

в 1595 г.— 4 (Описи Соловецкого мон-ря XVI в. СПб., 2003. С. 158), в Кирилло-Белозерском (1601) — 5 (Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского мон-ря 1601 г. СПб., 1998. С. 124, 129). Во 2-й четв. XVI в. «Паренесис» в полном объеме был включен под 28 янв. в Великие *Минеи-Четвы* митр. Макария (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. [Ч. 1]. Стб. 423–436).

В XVII в. редактированием древнейшего перевода «Паренесиса» занимался иером. *Евфимий* Чудовский (ГИМ. Син. № 22), он также правил «Завешание Ефрема Сирина», Житие и похвалу Е. С. (Там же. № 397). Ряд Слов для издания «Паренесиса» 1701 г. перевел Ф. П. Поликарпов-Орлов, снабдивший их стихотворным «надсловием» с акростихом «Труд Богодара» (*Пекарский*. 1862. С. 50–51). Соотношение переводов иером. Евфимия и Поликарпова-Орлова остается невыясненным.

Для рус. книжников в большей степени, чем для южнослав., характерно стремление включить поучения «Паренесиса» и псевдоэпиграфов с именем Е. С. в состав календарных сборников уставных чтений (как триодного, так и минейного цикла). Уже во 2-й пол. XII в. при составлении 2-й редакции *Пролога* ряд приписывавшихся Е. С. «слов» и извлечений из них был включен в его учительную часть под 30 окт., 5, 8, 17, 18 февр., 6 марта, 31 мая (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. [Ч. 1]. Стб. 121–122, 448–449, 455, 484, 486; [Ч. 2]. Стб. 8–9, 190). При дополнении на Руси (не позднее 20-х гг. XV в.) учительными статьями Стишного пролога приписываемые Е. С. поучения были помещены под др. числами: 1 и 7 февр., 30 апр., 31 мая, 16, 17, 19, 22, 25 июня, 15 июля, 10 авг. (см.: *Петков Г.* Стишният Пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра (XIV–XV вв.). Пловдив, 2000. С. 491, 503, 508, 510–512, 515, 518). Весьма широко привлекались тексты «Паренесиса» в XV–XVI вв. при формировании различных редакций сборников уставных чтений, приуроченных к триодному циклу годового богослужения (см.: *Certorickaja T. V.* Vorläufiger Katalog Kirchenslavischen Homilien des beweglichen Jahreszyklus. Opladen, 1994 (по указ.)).

2-й перевод «Паренесиса» (в 109 главах), выполненный юж. славянами (возможно, на Афоне) не позднее 1462 г. (вероятно, еще в XIV в.), из-

вестен в наст. время в датированном этим годом единственном списке серб. извода (Бухарест. БАН Румынии. Слав. 137). Вопрос о точном времени и авторстве этого перевода остается открытым. В лит-ре (*Божовић*. 2004) высказывается мнение, что он был выполнен в мон-ре св. Павла на Афоне иером. *Антонием* (*Багашем*; † 1405). Однако запись о переводе «книги сей» помещена в самом конце рукописи, после Жития Григория (Григентия), еп. Омиритского, и может относиться только к этому последнему тексту (в кодекс входит также Житие прп. Феодосия Общежителя). Перевод «Паренесиса» в бухарестском списке в наст. время исследован (*Voss*. 1995), однако не сопоставлен в языковом и стилистическом отношении с переводом житий. В отличие от Жития Григория Омиритского отдельные списки «Паренесиса» с этим последствием неизвестны.

Из сочинений, не входящих в состав «Паренесиса», в слав. книжности широко распространено Слово на Преображение (нач.: «От нивы жатва радость и от винограда плоды...»), переводившееся с греческого минимум дважды. Древнейший перевод (относящийся к X в.) содержится в серб. «Гомилиарии Михановича» рубежа XIII и XIV вв. архаичного состава (*Hannick*. *Maximos Holobolos*. S. 244. N 269) и рус. сборнике кон. XIV в. РГБ. Погод. 66 (известен во мн. южнослав. и рус. списках).

В посл. трети XV в. у юж. славян (возможно, известным греко-слав. писателем Димитрием *Кантакузидом*) был переведен сборник «Вертоград душевный» («Молитвы, собранные от божественного писания, множайше же от святого Ефрема, хотящим ополчаться на свое, еже к страстем и сластем належашее произволение»), составленный к-польским мон. *Фомой Магистром* (ок. 1270–1325), по прозвищу Фикара. В XVI–XIX вв. сборник получил широкое распространение как в монашеской среде, так и между мирянами (*Радојчић*. 1962; *Dancev*. 1980).

Слав. перевод «Паренесиса» выпускался (с нек-рой редакционной правкой) в качестве отдельного издания Московским печатным двором в 1647 г. (2 изд.) и 1667 г., а также вместе с Поучениями аввы *Дорофея* в 1652 г. (2 изд.) и 1701 г. (в последнем издании состав «Паренесиса» дополнен 27 текстами в пе-

реводе Поликарпова-Орлова); совместное издание этих книг было повторено Синодальной типографией в 1785 г. Перевод сборника молитв, составленного Фикарой, был издан в 1620 г. в Вильно. Московское отдельное издание «Паренесиса» (1647) в 3-й четв. XVIII в. послужило основой ряда старообрядческих перепечаток (Вильно, 1764, 1768; Варшава, 1767), еще более многочисленны в последней четв. XVIII — 1-й четв. XIX в. были старообрядческие переиздания «Паренесиса» вместе с Поучениями аввы *Дорофея* (Вильно, 1780; Супрасль, 1786, 1787, 1788, 1789, 1791; Клинцы, 1787; Янов, 1817 и сер. 10-х гг. XIX в.). Слова, приуроченные к триодному циклу богослужения (см.: *Вознесенский А. В.* Старообрядческие издания XVIII — нач. XIX в. СПб., 1996. С. 73–76, 93–97), в кон. XVIII — нач. XIX в. неоднократно печатались в старообрядческих изданиях «*Златоуста*» (Супрасль, 1795, 1797; Почаев, 1795, 1798; Вильно, 1798; Гродно, 1798; Клинцы, не ранее 1801 г. (1-е изд.), не ранее 1805 (2-е изд.); Махновка или Янов, не ранее 1802).

Изд.: *Bojkovsky G., hrsg.* Paraenesis: Die altbulgarische Übersetzung von Werken Ephraims des Syrens. Freiburg i. Br. 1984–1990. 5 Bde. (MLS; Bd. 20, 22, 24, 27, 28).

Лит.: *Пекарский П. П.* Наука и литература в России при Петре Великом. СПб., 1862. Т. 2. С. 49–51; *Гошев И.* Рилски глаголически листовце. София, 1956; *Радојчић Ђ. Сн.* Труд Тикаре, инока от Цариграда // *ЛетМС*. 1962. Къ. 389. Св. 2. С. 142–147; *Danchev G.* Les copies slaves du «Recueil de prieres...» du moine tikara considerées a tort jusqu'à present comme l'oeuvre de Démétrios Cantacuzène // *Palaeobulgarica*. 1980. T. 4. N 4. P. 25–39; *Thomson Fr. J.* The Old Bulgarian Translation of the Homilies of Ephraem Syrus // *Ibid*. 1985. T. 9. N 1. P. 124–130; СККДР. 1987. Вып. 1. С. 296–299; *Огрен И.* Паренесис Ефрема Сирина: К истории слав. перевода: Дис. Uppsala, 1989; *Voss Ch. D.* Die Handschrift Nr. 137(69) der Nationalbibliothek Bukarest: Ein bisher kaum bemerkter Neuübersetzung der Paränesis Ephraims des Syrens // *Palaeobulgarica*. 1995. T. 19. N 2. S. 27–44; *idem.* Die Paränesis Ephraims des Syrens in sudslavischen Handschriften des 14.–16. Jh.: Zur Lexik der altbulgarischen Erstübersetzung und ihrer Überlieferung. Freiburg i. Br., 1997. (MLS; 38); *Божовић Д.* Српски Паренесис Ефрема Сирина из XIV в. и однос према глаголки традицији // *Преводите през XIV ст. на Балканите*. София, 2004. С. 387–396.

А. А. *Туролов*

Богословие. Е. С. жил во времена арианских споров и несомненно был знаком с богословскими проблемами в грекоязычном мире. Его богословие имеет много общего с учением отцов-каппадокийцев, но способ мышления Е. С. иной: он предпочитает поэзию прозе, в большой степе-



Прп. Ефрем Сирин.

Роспись и. прп. Сергия Радонежского
в г. Сергиев Посад Московской обл.
2004–2005 гг.

Мастер архим. Зинон (Теодор)

ни использует язык символов, отвергает рационализм — «мудрость греков-язычников», как он его называет (имея в виду использование неоплатониками логики в рассуждениях об отношении Отца и Сына). Е. С. считает всякую попытку определить к.-л. аспект Божества совершенно неприемлемой, поскольку невозможно установить пределы для Беспредельного. Само по себе полагание предмета исследования в богословии вызывает у Е. С. резкое осуждение как превозношение твари («праха и пепла») над Творцом. Символический язык Е. С. продолжает традицию библейской образности и тех форм, которые она приобрела в иудейских толкованиях Свящ. Писания, мидрашах и таргумах, в иудейской книжности, сложившейся в межзаветную эпоху. Экзегетические подходы, характерные для этой литературы, прослеживаются в экзегетическом и богословском творчестве Е. С., хотя сама богословская мысль Е. С. часто разворачивается в контексте полемики с иудейством, противостоящим христианству. Богословская мысль Е. С. движима преисполненным любви созерцанием, восхищенным рассматриванием различных аспектов Богооткровения. Истина и любовь, говорит Е. С., неотделимы друг от друга, они суть два крыла, без каждого из которых невозможен ни полет верующей мысли (О вере. 20. 12), ни проникновение в сокровенные смыслы Свящ. Писания (О рае. 6. 1). Помимо этой основной пары — истины и любви, — Е. С. в своем богословствовании употребляет парадоксы и антитезы. Так, парадоксальность выражают знаменитые стихотворные антитезы Е. С., посвященные Страстям и Рождеству, в которых сочетаются мощь и слабость, хотя каждая имеет свое предельное проявление. Среди антитез основные: противопоставление Творца и творения, вечного и временного, единого (*had*) и множественности (*saggi*), сокровенного (*kasyā*) и явленного (*galyā*), постижения верой (*haymānūtā*) и рассудочного исследования (*'aqqeb*), спасения и свободы (*hē'rūtā*) воли.

В *сотериологии*, наиболее ясно представленной «Райскими гимнами» (напр.: 9. 24–29), Е. С. говорит главным образом об Отце и Его Перворожденном (*buḡrā*). То, что Е. С. не уделяет такого же внимания Св. Духу, может объясняться как более

актуальной для него антиарианской полемикой, фокусирующей его богословскую мысль на Сыне, так и некой сдержанностью, противопоставленной неправославно развиваемой «пневматологии» мессалиан. Весь строй мысли Е. С., разворачивающийся в тесной связи с библейской экзегезой, вращается вокруг откровения Бога в Своем Сыне.

Для Е. С. Бог имманентен миру и в то же время как Создатель мира Он трансцендентен, и тварный человеческий разум не способен Его всецело постичь. Между Создателем и созданием пролегает пропасть, к-рую только Создатель может преодолеть и к-рую Он перекрывает Своей любовью (О вере. 69. 8–17). Открываясь человеку, Бог дает возможность получить о Себе некое знание; для человека становится возможным познание Его через созерцание «таин», или «символов» (*rā'zē*), к-рые присутствуют неявно и в природе, и в Писании (Е. С. говорит о природе и о Писании как о двух «свидетелях» Бога). Хотя эти *rā'zē* присутствуют везде, их можно увидеть лишь глазами веры, и чем более укреплен в вере смотрящий, тем больше таин и знамений он прозревает. Поскольку Е. С. уделяет особое внимание свободной воле как важнейшему дару Бога человеческим существам, для него принци-

пиально то, что эти *rā'zē* никогда не навязываются разуму; т. о. каждому предлагается выбор — развивать или не развивать зрение веры. Если человек делает выбор в пользу веры, то начинается процесс познания Самооткровения Бога, поскольку *rā'zē* служат указаниями на Божественную реальность (*šrārā* — букв. истина). В каждом знамени присутствует «сокровенная сила» (*haylā kasyā*), связывающая его с той реальностью, на которую оно указывает, причем *rā'zē* реализуют неск. типов связей: горизонтальных — между ВЗ и НЗ и между НЗ и жизнью Церкви; вертикальных — между этим миром и Небесным Царством. Они создают связи повсюду и т. о. дают всему смысл. Откровение таин в истории спасения Е. С. рассматривает не как простое сообщение некоего нового знания, но как процесс, в к-рый Бог вовлекается Сам. Оставляя в природе и Писании знаки Своего откровения, Бог Сам, пребывая превыше всякого образа и имени, «облекается» в них (О вере. 7. 5), предваряя этим Свое полное откровение, совершенное Им через «облечение» в человека в Лице Иисуса Христа (Мидраши о Нисибине. 3. 3; О вере. 11. 9, 17. 5, 50. 5). Только в контексте вхождения Бога из простоты вечности в сложность истории можно говорить об «изменениях» (*šuhlāpē*), которые Бог, будучи неизменным по существу, в Своей любви усваивает Себе. Будучи неизмеримым Сам по Себе, Он умалет Себя при творении мира и в воплощении (О вере. 31. 4; 32. 8–13), но даже в этих Его проявлениях мы воспринимаем лишь слабый луч Его славы. Это умаление есть также тайна Его величия, ибо Бог, связывая Себя с творением, не утрачивает Своей запредельности и в Своем вхождении во время остается вневременным и вечным. «Изменения» относимы лишь к воле (*sebyānā*) Бога, доминантой в к-рой является желание (*sebyānā*) нашего спасения. Подчеркивая неизменность и непостижимость Бога в Его откровении, Е. С. оппонировал прежде всего арианам, к-рые указанием на человеческие немощи Христа аргументировали Его тварность, и маркионитам, к-рые, указывая на библейские антропоморфизмы, утверждали, что описываемое ими Существо есть не Творец, но *демиург*. Отвечая на это, Е. С. говорит, что как некогда Бог, не имея никакой нужды

в воскурениях и жертвоприношениях, принимал их с тем, чтобы человек, предлагая эти жертвы Богу, мог через обращение к Нему спастись, так же Христос вольно принял на Себя нашу природу со всеми ее немощами, чтобы даровать нам жизнь. Чтобы показать, как Бог в Своем откровении и воплощении приспособляется к нашим немощам, Е. С. использует символ зеркала. Подобно тому как зеркало отражает возраст, не зная возраста, Бог становится младенцем, взрослеет в соответствии с законами нашего естества, «облекается» в образы и свойства нашего бытия, не утрачивая блистания Своей светоносной божественной природы, и воспринимает наши формы, не переставая превосходить любую из них

С богословским осмыслением вхождения Бога в мир у Е. С. связана антитеза вечного и временного. Во временном плане наблюдается исторически разворачивающаяся последовательность событий, в вечном же пребывает неизменное «ныне». Это означает, что спасительные события, такие как Рождество Христова, Его крещение, распятие и воскресение из мертвых, происшедшие и засвидетельствованные некогда в истории, остаются актуальными благодаря таинственному соединению вечного и временного планов бытия. Через прозрение таких соединений достигается видение событий, относящихся ко внеисторическому плану, среди каковых наибольшее внимание Е. С. уделяет сошествию Христа во ад. Значимость этого спасительного деяния определяется в богословии Е. С. тем, что оно показывает обращенность вести о спасении ко всем представителям человеческого рода, в т. ч. к жившим до пришествия Спасителя.

В связи с темой свободы (*hē'rūtā*) человека Е. С. раскрывает учение о происхождении смертности. В толковании на кн. Бытие (гл. 3) он пишет, что при творении человека Бог не соделал его ни смертным, ни бессмертным. Обретение бессмертия или ниспадение в смертность зависели от того, избрет ли Адам соблюдение заповеди и через это вкушение от древа жизни и восхождение к бессмертию или обречет себя на лишение плодов жизни и смерть посредством преступления заповеди. Е. С. подчеркивает, сколь малым было требование невкушения

от древа познания добра и зла. Нарушение этой заповеди сделало человека смертным.

Для выражения богословских взглядов Е. С. постоянно прибегает к различным образам. В мадрашах о вере имеется 2 гимна (N 40 и 73), в к-рых он использует в качестве аналога отношений между Лицами Св. Троицы отношение между Солнцем, его светом и его теплом. Этот образ встречается и в произведениях авторов IV в., писавших по-гречески, однако то, как Е. С. использует его, существенно отличается от греч. параллелей (*Beck E. Ephrāms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme. Lovanii, 1981. (CSCO; 425. Subs; 62)*). Е. С. нередко сравнивает Бога с огнем, к-рый может производить как разрушение, так и очищение. Е. С. призывает возрадоваться сошествию «огня милости, пожирающего грехи наши и очищающего и освящающего тела наши» (О Богоявлении. 3. 10). Т. о., огонь божества — это испытание, для описания к-рого Е. С. использует образ очищения металла в горне, когда чужеродные примеси сгорают, а металл после состояния раскаленности выходит очищенным. Нередко образы, используемые Е. С., взяты из повседневной жизни. Метафорическое употребление глаголов «надевать» (*lbeš*) и «снимать» (надевать и снимать одежду) имеется уже в Библии, однако оно было существенно развито сир. писателями, в т. ч. Е. С. Использование этих образов Е. С. прослеживается в описании им всей истории спасения. Невидимый, неприступный, непостижимый Творец «облекается» в сотворенную Им природу, чтобы стать доступным творению. Этот образ соединяется у Е. С. с образом огня. Огонь вошел в чрево Марии, говорит он, надел тело и изошел (О вере. 4. 2). Сир. языку присуща легкость перехода от индивидуального к собирательному значению, что проявляется и в богословских построениях Е. С., в особенности в его понимании Адама, где он следует учению ап. Павла о Христе как о последнем Адаме (1 Кор 15. 45). Применительно к восприятию человечества в Боговоплощении Е. С. говорит, что Христос «облекся в Адама» (О посте. 2. 4). Е. С. восхваляет Невидимого, облекшего Себя в видимый человеческий облик и т. о. привлекающего к Себе грешников. В этом Е. С.

видит сотериологические антитезы: открывая Себя, Бог открывает сокровенные желания людей; приняв на Себя тело, Он становится подверженным смерти; приняв смерть тела, Он неприступной силой избавляет смертных от смерти. Смирение Сына и Его «облечение» в страдания — это призыв к смирению и принятию страданий, чтобы сокрытая слава Сына стала «облечением» для претерпевших верных. При сотворении Адам и Ева (т. е. человечество) были облечены в одеяние славы (или света), однако они лишились его в грехопадении. После этого цель Бога по отношению к человечеству состояла в том, чтобы снова облечь его в это одеяние славы, и т. о. в процессе Самооткровения Божественное Слово «надевает на себя человеческие свойства» (*šmahē* — букв. имена) в ВЗ и затем, в воплощении Оно «облекается телом» (*lbeš pagrā*). Е. С. неоднократно подчеркивает, что это снисхождение Бога не должно быть истолковано превратно, путем букв. понимания таких выражений (см.: Мадраша о рае. 11; О вере. 31). Столь же многогранным является используемый Е. С. образ «вселения» Бога в человечество или «обитания» в нем. Он восхваляет Обитавшего во чреве и Образовавшего в нем Себе совершенный храм, чтобы обитать в нем, престол, чтобы воссесть на нем, одеяние, чтобы им украсить, и оружие, чтобы победить им (О Рождестве. 2) Е. С. призывает стремиться к непорочности, чтобы стать обиталищем Бога; во чреве, говорит он, Святой пребывал телесно, в душе Он пребывает духовно (О Рождестве. 3).

Антитеза первого и последнего Адамов (ср.: 1 Кор 15. 45), т. е. сотворенного человека и Христа, имеет в богословии Е. С. параллель в виде противопоставления Евы и Девы Марии. Е. С. подчеркивает мудрость ответов Девы Марии арх. Гавриилу при Благовещении в противопоставлении их неразумным ответам Евы змею. Само внимание изрекаемым словам предстает в богословском видении Е. С. как один из самых важных моментов в совершении спасения. Как через слух Евы смерть вошла и разлилась в мире, говорит он, так через слух Марии вошла и разлилась жизнь (О Церкви. 49. 7).

Противопоставлению первого Адама и последнего Адама-Христа в богословии Е. С. соответствует сопо-



ставление изначального и конечно-го райского состояний. В Гимнах о рае Е. С. показывает, что возвращение человека в утраченный им рай — это цель домостроительства спасения. Но если в изначальном райском состоянии бессмертие предложено Адаму как возможность, то в конечном, эсхатологическом райском состоянии вечную жизнь через единение с Богом Е. С. описывает как свершение. Т. о., спасительный подвиг Христа дарует человеку не только возвращение в состояние Адама, но и исполнение того, к чему Адам был призван (О Церкви. 51. 8).

Богословие Креста у Е. С. пронизано сознанием того, что откровение Бога является откровением неисчерпаемой Тайны, что Он не утрачивает ничего, принимая на Себя человечество. Богословское видение Креста Е. С. связывает с видением младенчества Христа: как Его сила не изнемогла, когда немощна была Его плоть во чреве, так не истощилась сила Его и на древе, когда истощилась на древе плоть; как незримо все совершала воля Его, когда Он пребывал во чреве, так Его сила двигала всем творением, когда висел Он на Кресте.

Принятие страдания (*'ulṣānā*) и через это уподобление Христу у Е. С. связано с др. уподоблением через единение (*iḥidāyutā*), в котором подвижник уподобляется Христу, Единородному Сыну (*iḥidāyā* — букв. Единственному), посредством посланничества Которого, страданий и схождения во ад мир обретает спасение. Единение для Е. С. — это средство к внутреннему единению, целостности (целомудрию). Подвижник, принявший страдания, сострадает страждущему миру и плачет о себе и о нем, с чем связано еще одно сир. наименование инока — печальник (*'abilā* — букв. плачущий, оплакивающий). Темы девства (*bṭulūtā*), целомудрия и подвижничества пронизывают все богословские рассуждения Е. С. Образ инока-подвижника (*iḥidāyā*) многогранен. Принимая ангельский образ бытия через безбрачие (именуемое по-сирийски *qadišūṭā* — «святость»), подвижник в конечном счете, по мысли Е. С., обретает сверхангельское достоинство, поскольку он достигает святости через многотрудное бремя, тогда как бесплотные силы приняли славный образ бытия как дар. Тип аскетического делания, предста-

вителем к-рого является Е. С., в большей мере был ориентирован на уединение, нежели на общежитие. Монашество в виде общежития стало складываться в Сирии в тот период, когда Е. С. переселился в Эдессу, т. е. в конце его жизни. В богословском же осмыслении аскетического делания Е. С. доминируют мотивы уединения и внутреннего единения, характерные для подвижников из круга «сыновей Завета», свидетелем к-рого был также предшественник Е. С. в традиции сир. богословия Афрат, Персидский Мудрец.

Посредством таинств Крещения и Евхаристии (собственно *rā'zē*) даруются средства, с помощью к-рых человечество может восстановить утраченную «ризу славы». При крещении каждый христианин надевает на себя эту «ризу славы» потенциально, но при конце мира праведники (те, кто сохранили свои одежды крещения незапятнанными) увидят себя на самом деле облеченными в эти ризы.

В рассуждениях о Евхаристии Е. С. продолжает развивать тему видимого — невидимого. Евхаристия, говорит он, являет Христа, Который ныне сокрыт от глаз мира. Видеть Христа возможно только очами веры, духовно — в этом парадоксальность литургии (*qurbānā*). Самого Христа и Его евхаристические Тело и Кровь Е. С. называет «лекарством жизни (*sam ḥayyē*), сошедшим свыше». Исцеление человечества мыслится Е. С. как вселенское деяние Спасителя, обнимающее все роды, уже в Рождестве прозревает исцеление прародителей; Ева возрадуется в царстве мертвых, говорит Е. С., ибо Сын ее дщери, Девы Марии, сошел к нам как Лекарство жизни, чтобы оживить праматерь Своей Матери (О Рождестве. 13. 2). В св. Тайнах Евхаристии продолжает совершаться таинство исцеления человечества. Дарование Тела и Крови в богословии Е. С. связано символически со всеми др. спасительными деяниями Христа. Так, Крест он видит как раздавливание «винограда милости», результатом к-рого становится дарование «лекарства жизни» народам (О девстве. 31. 3). В евхаристическом символизме Е. С. присутствует и образ Христа как истинного Пасхального Агнца, данного в пищу народу Божию. Слово «осенение», фигурирующее в евангельском рассказе о Благовещении, где говорится об

осенении Девы Марии Св. Духом, в сир. языке связано с образностью брачного чертога; эту связь Е. С. проводит в комментарии на Диатессарон и в рассуждениях об образности Евхаристии. Подобная аналогия проводится также и между пребыванием Христа во чреве Девы Марии и Его пребыванием в евхаристических дарах (О Воскресении. 4. 10; О Рождестве. 3. 20). В евхаристической образности Е. С. используется и образ «огня божества», столь значимый в других аспектах его богословия: Дух святости, говорит Е. С., в Хлебе, и Огонь — в Вине (О вере. 10. 8). В том же контексте он говорит об «Огне милости, ставшем животворящей жертвой для нас» (О вере. 10. 13). С богословским осмыслением Евхаристии у Е. С. связана также антитеза единого и множественного: Единый Христос предстает как множественный в Евхаристии и Церкви, и в то же время множественность Евхаристии и Церкви восходят к Единству Христа.

Тема Церкви в богословии Е. С. представлена не только в евхаристическом контексте, но также развита эсхатологически, что обнаруживает преемственность образности иудео-христ. мысли и мысли Е. С. Эта эсхатологичность проявляется в отождествлении Церкви с Царством (*malkūtā*), к-рое грядет, но к-рое уже есть. Соединение тем Церкви и Царства развивается у Е. С. в еще одну пару антитез: Церкви Христовой и христ. царства, с одной стороны, и христ. царства и царства языческого — с другой. Эти темы разворачиваются Е. С. в эсхатологическом контексте, что наиболее рельефно представлено в его цикле против Юлиана Отступника. Е. С. использует 2 сходных по значению термина: *denḥā* — восход, воссияние и *ṣemḥā* — сияние, блистание, чтобы показать связь «воссияния» Христа в Его Рождестве и «воссияния» истины христианства через торжество христ. царства. Как Единый Христос являет откровение Единого Бога, так единоначальный кесарь своей властью разрушает всякое многобожие и единством царства упраздняет противоборство. Внутри торжествующего христ. царства Е. С. также видит антитезу: жесткости царской власти и законов он противопоставляет смягчающее сердца и сострадающее священство. Е. С. продолжает ход мысли также с использованием антитезы: священство



умягчает сердца, но утверждает веру, противостоя лжеучению. Полной противоположностью твердости в вере является язычество, и его возрождение, по мысли Е. С., ведет к разрушению царства и вселенскому хаосу. Поэтому подъем язычества и антихрист. направленность деятельности имп. Юлиана Отступника обличается Е. С. в эсхатологических образах.

Мысль Е. С. отвергает намеренную систематизацию, и даже систематическое изложение его богословия несет в себе опасность придания ей несвойственных форм. В одном и том же произведении Е. С. может касаться разнообразных тем, и их глубокая взаимосвязанность становится все более очевидной по мере осознания читающим своеобразия его богословского языка. Его целью можно считать создание образов и связей между ними, лишь указывающих на реальность, описание которой лежит за пределами способностей человеческого языка и мысли.

Н. Н. Селезнёв, С. Брок

Гимнография. Основной датой памяти Е. С. в источниках, связанных с иерусалимским богослужением, является 1 февр. В древнем иерусалимском Лекционарии VII–VIII вв., сохранившемся в груз. переводе, память Е. С. отмечается с памятью прор. Анны, приводятся стихи из Пс 114, чтения — Апостол Рим 10. 12–20, Евангелие Мф 12. 38–42 (*Tarchnischvili*. Grand Lectionnaire. Т. 1. [Pars. 1.] P. 35; [Pars. 2.] P. 34). Последование Е. С. 1 февр. встречается в груз. Минеях более позднего времени (*Garrite G.* Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle). Brux., 1958. P. 48, 148; *Март Н. Я.* Описание груз. рукописей Синайского мон-ря. М.; Л., 1940. С. 137).

В *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Matteos*. Турисоп. Т. 1. P. 214) память Е. С. отмечается 28 янв.; последование Е. С. включает тропарь 1-го гласа Μετανοίας θεμέλιος (Покаяния основание), прочее последование берется с 20 янв. (прокимен из Пс 63, Апостол 2 Кор 4. 6–10, аллилуиарий со стихом из Пс 91, Евангелие Мф 11. 27–30, причастен Пс 111. 6б).

Согласно *Студийско-Алексиевскому Типикону* 1034 г., отражающему самую раннюю сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря (*Пентковский*. Типикон. С. 325), 28 янв. в честь Е. С. исполняется самогласен на стиховне вечерни; других богослужебных особенностей не отмечено.

Согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 401), последование Е. С. включает отпустительный тропарь Ταῖς τῶν δοκρῶν σου ροαῖς (Слезь твоихъ теченьми); утреня совершается с пением «Бог Господь»,

канон Е. С. поется на 6. В честь Е. С. поются, кроме обязательного цикла стихир на «Господи, воззвах», еще 2 стихир (на стиховне вечерни и утрени). На литургии указаны прокимен из Пс 149, аллилуиарий со стихом из Пс 111, причастен Пс 111. 6б; чтения — только дня.

В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz*. Турисоп. P. 114) в день памяти Е. С. также назначается служба с «Бог Господь»; последование Е. С. по составу в целом совпадает с приведенным в Евергетидском Типиконе.

Согласно различным редакциям *Иерусалимского устава*, в день памяти Е. С. предполагается совершение службы с «Бог Господь», стихир и канон Е. С. поются на 6, указываются 3 самогласна. На литургии назначается общая служба преподобным (прокимен со стихом из Пс 115, Апостол Гал 5. 22 — 6. 2, аллилуиарий со стихом из Пс 111, Мф 11. 27–30, причастен Пс 111. 6б). С XVI в. в рус. Типиконах 28 янв. отмечалось знаком «3 красные точки в полукруге» (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*), однако в первопечатном издании (М., 1610) цвет знака был исправлен на черный, что сохраняется и в совр. изданиях богослужебных книг. В изданиях рус. Типикона 1610 и 1641 гг., а также в нек-рых рукописях кон. XVI — нач. XVII в. приводится 2-й тропарь Е. С. 8-го гласа *Изо оустъ твоихъ свѣтозарнаа стрѣла*.

Последование Е. С., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает в себя: отпустительный тропарь плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Ταῖς τῶν δοκρῶν σου ροαῖς (Слезь твоихъ теченьми); кондак 2-го гласа на подобен «Вышних ища» Τῆν ἄραν αἰε προβλέπων τῆς ἐτάσεως (Чась прѣсно провидѣа съда); с икосом; канон, составленный гимнографом Феофаном, плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, с акростихом Ἐφραίμ ἑραῖρω τὸν νοπτὸν Εὐφράτην. Θεοφάνους (Фраѣма чествѣю, ѡмнога ѡνφрата. Феοφάνово), ирмос: Ὡς ἐν ἠλεῖρω (Якъ по съхѣ); нач.: Εὐφραντικῆ ἑπομβρία σὸν προσευχῶν (Бвфратскнмъ удождѣнемъ твоихѣ молчѣв); цикл стихир-подобнов; 3 самогласна; седален; светилен.

По рукописям известны песнопения Е. С., не вошедшие в совр. издания богослужебных книг: анонимный канон 2-го гласа, без акростиха, ирмос: Δεῦτε, λαοί (Градѣте, людѣ); нач.: Τὸν μοναστῶν δεῦτε τὰ πλήθη (Монахов, придите, множества) (Тоцеѣов. С. 159); кондак 2-го гласа Ἐκλογῆς δεδευμένους (Избрана получивший) с икосом; дополнительные икосы (*Амфилохий*. Кондакарий. С. 98).

А. А. Лукашевич

Иконография. Изображения Е. С. были широко распространены в визант., балканском и древнерус. искусстве. Особенности его внешнего облика определились достаточно рано; в наиболее древних из сохранившихся памятников Е. С. предстает седовласым старцем с большими залысынами на лбу, впалыми щеками,



Прп. Ефрем Сирин.

Ростись ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Трескавец, Македония. Между 1334 и 1343 гг.

с короткой, редкой, раздвоенной бородой, оставляющей открытым подбородок. В Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) в разделе «Преподобные отцы наши отшельники» он описан как «старец с редкой бородою, в куколе, говорит: дерзновение, со смехом смешанное, легко ниспровергает души» (Ерминия ДФ. М., 1993^е. Ч. 3. § 13. № 37). В раннее время Е. С. преимущественно изображался в монашеской мантии с непокрытой головой (в зап. части наоса кафоликона мон-ря Осиеос Лукас, Греция (30-е гг. XI в.); в нартексе кафоликона Неа-Мони на Хиосе (1049–1055); в ц. Успения мон-ря Трескавец, Македония (между 1334 и 1343); в ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны, Косова и Метохия (1348)), вполсл. утвердился тип изображения с куколем на голове. В левой руке Е. С. нередко держит свиток, правая — в жесте благословения. Иногда вместо свитка в его в руках книга, напр., один из ранних известных образов Е. С., представленный на створке триптиха с изображениями ап. Фаддея, преподобных Павла Фивейского и Антония Великого, царя Авгаря, свт. Василия Великого (сер. X в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае). В росписи ц. Асину (Панагии Форвиотиссы) близ Никитари, Кипр (1105/6) Е. С. изображен с крестом в руке. В куколе, со свитком и с посохом Е. С. изображен в пареклиссоне св. Архангелов собора мон-ря св. Иоанна Предтечи в Серрах (Сересе), Греция (1634).

Среди ранних памятников — образ Е. С. на миниатюрах Минология Василия II (Vat. gr. 1613. P. 354, 976–1025 гг., К-поль), Лондонской (Феодоровской) псалтири (Lond. Brit. Lib. Add. 19352. Fol. 97r, 1066 г.) и в рукописи XI в., где святой представлен вместе с сир. поэтом Иаковом Саругским (Дамаск, Патриархия Сиро-яковитской Церкви).