сущность»).

<sup>6</sup> Demetracopoulos J. A. Palamas Transformed... P. 324, n. 181.

Феофан какого-либо святого (помимо Матери Божией) в качестве образца и «мерила кротости», а также всех остальных добродетелей? Не сравнивает ли он Богородицу с кем-либо из святых Ветхого или Нового Заветов?

На этот вопрос надо дать утвердительный ответ: сравнивает. Причем и в «Пяти словах о свете Фаворском», и в «Похвальном слове». В обоих случаях речь идет об одном и том же святом и об одной и той же святоотеческой трактовке его образа, которые оказали решающее влияние на Феофана — о св. Мелхиседеке и интерпретации его образа в «Амбигвах к Иоанну» прп. Максима Исповедника. В нескольких случаях соответствующие тексты св. Максима обстоятельно цитируются, а в некоторых на них делаются аллюзии.

Для начала сведем в таблицу данные о точных цитатах из текстов св. Максима, посвященных св. Мелхиседеку, в «Пяти словах о свете Фаворском» и в «Похвальном слове Пресвятой Богородице». Оговорим, что соответствующие цитаты отождествлены издателями текстов — о. Мартэном Жюжи (1935), Х. Сотиропулосом (1990/1996) и Г. С. Захаропулосом (2003). Нашей задачей было дать сравнительный анализ совпадающих цитат в этих двух источниках, найти соответствия и расхождения между ними. Незначительные расхождения между четырьмя изданиями в области пунктуации не указываются (они относятся главным образом к расстановке точек, запятых и верхней точки в греческом тексте, эквивалентной нашей точке с запятой). Отмечены лишь два важнейших разночтения лексического характера, могущих повлиять на смысл текста (см. Приложение, табл. 1).

Приведем текст первых двух цитат в «Похвальном слове», важнейших для нашей цели.

«...сей [Мелхиседек] именуется<sup>7</sup> [в Писании] не на основании естественных и подвластных времени индивидуальных черт (τῶν... χροονικῶν ἰδιωματῶν), каковые включают в себя отца, мать, родословную, начало и конец дней — и каковых он к той поре<sup>8</sup> уже полностью совлекся, но на основании Божественных и блаженных признаков (τῶν... γυνωρισμάτων), которыми преобразил свой облик (τὸ εἶδος)<sup>9</sup> и на которые не простираются ни время, ни естество, ни слово, ни разум, ни что-либо еще — одним словом, ничто из сущего вообще. Сей великий Мелхиседек характеризуется (ἀναγέγραπται) как сущий «...без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни...» (Евр 7. 3), — как разъяснило о нем истинное слово мужей

<sup>7</sup> Букв. «был наименован» (ὠνομασθη).

<sup>8</sup> Речь идет о встрече с Авраамом и последующих событиях. См.: Евр 7. 2–6, а также предания о Мелхиседеке Пс.-Афанасия и др. (см. далее в основном тексте).

<sup>9</sup> Или «форму».

богоносных. Он узнается не по тому естеству — тварному и [сотворенному] из ничего, в котором он начал и завершил бытие, но по Божественной и нетварной благодати, присносущей превыше всякого естества и всякого времени, [исходящей] от Присносущего Бога, по одной лишь которой он и был весь и всецело рожден по собственному выбору<sup>10</sup>. Поэтому в Писании и отмечено, что он был один — как тот, пожалуй, кто первым благодаря добродетели преодолел как материю, так и форму (τὸ εἶδος)»<sup>11</sup>.

В 39-м вопросе из «Вопросов и недоумений» св. Максима (ок. 626) поясняется, что таков же был и Авраам, поднявшийся над указанной двойцей материи и формы и стяжавший знание Божественной Монады — и Триады (т. е. Св. Троицы); Лот же не был в состоянии преодолеть материю и форму — и потому ему являются два ангела, а не три, как Аврааму (Быт 18. 2; 19. 1)<sup>12</sup>. В свете библейского повествования о встрече Авраама и Мелхиседека (Евр 7. 2–9) и последующей традиции преданий о Мелхиседеке такое совпадение далеко не случайно.

И вторая цитата: «[Мелхиседек] стал безначальным и не имеющим конца [дней своих], и уже не носящим в себе сию временную [и] движущуюся<sup>13</sup> жизнь, отмеченную<sup>14</sup> началом и концом и многими страстьми сотрясаемую — но одну лишь Божественную [жизнь] вселившегося [в него] Слова (ср.: Ин 1. 14; 14. 23), вечную и не ограничиваемую никакой смертью»<sup>15</sup>.

Для общей концепции святости в «Пяти словах» и «Похвальном слове» важно также замечание св. Максима о том, что Мелхиседек «...всецелый был *окачествен* и *качественно преображен* (ποιωθεῖς... μεταποιωθεῖς) всецелым Богом»<sup>16</sup>. В Пятом слове, подразумевая это место, Феофан говорит: «ибо *святые*, будучи облаченными в сию *боготворящую* (θεοποιόν) и *Божественную славу*, а точнее, говоря согласно с божественным Максимом, *окачественными и качественно преображенными* (ποιωθέντες... μεταποιωθέντες) сообразно с нею (πρὸς ταύτην)...»<sup>17</sup>. Происходит распространение той трак-

<sup>10</sup> Или «сознательно», «осознанно» (γυνωμικῶς).

<sup>11</sup> *S. Maximus Confessor. Ambiguorum liber...* // PG. Т. 91. Col. 1141AB = *Jugie*. P. 120.2-18, etc. (см. ниже, табл. 1).

<sup>12</sup> *Idem. Quaestiones et Dubia* / Ed. J. H. Declerck. Turnhout; Leuven, 1982. (CCSG; 10). P. 32. 39.1-12; *Прп. Максим Исповедник. Вопросы и недоумения* / Изд. подг. Г. И. Беневиц и Д. А. Черноглазов; пер. Д. А. Черноглазова. Святая гора Афон; М., 2010. (Византийская философия; Т. 6). С. 98–99. О датировке см.: *Sherwood P. An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor. Romae*, 1952. (Studia Anselmiana; 30). P. 26. № 13 (до 626 г.).

<sup>13</sup> Или «подвижную» (κινουμένην).

<sup>14</sup> Букв. «обладающую» (ἔχουσαν).

<sup>15</sup> PG. Т. 91. 1144C (см. Прил., табл. 1).

<sup>16</sup> *Ibid.* 1141BC = S. P. 186.421-422 = Z. P. 143.402.

<sup>17</sup> S. P. 288.51-53 = Z. P. 285.45-47.

товки святости, которая была дана св. Максимом на примере образа св. Мелхиседека, на всех святых в целом<sup>18</sup>. Именно в рамках этой парадигмы Феофан и будет в Богородичном слове (очевидно, составленном позже «Пяти слов») истолковывать земное житие Богоматери.

Рассмотрим третью цитату, представляющую собой развернутую характеристику Богоматери с вкраплением трех аллюзий на тексты св. Максима, посвященные св. Мелхиседеку. Богоматерь характеризуется здесь в духе аскетического богословия свв. Максима и Григория Нисского, но также и мариологии св. Андрея Критского, как *Зерцало* Божьей славы:

«...[Богородица], словно прозрачнейшее и чистейшее *Зерцало*, не только не воспрепятствует тому, чтобы как внутренняя красота и несравненное благолепие облика Единородного, так и кроткий Его взгляд обильно распространялись [вширь и вдаль], становясь заметными всюду<sup>19</sup>, и — сообразно со способностью каждого [из верующих] вместить и воспринять [оные] — делались причастуемыми (μετέχεσθαι) и видимыми [для взоров] (ὁραῖσθαι), но и не будет затмевать [Собой оную красоту и благолепие] для приступающих [к ним] извне и преграждать доступ [к ним] настолько, чтобы [приступающим] — по мере доступности для каждого — было невозможно отчетливо увидеть (καθοραῖν) и познать [пребывающие] внутри [Нее] *сокровища Духа* и [находящиеся] там *таинства* (μυστήρια)»<sup>20</sup>.

То, о чем у св. Андрея Критского сказано в одной краткой фразе: «Сия есть *мысленное Зерцало* отблеска Отчего (ср.: Евр 1. 3; Кол 1. 15)»<sup>21</sup> — у Феофана развито в целостное учение о *перихорезе* Матери и Сына. Это впечатляющее описание соприкосновенности Христа и Богоматери *сокровищами*, т. е. *дарами или энергиями*, Св. Духа (читай — Св. Троицы в целом), взаимного срастворения духовной (но проявляющейся и в телесных чертах Богородицы — как и в облике Мелхиседека!) красоты Богородицы и Господа Иисуса Христа — служит одним из мостов к теме

<sup>18</sup> Необходимо оговорить, что такое распространение начал уже сам св. Максим, для которого св. Мелхиседек также являлся парадигматическим образом. Это видно, например, из замечания о *святых в целом* в 63-м Вопросоответе к Фалассию (не говоря уже о 7-й «Трудности к Иоанну»): *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*. Т. II. Quaestiones LVI–LXV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaе iuxta posita / Ed. C. Laga et C. Steel. Turnhout; Leuven, 1990. (CCSG; 22). P. 159.215-224, особ. строки 223-224: речь идет о святых, «...познаваемых по одним лишь Божественным отличительным свойствам благодати (ἐκ... τῶν θείων τῆς ἀγαθότητος ἰδιωμάτων)».

<sup>19</sup> Перевод этой части фразы интерпретирующий. Досл. «...прозрачно и обильно распространялись (τηλαυγῶς καὶ πλουσίως προέρχεσθαι)».

<sup>20</sup> *Jugie*. P. 148.12-20. *Мысленным Зерцалом* (τὸ νοερόν... κάτοπτρον) называет Богоматерь св. Андрей Критский (*S. Andr. Cret. Oratio V. In sanctissimae Deiparae nostrae Annuntiationem* // PG. T. 97. Col. 896C).

<sup>21</sup> *Idem*. Oratio I in Dormitionem Beatae Mariae Virginis // Ibid. 1068D.

мариологической перихорезы Богородицы и Христа. Эта тема — вкупе с темой универсального посредничества Богоматери между Богом и Его Церковью — является центральной в Слове Феофана. Образ *Зерцала* (ἑσόπτρον) восходит к той цитате из «Амбигв» св. Максима, которая приводится в Первом слове о свете Фаворском (см. табл. 1, пункт 3а): святые, говорит св. Максим в 1137С, настолько «окачествованы» (ἐποιώθησαν) Богом, «...что и познаются по Нему лишь одному, словно *наипрозрачнейшие зерцала* (ἑσόπτρα)...» (см. пункт 3а)<sup>22</sup>. Поэтому Богородица и называется *Ангелом* — как Возвестительница красоты Божией<sup>23</sup>.

Вторая и третья аллюзии представляют собой, строго говоря, фрагменты из одной цитаты, которая приводится в развернутом виде в Первом слове о свете Фаворском (см. пункты 3б и 3в):

«Если что и было в Ней от «ветхих очертаний (τῶν παλαιῶν χαρακτήρων), которым свойственно указывать на человеческое естество» (μηνύεσθαι πέφυκε τὸ ἀνθρώπινον) [= аллюзия 1], то они были полностью поглощены Божественной красотой и великолепием, *уступив место* «лучшим, как неосвященный воздух, полностью срастворенный со светом» [= аллюзия 2], так что [сквозь них] ослепительно сияла единственно возобладавшая над Приснодевой<sup>24</sup> красота Божия, и Сама Она познавалась благодаря одной лишь этой [красоте], а точнее [сказать] — в Ней (ἐν αὐτῇ) был отчетливо виден (καθορᾶσθαι) Невидимый доселе (ср. Ин 1. 18)»<sup>25</sup>.

В данной фразе с использованием текстов св. Максима Исповедника выражена та же идея, что лежит в основе истолкования этим святым образа св. Мелхиседека — о том, что святые и праведные люди познаются уже не по тленным признакам ветхого естества, но по изобилию благодати, являющей людским взорам Невидимого доселе. Из сравнения употребления глагола καθορᾶν в двух последних текстах Феофана можно увидеть, что, во-первых, дары благодати Св. Духа являются общими и для Сына (как и для Отца) и что,

<sup>22</sup> Тот же, по сути, образ чистой души праведника как зерцала Божественного света см., например: *S. Gregorius Nyssenus. Commentarius in Canticum Canticorum, XV // PG. T. 44. 1093CD; S. Theoleptus Philadelphenus. Monastic Discourse 1 // Theoleptos of Philadelpheia. The Monastic Discourses / A Critical Ed., Transl., and Study by R. E. Sinkewicz. Toronto, 1992. P. 86. 4.47-50.* Сам Феофан в сходном месте Четвертого слова о свете Фаворском пользуется выражением «словно в зеркале (κατόπτρω)» (Σωτηρόπουλος Χ. Νηπτικοί... Σ. 272.691-695, цит. стр. 693). Ср., разумеется, 2 Кор 3. 18; 1 Кор 13. 12.

<sup>23</sup> *Jugie. P. 148.21-22.*

<sup>24</sup> Букв. «в Ней» (ἐν αὐτῇ).

<sup>25</sup> *Jugie. P. 148.24-150.3.* О красоте Богородицы (разумеется, речь идет о духовной красоте) мимоходом упоминает св. Герман Константинопольский, влагающий соответствующие слова в уста архангела Гавриила (*S. Germani archiepiscopi Constantinopolitani In sanctissimae Dei Genitricis Annuntiationem // PG. T. 98. 324A.*)

во-вторых, стало быть, христианин участвует в реальной жизни Св. Троицы (как об этом писал в наши дни св. Иустин (Попович)).

Приведем еще один пример того, как Феофан использует тему Мелхиседека уже без непосредственных текстовых аллюзий, но отчетливо следуя в русле идей св. Максима. Нижеследующий фрагмент служит переходом к важнейшей для Феофана теме *мариологической перихорезы*:

«В Свою очередь, Мать, восприняв от Сына *естественные свойства Его Божества*, настолько *сроднилась* (προσεφύη) и *срастворилась* с ними, что теперь (т. е. после Воплощения. — Д. М.) *уже в большей степени становится видимой очами и познаётся* теми, кто был удостоен такого зрелища, *благодаря им*, нежели собственным и естественным [свойствам человеческой природы], будучи *измененной* (претворенной, ἀλλοιωθεῖσθαι) и *преображенной* (μεταμορφωθεῖσθαι) *в естественную красоту и светлость Её Сына*. Так и Он, обитая на земле среди человеков (людей), являлся им в одном лишь обличье (τῶ... εἶδει) Своей Матери»<sup>26</sup>.

Данная трактовка, опирающаяся на идеи св. Максима во всех своих существенных моментах, следует в русле общей ориентации паламитского богословия на прп. Максима. В качестве примера укажем сходное использование образа Мелхиседека в трактовке св. Максима в Третьем послании Акиндину св. Григория Паламы (начало 1341 г.)<sup>27</sup>. А. Шуфрин по этому поводу особо отмечает, что Палама основывает свое понимание образа Мелхиседека непосредственно на учении св. Максима; при этом учитель безмолвия еще более усиливает идею о том, что Мелхиседек был обожен в том же смысле, что и апостол Павел<sup>28</sup>. Явным образом примыкает к этой традиции и Феофан.

Отметим также некоторое сходство с идеями св. Николая Кавасилы, который пишет, что Приснодева «...Сама по Себе не имела ничего, кроме чистоты и того, что было особенно сродни (συγγενές) Первому свету (ср.: Иак 1. 17; 1 Ин 1. 5)»<sup>29</sup>. В отличие от Феофана, краткое замечание св. Николая не выдает никакого родства с традицией прп. Максима.

<sup>26</sup> Jugie. P. 162.24-31.

<sup>27</sup> Nadal J. S. La redaction première de la Troisième lettre de Palamas à Akindynos // OCP. 1974. Vol. 40. P. 254. 8.12-13; Choufrine A. Melchizedek in Maximus the Confessor and Gregory Palamas: A Statement of a Problem for a Case Study of the Byzantine Idea of Salvation History // Современные проблемы теологического образования (культурологический, богословский, педагогический и лингвистический аспекты). Екатеринбург, 2003. С. 112–114; Makarov D. Some Notes... P. 215. О датировке см.: Sinkewicz R. E. Gregory Palamas // La théologie byzantine et sa tradition. T. II (XIII<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> s.) / Sous la dir. de C. G. Conticello, V. Conticello. Turnhout, 2002. P. 146.

<sup>28</sup> Choufrine A. Melchizedek... P. 113, n. 9.

<sup>29</sup> Nicolaus Cabasilas. Oratio in Nativitatem Beatae Mariae Virginis // Jugie M. Homélie mariales byzantines. Paris, 1926. (Patrologia Orientalis. V. XIX/1). P. 483.10–12.

Подобная приверженность идеям св. Максима в поздневизантийский период не вызывает удивления. Истолкование св. Максимом образа Мелхиседека своей возвышенностью и глубиной резко отличается от более приземленных интерпретаций, которые характерны для широко распространенных преданий о Мелхиседеке, восходящих, самое раннее, к IV–V вв. Это видно из того, что Мелхиседек в данных историях считается человеком, тогда как в первые три века он мог почитаться как за ангела, так и за предсуществующего Бога Сына (так еще у св. Амвросия Медиоланского), или даже за Бога Духа Святого и Бога Отца (Пс.-Августин)<sup>30</sup>. Так, в апокрифическом псевдоафанасиевском сочинении «На Мелхиседека» (12, 5; ср. 8, 4), как и в апокрифическом же «Житии и истории Мелхиседека» (12) Евр 7. 3 объясняется строго исторически: происходя из неблагочестивого царского рода, Мелхиседек избежал собственного принесения в жертву идолам родным отцом, бежал на гору Фавор и испросил у Бога в качестве кары уничтожение родного города и всех своих близких-язычников, что и было исполнено Богом<sup>31</sup> (заметим, что рассказ этот, по всей видимости, ориентирован на предание об Илие, ср.: 3 Цар 18. 40). Вместе с тем, влияния этих апокрифов нельзя исключать ни на Максима, ни (в принципе) на Феофана, учитывая, по-видимому, имевшую место осведомленность последнего в апокрифических преданиях о Богородице. В этих историях привлекал внимание ряд деталей: и название горы — Фавор<sup>32</sup>, и рассказ о встрече с Авраамом, и идея *обособленного жития* (Мелхиседек, получается, предстал перед читателем как один из древнейших монахов)<sup>33</sup>, и идея верности Богу на фоне окружающего язычества (допускающая проведение параллелей с любой исторической эпохой, будь то век VII, XIV или XXI). И все же концептуальной глубины, сопоставимой с идеями св. Максима, до появления фундаментальных творений преподобного достигнуто так и не было.

<sup>30</sup> Manzi F. La figura qumranica di Melchisedek: possibili origini di una tradizione letteraria del primo secolo cristiano? // Studia Patristica. Vol. XXX / Ed. E. A. Livingstone. Leuven, 1997. P. 62. Так, кумраниты приписывали Мелхиседеку, который мыслился как ангел, ряд атрибутов Самого Яхве (Ibid. P. 67).

<sup>31</sup> Dochhorn J. Die Historia de Melchisedech (Hist. Melch.). Einführung, editorischer Vorbericht und Editiones praeliminares // Le Muséon. 2004. Vol. 117. P. 32, 45–46.

<sup>32</sup> Ibid. P. 30–31 («На Мелхиседека», 7, 3; 8, 1; 9, 1; 10, 3; 11, 1), 38 («О Мелхиседеке», 9: τὸ Ταβύριον ὄρος), 44–45 («Житие и история Мелхиседека», 8; 9; 11; 12).

<sup>33</sup> Ibid. P. 31 («На Мелхиседека», 9), 36–37 («О Мелхиседеке», 6–8; в гл. 6/7, р. 36, подчеркивается мотив исхода в чужую землю, так называемой ξενιτεία), и особ. р. 44 («Житие и история Мелхиседека», 9: ἐμόνασεν ἕτη ἑπτὰ...) («монашествовал семь лет...»). Дело тут, разумеется, не во временных рамках, а в обозначении самого феномена жития Мелхиседека — и, в принципе, жития, подобного ему — как *монашеского*. Не могли ли подобные фигуры сыграть, в свою очередь, роль *медиаторов* второго порядка — между медиаторами древней апокалиптики («Книга Еноха» в обеих версиях, эфиопской и славянской; и др.) и героями монашеской агиографии, начиная с IV в.?



В свете рассмотренного нами в другом месте учения Феофана о символе<sup>34</sup> представляется допустимым отнести к тексту Феофана слова Ники Циронис, сказанные применительно к византийским богородичным гомилиям VIII–IX вв.: «Окутанная многообразными слоями символики, Мать Божия выступает в литературе и искусстве как символ и метонимия сокровенной сути таинства Воплощения, с помощью которых богословы-иконопочитатели защищали культ образов»<sup>35</sup>.

Сам же Феофан защищал с помощью символического (в смысле учения св. Максима о соприродном символе) осмысления Богородицы (в частности, именуя Её Зерцалом нетварного света) и исихастское учение о видении Фаворского света, и учение о христологической и мариологической перихорезе, и православное учение об обожении. Надо полагать, что при раскрытии образа Мелхиседека митрополит Никейский обошелся без обращения к вероучительному арсеналу томизма, поскольку данная агиологическая (т. е. сопряженная с анализом феномена святости) тема не требовала детальной проработки понятия энергии Божией и вопроса о её соотношении с Божественной сущностью<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Краткое изложение части соответствующего материала см.: Макаров Д. И. Некоторые аспекты учения о свете и символе в Богородичном слове Феофана Никейского // Огонь и свет в сакральном пространстве. Материалы международного симпозиума / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2011. С. 42–46.

<sup>35</sup> Tsironis N. Emotion and the Senses in Marian Homilies of the Middle Byzantine period // The Cult of the Mother of God in Byzantium. Texts and Images / Ed. L. Brubaker, M. B. Cunningham. Ashgate, 2011. P. 196.

<sup>36</sup> Автор глубоко благодарит С. Ю. Акишина и А. А. Симонова за помощь при написании данной статьи.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Таблица 1. Сравнение цитат из св. Максима в «Пяти словах о свете Фаворском» и в «Похвальном слове Пресвятой Богородице» Феофана Никейского

№	«Похвальное слово...» (= Jugie <sup>1</sup> , сокр. J)	«Пять слов...» (ed. Soteropoulos, сокр. S)	«Пять слов...» (ed. Zacharopoulos, сокр. Z)	PG. T. 91 (сокр. PG)
1.	P. 120.2-18	P. 186.405-419 (совпадающая часть цитаты, более пространной в «Пяти словах...»)	P. 143.386-400	Col. 1141A1-B5 <sup>2</sup> .
2.	P. 120.20-122.4	нет соответствия	нет соответствия	Col. 1144C 11-16.
3.	а) = в) + г) (p. 142.17-19); б) p. 148.12; в) p. 148.24-25; г) p. 148.27-28.	а) нет соответствия; б) p. 187.430; в) p. 187.432-433; г) p. 187.433-434.	а) нет соответствия; б) p. 144.410-411; в) p. 144.412-413; г) p. 144.413-414.	а) нет соответствия; б) Col. 1137C1 в) Col. 1137C 4-5 г) Col. 1137C 5-7 <sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Theophanes Nicaenus* († 1381). *Sermo in Sanctissimam Deiparam* / Ed. M. Jugie, A. A. Romae, 1935. (Lateranum; 1). Рецензия: *Candal E.* // ОСР. 1938. V. 4. P. 286–287. В свое время (на рубеже 70–80-х гг., до появления издания Сотиропулоса) митр. Амфилохий (Радович) называл это Слово «самым значительным богословским трудом» Феофана. См.: *Амфилохий (Радович), митр. Черногорско-Приморский.* История толкования Ветхого Завета. М., 2008. С. 75 и прим. 3 (А. Г. Дунаев) на той же странице. Ср.: *Ζαχαροπούλου Γ. Σ.* Θεοφάνης Νικαίας (;-† 1380/1). Ὁ βίος καὶ τὸ συγγραφικὸ τοῦ ἔργου. Θεσσαλονίκη, 2003. (Byzantine Texts and Studies; 35). Σ. 64. Отрывок из «Слова» в нашем переводе см.: *Феофана, митрополита Никейского,* «Похвальное слово Пресвятой Богородице» / пер. Д. И. Макарова // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т. Т. 2 / под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М.; СПб., 2009. С. 598–600.

<sup>2</sup> Разночтение: ἀπελύσατο (он освободился, избавился) (J. P. 120.5; Z. P. 143.388); ἐπελύσατο (он избавился, отстранился) (S. P. 186.407; PG. T. 91. Col. 1141A4).

<sup>3</sup> Разночтение: μετακραθείς (проникнутый, сраженный с) (J. P. 148.27-28; S. P. 187.434; Z. P. 144.414); μετεγκραθείς (перемешанный, сраженный с) (PG. T. 91. Col. 1137C 5-6).

Dmitry I. Makarov

## THE IMAGE OF ST. MELCHIZEDEK IN “THE EULOGY OF THE HOLY THEOTOKOS” BY THEOPHANES OF NICAEA

The contribution is dedicated to the treatment of the image of St. Melchizedek in “The Eulogy of the Holy Theotokos” by the 14th c. Palamite theologian, Metropolitan Theophanes of Nicaea. In the core of the treatment there lies the Maximian interpretation of St. Melchizedek as the first person to have reached the state of interpenetration of his whole being by the Divine grace and his being qualitatively determined by the latter. This is how Theophanes of Nicaea tries to depict the Mother of God in his Eulogy. In this case, as in many others, Theophanes follows the general commitment of Palamite theologians to the ideas of St. Maximus — unlike, e.g., St. Nicolas Cabasilas.

**Key words:** *Hesychasm, Palamite Theology, Mariology, Deification, Holiness, Interpenetration, Theophanes of Nicaea, St. Maximus the Confessor.*