

**TEZAU LITURGIC**  
**12 MAI**

**SF. IERARH**  
**EPIFANIE,**  
**EPISCOPUL**  
**SALAMINEI**  
**CIPRULUI**



**ENCICLOPEDIA ORTODOXĂ-18**  
**MOSCOVA, 2008**



Добро пожаловать в один из самых полных сводов знаний по Православию и истории религии  
Энциклопедия издается по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II  
и по благословению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла

## **Как приобрести тома "Православной энциклопедии"**

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21  
22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 3  
9 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56  
57 58 59 60 61 62

Т. 18, С. 557-581

### Жизнь

- Источники
- Детство и египетский период
- Палестинский период. Игуменство
- Кипрский период. Начало архиепископства
- Спор о дате празднования Пасхи и антиохийский раскол
- Е. К. в Палестине. Первая стадия оригенистских споров
- Вторая стадия оригенистских споров
- Кончина святителя
- Сочинения
  - Догматико-полемические
  - Библейско-исагогические и экзегетические
  - Письма
  - Спорные
  - Неподлинные

- Учение
  - Триадология
  - Христология
  - Мариология
  - Сотериология
  - Кафолическая Церковь, ереси и расколы
  - Учение о телесном воскресении
  - Иконоборческие взгляды в приписываемых Е. К. сочинениях против икон
- Гимнография
- Иконография

## **ЕПИФАНИЙ КИПРСКИЙ**

[греч. Ἐπιφάνιος ὁ τῆς Κύπρου; лат. Euphаний Constantiensis in Cypro], свт. (пам. 12 мая) (ок. 315, сел. Бесандука, Палестина - 12 мая 403), еп. г. Констанции (древний Саламин, ныне пригород Фамагусты, Кипр), отец и учитель Церкви, богослов-полемист, ересеолог.

### **Жизнь**

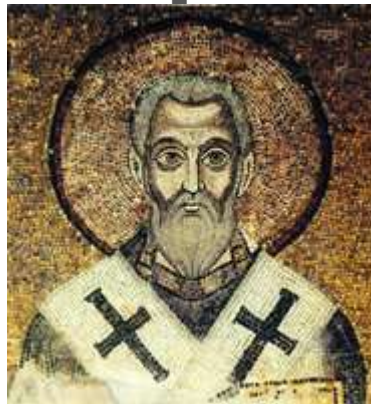
#### **Источники**

Основными источниками о жизни Е. К. являются его собственные сочинения (*Euph.* Adv. haer. 26. 17-18; 30. 5-8; 39. 1; 40. 1; 72. 4; 77. 2, 20, 22-24; Ер. Иоан. Ньерос.; Ер. Ньерон.), отдельные замечания к ним в рукописях (напр., анонимное предисловие к «Анкорату» - *Euph.* Ancor. Synopsis // GCS. Bd. 25. S. 1), свидетельства современников: архимандритов Акакия и Павла (Ер. ab Acasio et Paulo // Ibid. S. 153-154), свт. *Василия Великого* (*Basil. Magn.* Ер.

258), блж. *Иеронима Стридонского* (*Hieron. De vir. illustr. 114; Ep. 57. 1-2; 82. 4, 7-8; 108. 6-7, 21; 127. 7; Contr. Ioan. Hieros. 4-14; 39-44; Adv. Rufin. 1. 16; 2. 13, 21-22; 3. 22-23*), *Феофила*, архиеп. Александрийского (*Theoph. Alex. Ep. Eriph.; Ep. synod. Palest. et Cypr.; Ep. Hieron. = Hieron. Ep. 113*), *Палладия* Еленопольского (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 16-17*), церковных историков *Сократа Схоластика* (*Socr. Schol. Hist. eccl. V 24; VI 10, 12, 14-15*) и *Созомена* (*Sozom. Hist. eccl. VI 32; VII 27; VIII 14-15*). Существуют также 2 Жития Е. К. 1-е (пространное - *Vita S. Eriphanii // PG. 41. Col. 23-116; Dindorfius. 1859. Vol. 1. P. XXXV-XXXVI, 3-77*), хотя и приписывается ученикам Е. К. - Иоанну и Полибию, в действительности написано гораздо позже чиновником из Констанции, опиравшимся на сочинения Е. К. (напр.: *Eriph. Adv. haer. 67*), «Церковную историю» Созомена и добавившим множество вымыслов и легенд (*Fabricius. 1802. P. 255; Nautin. 1963. Col. 617*); заслуживающими доверия считаются лишь первые 8 глав, касающиеся юных лет Е. К. (см.: *Bigham. 2007. P. 122-125*). 2-е (краткое - *Dindorfius. 1862. Vol. 5. P. V-XXVII*) во многом зависит от 1-го и потому также включает как достоверные, так и недостоверные данные. Нек-рые биографические сведения содержатся в изречениях Е. К., сохранившихся в сб. *«Aprophthegmata Patrum»* (*De s. Eriphanio episcopo Cyprici // PG. 65. Col. 162-168*), однако достоверность этих сведений вызывает сомнения (*Schneemelcher. 1962. S. 920; Nautin. 1963. Col. 617*).

Из исследований новейшего времени биография Е. К. рассматривается в: *Martin*. 1907/1908; 1908; *Tandonnet*. 1960. Col. 854-861; *Schneemelcher*. 1962. S. 909-927; *Nautin*. 1963. Col. 617-631; *Riggi*. 1966. P. 86-107; *Dechow*. 1988. Вместе с тем в биографии Е. К. остается немало неясностей (*Tandonnet*. 1960. Col. 854).

### **Детство и египетский период**



Свт. Епифаний Кипрский. Фрагмент мозаики собора Св. Софии в Киеве. 40-е гг. XI в.

Точная дата рождения Е. К. неизвестна; исходя из сообщения блж. Иеронима о том, что в 393 г. Е. К. был уже в глубокой старости (*Hieron*. De vir. illustr. 114), дату его рождения помещают между 310 и 320 г., обычно относят к 315 г. Согласно Созомену (*Sozom*. Hist. eccl. VI 32. 3), Е. К. происходил из сел. Бесандука (Βησανδοῦκη), располагавшегося в окрестностях г. Элевтерополя на юго-западе от Иерусалима по дороге в Аскалон. Хотя Созомен называет его «селением» (κώμη), это могло быть фамильное имя семьи Е. К. (*Nautin*. 1963. Col. 618). В древних источниках данное место более нигде не упоминается (см.: *Abel*. 1967. Т. 2. P. 264);

предположительно оно находилось вблизи могилы прор. *Аввакума*, откуда и получило свое название (ср.: *Becos Abacuc - Hieron. Ep. 82. 8*; *Вусоуса - Petr. Dias. De loc. sanct. 5*). Несмотря на утверждение позднего Жития (*Vita S. Eriphanii. 2 // PG. 41. Col. 25*), где говорится, что Е. К. был воспитан в иудейской вере, сам Е. К. в послании к имп. св. *Феодосию I Великому* свидетельствует, что его родители были христианами и придерживались никейской веры (*Eriph. Ep. Theod. 20*). По вопросу о религ. принадлежности Е. К. и его родителей существуют 2 т. зр. 1-я основывается на пространным Житии Е. К., согласно к-рому он был воспитан в иудейской вере и только в зрелом возрасте принял крещение (*Vita S. Eriphanii. 2-8*). 2-я опирается на приписываемое Е. К. «Послание к императору Феодосию», автор к-рого утверждает, что он с юного возраста был последователем никейской веры, так же как и его родители, к-рые родились в этой вере и твердо ее придерживались (*Ep. Theod. 20*). Последняя версия представляется маловероятной, если учесть, что сам Е. К. родился за 10-15 лет до *Вселенского I Собора* (см.: *Kösters. 2003. S. 18-20*). Возможно, родители Е. К. были весьма состоятельными людьми (*Acta S. Eriphanii. 2 // PG. 41. Col. 119*), поскольку имели достаточно средств, чтобы отправить Е. К. на учебу в Александрию (*Nautin. 1963. Col. 618*; ср.: *Eriph. Adv. haer. 26. 17*). Он не продвинулся далеко в занятиях светскими науками, о чем свидетельствуют простота стиля его сочинений, отсутствие в них точных сведений о

греч. философии и точных цитат из классических авторов (*Schneemelcher*. 1962. S. 923-924). Однако, по сообщению блж. Иеронима, Е. К. имел блестящие способности к изучению языков: он овладел греч., сир., евр., копт. и лат. языками (*Hieron. Adv. Rufin. 2. 22; 3. 6*). В Египте Е. К. познакомился со знаменитыми подвижниками и «был наставлен лучшими монахами» (*Sozom. Hist. eccl. VI 32*), наиболее известными из которых были преподобные *Антоний Великий* и *Пахомий Великий*. Е. К. мог знать их обоих (*Dechow. 1988. P. 32*): прп. Антоний был духовным отцом прп. *Илариона Великого* (*Hieron. Vita Hilar. 3-4*), палестинского монаха (впосл. игумен), к-рый стал духовным отцом Е. К.; так что Е. К. мог воспринять учение прп. Антония или непосредственно от него, или через прп. Илариона, оказавшего огромное влияние на духовное формирование юного Е. К. (*Schiwietz. 1913*); с ним Е. К. связывала длительная дружба вплоть до смерти прп. Илариона (*Hieron. Vita Hilar. 1; Vita S. Eriphanii. 33 // PG. 41. Col. 66*). Предполагают, что Е. К. долгое время подвизался в одном из егип. мон-рей, организованном по уставу прп. Пахомия Великого (*Nautin. 1963. Col. 618; Riggi. 1966. P. 101*); здесь Е. К. мог воспринять отрицательное отношение прп. Пахомия к *Оригену* (*Dale. 1887. P. 146*; что, впрочем, спорно в отношении самого прп. Пахомия - *Lipsius. 1880. P. 150; Dechow. 1988. P. 33-34, 102-104*). Вероятно, Е. К. был знаком с егип. монахами-оригенистами (*Dechow. 1988. P. 34*). В ранние годы в Египте Е. К. встретился с представителями

гностических ересей (см. [Гностицизм](#)), опровержение учения к-рых он написал в посл.: гностиками «вольных нравов» (*Eriph. Adv. haer.* 26. 17. 4-9), сифитами (*Ibid.* 39. 1. 2), последователями Иеракса (*Ibid.* 67; *Vita S. Eriphanii.* 27 // *PG.* 41. Col. 58-59). В Египте Е. К. сформировался и как догматист: он изучал труды знаменитых александрийских епископов-богословов - свт. [Петра I Александрийского](#), свт. [Александра Александрийского](#) и особенно свт. [Афанасия I Великого](#), от которого воспринял верность никейскому учению о [единосущии](#) и отрицание [арианства](#) в любых его формах (*Nautilin.* 1963. Col. 618; *Dechow.* 1988. P. 35).

### **Палестинский период. Игуменство**

В 335-340 гг. (согласно анонимному предисловию к «Анкорату», в возрасте ок. 20 лет) Е. К. покинул Египет и вернулся в Палестину. В окрестностях Элевтерополя он, вероятно, на средства, доставшиеся ему по наследству, основал общежительный мон-рь, где продолжил аскетические подвиги (*Sozom. Hist. eccl.* VI 32. 3; *Hieron. Ep.* 82. 8). Там же он был поставлен «пресвитером монастыря» (*presbyter monasterii* - *Hieron. Contr. Ioan. Hieros.* 4), т. е., вероятно, игуменом, и оставался на этом посту вплоть до 367 г. К нему стало стекаться немало посетителей, и сам он поддерживал тесные отношения со мн. правосл. епископами - жертвами арианской политики имп. [Констанция II](#): со свт. Афанасием Великим Е. К. встречался, возможно, после 349 г. (*Eriph. Adv. haer.* 72. 4; *Tillemont.* 1705.

Р. 488) или в 362 г., во время посещения свт. Афанасием Антиохии (*Nautin*. 1963. Col. 619), со свт. *Евсевием* Верцельским - в Скифополе, куда тот был сослан после *Медиоланского Собора* 355 г. (*Eriph*. Adv. haer. 30. 5. 2), а также, по всей вероятности, с *Луцифером* Каралитанским, сосланным тогда же в Элевтерополь (*Nautin*. 1963. Col. 619; *Dechow*. 1988. P. 38). Уже в этот период Е. К. проявил себя как ревностный борец с ересями: он изобличил в гностической ереси и анафематствовал некоего старца Петра, бывш. пресв. г. Диосполя, к-рый распространял свое лжеучение в сел. Кафар-Бариха, расположенном недалеко от Хеврона (*Eriph*. Adv. haer. 40. 1. 3). Как сообщает блж. Иероним, Е. К. был всегда окружен столь большим уважением, что даже «правлящие еретики» (*regnantes haeretici*), т. е., по-видимому, арианствующие епископы, считали позором преследовать такого человека (*Hieron*. Contr. Ioan. Hieros. 4). У Е. К. сложились неплохие отношения с Евтихием, еп. Элевтеропольским, к-рый хотя и поддержал полуарианскую позицию Акакия, еп. Кесарийского, на *Аримино-Селевкийском Соборе* в 359 г., но имел тайную склонность к никейскому православию, о чем позже свидетельствовал сам Е. К. (*Eriph*. Adv. haer. 73. 23). По сообщению блж. Иеронима, Евтихий не только не воздвиг гонений на такого твердого никейца, как Е. К., но прислушивался к его советам (*Hieron*. Contr. Ioan. Hieros. 4). Вероятно, не в последнюю очередь с влиянием Е. К. связано то, что на *Антиохийском Соборе* 363 г. Евтихий подписал

соборное послание к имп. Иовиану в защиту  
 Никейского Символа веры и термина «единосущный»  
 (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 25. 6-18; Dechow. 1988. P.*  
 40). На протяжении игуменства Е. К. поддерживал  
 тесные дружеские отношения со своим духовным  
 отцом прп. Иларионом Великим, возглавлявшим  
 основанный им мон-рь в Палестине,  
 располагавшийся недалеко от Газы. Однако в 362-  
 363 гг. в результате религ. политики имп. Юлиана  
Отступника, направленной на восстановление  
 язычества, монастырь прп. Илариона был разрушен,  
 а сам преподобный был вынужден покинуть  
 Палестину и отправиться на Кипр (*Hieron. Vita Hilar.*  
 41-42). Туда же переселились мн. духовные чада прп.  
 Илариона и близкие друзья Е. К. Есть  
 предположение, что после смерти Евтихия  
 Элевтеропольского в 365 или 366 г. Е. К. попытался  
 занять его кафедру, но потерпел неудачу  
 (*Nautin. 1967. Col. 97*). В эти годы Е. К. часто бывал  
 на Кипре у духовного отца и друзей (*Dechow. 1988.*  
 P. 41-42; ср.: *Vita S. Eriphanii. 33 // PG. 41. Col. 66*).  
 В конце концов Е. К. переселился на Кипр  
 (*Nautin. 1963. Col. 619; Dechow. 1988. P. 42*).

### **Кипрский период. Начало архиепископства**

В 367 г. (*Tandonnet. 1960. Col.*  
 855; *Schneemelcher. 1962. S. 911; Dechow. 1988. P.*  
 41; др. предполагаемая дата - 366 г.- *Nautin. 1963.*  
 Col. 619; *Riggi. 1966. P. 101*), когда умер Кипрский  
 архиепископ (личность к-рого не установлена -  
 см.: *Dechow. 1988. P. 43*), епископы острова, хорошо  
 знавшие о строгой подвижнической жизни Е. К. и

его твердых правосл. убеждениях, избрали его архиепископом (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost.* 16; ср.: *Vita S. Eriphanii.* 34 // *PG.* 41. Col. 68). Вероятно, не последнюю роль в этом избрании сыграл прп. Иларион, пользовавшийся большим уважением у предыдущего Кипрского архиепископа (*Sozom. Hist. eccl.* V 10. 4; ср.: *Vita S. Eriphanii.* 33 // *PG.* 41. Col. 66). Констанция, в к-рой располагалась кафедра Е. К., к тому времени представляла собой большой столичный и портовый город, разрушенный в результате землетрясений 332 и 342 гг. и заново отстроенный имп. Констанцием (древнее название города, Саламин, также употреблялось еще при жизни святителя - *Eriph. Adv. haer.* 51. 24. 5; *De mensur. et pond.* 21 // *PG.* 43. Col. 276; *Hieron. Ep.* 108. 6). Хотя формально Кипрская Церковь подчинялась тогда Антиохийскому митрополиту, ее фактическим правителем был архиепископ Констанции. В результате деятельности Е. К. на посту архиепископа сложились благоприятные условия для обретения Кипрской Церковью автокефалии, к-рую она получила на *Вселенском III Соборе* 431 г. вскоре после смерти Е. К. (*Mansi.* Т. 4. Col. 1465-1468; *Εγγλεζάκη.* 1983. Σ. 12-18, 42-46; *Dechow.* 1988. P. 48). Епархия Е. К. была столь обширна, что он, следуя местному обычаю, позволял епископам, в частности Филону и Феопрепию, епископам Карпасийским, рукополагать пресвитеров, диаконов и иподиаконов в отдаленных частях острова (*Eriph. Ep. Ioan. Hieros.* 2). По сообщению Созомена, очень скоро Е. К. заслужил

всеобщую народную любовь за заботу о местных жителях и о приезжих (*Sozom. Hist. eccl. VI 32*). В Константиции он начал строительство кафедральной базилики, впосл. носившей его имя (*Karageorghis. 1969. P. 197-198*). Предметом особого внимания Е. К. являлось монашество, пробуждение которого на Кипре было связано с деятельностью прп. Илариона, умершего в 371/2 г. в отшельническом уединении в пещере недалеко от Пафоса; в 372 г. Е. К. написал небольшое послание в его похвалу, имевшее широкое распространение (см.: *Hieron. Vita Hilar. 1; Vita S. Eriphanii. 33 // PG. 41. Col. 66*). Благодаря усилиям Е. К., собравшего немалые средства, на Кипре возникло множество мон-рей, куда съехались монахи со всего мира, привлеченные «любовью к этому святому человеку» (*amor sancti viri - Hieron. Ep. 108. 7*). По просьбе Е. К. деньги на строительство мон-рей жертвовали богатые граждане империи, в частности знатная римлянка Паула (*Ibidem*) и состоятельная к-польская диаконисса Олимпиада (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 17*). Кроме того, в должности архиепископа Е. К. проявил себя ревностным защитником никейской веры и противником любых ее искажений. Об этом свидетельствуют написанные им в 70-х гг. IV в. сочинения «Анкорат» и «Панарион». Вскоре Е. К. стал пользоваться таким высоким авторитетом в Церкви, что даже арианствующий имп. *Валент* не посмел преследовать его (*Hieron. Contr. Ioan. Hieros. 4*). Позже, в правление правосл. имп. св. Феодосия, Е. К. испросил у него указ об изгнании с Кипра всех еретиков (*Vita S.*

Eriphanii. 59 // PG. 41. Col. 99; *Hackett*. 1901. P. 11-12). Гораздо больше известно о деятельности Е. К. за пределами Кипра. Нередко жители др. малоазийских провинций империи обращались к Е. К. за советами, и он отвечал им в письмах или специальных сочинениях. Е. К. нередко сам отправлялся в др. провинции и страны: он сообщает, что бывал в Сирии и достиг пределов Евфрата (*Eriph. Adv. haer.* 60. 3), в Карию, на юго-западе М. Азии (*Ibid.* 51. 30). Часто эти поездки были связаны с посещением мон-рей; так, Е. К. бывал у Павла и Акакия - архимандритов мон-рей в Халкиде и Берое Сирийской (*Ep. ab Acasio et Paulo // GCS. Bd. 25. S.* 153-154; *Eriph. Adv. haer. Praef. 1. Titul.*); в своем мон-ре в Палестине. Участие Е. К. во мн. великих спорах того времени также вынуждало его совершать поездки в разные провинции и города империи - Палестину, Сирию, Галатию, К-поль и др.

### **Спор о дате празднования Пасхи и антиохийский раскол**

Кипрская Церковь, так же как и Сирийская, придерживалась древней антиохийской традиции праздновать Пасху в воскресенье, следующее за иудейской пасхой, хотя I Вселенский Собор предписал праздновать Пасху согласно александрийской традиции, после весеннего равноденствия (*Euseb. Vita Const.* III 18-19; *Socr. Schol. Hist. eccl.* I 9; V 22; *Theodoret. Hist. eccl.* I 9-10; ДВС. Т. 1. С. 80-84). С самого начала архиеп-ства Е. К. следовал традиции Кипрской Церкви и выступил ее твердым защитником (*Eriph. Ep. Euseb. et al.; De*

fide. 22; Adv. haer. 50. 1. 8; 50. 3. 1-4; 51. 26. 1-4; 51. 27. 1-3; 70. 11. 1-6). По этому вопросу он разошелся во мнении со свт. Афанасием Великим.

В Пасхальной хронике VII в. сохранился отрывок из послания свт. Афанасия, написанного в 370 г.

(*Dechow.* 1988. P. 54), где он увещевает Е. К., чтобы

тот прекратил спор (*Chron. Pasch. Col. 76*). Также

сохранились фрагменты из 2 писем Е. К. о дате

празднования Пасхи, одно из которых адресовано

епископам Евсевию, Маркеллу, Вивиану и Карпу, а

др.- пресвитерам писидийским; 1-е письмо,

вероятно, было написано между 367-373 гг.

(*Schneemelcher.* 1962. S. 914), 2-е неск. позднее,

поскольку споры по этому вопросу продолжались по

меньшей мере до 387 г. (*Nautin.* 1963. Col. 620-621).

Др. важной проблемой, беспокоившей Е. К., был

раскол в Антиохийской Церкви. В момент

поставления Е. К. во архиепископа Кипрского

епископом Антиохийским был свт. Мелетий,

избранный на эту кафедру в 361 г. при поддержке

сторонников омиусианина Акакия, еп. Кесарийского

(*Eriph.* Adv. haer. 73. 28), и арианина Евдоксия, еп.

К-польского (*Sozom.* Hist. eccl. IV 28; VII 3). Несмотря

на то что свт. Мелетий сразу после рукоположения

присоединился к партии никейцев (*Ibid.* IV 28; *Socr.*

*Schol.* Hist. eccl. II 44), а затем на Антиохийском

Соборе 363 г. признал «единосущие» (*Socr. Schol.* Hist.

eccl. III 25), Е. К., взоидя на кафедру, отказался

установить с ним общение. Он ставил свт. Мелетию в

упрек общение с пневматомахами

(см. [Духоборчество](#)) и считал его полуарианином (*Eriph. Adv. haer. 73. 28, 34; Hieron. Ep. 15. 5*).



Свт. Елифаний Кипрский. Роспись ц. вмч. Пантелеимона в Нерези, Македония. 1164 г.

2 др. антиохийских партии искали общения с новым архиепископом Кипрским. 1-я, остававшаяся верной строгому никейцу свт. [Евстафию](#), еп. Антиохийскому, скончавшемуся в ссылке, возглавлялась Павлином, рукоположенным во епископа Антиохийского Луцифером Каралитанским в 362 г. (*Sozom. Hist. eccl. V 12-13; Socr. Schol. Hist. eccl. III 6; IX 2*). 2-я партия, отделившаяся от партии свт. Мелетия под влиянием еп. [Аполлинария \(младшего\)](#) Лаодикийского, возглавлялась пресв. Виталием (впосл. [Виталий I](#), еп. Антиохийский). Поддерживаемый Аполлинарием, Виталий отказался примкнуть к Павлину, которого он обвинял в савелианстве (см. [Модализм](#)) (*Eriph. Adv. haer. 77. 20*). В свою очередь Павлин нападал на учение Аполлинария о [Воплощении](#), противоречившее учению свт. Евстафия Антиохийского. Е. К. столкнулся с ересью Аполлинария в 370 г., когда сторонники последнего прибыли на Кипр и, ссылаясь

на авторитет учителя, стали распространять там неправосл. учения. Е. К. пришлось созвать поместный Собор, на к-ром заблуждения сторонников Аполлинария были осуждены, хотя сам Е. К. сомневался, что источником столь нелепых заблуждений мог быть Аполлинарий (Ibid. 77. 2). Е. К. сообщает (Ibid. 77. 20, 22-23), что он неоднократно принимал у себя посланников Виталия и, несомненно, еп. Павлина, после чего решил сам отправиться в Антиохию и нанести визит им обоим. Когда в 376 г. Е. К. прибыл в Антиохию, Павлин показал ему экземпляр «Свитка к антиохийцам», принятого Александрийским Собором 362 г. и подписанного рукой свт. Афанасия, а внизу стояла подпись еп. Павлина (Ibid. 77. 21; *Athanas. Alex. Ad Antioch. Col. 809*). Незадолго до этого в Антиохию пришло письмо от Римского еп. св. *Дамаса I*, в к-ром он поддерживал еп. Павлина и призывал сторонников Виталия объединиться с ним (*Damas. Ep. 3*). Исходя из сложившегося положения, Е. К. установил полное церковное общение (τελεία κοινῶνία) с еп. Павлином (*Eriph. Adv. haer. 77. 20*), а также попытался убедить Виталия присоединиться к еп. Павлину, но не добился в этом успеха (Ibid. 77. 20; 77. 22). По-видимому, именно тогда Виталий был рукоположен Аполлинарием Лаодикийским во епископа Антиохийского и со своими приверженцами учинил еще один церковный раскол (*Sozom. Hist. eccl. VI 25; Theodoret. Hist. eccl. V4*). Начиная с этого времени Е. К. стал одним из основных сторонников еп. Павлина Антиохийского

на Востоке. Вскоре после возвращения на Кипр в 377 г. Е. К. для прекращения антиохийского раскола попытался склонить на сторону еп. Павлина одного из главных сторонников свт. Мелетия Антиохийского - свт. Василия Великого. Е. К. написал ему послание (текст полностью не сохранился, но о его содержании говорят фрагмент в сир. переводе - CSCO. Vol. 101. P. 319; Vol. 102. P. 235, и ответное послание свт. Василия - *Basil. Magn.* Ep. 258), в к-ром Е. К. убеждал свт. Василия для восстановления единства Антиохийской Церкви написать письмо сторонникам Павлина, с к-рым сам Е. К. недавно установил общение (*Eriph.* Adv. haer. 77. 14; *Basil. Magn.* Ep. 258. 3). Е. К. полагал, что если он добьется у свт. Василия поддержки еп. Павлина, то можно будет оказать существенное давление на 2 остальные антиохийские партии, чтобы восстановить церковное единство. В качестве основания такого единства Е. К. предлагал никейское вероисповедание, измененное в той части, где речь шла о Воплощении (см.: *Basil. Magn.* Ep. 258. 2). Для того, чтобы исключить возможность савелианства, в чем подозревали Павлина и его сторонников, Е. К. обратил внимание на то, что он сам наставил их в необходимости исповедовать три Ипостаси (*Eriph.* Adv. haer. 73. 34; *Basil. Magn.* Ep. 258. 2). Однако свт. Василий отказался последовать его совету, указав, что, во-первых, никейское вероисповедание не следует изменять и, во-вторых, Кесарийская Церковь всегда признавала законным архиепископом Антиохийским Мелетия,

рукоположенного еще прежде Павлина и засвидетельствовавшего верность православию при имп. Констанции (*Basil. Magn.* Ep. 258. 2-3). Встав на сторону Павлина, Е. К. разошелся также с Аполлинарием Лаодикийским, против заблуждений которого он в 377 г. (*Dechow.* 1988. P. 82) написал специальную главу в трактате «Панарион» (*Eriph. Adv. haer.* 77). В свою очередь Аполлинарий выступил с критикой Е. К. и Павлина; в частности, он написал 2 письма авторитетным егип. монахам и епископам, сосланным в Диокесарию Палестинскую, и еп. Диодору Тирскому, добиваясь их дружбы и призывая их порвать отношения с Е. К. и Павлином, к-рого они вместе со свт. Афанасием признавали законно избранным правосл. епископом Антиохийским (*Facund. Pro defens. cap. IV 2 // PL.* 67. Col. 619). Аполлинарий призывал сторонников сохранить общение только с еп. Виталием Антиохийским и анафематствовать еп. Павлина и Е. К. (*Ibid.* Col. 613). В 381 г., когда в К-поле был созван *Вселенский II Собор*, Е. К. скорее всего не принял в нем участия - его имя отсутствует в списке Кипрских епископов, участвовавших в Соборе (*Mansi.* T. 3. Col. 570). Это могло быть связано с тем, что на первых заседаниях Собора председательствовал свт. Мелетий Антиохийский, права к-рого на свою кафедру были подтверждены этим Собором. После внезапной смерти свт. Мелетия отцы Собора избрали в качестве его преемника не Павлина, а *Флавиана I* - сторонника свт. Мелетия, что было также неприемлемо для Е. К. Однако есть

основания предполагать, что Е. К. оказал определенное влияние на внесение изменений и дополнений к Символу веры, принятому II Вселенским Собором, окончательная формула которого очень близка к символу, приводимому Е. К. в соч. «Анкорат» (*Eriph. Ancor. 118. 9-13; Dechow. 1988. P. 87*; впрочем, мн. исследователи считают символ в «Анкорате» позднейшей интерполяцией). В таком случае Е. К. мог присутствовать на нек-рых заседаниях Собора и покинуть его еще до закрытия (*Dechow. 1988. P. 88*). Несмотря на решение Собора в пользу Флавиана, еп. Павлина продолжали поддерживать епископы Египта, Аравии, Кипра, Римский еп. Дамас и все зап. епископы (*Sozom. Hist. eccl. VII 11*). В связи с этим Е. К. в 382 г. вместе с Павлином отправился в Рим, чтобы принять участие в *Римском Соборе*, созванном еп. Дамасом для решения разногласий между Западом и Востоком, в т. ч. по поводу антиохийского раскола (*Hieron. Ep. 108. 6; 127. 7; Theodoret. Hist. eccl. V 8*). Вместе с ними в Рим в качестве переводчика прибыл и блж. Иероним, к-рый до этого нек-рое время подвизался в Халкидской пустыне недалеко от Антиохии, где в 378 г. был рукоположен еп. Павлином во пресвитера; в сане пресвитера он присутствовал на заседаниях II Вселенского Собора (*Hieron. Contr. Ioan. Hieros. 41*). Вместе с блж. Иеронимом Е. К. в Риме остановился в доме благочестивой римлянки Паулы, которая была наслышана о его добродетелях и с к-рой их в посл. связывала длительная дружба (см.: *Idem. Ep. 108. 6*).

В 383 г., будучи проездом в Палестину на Кипре, Паула пробыла у Е. К. 10 дней (Ibid. 108. 7). В 385 г., после смерти еп. Дамаса, когда блж. Иероним покинул Рим, он отправился сначала на Кипр к Е. К., а оттуда они прибыли в Антиохию, где посетили еп. Павлина (*Idem. Adv. Rufin. 3. 22*), после чего прибыли в Палестину, где Е. К. нанес визит больной Пауле в Вифлееме (*Idem. Ep. 108. 20*).

### **Е. К. в Палестине. Первая стадия оригенистских споров**

В 387-393 гг. Е. К. между заботами по управлению обширной епархией находил время посещать Палестину и бывать в мон-ре в Бесандуке, с настоятелем к-рого он был в переписке. В одно из посещений Палестины, перед Пасхой 393 г. (*Dechow. 1988. P. 393*), Е. К. вместе со свт. Иоанном II Палеонидором, еп. Иерусалимским, отправился на праздничное богослужение в Вефиль. По дороге, проходя через сел. Анавта (Ἀναυθά, или, согласно блж. Иерониму, Анаблата (Anablatha)), Е. К. зашел в церковь и увидел там занавес с изображением Христа или какого-то святого. Он страшно возмутился, поскольку это, по его мнению, противоречило авторитету Свящ. Писания и христ. вере. Е. К. сорвал занавес и отдал сторожам того места, чтобы они употребили его на погребение нищих, пообещав прислать им взамен другой (*Epph. Ep. Ioan. Hieros. 9*). Как полагают ряд исследователей, этот случай и возникшее вслед. него критическое отношение Е. К. к иконам побудили его в 393 г. сначала написать специальное сочинение

против тех, кто изготавливает иконы (*Idem. Contr. imag. 1-18*), а затем послание имп. св. Феодосию, где он обращал внимание императора на то, что, по его мнению, почитание икон возвращает людей к идолопоклонству (*Idem. Ep. Theod. 19-30*). В посл. эти и др. сочинения Е. К. против икон, приписывавшиеся ему, вызвали дискуссии в Византии в ходе иконоборческих споров VIII-IX вв. (см. *Иконоборчество*).

Во время пребывания в Палестине Е. К. принял деятельное участие в оригенистских спорах, волновавших Церковь в кон. IV - нач. V в. 1-я стадия этих споров началась со ссоры между иерусалимскими монахами. В Иерусалиме в мон-рях прп. *Мелании Римляныни Старшей* и *Руфина Аквилейского*, к-рые были хорошо знакомы со мн. егип. монахами-оригенистами, подвизавшимися тогда в Нитрийской пустыне (Альбином, *Евагрием Понтийским*, «Длинными братьями» и др.), изначально культивировалось почтительное отношение к имени и богословскому наследию Оригена. Этого не скрывали ни прп. Мелания, ни Руфин, который пользовался уважением и доверием свт. Иоанна Иерусалимского. Однако в других иерусалимских мон-рях Оригена считали еретиком. Воспользовавшись этим, в 393 г. группа иерусалимских монахов во главе с неким Атарвием выступила с критикой учения Оригена и его почитателей в Иерусалиме - Руфина Аквилейского и, косвенно, свт. Иоанна Иерусалимского. Атарвий обратился за советом к Е. К., который, по-видимому,

находился тогда в Палестине, и тот посоветовал потребовать у подозреваемых в ереси формального осуждения Оригена, учение которого он сам еще в 376 г. изобличил как еретическое (*Eriph. Adv. haer.* 64). Послушавшись совета Е. К., Атарвий пришел к Руфину с требованием подписать осуждение учений Оригена, однако Руфин отказался его принять. Тогда Атарвий отправился к блж. Иерониму, жившему неподалеку в мон-ре в Вифлееме и также подозревавшемуся в симпатиях к Оригену из-за дружбы с Руфином; тот, дабы угодить Е. К., согласился подписать это осуждение (см.: *Hieron. Adv. Rufin.* 3. 33). Весной 393 г. (*Dechow.* 1988. P. 397-398; по др. данным, в сер. сент. 393 г. - *Nautin.* 1963. Col. 623; *Kelly.* 1975. P. 199) Е. К. вместе со мн. епископами торжественно прибыл в Иерусалим на праздник Пасхи (или обновления храма Гроба Господня, если принять 2-ю датировку, к-рая не учитывает сообщение блж. Иеронима о длившейся тогда Четыредесятнице - *Hieron. Contr. Ioan. Hieros.* 13). Когда свт. Иоанн Иерусалимский пригласил Е. К. произнести проповедь на утрене в Вербное воскресенье, тот выступил с длинной речью, в к-рой осудил ересь Оригена и тех, кто ему следует. Все присутствовавшие, зная симпатии свт. Иоанна к Оригену, поняли, что речь идет о нем. В свою очередь свт. Иоанн произнес на литургии проповедь против «антропоморфитов», как тогда называли противников Оригена среди егип. и палестинского монашества. Эта проповедь, очевидно, была

направлена и против Е. К. Однако Е. К., согласившись с осуждением ереси антропоморфитов, попросил свт. Иоанна осудить и превратные учения Оригена, но тот промолчал. Так между свт. Иоанном Иерусалимским и Е. К. началась открытая полемика по вопросу об учении Оригена (Ibid. 11). Е. К. остался в Иерусалиме в надежде добиться у присутствовавших епископов осуждения свт. Иоанна. Под их давлением в один из последующих дней свт. Иоанн был вынужден публично произнести длинное исповедание веры (Ibid. 10). Этого оказалось достаточно: Е. К., к-рого попросили вынести суждение, не нашел в этом исповедании ничего предосудительного. Смирившись с временным поражением, Е. К. покинул город. Однако, видя, что ему не успеть добраться до мон-ря в Бесандуке засветло, Е. К. остановился на ночь у блж. Иеронима в Вифлеемском мон-ре. Узнав о происшедшем, блж. Иероним не захотел навлечь на себя неудовольствие свт. Иоанна Иерусалимского, если он открыто заявит о себе как о союзнике его врага. Поэтому он попытался убедить Е. К. поскорее вернуться в Иерусалим и примириться со свт. Иоанном. Но Е. К. отказался и в ту же ночь отправился в Бесандуку, а затем вернулся на Кипр (Ibid. 14).

Весной 394 г., когда Е. К. вновь прибыл в Бесандуку, блж. Иероним отправил к нему своего брата Павлиниана и неск. диаконов, чтобы принести ему извинения и просить его рукоположить Павлиниана во пресвитера. Е. К. без колебаний рукоположил его сначала во диакона, а затем и во пресвитера, приняв

меры предосторожности, чтобы совершить рукоположение вне пределов юрисдикции свт. Иоанна Иерусалимского. Однако последний, узнав об этом, посчитал, что были ущемлены его епископские права, поскольку Павлиниан был рукоположен для монастыря в Вифлееме, входившего в юрисдикцию епископа Иерусалимского. Когда клирики Е. К. пришли к свт. Иоанну, чтобы оповестить его об этом, он разгневался, стал угрожать, что раструбит об этом «до крайних пределов земли», т. е. до Рима (*Eriph. Ep. Ioan. Hieros. 1*), и отлучил от Церкви Павлиниана и монахов его мон-ря, а также блж. Иеронима (*Hieron. Adv. Rufin. 3. 33*). В ответ на угрозы свт. Иоанна Е. К. написал ему большое послание, в котором оправдывал свои действия (*Eriph. Ep. Ioan. Hieros.*). Помимо объяснений правомочности рукоположения Павлиниана ссылкой на то, что он рукоположил его в своем мон-ре, который не относится к епархии епископа Иерусалимского, и следовал местному обычаю Кипрской Церкви (*Ibid. 2*), в послании Е. К. также указал на заблуждения Оригена и попросил свт. Иоанна их осудить. Однако свт. Иоанн не ответил, но отправил послание еп. Феофилу Александрийскому, ища его поддержки (*Hieron. Contr. Ioan. Hieros. 4, 10*). Тогда Е. К. написал послания палестинским епископам и монахам, приложив к ним послание к свт. Иоанну и потребовав разорвать с ним церковное общение (*Ibid. 40, 44*). В том же послании Е. К. к свт. Иоанну был прямо назван еретиком друг свт. Иоанна - Руфин Аквилейский (*Eriph. Ep. Ioan. Hieros. 6*). Когда

спустя 18 месяцев Руфин узнал о том, что его старый друг блж. Иероним перевел это послание на латынь, он разорвал отношения с ним, равно как и с Е. К. (*Hieron.* Ep. 57. 2). Павлиниан был вынужден отправиться на Кипр под юрисдикцию Е. К., но в посл. посещал Иерусалим (*Idem.* Contr. Ioan. Hieros. 41). Между тем Е. К. продолжил борьбу со свт. Иоанном Иерусалимским и в 396 г. написал послание к Римскому еп. св. Сирицию (*Ibid.* 14, 44), вероятно, в ответ на послание последнего, написанное после жалобы свт. Иоанна (или Руфина - *Idem.* Adv. Rufin. 3. 21), в к-ром Сириций укорял Е. К. за его вмешательство в дела Иерусалимской Церкви. В свою очередь свт. Иоанн Иерусалимский написал апологию к еп. Феофилу Александрийскому, в которой оправдывался от обвинений в оригенизме, выдвинутых против него Е. К. и блж. Иеронимом. Для опровержения этой апологии блж. Иероним в кон. 396 г. написал большое соч. «Против Иоанна Иерусалимского», в к-ром показал, как свт. Иоанн намеренно избегал открытого ответа на обвинения в оригенизме, прозвучавшие со стороны Е. К. Однако на Пасху 397 г. в иерусалимском храме Воскресения между Руфином Аквилейским и блж. Иеронимом произошло примирение (*Ibid.* 3. 33), после чего свт. Иоанн Иерусалимский вновь принял последнего в церковное общение. Несмотря на то что в посл. вражда между блж. Иеронимом и Руфином Аквилейским возобновилась и даже привела к окончательному разрыву, Е. К. уже не принимал в этом непосредственного участия.

## Вторая стадия оригенистских споров



Святители Епифаний Кипрский и Герман К-польский. Миниатюра из греко-груз. рукописи. XV в. (РНБ. О.1.58. Л. 113 об.)

В 399 г. в Египте вокруг учения Оригена с новой силой возобновились споры, затем перекинувшиеся на Палестину и всколыхнувшие К-поль. Начало их 2-й стадии, в к-рой Е. К. также принял непосредственное участие, было положено активной деятельностью Александрийского еп. Феофила по борьбе с оригенизмом в среде егип. монашества. До 399 г. еп. Феофил симпатизировал оригенистам и был на стороне свт. Иоанна Иерусалимского в его споре с Е. К., к-рого он в посланиях к Римским епископам Дамасу и Сирицию даже называл «еретиком и схизматиком» (ар. *Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 16*). Однако в посл. еп. Феофил изменил свой взгляд, изгнав из Нитрийской пустыни ок. 300 монахов-оригенистов, к-рые были вынуждены искать прибежища в др. странах (*Ibid. 7; Sulp. Sev. Dial. 1. 7*). Многие из них обосновались в Иерусалиме, 80 - в Скифополе (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 7; Hieron. Adv. Rufin. 3. 18; Sozom.*

Hist. eccl. VIII 13. 1). Через неск. месяцев ок. 50 из них, включая пресв. Исидора и «Длинных братьев», прибыли в К-поль, где подали жалобу на еп. Феофила императору и К-польскому епископу, к-рым в то время был свт. *Иоанн Златоуст* (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 7; Sozom. Hist. eccl. VIII 13; Socr. Schol. Hist. eccl. VI 9*). Между тем еп. Феофил, поняв, что дело может дойти до разбирательства в К-поле, решил опередить противников. Он направил епископам Палестины и Кипра послание, составленное Нитрийским Собором 400 г. (*Theoph. Alex. Ep. synod. Palest. et Cypr.*), чтобы заручиться поддержкой как можно большего числа вост. епископов в борьбе с оригенистами. В сопроводительном письме к Е. К. еп. Феофил призвал его созвать Собор кипрских епископов для осуждения Оригена, а также как можно скорее с верными людьми отправить соответствующее соборное послание в К-поль, Исаврию и Памфилию, чтобы подготовить почву для осуждения лидеров оригенистов, направлявшихся в К-поль (*Idem. Ep. Epirh.*). Получив письмо еп. Феофила, Е. К. очень обрадовался и поспешил написать блж. Иерониму, попросив его перевести это послание на латынь, чтобы отправить его в Рим (*Epirh. Ep. Hieron.*). Когда в кон. 400 г. (*Dechow. 1988. P. 409*) или в сент. 401 г. (*Nautin. 1963. Col. 624*) на празднике обновления храма в Палестине состоялся Собор палестинских епископов, в то же самое время Е. К. созвал Собор кипрских епископов, осудивших Оригена; он пожелал лично отвезти соборное постановление в К-

поль. Дождавшись благоприятного для плавания времени, весной 402 г. (Ibid. Col. 624; др. даты: зима 402 г.- *Schneemelcher*. 1962. S. 913, или весна 403 г.- *Dechow*. 1988. P. 409, 411) Е. К. отправился в К-поль для того, чтобы сместить свт. Иоанна Златоуста с К-польской кафедры и лишить оригенистов его покровительства (*Sozom. Hist. eccl. VIII 14. 5-6; Socr. Schol. Hist. eccl. VI 12*). Сойдя с корабля, он вошел в один из храмов, находившийся недалеко от порта, в 7 км от К-поля; там он отслужил литургию и без ведома К-польского епископа совершил рукоположение во диакона (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 12, 14*). По прибытии в город Е. К. отказался принять приглашение свт. Иоанна Златоуста остановиться у него в резиденции, т. к., по его словам, не пожелал находиться под одной крышей с еретиком (Ibid. VI 12). Вероятно, Е. К. был не только недоволен тем, что свт. Иоанн Златоуст принял под свою защиту оригенистов и требовал от еп. Феофила Александрийского вновь принять их в церковное общение; ранее в Антиохии свт. Иоанн был пресвитером при еп. Флавиане, к-рый II Вселенским Собором был избран преемником свт. Мелетия вместо еп. Павлина, с чем не был согласен Е. К. Во время пребывания в К-поле Е. К. удалось собрать неск. подписей находившихся там епископов из др. областей под осуждением сочинений Оригена (Ibidem). Предполагают, что Е. К. встретился с имп. Евдоксией - непримиримым врагом свт. Иоанна Златоуста, и с одним из «Длинных братьев» - Аммонием (*Sozom. Hist. eccl. VIII 15*). Е. К. не только

отказался принимать участие в богослужениях, совершавшихся К-польским епископом, пока тот не осудит сочинений Оригена и не изгонит егип. оригенистов (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 14; Sozom. Hist. eccl. VIII 14*), но, напротив, принял предложение врагов свт. Иоанна Златоуста, собравшихся в ц. св. Апостолов, произнести проповедь, в которой осудил сочинения Оригена, «Длинных братьев» и насмеялся над свт. Иоанном Златоустом (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 14; Sozom. Hist. eccl. VIII 14*). На др. день, когда Е. К. вновь пришел в ту же церковь, архидиак. Серапион, присланный свт. Иоанном Златоустом, обвинил его в многочисленных нарушениях церковной дисциплины, к-рые он совершил, начиная с прибытия в столицу, и потребовал, чтобы он немедленно вернулся на свою кафедру, в противном случае люди, верные свт. Иоанну Златоусту, принудят его к этому силой (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 14; Sozom. Hist. eccl. VIII 14*). Тогда Е. К., видя тщетность своих усилий, принял решение вернуться и, понося свт. Иоанна Златоуста, сел на корабль, отправлявшийся на Кипр (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 14; Sozom. Hist. eccl. VIII 15*). Хотя Сократ Схоластик и Созомен пытались переложить груз ответственности за осуждение свт. Иоанна Златоуста Собором в пригороде Халкидона Дуб, происшедшее в том же 403 г., на еп. Феофила Александрийского, к-рый будто бы использовал ревность Е. К. о чистоте веры для достижения корыстных целей, так или иначе недальновидными действиями против свт. Иоанна Златоуста Е. К. способствовал его осуждению

Собором, в актах к-рого содержатся прямые обвинения свт. Иоанна Златоуста в том, что он «называл святого Епифания болтуном и бесноватым» и что «он не был принят святейшим Епифанием ни в молитвенное, ни в домашнее общение» (*Phot. Bibl. Cod. 59*).

### **Кончина святителя**

В нач. мая 403 г. во время плавания Е. К. внезапно заболел и 12 мая скончался на борту корабля (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 14; Sozom. Hist. eccl. VIII 15; Vita S. Epirhanii // PG. 41. Col. 109*). Это традиц. дата, к-рой придерживается большинство исследователей (*Martin. 1907/1908. P. 146; Tandonnet. 1960. Col. 856; Schneemelcher. 1962. S. 913; Μουτσούλας. 1964. Σ. 804; Dechow. 1988. P. 413*). П. Нотен, основываясь на альтернативной хронологии, предлагает др. дату - первые числа мая 402 г. (*Nautin. 1963. Col. 625*). По прибытии на Кипр тело Е. К. с корабля было перенесено в церковь, к-рую он ранее построил в Констанции, и погребено в сев. приделе (*Hackett. 1901. Col. 406; Karageorghis. 1969. P. 197; Dechow. 1988. P. 413*). Вскоре распространилась слава о Е. К. как о святом и чудотворце, сотворившем множество чудес и при жизни, и после смерти (*Sozom. Hist. eccl. VII 27. 1-8; Vita S. Epirhanii // PG. 41. Col. 109-112*). Церковь, в к-рой Е. К. был погребен, впосл. стала носить его имя, под этим именем она упоминается в Деяниях [Вселенского VII Собора](#) (*Mansi. T. 13. Col. 296*). Множество др. мест и церквей на Кипре также стали называться именем Е. К. При визант. имп. [Льве VI Мудром](#) (886-912)

мощи Е. К. были перенесены в К-поль, и его почитание широко распространилось в правосл. Церкви.

В 2008 г. (8-11 мая) на Кипре прошла 1-я международная конференция, посвященная Е. К., «Святой Епифаний, епископ Констанции, отец и учитель Православной Вселенской Церкви».

## Сочинения

Существуют различные оценки богословско-лит. деятельности Е. К. Так, по свидетельству блж. Иеронима, неизменного почитателя Е. К., написанные им «книги против всех ересей и многие другие внимательно читают ученые люди ради их содержания, а простые - ради их языка» (*Hieron. De vir. illustr. 114*). Более беспристрастный и строгий критик свт. Фотий дает совершенно иную оценку лит. способностям Е. К.: «Стиль [его сочинений] вульгарный, как и подобает тому, кто не обучен аттическому образованию» (*Phot. Bibl. Cod. 122*). По мнению совр. критиков, язык Е. К. содержит больше вульгаризмов, чем язык большинства его современников (см.: *Wilamowitz-Möllendorff. 1911. S. 759*). Е. К. был врагом классического образования; он считал элинскую философию ересью и подозрительно относился к любым научным занятиям. Этим Е. К. резко отличался от мн. современников, таких как великие каппадокийцы или блж. Августин. Согласно К. Холлю, язык сочинений Е. К. - интересный пример «высокого койне», который был доступен и для необразованных

читателей (GCS. Bd. 25. S. VII). В связи с этим были даже попытки переписать главные сочинения Е. К. на аттическом наречии (*Quasten*. 1986. P. 386). Богословско-лит. наследие Е. К. обширно (даже если не принимать в расчет приписываемых ему многочисленных спорных и подложных сочинений) и по объему сопоставимо с трудами великих богословов IV в. Несмотря на то что, согласно распространенному мнению, большинство сочинений Е. К.- это наскоро написанные, поверхностные и беспорядочные компиляции из разных источников, стиль к-рых небрежен, многословен и груб (*Ibid*. P. 385), в них представлен ценный материал по истории древней Церкви и богословия. В связи с этим у свт. Фотия дается и др. характеристика Е. К.: «Он более основательный и авторитетный [исследователь], чем все те, кто прежде него потрудились против ересей, потому что все, что ими было сказано полезного, он не пропустил и дополнил тем, что мог найти сверх того» (*Phot. Bibl. Cod.* 122).

### **Догматико-полемические**

Эти сочинения стяжали Е. К. непреходящую славу великого полемиста и ересеолога. Они имеют также первостепенную важность для реконструкции большого числа утраченных первоисточников, таких как греч. текст трактата «Против ересей» сщмч. *Иринея* Лионского и «Синтагмы» сщмч. *Инполита Римского*.

1. «Слово якорное», или «Анкорат» (Ἀγκυρωτός; Ancoratus; CPG, N 3744; PG. 43. Col. 11-236; GCS.

Vd. 25. S. 1-149; рус. пер.: Творения... Ч. 6. С. 5-212). Трактат был написан в 374 г. (см.: Ancor. Synopsis. 60, 120) по просьбе пресвитеров Тарсина, Матидия, Неона, Нумериана и мон. Палладия из г. Суэдры (Σουέδροι) в Памфилии, среди жителей к-рого распространилось учение пневматомахов, в связи с чем они попросили Е. К. написать подробное изложение правосл. учения о Св. Троице, особенно о Св. Духе, чтобы простые верующие и колеблющиеся могли утвердиться в вере с помощью этого своего рода «якоря» среди бушующего шторма ереси, о чем говорится в их посланиях к Е. К., к-рые в рукописях и изданиях помещаются перед текстом самого трактата (см.: PG. 43. Col. 13-16; GCS. Vd. 25. S. 2-4; рус. пер.: С. 6-9; ср.: Adv. haer. 69. 27).

Отправленный в качестве ответного послания в Памфилию, трактат состоит из 119 глав (в нумерации PG - из 120 глав) и представляет собой пространное изложение правосл. веры (ὁ μέγας περ πίστεως λόγος - Adv. haer. 69. 27) с особым упором на учение о Св. Троице. Он может быть сопоставлен с «Большим огласительным словом» свт. Григория Нисского, за исключением его полемической направленности и частых отступлений с критикой в адрес еретиков. В главах 2-75 Е. К. излагает церковное учение о Св. Троице против возражений ариан и пневматомахов, в доказательство чего приводит крещальную формулу (гл. 8), ангельскую Трисвятую песнь (гл. 10, 26) и множество цитат из Свящ. Писания. Особенно доказывает божественность Св. Духа (гл. 5-7), равно как и Сына

(гл. 45-63), а также единосущие Сына (гл. 65-71) и Св. Духа (гл. 72-74) с Богом Отцом. В главах 12-13 Е. К. приводит список 80 ересей, опровержение которых составляет содержание его следующего сочинения - «Панарий»; в главах 27-38 он обсуждает догмат о воплощении Сына и возвращается к этому вопросу в главах 75-82 в связи с полемикой против апоминаристов. В главах 83-100 раскрывается церковное учение о воскресении тел против мнений язычников (гл. 83-86) и оригенистов (гл. 87-100). Затем автор призывает верующих прилагать все усилия для обращения язычников и критикует языческую религию и культ (гл. 101-109). Он также опровергает учения манихеев и маркионитов о несправедливом и злом Боге ВЗ, раскрывает причины неверия иудеев во Христа и изобличает учение савеллиан, ариан и пневматомахов, приводя новые свидетельства из Свящ. Писания и призывая читателей быть твердыми в вере (гл. 110-118). В конце он приводит 2 символа веры, к-рые рекомендует использовать при Крещении. 1-й и более краткий (гл. 118. 9-13) вызвал большую дискуссию среди ученых. По одной версии, это крещальный символ, бывший в ходу в Констанции Кипрской, кафедральном городе Е. К., принятый незадолго до его избрания епископом и введенный II Вселенским Собором с небольшими изменениями в качестве крещального символа для всей Церкви (*Schaff*. 1877. P. 33; *Quasten*. 1986. P. 387). По др. версии, изначально это был крещальный символ Иерусалимской Церкви (ср.: *Eriph*. Ancor. 118. 14. 1-

2), отредактированный ок. 362-364 гг. свт. Кириллом Иерусалимским; этот символ был хорошо знаком Е. К., к-рый и перенес его на Кипр (*Hort F. J. A. Two Dissertations: The Constantinopolitan and Other Eastern Creeds in the 4th Cent. Camb., 1876. P. 72-150*). Однако в посл. обе теории подверглись жесткой критике, в результате чего как на основании внутр. критериев (ср.: *Eriph. Ancor. 118. 14. 3*), так и рукописных данных и древних вост. переводов было убедительно доказано, что в изначальном тексте «Анкората» помещался Никейский Символ с небольшими изменениями, на к-рый Е. К. опирался при изложении своего пространного символа, а впоследствии переписчики заменили его на уже известный им Никео-Константинопольский Символ, принятый II Вселенским Собором (см.: *Schwartz. 1926. S. 85-87; Badcock. 1938. P. 186-187; Ritter. 1965. S. 162-169; Palachkovsky. 1966. P. 265-273; Weischer. 1978. S. 411-412*; против теории интерполяции см.: *GCS. Bd. 25. S. 146 (Not.); Ortiz de Urbina. 1964. S. 211*). 2-й символ (гл. 119. 3-12) был составлен самим Е. К. как пространное изложение и истолкование Никейского Символа (*Schaff. 1877. P. 35; Badcock. 1938. P. 187; Weischer. 1978. S. 409*). На его основе неизвестный автор составил «Толкование на Символ», приписываемое свт. Афанасию Великому (*Interpretatio in symbolum // PG. 26. Col. 1232; Schaff. 1877. P. 38*).

2. «Панарий», или «Ковчег» (Πανάριον; Panarion, др. название: *Adversus haereses* (Против ересей); CPG, N

3745; PG. 41. Col. 173-1200; 42. Col. 9-832; *Oehler*. 1859-1861; GCS. Bd. 25. S. 153-464 (haereses 1-33); 31. S. 5-523 (haereses 34-64); 37. S. 2-526 (haereses 65-80); рус. пер.: Творения... Ч. 1-5). Направленный против 80 ересей трактат должен был служить читателю своего рода «ларцом с противоядиями» (κίβώτιον ἱατρικόν) против «укусов» еретиков (*Eriph. Adv. haer. Praef. I 1. 2*). Он был написан в 375-377 гг. (см.: *Ibid. Praef. II 1. 2; Ibid. 48. 2; 66. 20*) по просьбе Акакия и Павла - архимандритов мон-рей в Халкиде и Берое Сирийской, попросивших Е. К. дать им подробное описание и опровержение всех ересей, упомянутых в предыдущем сочинении (их послание к Е. К. приводится в начале трактата: *Er. ab Acasio et Paulo // GCS. Bd. 25. S. 153-154; см. также: Eriph. Adv. haer. Praef. I. Titul. // Ibid. S. 155*). В предисловии Е. К. излагает план сочинения, состоящего из 3 книг, в которых последовательно в хронологическом порядке рассматриваются и опровергаются 80 ересей, после чего излагается правосл. вера (см.: *Ibid. Praef. I 1-5 // Ibid. S. 155-161*). Согласно этому плану, 3 книги трактата имеют 7 отделов, включающих разное число ересей. В 1-й кн. - 3 отдела, включающих 46 ересей. В 1-м отделе 1-й кн. рассматриваются 20 «дохристианских ересей»: варварство, скифство, эллинизм (со своими философскими школами - стоики, платоники, пифагорейцы (они же, по мнению автора, перипатетики) и эпикурейцы), иудаизм (со своими направлениями) и самарянство (со своими толками). В конце 1-го отдела говорится о

первом пришествии Христовом и о возникновении и распространении христианской религии, а также приводится краткое изложение христ. веры (Christ. 1-4 // Ibid. S. 227-232). Во 2-м отделе рассматриваются 13 гностических ересей (см. ст. [Гностицизм](#)) (в т. ч. симониане, василидиане, [николаиты](#), [эбиониты](#), валентиниане и др.). В 3-м отделе - др. 13 гностических ересей (в частности, маркиониты, [офиты](#), сифиты, лукианисты, апеллеяне, татиане и др.). Во 2-й кн. имеются 2 отдела, включающих 23 ереси. В 1-м отделе 2-й кн. (4-м по общему порядку) излагаются 18 ересей (в т. ч. монтанисты, четырехдесятники, [алогии](#), феодотиане, ноитиане, [катары](#), савелиане, оригенисты и др.). Во 2-м отделе 2-й кн. (5-м по общему порядку) рассматриваются 5 ересей: последователей [Павла Самосатского](#), манихеев, иеракитов, мелитиан и ариан. В 3-й кн. имеются 2 отдела, включающих 11 ересей. В 1-м отделе 3-й кн. (6-м по общему порядку) излагаются 7 ересей: авдиане, [фотиниане](#), маркеллиане, полуариане, пневматомахи, аэриане и [аномеи](#) (особенно подробно разбирается и опровергается учение [Аэтия](#)). Наконец, во 2-м отделе 3-й кн. (7-м по общему порядку) рассматриваются 4 ереси: аполлинаристы, антидикомарианиты ([антимариане](#)), колиридиане и [мессалиане](#). Трактат заканчивается подробным изложением «веры апостольской и католической Церкви» (De fide // GCS. Bd. 31. S. 496-526), которое на самом деле представляет собой пространное

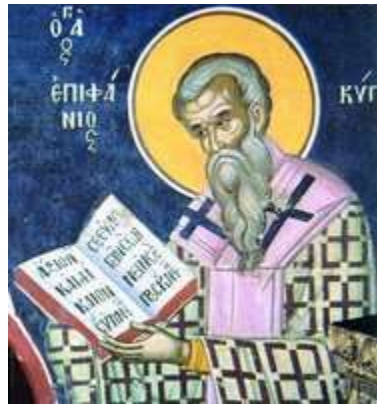
рассуждение о Церкви как святой и непорочной Невесте Христовой, о ее происхождении, природе и свойствах, о ее отличии от еретических сообществ - своего рода «наложниц» Христа. Автор вновь делает пространные отступления в область ересеологии и апологетики с резкой критикой еретических заблуждений и языческих культов и нравов (Ibid. 9-13). Только после этого он возвращается к изложению церковного вероучения о Св. Троице, творении мира и человека, о воплощении Христа и Его домостроительстве спасения, о воскресении мертвых (Ibid. 14-18, в рус. пер.: 14-17). В последних главах автор кратко повторяет содержание всего трактата, а также приводит основные нормы христ. нравственности и церковной дисциплины, говорит о различных церковных служениях, таинствах, богослужениях, постах и проч. (Ibid. 19-25, в рус. пер.: 18-24). Источником сведений о древних ересеях для Е. К. были сочинения мч. *Иустина Философа*, сщмч. Иринея Лионского (Е. К. сохранил значительные по объему греч. фрагменты из трактата сщмч. Иринея «Против ересей» - *Eriph. Adv. haer.* 31. 8-32; 34. 1-20 и др.) и особенно сщмч. Ипполита Римского (см.: Ibid. 31. 33), «Синтагма против всех ересей» к-рого, как считается, была основным источником Е. К. для описания ересей с 13-й по 57-ю (см.: *Lipsius.* 1865; *Nautin.* 1949. P. 68-70). Для изложения позднейших ересей, начиная с оригенистов и кончая мессалианами, Е. К. удалось привлечь богатейший материал, состоявший из письменных документов и устных свидетельств, что

придает его труду высокую ценность. В качестве главных ересей Е. К. рассматривает оригенизм (*Eriph. Adv. haer.* 64) и арианство (*Ibid.* 69), между которыми устанавливает тесную связь. В рукописях «Панария» содержится «Оглавление» (Ἀνακεφαλαίωσις; Anacerphalaeosis; CPG, N 3765; PG. 42. Col. 833-886; GCS. Bd. 25. S. 162-168, 234-237; 31. S. 1-4, 211-214; 37. S. 1-2, 230-232, 415). Хотя оно приписывается самому Е. К. и блж. Августин, использовавший его при написании трактата «О ересьях» в 428 г. (см.: *Aug. De haer. Praef.*; 57), был твердо убежден в его подлинности, по мнению совр. исследователей, оно не принадлежит Е. К., но было составлено в 10-х - 20-х гг. V в. неизвестным автором, взявшим за основу «краткие содержания» (ἀνακεφαλαίωσεις), составленные самим Е. К. к каждой книге «Панария», и расширившим их за счет цитат из текста трактата (см.: *Holl.* 1910. S. 95-98).

### **Библейско-исагогические и экзегетические**

1. «О мерах и весах» (Περ μέτρων κα σταθμῶν; *De mensuris et ponderibus*; CPG, N 3746), трактат написан в 392 г. (*De mensur. et pond.* 20 // PG. 43. Col. 272) в К-поле для одного персид. священника (*Quasten.* 1986. P. 389); представляет собой краткий библейский словарь или справочное руководство для изучающих Свящ. Писание. Он состоит из 84 глав и 3 частей: в 1-й (гл. 1-20) речь идет о библейском каноне (также в гл. 23), о греч. переводах ВЗ и о специальных текстологических знаках, введенных в «Гексаплах» Оригена (гл. 7); во 2-й (гл. 21-60) - о библейских мерах и весах; в 3-й - о библейской

географии (гл. 61-83); гл. 84 - заключение. В греч. оригинале трактат сохранился лишь частично; самый большой греч. фрагмент, включающий гл. 1-24 (по сир. пер. гл. 1-56), опубл. в: PG. 43. Col. 237-294 и *Μουσοῦλας*. 1973. Σ. 157-198; рус. пер.: Творения... Ч. 6. С. 213-266; др. небольшие фрагменты опубл. в разных изданиях: *Lagarde*. 1877. Vol. 1. P. 223-225 (из гл. 21 и 24); *Sakkelion*. 1890. P. 131-133 (из гл. 21 и 24); *Hultsch*. 1864. P. 259-276 (из гл. 21 и 24); *Wolska-Conus*. 1973. P. 283-285 (из гл. 22); *Chron. Pasch.* Col. 617, 644, 652 (из гл. 14-17); *Doctrina patrum* / Ed.: F. Diekamp. Münster, 1907. P. 248, 292, 295 (из гл. 14-16, 21-24); *Ioan. Damasc. De fide orth.* IV 17 (из гл. 4). Значительные по объему фрагменты текста трактата сохранились в груз. (*Esbroeck*. 1984) и арм. (*Stone, Ervine*. 2000) переводах, небольшие фрагменты - на копт., араб. и лат. языках. Полностью трактат сохранился только в 2 сир. рукописях, хранящихся в Британском музее, в к-рых перед текстом Е. К. имеется предисловие переводчика с кратким содержанием всего трактата (издания сир. текста вместе с совр. переводами см.: *Lagarde*. 1880; *Idem*. *Symmicta* I. 1880. Vol. 2; *Dean*. 1935). Приписываемое Е. К. соч. «О семидесяти толковниках» (*De LXX interpretibus*; CPG, N 3747; PG. 43. Col. 373-380; *Μουσοῦλας*. 1972. Σ. 635-670; рус. пер.: Творения... Ч. 6. С. 283-290) в действительности представляет собой сокращенное изложение глав 9-19 трактата «О мерах и весах», сделанное неизвестным автором (см.: *Μουσοῦλας*. 1970. Σ. 623-637).



Свт. Епифаний Кипрский. Роспись кафоликона мон-ря прп. Дионисия на Афоне. 1547 г.

2. «О двенадцати камнях» (Περ τῶν δώδεκα λίθων; De XII gemmis; CPG, N 3748), трактат написан в 394 или 395 г. (*Hieron.* In Ezech. 9 // PL. 25. Col. 271; *Idem.* Ep. 64. 22) по просьбе одного из сподвижников еп. Павлина Антиохийского, еп. Диодора Тирского, к-рому он и посвящен. В 1-й части трактата Е. К. описывает происхождение, внешний вид, свойства и лечебную силу 12 драгоценных камней, помещавшихся на наперснике ветхозаветного первосвященника **Аарона** (Исх 28. 17-21); во 2-й предлагает аллегорическое толкование этих камней, связывая их с 12 израильскими коленами; в 3-й разбирает разный порядок перечислений 12 патриархов израильских колен, встречающихся в ВЗ и НЗ, и связывает это с порядком расположения 12 драгоценных камней. Так же как и предыдущий, этот трактат в греч. оригинале сохранился лишь частично; самый большой греч. фрагмент 1-й части см.: PG. 43. Col. 293-304, 371-372; *Ruelle.* 1898. P. 193-199 (рус. пер.: Творения... Ч. 6. С. 267-282). Кроме того, 2

сокращенных изложения гл. 1-12 сохранились в сочинении прп. Анастасия Синаита «Вопросоответы» (*Anast. Sin. Quaest.* // PG. 89. Col. 588-589, 596-597). Полностью трактат дошел до наст. времени только в древнем груз. переводе (*Blake; De Vis.* 1934. P. 1-96); значительные по объему фрагменты текста сохранились в арм. и копт. переводах (*Ibid.* P. 196-235, 236-335), незначительные - в эфиоп. и араб. переводах (упомянуты в: *Graf.* 1944. P. 356). Наконец в «*Авеллановом собрании*» (*Coll. Avel.*), представляющем собой собрание имп. постановлений и папских посланий, в качестве 244-го послания приводится полный текст послания Е. К. к еп. Диодору Тирскому (в 2 переводах, один из к-рых сделан *Факундом*, еп. Гермианским, др.-неизвестным автором) и более половины текста трактата «О двенадцати камнях» в лат. переводе V в. (см.: PG. 43. Col. 321-366; CSEL. 35/2. P. 743-773).

3. Др. толкования Е. К. на ВЗ и НЗ частично сохранились в виде схолий в катенах (CPG, N 3761). Существуют греч. схолии на Восьмикнижие (*Devreesse.* 1959. P. 173-174), Псалмы, Притчи, Евангелия от Матфея, от Марка, от Луки, от Иоанна, на кн. Деяния св. апостолов, на Послания ап. Павла (часть схолий представляет собой цитаты из сочинений Е. К. «Панарий» и «О мерах и весах»).

Неск. схолий Е. К. на Евангелия от Матфея (Мф 2. 1; 12. 40; 25. 14; 26. 26), от Марка (Мк 14. 51-52, 56-65; 15. 1, 33-34) и от Луки (Лк 12. 22; 16. 1-13; 18. 9-14; 19. 11-28) сохранились в копт. (*Lagarde.* 1886) и араб. переводах (*Graf.* 1944. P. 356; *Iturbe.* 1970).

## Письма

Помимо посланий сохранилось 8 писем к разным лицам, посвященных различным вопросам. 1.

«Послание к Евсевию, Маркеллу, Вивиану и Карпу о дне пасхи» (Ἐπιστολὴ πρὸς Εὐσέβιον καὶ Μάρκελλον, Βίβιανόν τε καὶ Κάρπον περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἡμέρας; Epistula ad Eusebium, Marcellum, Vivianum, Carpum et ad Aegyptios; CPG, N 3756; Holl. 1928. S. 204-207), самое раннее сочинение Е. К. (367-373) (Holl. 1928. S. 224), сохранился лишь 1 фрагмент. В этом послании, адресованном епископам Евсевию, Маркеллу, Вивиану и Карпу (Schneemelcher. 1962. S. 914), речь идет о времени, в котором Иисус Христос совершил пасху со Своими учениками, а также о времени др. событий Страстной недели. Е. К. опирается не только на данные канонических Евангелий, но и на устные предания.

2. «Послание пресвитерам Писидийским» (Epistula ad presbyteros Pisidiae; CPG, N 3758), сохранился только 1 сир. фрагмент в составе сочинения Севира Антиохийского «Contra impium Grammaticum» (Против нечестивого Грамматика) (CSCO. Vol. 102. P. 235); посвящено той же теме, что и предыдущее, хотя написано гораздо позднее (Nautin. 1963. Col. 620-621).

3. «Послание в землю аравийскую» (Ἐπιστολὴ εἰς τὴν Ἀράβων χώραν; Epistula ad Arabos; CPG, N 3753; GCS. Bd. 37. S. 452-475), большое догматическое послание, написано ранее «Анкората», т. е. до 374 г.; защищается церковное учение о приснодевстве Богоматери от распространившихся в Аравии

ересей, отрицавших это учение, представителей которых святитель в посл. назвал «антидикомарианитами» (*Eriph. Ancor. 13. 8; Adv. haer. 78. 1*); текст послания сохранился полностью в составе «Панария» (*Adv. haer. 78. 2-25*).

4. «Послание к египетским клирикам» (Ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς Αἰγύπτου κληρικούς; *Epistula ad clericos Aegypti*; CPG, N 3757), написано в 375-380 гг. против ереси некоего аполлинариста Дорофея (*Lebon. 1946. P. 158-173*). Оригинал послания утрачен; сохранились 5 фрагментов в сир. переводе (*Rucker. 1933. S. 41-44*).

5. «Послание к Магну, антиохийскому пресвитеру» (*Epistula ad Magnum, Antiochiae presbyterum*; CPG, N 3760), вероятно, адресовано аполлинаристу Магну, или Максиму, осужденному II Вселенским Собором (*Theodoret. Hist. eccl. V 8; Lebon. 1946. P. 155-157*); текст утрачен, греч. фрагмент сохранился в составе «Анкората» (*Eriph. Ancor. 77. 1-2*); сир. фрагмент сохранился в составе сочинения Севира Антиохийского «*Contra impium Grammaticum*» (CSCO. Vol. 102. P. 235-236).

6. «Послание к Василиану» (*Epistula ad Basilianum*; CPG, N 3759), посвящено христологии: утверждается единство ипостаси во Христе; текст известен по небольшому сир. фрагменту, сохранившемуся в составе того же сочинения Севира Антиохийского (CSCO. Vol. 102. P. 235; *Lebon. 1946. P. 154-155*).

7. «Послание к Иоанну Иерусалимскому» (*Epistula ad Ioannem Hierosolymitanum*; CPG, N 3754; PG. 43. Col. 379-392), написано в 393 г., после того как свт. Иоанн Иерусалимский, возмущенный фактом

совершенного Е. К. рукоположения Павлиниана, пригрозил подать жалобу Римскому епископу об этом вмешательстве Е. К. во внутренние дела Иерусалимской Церкви; святитель оправдывает свой поступок с канонической т. зр. (гл. 1-2), указывает на различные заблуждения Оригена и его последователей и просит от свт. Иоанна их осуждения (гл. 3-8); рассказывает (гл. 9) о случае в сел. Анавта, где он сорвал в храме занавес с изображением Христа или какого-то святого; за исключением небольших фрагментов из глав 8-9 (см.: *Maas*. 1929-1930. S. 281-283; CCSG. 33. P. 325-326), греч. оригинал утрачен; послание полностью сохранилось в лат. переводе блж. Иеронима (*Hieron.* Ep. 51 // PL. 22. Col. 517-527; CSEL. 54. P. 395-412).

8. «Послание к Иерониму» (*Epistula ad Hieronimum*; CPG, N 3755; PG. 43. Col. 391-392), сохранилось только в лат. переводе блж. Иеронима (*Hieron.* Ep. 91 // PL. 22. Col. 758; CSEL. 55. P. 145-146); написано в 400 г., после того как Е. К. получил послание от еп. Феофила Александрийского, призывавшего его созвать Собор кипрских епископов для осуждения Оригена, а также как можно скорее с верными людьми отправить соответствующее соборное послание в К-поль, Исаврию и Памфилию; Е. К. просит блж. Иеронима перевести указанное послание еп. Феофила на латынь для отправления в Рим.

### **Спорные**

Начиная с VIII в. Е. К. относят неск. сочинений против изготовления и почитания икон,

неоднократно цитировавшихся в ходе иконоборческих споров в Византии в VIII-IX вв.: в творениях прп. *Иоанна Дамаскина*, прп. *Феодора Студита*, свт. *Никифора I*, патриарха К-польского, в деяниях К-польских Соборов 754, 787 и 815 гг. При этом, если иконоборцы настаивали на их подлинности, то иконопочитатели, наоборот, отрицали ее, считая эти сочинения фальсификацией иконоборцев (см.: *Mansi*. Т. 13. Col. 294; *Theod. Stud. Antirrh.* II 48) или приписывая их еретику-докету Епифаниду Киприоту ('Επιφανίδης Κυπριώτης - *Niceph. Const. Contr. Euseb. et Eriphanid.*). В Новое время тезис о принадлежности Е. К. этих сочинений возобновил Холль, исследователь и издатель подлинных текстов Е. К. В 1916 г. он собрал и опубликовал все известные фрагменты приписывавшихся Е. К. иконоборческих сочинений и представил аргументы в пользу того, что помимо отрывка из послания к еп. Иоанну Иерусалимскому Е. К. написал по крайней мере еще 3 специальных сочинения против икон (см.: *Holl.* 1916. S. 828-868; 1928. S. 351-363).

1. «Слово против тех, кто занимается изготовлением икон» (Λόγος κατὰ τῶν ἐπιτηδεύοντων ποιεῖν εἰκόνας; Tractatus contra eos qui imagines faciunt; CPG, N 3749; *Holl.* 1928. S. 356-359; *Thümmel.* 1986. P. 181-184). Этот трактат, из которого сохранилось только 18 фрагментов, по мнению Холля, был написан вскоре после послания к еп. Иоанну Иерусалимскому, т. е. в 393 г., и направлен против тех, кто изготавливает иконы Христа, Божией Матери, мучеников, ангелов

и пророков. Автор полагает, что изготовление икон и поклонение им есть изобретение дьявола и презрение к Богу, Который в Свящ. Писании ясно запретил делать это (*Eriph. Contr. imag.* 17-18). Даже воплощение Христа не может служить аргументом в пользу изготовления Его икон (*Ibid.* 14-16).

2. «Послание к императору Феодосию» (Ἐπιστολή πρὸς Θεοδοσίον τὸν βασιλέα; *Epistula ad Theodosium imperatorem*; CPG, N 3750; *Holl.* 1928. S. 360-362; *Thümmel.* 1986. P. 184-187; *Bugár.* 2006. С. 88-91). Поскольку критика икон, развернутая автором в 1-м сочинении, не достигла цели (см.: *Eriph. Ep. Theod.* 28), он написал имп. св. Феодосию I послание (от к-рого сохранились лишь 12 фрагментов, по общей нумерации издания Холя: *Fragm.* 19-30), где обращал внимание императора, прославившегося непримиримой борьбой с язычеством, на то, что, по его мнению, почитание икон вновь возвращает людей к идолопоклонству (*Ibid.* 19). В послании содержатся ценные сведения о раннехрист. искусстве и различных иконописных типах изображения.

3. «Завещание гражданам» (Διαθήκη πρὸς τοὺς πολίτας; *Testamentum ad cives*; CPG, N 3751; *Holl.* 1928. S. 363; *CCSG.* 33. P. 252). В этом тексте, написанном, по мнению Холя, ок. 403 г., автор призывает своих «возлюбленных чад» не вешать иконы в церквях, на могилах святых и в общественных местах, но всегда почитать Бога в сердце (*Testament.* 33). От «Завещания» сохранились лишь 4 фрагмента (по общей нумерации издания Холя: *Fragm.* 31-34).

Последний фрагмент встречается в «Догматическом послании» (Epistula dogmatica; CPG, N 3752; Ostrogorsky. 1929. S. 68; Thümmel. 1986. P. 184) и, как показал Г. Острогорский (Ostrogorsky. 1929. S. 76), представляет собой не что иное, как цитату из 1-го анафематизма иконоборческого Собора 754 г. в Иерии - К-поле (см.: Mansi. T. 13. Col. 336).



Свт. Епифаний Кипрский. Фрагмент росписи апсиды ц. Спаса на Сенях в Ростове. 1675 г.

Основные аргументы Холля в пользу подлинности этих сочинений сводились к следующему. Во-первых, сочинениям против икон, принадлежащим перу одного автора (о чем свидетельствует единство их лит. стиля, лексики и т. зр.), свойственны те же самые характерные выражения и стилистические особенности, что и подлинным сочинениям Е. К. В частности, Холль указывает на наречие πάντως (конечно), используемое автором для ввода сомнительного утверждения; выражение πῶς οὖν (итак, как же), используемое для извлечения вывода из уже упомянутой библейской цитаты; фразы ἀκριβῶς λέγων (точно говоря) и ἐν δόξῃ φαῖδρύνεσθαι (воссиять во славе); частое употребление термина

ἀκατάλητος (непостижимый) по отношению к Сыну; характерную манеру автора соединять 2 библейские цитаты с 2 другими, называть св. ап. Петра не прямо по имени, но посредством пышных титулов; опущение слова διαθήκη (завет) после слов «Новый» и «Ветхий» и др. При этом Холль недооценивает или просто игнорирует различия в догматическом содержании подлинных сочинений Е. К. и приписываемых ему сочинений против икон или же пытается их сблизить, в частности, утверждая, что в «Панарии» присутствует то же самое негативное отношение к изображениям (языческим!), что и в приписываемых Е. К. сочинениях. Во-вторых, по мнению Холля, встречающиеся в этих сочинениях примеры христ. искусства свидетельствуют о начальной стадии его развития, характерной для IV в. Это якобы подтверждается также тем, что в рассматриваемых сочинениях не упоминаются изображения христ. подвижников и монахов. В-третьих, Холль полагает, что автор «Послания к императору Феодосию» показывает такое близкое знакомство с императором и пишет таким живым языком, что скорее всего является его современником. В-четвертых, по мнению Холля, в словах послания «после ересей и идолов» (*Eriph. Ер. Theod. 19*) будто бы содержится намек на более раннее сочинение того же автора - «Панарий». Позднейшим временем написания сочинений против икон Холль объясняет также тот факт, что в «Панарии» среди др. ересей не упоминается иконопочитание. В посл. эти и др. выводы Холля

получили признание у ряда исследователей (*Koch*. 1917. S. 60-64; *Wilpert*. 1917. S. 532-535; *Dölger F. J.* // *Göttingische Gelehrte Anzeigen*. В., 1929. Bd. 191. Н. В. S. 353-372; *Elliger*. 1930. S. 53-57; *Hemmerdinger*. 1970. P. 118-120; *Thümmel*. 1986. P. 170; *Maraval*. 1987. P. 51-62). Вероятно, именно поэтому в авторитетном совр. справочном издании СРГ указанные сочинения против икон рассматриваются как подлинные сочинения Е. К. (см.: СРГ, N 3749-3751).

Однако др. группа ученых подвергла серьезной критике выводы Холля о подлинности этих сочинений. Одним из главных его оппонентов был Острогорский (см.: *Ostrogorsky*. 1929. S. 61-67). В частности, он поставил под сомнение тезис Холля о лит. сходствах, присущих приписываемым Е. К. сочинениям против икон и его подлинным сочинениям. По мнению Острогорского, все указанные Холлем сходства имеют слишком общий характер и не составляют характерных особенностей лит. стиля Е. К., поскольку присущи мн. др. авторам патристической эпохи. Более того, при сопоставлении текста, содержащего одно из указанных Холлем выражений (ἐν δόξῃ φαῖδρύνεσθαι), с цитатой из деяний иконоборческого Собора 754 г. оказывается, что они практически тождественны. По мнению Острогорского, это свидетельствует о том, что автор пользовался деяниями Собора при написании своих сочинений, а не наоборот, как полагал Холль. Касаясь вопроса о соотношении содержания приписываемых Е. К. сочинений,

Острогорский, опираясь на аргументацию свт. Никифора К-польского, указывает на существенное различие между строго правосл. дифизитской христологией, представленной в «Анкорате», и монофизитско-докетической христологией, встречающейся в приписываемых Е. К. сочинениях против икон. Кроме того, в самих этих сочинениях упоминаются «иконы святых», что, по мнению Острогорского, свидетельствует в пользу того, что эти сочинения были написаны не до, а после V в. Существует также несомненное сходство между аргументацией автора этих сочинений и иконоборческой лит-рой VIII в. Так, в «Слове против тех, кто занимается изготовлением икон», опровергаются 2 основных тезиса в защиту икон, которые выдвигались иконопочитателями в ходе иконоборческих споров в VIII-IX вв.: 1) «мы изготовляем иконы святых в память о них и [в их] честь»; 2) «поскольку [Слово] стало совершенным человеком от Приснодевы Марии, поэтому мы представляем Его как человека» (*Eriph. Contr. imag.* 2, 13). Острогорский не согласен с Холлем в том, что эти тезисы были своего рода «предвосхищением» аргументов визант. иконопочитателей; гораздо более вероятно предположить, что они были вложены в уста Е. К. иконоборцами. Если приписываемые Е. К. сочинения действительно были написаны в IV в., то должны были бы сохраниться и сочинения его противников, на к-рые он ссылается; однако нет никаких упоминаний о таких сочинениях. Упоминаемые в «Послании к императору Феодосию»

различные формы изображения Христа и святых согласно фантазии живописцев (см.: Ер. Theod. 24, 26) свидетельствуют вовсе не о примитивной, как полагал Холль, а о развитой стадии христ. искусства, характерной для VII-IX вв. Слова послания «после ересей и идолов» вряд ли указывают на «Панарий», скорее они могли быть написаны автором VIII в., когда период тринитарных и христологических споров уже завершился. В результате Острогорский пришел к выводу, что приписываемые Е. К. сочинения против икон являются подделкой, сфабрикованной каким-то иконоборцем после 754 г. для придания веса своим аргументам. При написании этих сочинений автор активно пользовался деяниями иконоборческого Собора 754 г., на к-ром имя Е. К. не упоминалось, но в решениях к-рого есть множество параллелей с сочинениями против икон, приписываемыми Е. К. Эти выводы Острогорского получили признание ряда исследователей (*Martin*. 1930. P. 134-136; *Флоровский*. 1931. С. 202; *Barion H., von. Kleine Mitteilungen // RQS*. 1930. Bd. 28. S. 82-90; *Bugár*. 2003. S. 96-110; 2006. С. 72-88; *Bigham*. 2007. P. 68-80, 173-175; и др.). В обстоятельном исследовании «Епифаний из Саламина - учитель иконоборчества? Развенчание мифа» (*Bigham*. 2007) С. Бигем собрал и изучил все аргументы «за» и «против» в отношении подлинности сочинений против икон и пришел к следующим выводам (см.: *Ibid*. P. 103-172). Прежде всего ключ к установлению подлинности или подложности приписываемых Е. К. сочинений

против икон находится в доктринальных различиях между ними и подлинными сочинениями Е. К., а отнюдь не в лексико-стилистических сходствах между ними, что само по себе недостаточно для доказательства подлинности. Если использовать этот ключ, можно легко обнаружить существенное различие в понимании нек-рых богословских терминов и догматических учений, содержащихся в подлинных трудах Е. К. и в приписываемых ему сочинениях. Действительно, в тех и др. часто встречается термин ἀκατάλητος (непостижимый), однако, если в подлинных трудах Е. К. он относится к божественной природе Св. Троицы или к Логосу до Его воплощения и никогда не применяется по отношению к Воплощенному, когда Он стал постижимым и доступным восприятию (см., напр.,: Ancor. 36. 4), то в приписываемых Е. К. сочинениях против икон термин ἀκατάλητος обозначает Логос в состоянии воплощения (см.: Contr. imag. 12, 14). Тем самым вместо дифизитской христологии Е. К. в приписываемых ему сочинениях содержится совершенно иное учение, имеющее явную докетическо-монофизитскую тенденцию, где Логос до и после воплощения описывается только в апофатических терминах. Др. примером доктринальных расхождений между подлинными и приписываемыми Е. К. сочинениями может служить отношение к материи: если в первых Е. К. позитивно относится к телу и материи вообще (см.: Adv. haer. 36. 5), то автор вторых негативно относится к материи и считает ее чем-то ничтожным, мертвым и

недостойным (Contr. imag. 6-7). В подлинных сочинениях Е. К. встречается различие 2 родов изображений: недопустимые изображения (языческие идолы) и допустимые (напр., медный змей как прообраз Христа и др.; см.: Adv. haer. 37. 7; 55. 1), а также связанные с этим 2 рода поклонения: идолопоклонство и почтительное поклонение (см.: Ер. Ioan. Hieros. 3), что сводит на нет доводы приписываемых Е. К. сочинений против икон. Кроме того, против подлинности приписываемых Е. К. сочинений говорят и многочисленные историко-лит. несообразности: невозможность для Е. К. и его родителей с самого рождения исповедовать никейскую веру, как это утверждается автором в «Послании к императору Феодосию»; отсутствие у современников Е. К. и церковных историков IV-V вв. упоминания о критическом отношении Е. К. к иконопочитанию, равно как и отсутствие у иконопочитателей VIII-IX вв. цитат из к.-л. сочинений IV в. в защиту икон, несмотря на то что приписываемые Е. К. сочинения свидетельствуют об их существовании. Маловероятно также, что Е. К., как это следует из «Завещания», принял единоличное, а не соборное решение об устранении икон из церквей и др. мест, в то время как его обычной практикой было проведение епископского собора для обсуждения спорных вопросов, как это было, напр., в случае с осуждением оригенизма Кипрским Собором под председательством Е. К. в 401 или 402 г. На основании этих и др. многочисленных доводов Бигем пришел к выводу о

подложности приписываемых Е. К. сочинений против икон, к-рые, по его мнению, были искусно сфабрикованы визант. иконоборцами по образцу подлинных сочинений Е. К. Т. о., остается только один подлинный документ, как будто свидетельствующий об отрицательном отношении Е. К. к иконам, - его послание к Иоанну Иерусалимскому. Однако, сопоставив обнаруженный в XX в. Д. Серрюи в трактате свт. Никифора против иконоборческого Собора 815 г. оригинальный греч. текст 9-й гл. этого послания (Post-Scriptum // CCSG. 33. P. 325-326) с лат. переводом блж. Иеронима, Бигем показал, что в лат. переводе содержится множество элементов, отсутствующих в греч. оригинале и позволяющих интерпретировать текст письма в иконоборческом смысле. В частности, в лат. переводе отсутствуют слова, имеющиеся в греч. тексте и характеризующие образ из церкви в сел. Анавта как «идольский и человекообразный», т. е. не христ. (в греч. тексте также сообщается, что идентификация образа со Христом или каким-то святым принадлежала не самому Е. К., а членам прихода); в лат. переводе в текст введен богословский принцип, отсутствующий в греч. тексте: присутствие в церкви человеческого образа противоречит Свящ. Писанию. Т. о., Бигем пришел к выводу, что в греч. оригинале послания нет ясных свидетельств об иконоборческой позиции Е. К..

Наконец, существует и третья группа исследователей (*Kitzenger E. The Cult of Images in the Age before Iconoclasm // DOP. 1954. Vol. 8. P. 92-*

93; *Tandonnet*. 1960. Col. 861; *Meyendorff J.* Le Christ dans la théologie byzantine. P., 1969. P. 240-241; *Murray Ch.* Art and the Early Church // *JThSt.* 1977. Vol. 28. N 2. P. 336-342; *Pelikan J.* La Tradition chrétienne: Histoire du développement de la doctrine. P., 1995. Vol. 2. P. 110-111; и др.), занимающих неопределенную позицию и полагающих, что окончательно доказать подлинность или подложность приписываемых Е. К. сочинений против икон не представляется возможным. Т. о., данный вопрос с научной т. зр. остается неразрешенным.

### **Неподлинные**

Из-за большого церковного авторитета Е. К. приписывается ряд сочинений, в действительности ему не принадлежавших (CPG, N 3765-3807; PG. 43. Col. 393-538). Из них особенно выделяется трактат «*Physiologus*» (Физиолог; CPG, N 3766) - своего рода античный бестиарий, истолкованный в символическо-христ. смысле и имевший широкое распространение в Европе в средние века, к-рый на самом деле является произведением неизвестного автора, жившего в Александрии в 1-й пол. II в. (*Quasten*. 1986. P. 393). В сб. «*Учение отцов*» сохранились 2 фрагмента из якобы написанных Е. К. трактатов «*De fide*» (О вере; CPG, N 3789; *Doctrina patrum* / Ed.: F. Diekamp. Münster, 1907. P. 299) и «*De trinitate*» (О Троице; CPG, N 3790; *Doctrina patrum*. P. 317); 1-й из этих фрагментов принадлежит сщмч. Ипполиту Римскому

(*Nautin.* 1953. P. 91). Е. К. приписывается ряд гомилий на Господские и Богородичные праздники, авторство большинства из к-рых не установлено (CPG, N 3767-3775, 3800-3807). Так, гомолия на Воскресение Христово (CPG, N 3773), сохранившаяся в греч. оригинале (*Nautin.* 1953. P. 151-159) и лат. переводе (PG. 43. Col. 505-508), в одних греч. рукописях надписана именем Е. К., в др.- свт. Иоанна Златоуста, однако не принадлежит ни тому, ни другому, но является фрагментом гомолии «De anima et corpore deque passione Domini» (О душе и теле и о страдании Господа - см.: *Quasten.* 1986. P. 395), дошедшей под именем свт. Александра Александрийского, к-рая, в свою очередь, представляет собой переделку гомолии свт. *Мелитона* Сардского (см.: СДХА. С. 585). Е. К. приписываются также толкования на Шестоднев, Псалмы, Евангелие от Луки (CPG, N 3783-3785; см.: *Kirchmeyer.* 1960. Col. 861-862), сохранившиеся в эфиоп., груз. и арм. переводах. Долгое время с его именем связывалось «Толкование на Песнь песней» (CPG, N 3810; PG. 40. Col. 27-154), сохранившееся в лат. переводе *Епифания Схоластика*; в действительности оно принадлежит его современнику и соотечественнику *Филону*, еп. Карпасийскому (*Kirchmeyer.* 1960. Col. 861; *Quasten.* 1986. P. 395). Не установлено подлинное авторство неск. сочинений, приписываемых Е. К., Дорофею и Ипполиту и посвященных жизни и местам погребения ветхозаветных пророков, содержащих предания о жизни пророков, апостолов и их

учеников: «De prophetarum vita et obitu» (О жизни и смерти пророков; в 2 редакциях - CPG, N 3777-3778), «Enumeratio LXXII prophetarum et prophetissarum» (Перечисление 72 пророков и пророчиц; CPG, N 3779), «Index apostolorum» (Перечень апостолов; CPG, N 3780), «Index discipulorum» (Перечень учеников; CPG, N 3781), «Nomina apostolorum» (Имена апостолов; CPG, N 3782). Предания о жизни пророков восходят к иудейским источникам, дополненным христ. авторами III-IV вв.; предания о жизни апостолов и их учеников сложились не ранее VIII в. (Quasten. 1986. P. 396). Очевидно, не принадлежит Е. К. и «Tractatus de numerorum mysteriis» (Трактат о тайнах чисел; CPG, N 3776), в к-ром рассматривается числовой символизм в Свящ. Писании, а также «Notitiae episcopatum» (Списки епископий; CPG, N 3787) - самый ранний перечень основных церковных митрополий, патриархатов и подчиненных им епископий, к-рый, вероятнее всего, восходит ко времени правления имп. *Ираклия* (610-641) (Quasten. 1986. P. 396). Неизвестно авторство приписываемого Е. К. трактата «De divina inhumanatione» (О Божественном вочеловечении; CPG, N 3786) - собрания 102 мессианских пророчеств ВЗ, подтверждающих те или иные события совершенного Христом спасения человека. В сб. «*Aprophetegmata Patrum*» («Изречения отцов») Е. К. приписываются 17 изречений (Aprophetegmata Patrum // PG. 65. Col. 162-168; CPG, N 3788), к-рые содержат ряд биографических сведений о Е. К., а

также его наставления, однако достоверность этих изречений справедливо ставится под сомнение (*Schneemelcher*. 1962. S. 920; *Nautin*. 1963. Col. 617). Наконец с именем Е. К. связывают неск. литургических текстов: эфиоп. анафора (CPG, N 3798), совершавшаяся 3 раза в год: на праздник Крещения Господня, в день памяти Е. К. в эфиоп. Церкви (17 мая) и в Страстной четверг; фрагменты греч. анафоры (CPG, N 3797) и литургия преждеосвященных Даров (CPG, N 3795). Однако, по мнению исследователей, все эти тексты не принадлежат Е. К. (*Schneemelcher*. 1962. S. 920).

### **Учение**

В истории христ. богословия Е. К. наряду со сщмч. Иринеем Лионским и сщмч. Ипполитом Римским по праву занимает место одного из самых выдающихся ересеологов (см.: *Moutsoulas*. 1966. P. 362). В западноевроп. и рус. исследовательской литературе встречаются такие оценки Е. К.: «Это был дух сумбурный и беспокойный... для него борьба за православие была подсознательным выражением его буйного темперамента» (*Amand*. 1945. P. 442). «У св. Епифания был особый вкус и ревность к преследованию и обличению ересей; раскрытие лжеучений он ставил своей главной задачей, считал своим призванием» (*Флоровский*. 1931. С. 200). Е. К. «невозможно причислить к великим богословам IV столетия; искать у него какую-либо самостоятельно продуманную богословскую систему так же тщетно, как и его собственный вклад в решение какой-либо отдельной проблемы» (*Schneemelcher*. 1962. S. 920).

Однако подобная оценка богословской деятельности Е. К. является слишком односторонней. Среди мнений исследователей существует иная характеристика Е. К. как богослова: «Епифаний, епископ Саламина, сделал больше, чем кто-либо другой для выяснения тех проблемных тенденций, которые стали очевидными в учениях о Духе и Св. Троице» (Torrance. 1988. P. 326). «Святой Епифаний с целью противодействия антитринитарным ересям придерживается твердой веры Церкви и является не только ее могучим защитником, но и точным истолкователем» (Νικολαΐδης. 1999. Σ. 120). «Кто лучше него имел такую уверенность изложения в вопросе тринитарном и христологическом, в учении о Святом Духе? Хотя его интеллектуальное образование было чуждо философской спекуляции, платоновского интеллектуализма Александрийского огласительного училища, рационалистического реализма Антиохийской школы, среднего, но филооригенистского направления Каппадокии, однако его ум был не менее открыт к видению великих «материнских идей» христианства... проистекающих из богооткровенного Писания и церковного Предания, в экзегезе более соответствуя православному учению, а в [догматике] более верно следуя соборным определениям» (Riggi. 1966. P. 103). Е. К. был не только выдающимся полемистом, но и тонким догматистом. Основой его богословствования всегда была вера св. отцов Никейского Собора и его главного защитника - свт. Афанасия Великого (ср.: Νικολαΐδης. 1999. Σ. 122). Е. К. проложил «мост»

между староникейским и новоникейским богословием и внес значительный вклад в уточнение мн. важнейших богословских положений, таких как единосущие Лиц Св. Троицы, божество Сына и Св. Духа, полнота человеческой природы Христа, приснодевство Богоматери, воскресение мертвых и др. При этом ему не удалось избежать и определенных недостатков и даже ошибочных мнений, напр., учения о «двойном исхождении» Св. Духа.

### **Триадология**

I. Тринитарные формулы. Учение о Св. Троице было для Е. К. «центральным пунктом его догматического богословия» (*Schneemelcher*. 1962. S. 922). При его изложении Е. К. опирался гл. обр. на труды свт. Афанасия Великого и, в меньшей степени, свт. Василия Великого (*Νικολαΐδης*. 1999. Σ. 122). Во мн. местах догматико-полемических сочинений Е. К. ясно учит, что Св. Троица - это единый Бог: «Истинный Бог един, поскольку от Единого [Отца] един Единородный [Сын] и един Святой Дух, ибо Троица в Единице (τριάς ἐν μονάδι) и един Бог (εἷς Θεός) - Отец, Сын и Святой Дух» (Anscr. 2. 6). «Единица в Троице и Троица в Единице, единообразно и единоименно единый Бог - Отец в Сыне, Сын в Отце со Святым Духом» (Anscr. 22. 7; ср.: Adv. haer. 69. 18). «Не два Бога, не два Сына, не два Святых Духа, но Троица, будучи единосущной, есть единое Божество - Отец, Сын и Святой Дух» (Adv. haer. 65. 8). В кратких тринитарных формулах Е. К., подобно свт. Григорию Богослову (*Greg.*

*Nazianz.* Or. 20. 6), стремится держаться принципа «мудрой середины» (*Νικολαΐδης*. 1999. Σ. 120), настаивая одновременно на единстве божественной сущности и на различии Ипостасей, в противоположность тринитарным ересям - арианству, разделявшему Ипостаси по сущности, и савелианству, сливавшему Ипостаси в одну безличную сущность: «Един есть Бог - Отец в Сыне, Сын в Отце со Святым Духом... Отец истинно ипостасный, и Сын истинно ипостасный, и Дух Святой истинно ипостасный, Три суть единое Божество (μία θεότης), единая сущность (μία οὐσία), единое славословие, единый Бог... но не по слиянию (μη κατὰ συναλοφῆν). Ибо Отец есть Отец, Сын есть Сын, Святой Дух есть Святой Дух, но Троица не отчуждена от единства и тождества» (Ancoг. 10. 5; ср.: Ibid. 47. 5; 67. 4; 81. 1-9; Adv. haer. 57. 4; 62. 3-4; 65. 8; De fide. 14). «Един есть Бог - Отец и Сын и Святой Дух, Три Ипостаси (τρεις ὑποστάσεις), единое господство, единое Божество, единое славословие» (Adv. haer. 25. 6; ср.: Ibid. 62. 8; 76. 39; Ancor. 118. 2-3).

Терминология, на которую опирается Е. К., сочетает в себе элементы как староникейской (свт. Афанасия Великого, свт. Евстафия Антиохийского, Маркелла Анкирского), так и новоникейской (великих каппадокийцев) тринитарной терминологии. С одной стороны, в стремлении обосновать библейские истоки учения о единосущии Е. К. вслед за свт. Афанасием (*Athanas. Alex. Ep. ad Afros.* 4; *Idem. Or. contr. arian.* II 32-33; III 66) говорит, что «сущность»

(οὐσία, точнее «сущая сущность» - ἡ οὐσα οὐσία) означает «само Сущее» (αὐτὸ τοῦτο ὄν, τὸ ὄν), и в этом отношении он, так же как и свт. Афанасий, уравнивает понятия «сущность» и «ипостась»:

«Ипостась и сущность по смыслу тождественны» (ταὐτόν ἐστι τῷ λόγῳ - *Eriph. Adv. haer. 69. 72; ср.: Ibid. 74. 4; Idem. Ancor. 67. 4; Νικολαΐδης. 1999. Σ. 176-177*). С др. стороны, следуя отцам Александрийского Собора 362 г. (на котором присутствовал и свт. Афанасий - *Athanas. Alex. Ad Antioch. 5-6*), а также свт. Василию Великому (*Basil. Magn. Ep. 214. 4; 236. 6*), Е. К. принимает формулу «одна сущность - три Ипостаси» и, по всей вероятности, считает ее более точной, чем все остальные (*Eriph. Ancor. 81. 1-9; Adv. haer. 69. 80; 73. 34; 78. 24*). Как правило, Е. К. использует термин «ипостась» в том значении, к-рое ему придали каппадокийцы, - «частное», «особое» (καθ' αὐτό, ἴδιον), «самостоятельное» (ἐνυπόστατον), «совершенное» (τέλειον, ср.: *Νικολαΐδης. 1999. Σ. 169, 173*), хотя он во многом чужд тонких терминологических дистрикций каппадокийцев (*Eriph. Ancor. 8. 1-4; ср.: Schneemelcher. 1962. S. 922*). В целом для выражения единства Бога Е. К. использует термины «сущность» (οὐσία), «Бог» (Θεός), «Божество» (θεότης), «господство» (κυριότης), «славословие» (δοξολογία), «воля» (θέλημα), «единство» (νότης), «тождество» (ταυτότης), а для выражения различия Ипостасей - термины «ипостась» (ὑπόστασις), «ипостасный» (ἐνυπόστατος), «живой» (ζῶν), но чаще всего просто богооткровенные личные имена (τρία ὀνόματα): «Отец», «Сын» и «Святой Дух». Термин «лицо»

(πρόσωπον) Е. К. для этого использует очень редко (см.: *Eriph.* Ancor. 67. 7; Adv. haer. 69. 76; 74. 4), что скорее всего связано с тем, что этот термин мог нести в себе монархианский смысл (как, напр., у Павла Самосатского; см.: Adv. haer. 65. 5; ср.: *Νικολαΐδης*. 1999. Σ. 175-176).

II. Божество Сына и Его единосущие с Отцом. Как отмечают совр. исследователи, «тождество сущности Отца и Сына является для Епифания... вопросом высшего богословского значения» (*Νικολαΐδης*. 1999. Σ. 37) и даже «центром христианской истины» (*Schneemelcher*. 1962. S. 922). Для доказательства этого важнейшего положения никейской веры Е. К. опирается на тринитарное богословие отцов I Вселенского Собора и особенно свт. Афанасия Великого (см.: *Athanas. Alex. Or. contr. arian. I* 9, 14; III 62 и др.). Е. К. проводит принципиальное различие между «рождением» (γέννησις) и «творением» (κτίσις): «Если тварное (κτιστόν), то конечно не рожденное (γεννητόν). Ибо то, что мы рожаем, мы не творим, а то, что творим, не рожаем; хотя мы, сами будучи тварны, рожаем тоже тварное. А в нетварном Боге Рожденное (τὸ γεννημα) не есть сотворенное; ибо если Он родил, то не сотворил» (*Eriph.* Ancor. 43. 6-7). В самом деле, все тварное возникло из «не сущего» (ἐξ οὐκ ὄντων) в результате свободного творческого акта истинно Сущего Бога, а не родилось из Его сущности (Adv. haer. 76. 36; 76. 39; 76. 50; Ancor. 24. 2). Кроме того, все, что рождает, рождает подобное себе по природе; так, человек рождает человека, а Бог - Бога; но человек

рождает по плоти, а Бог - по Духу (Adv. haer. 69. 26). В согласии с этим Е. К. учит, что Сын Божий есть «Рожденное, а не тварь» (γέννημα καὶ οὐ κτίσμα - Adv. haer. 76. 44), поскольку Он был рожден не извне Бога Отца (οὐκ ἔξωθεν), а из самой Его сущности (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς - Ancor. 118. 10; 119. 4; Adv. haer. 65. 4); и именно поэтому Он есть «истинный Сын» (γνήσιος υἱός, ἀληθῆς υἱός), «природный Сын» (φυσικὸς υἱός) Бога Отца, «Сын, единосущный Отцу» (υἱὸς ὁμοούσιος τῷ πατρί), т. е. Сын Божий по природе (κατὰ φύσιν), а не по благодати или усыновлению (Ancor. 6. 3; 19. 1; 28. 6; 30. 6; 44. 5; 73. 3; Adv. haer. 69. 26; 70. 70; 76. 36; 78. 3). Т. о., Е. К. понимает рождение Сына как акт божественной сущности, необходимо предполагающий единосущие (τὸ ὁμοούσιον, ἡ ὁμοουσιότης) Рожденного и Родителя (Adv. haer. 65. 8). Бог есть «Отец [Сына] по причине вечности и непостижимости Его рождения и родства (τῆς αὐτοῦ γεννήσεως καὶ γνησιότητος), потому что Он есть воистину Его Отец, родивший Его вневременно и безначально по Божеству (κατὰ τὴν θεότητα)» (Ancor. 30. 6). В целом можно сказать, что «каков был Отец по природе, такового Он родил и Сына» (Adv. haer. 70. 71). Вслед. этого Сын есть такой же истинный Бог (ἀληθινὸς Θεός) и совершенный Бог (τέλειος Θεός), как и Отец, будучи тождествен с Отцом по божеству и сущности (ταὐτὸν τῇ θεότητι καὶ τῇ οὐσίᾳ - Adv. haer. 65. 8; Ancor. 28. 6). Подобно свт. Афанасию Великому (Athanas. Alex. Or. contr. gent. 45-46; Or. contr. arian. I 9, 20), Е. К. доказывает единосущие Сына Отцу также с помощью понятия «образ» (εἰκόν):

Сын есть «точный Образ (εἰκὼν ἀκριβῆς), природно отражающий в Себе Своего Отца, подобный Ему во всем (ὁμοία κατὰ πάντα τρόπων)» и ни в чем «не отличный» (ἀπαράλλακτος) от Него (*Eriph. Adv. haer.* 65. 8; *Ancor.* 19. 1). Единородный Сын Божий «тождествен и равен Отцу по божеству и достоинству посредством истинного Образа и не отличающегося, но неотличного подобия, как Сын, рожденный от Отца истинно и единосущно» (*Adv. haer.* 76. 3; 65. 8). Еще одним важнейшим доказательством единосущия для Е. К. служит единство действия Отца и Сына (равно как и Св. Духа): «Сын и Дух Святой действуют вместе с Отцом», а значит, вместе с Ним обладают одной божественной и нетварной природой (*Ancor.* 67. 4-70. 8; *Adv. haer.* 74. 4-7).

Обращаясь к характерным особенностям рождения Сына Божия, Е. К. подчеркивает, что это рождение «истинно» (ἀληθῶς), «духовно» (πνευματικῶς), «бесстрастно» (ἀπαθῶς), «непостижимо» (ἀκαταλήπτως), «вневременно» (ἀχρόνως) и «безначально» (ἀνάρχως), т. е. «вечно» (ἀϊδίως) (*Ancor.* 4. 3; 30. 6; 46. 5-6, 48. 6-7; *Christ.* 1; *Adv. haer.* 42. 16; 62. 3; 65. 8; 69. 18; 69. 26; 76. 3; 78. 3). Как и свт. Афанасий Великий (*Athanas. Alex. Or. contr. arian.* III 66), Е. К. полагает, что это природное рождение превосходит в Боге свободу и необходимость: Отец родил Сына, «ни желая, ни не желая, но по преизбытку природы (ὑπερβολῇ φύσεως), ибо природа Божества превосходит желание, не подчиняется времени и не движется необходимостью» (*Eriph. Ancor.* 52. 4-5;

Adv. haer. 69. 26; 70. 70). Е. К. особенно указывает на вневременный, вечный характер рождения Сына: «Отец рождает Сына, и не было времени, когда не было Сына; ибо и Отец не с какого-то времени стал называться Отцом, но всегда был (ἦν ἄε) Отец и всегда был Сын, не как собрат, но как Сын, рожденный неизъяснимо и называемый непостижимо, всегда сущий со Отцом (σὺν πατρὶ ὄν ἄε) и никогда не лишенный бытия» (Ancor. 7. 7-8).

Действительно, в Боге нет ни времени, ни срока, ни мгновения, но насколько можно мыслить Сына, настолько вместе и Отца, на что указывает и само имя «Сын». Согласно Е. К., к-рый следует в этом за свт. Афанасием Великим (*Athanas. Alex. Or. contr. arian. I 14*), когда мы говорим: «Сын», то вместе с Ним мыслим и Отца, ибо Отец мыслится от Сына; и когда мы говорим: «Отец», то вместе с Ним указываем и на Сына, ибо Отец называется так из-за Сына. Поэтому Сын не начинал Своего бытия, но всегда был истинным Сыном, сущим со Отцом, и всегда был родивший Его Отец (*Eriph. Ancor. 5. 6-9*).

Т. о., посредством этого вечного природного рождения Отец наделил Сына божественной сущностью и всеми ее существенными свойствами: «Единый Сущий Бог, Отец Господа нашего Иисуса Христа, Сам будучи Благим, родил Благого; Сам будучи Любовью, родил Любовь, Сам будучи Источником жизни, родил Источник жизни... Сам будучи Истиной, родил Истину, Сам будучи Светом, родил Свет, Сам будучи Жизнью, родил Жизнь вневременно, вечно и безначально» (Ancor. 19. 2-3;

70. 5-7; Adv. haer. 42. 16; 69. 54). В целом Е. К. обобщил эти положения в таком кратком правиле: «Все, что мыслят об Отце, то же следует мыслить и о Сыне; и все, во что верят о Сыне, то же следует относить и к Отцу» (Adv. haer. 70. 71).

III. Божество Св. Духа и Его единосущие с Отцом и Сыном. Для доказательства этого положения Е. К. использует те же аргументы, что и в доказательстве божественности Сына и Его единосущия Отцу. Действительно, согласно Е. К., «так же как Сын истинно и единосущно рожден от Отца, точно так же [следует мыслить] и о Св. Духе по причине того, что Он изошел от Отца (διὰ τὸ ἐκ πατρὸς ἐξελθεῖν), хотя и не родился по причине единокровности Сына» (Adv. haer. 76. 3). Как «Сын не чужд Отца, но от Него родился, так и Святой Дух не чужд [Ему], но Единородный Сын рожден безначально и вневременно, а Святой Дух, как знает Сам Отец и Его Единородный [Сын], не есть ни рожденный, ни сотворенный, ни чуждый Отцу и Сыну, но от Отца исходящий и от Сына принимающий» (Adv. haer. 69. 18; ср.: Ibid. 57. 4; Ancor. 6. 9-10; 11. 3-4; 119. 10). Дух всегда существует с Отцом и Сыном и не есть «ни собрат Отца, ни рожденный, ни сотворенный, ни брат Сына, ни внук Отца, но от Отца исходящий и от Сына принимающий, не чуждый Отцу и Сыну (οὐκ ἄλλότριον πατρὸς καὶ υἱοῦ), но от одной и той же сущности (ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας), одного и того же Божества (τῆς αὐτῆς θεότητος), от Отца и Сына, со Отцом и Сыном, всегда ипостасный Дух Святой, Дух Божий, Дух Славы, Дух Христов, Дух Отца... третий

в именовании, равный в Божестве» (ἴσον τῇ θεότητι - Adv. haer. 62. 4; ср.: Ibid. 48. 12; Ancor. 8. 3-4). Т. о., исхождение Св. Духа, подобно рождению Сына, носит вечный и природный характер; но в отличие от рождения Сына оно, по мнению Е. К., происходит не просто из сущности Отца, но «из той же самой сущности Отца и Сына» (ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας πατρὸς καὶ υἱοῦ πνεῦμα ἅγιον - Ancor. 7. 8; ср.: Adv. haer. 76. 36).



Свт. Епифаний Кипрский. Икона. Нач. XVIII в.  
(ГИМ)

Это важное положение тринитарного богословия Е. К. приводит его к учению о «двойном исхождении» Св. Духа, очень сходному с учением о *Filioque*. В выражениях, к-рые Е. К. использует для описания исхождения Св. Духа, заметен двойственный характер. С одной стороны, Е. К. говорит, что исхождение Св. Духа, так же как и рождение Сына, происходит от Отца как единого Начала и Источника Божества: «От Того же Отца исходит и Дух (ἐξ αὐτοῦ δὲ τοῦ πατρὸς καὶ τὸ πνεῦμα ἐκπορεύεται), будучи ипостасным и поистине совершенным» (Adv. haer. 57. 4); «Отец, рождающий (γεννητικὸς) одного только

Единородного Сына и не кого-либо другого еще после Него и источающий Духа Святого (ἀνομβρητικὸς πνεύματος ἁγίου), а не иного Духа» (Adv. haer. 76. 25); «Отец родил Сына, не страдая, и испослал из Себя Своего Святого Духа (ἀπέστειλεν ἐξ αὐτοῦ τὸ ἅγιον αὐτοῦ πνεῦμα), не претерпев деления» (Adv. haer. 76. 31; ср.: Ancor. 6. 9-10; 7. 1; 8. 4; 11. 3-4; 73. 1; 119. 10; Adv. haer. 48. 12; 62. 3; 69. 18; 76. 39; 76. 44, 50 и др.). С др. стороны, в подавляющем большинстве случаев, где Е. К. говорит, что Св. Дух «исходит от Отца» (παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, или ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον; ср.: Ин 15. 26), он тут же добавляет: «и от Сына принимает» (τοῦ υἱοῦ λαμβάνον; ср.: Ин 16. 14-15; см., напр.: *Eriph.* Ancor. 6. 9-10; 7. 1; 8. 4; 11. 3-4; 73. 1; 119. 10; Adv. haer. 48. 12; 57. 4; 62. 3, 7; 69. 18 и др.). Очевидно, что Е. К., связывая вместе 2 отрывка из Евангелия от Иоанна (Ин 15. 26 и Ин 16. 14-15), придает им совершенно особое богословское значение. Действительно, выражение «и от Сына принимает» для Е. К. тождественно выражению: «причастен тому, что принадлежит Сыну» (τῶν τοῦ υἱοῦ μετέχον - *Eriph.* Adv. haer. 76. 39), а то, что принадлежит Сыну, принадлежит и Отцу: «Все, что подобает Отцу, подобает и Сыну и Святому Духу в едином Божестве» (Ibid. 76. 18). Вслед этого «исхождения» от Отца и «принятия» от Сына Св. Дух как «Дух Отца» и «Дух Сына» «не чужд Отцу и Сыну» (οὐκ ἀλλότριον πατρὸς καὶ υἱοῦ), но единосущен Им по Божеству (τῆς αὐτῆς οὐσίας, τῆς αὐτῆς θεότητος, ὁμοούσιον πατρὸς καὶ υἱῶ - Ancor. 6. 10; 8. 3-4; Adv. haer. 48. 12; 62. 4, 7; 74. 11 и др.). Т. о., из контекста

следует, что выражение «и от Сына принимает» Е. К. рассматривает не в икономическом смысле, т. е. не как принятие Св. Духом от Христа особой миссии в Церкви (так понимают это выражение у Е. К. некоторые совр. правосл. богословы - см., напр.: Θεοδώρου. 1974. Σ. 483-506; Orphanos. 1980. Σ. 95-99), а в теологическом смысле, т. е. как указание на сущностные внутритроичные отношения Св. Духа к Сыну, а через Него - к Отцу (см.: Schultze. 1986. S. 126). Само по себе представление о том, что Св. Дух «и от Сына принимает», не обязательно противоречит традиц. правосл. учению о Боге Отце как едином Начале и Причине Божества; во всяком случае, оно «не вводит представления о Сыне как причине бытия Св. Духа наряду с Отцом, но свидетельствует столько же о родстве Духа с Сыном, сколько и о сущностном единстве Его с Ним» (Νικολαΐδης. 1999. Σ. 217); это выражение у Е. К. «подтверждает нетварность природы Св. Духа и, как следствие, разъясняет единосущие Лиц Троицы» (Ibid. Σ. 224). Однако в сочинениях Е. К. встречается также немало мест (более 10), где он прямо говорит об исхождении Св. Духа от Отца и Сына (ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ) или от Них Обоих (παρ' ἀμφοτέρων), хотя сам термин «исходит» (ἐκπορεύεται) Е. К. при этом никогда не употребляет (см.: Ibid. Σ. 222): «Дух [есть] Бог от Отца и Сына» (θεὸς ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ τὸ πνεῦμα - Eriph. Ancor. 9. 3); «Дух Святой поистине от Отца и Сына, [от] того же Божества» (ἀληθῶς ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ, τῆς αὐτῆς θεότητος - Adv. haer. 62. 7); «Христос от Отца - Бог от Бога, а Дух от Христа или от Них Обоих» (ἐκ τοῦ Χριστοῦ ἢ

пар' ἀμφοτέρων - Ancor. 67. 1); «Святой Дух от Обоих (παρὰ ἀμφοτέρων) [как] Дух от Духа (πνεῦμα ἐκ πνεύματος), ибо Бог [есть] Дух» (Ibid. 70. 7); «Свет есть Отец, Свет Отца есть Сын, и Свет - Дух Святой, Источник из Источника, от Отца и Единородного [Сына] Дух Святой» (ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ μονογενοῦς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον - Adv. haer. 69. 54); «Дух Святой есть Дух истины - третий Свет от Отца и Сына» (φῶς τρίτον παρὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ - Ancor. 71. 3; Adv. haer. 74. 8; см. также: Ancor. 75. 3; Adv. haer. 64. 4, 8; 73. 7). Подобно зап. богословам, Е. К. говорит не только об исхождении Св. Духа от Отца и Сына, но и учит о том, что Св. Дух, будучи «Духом Отца» (πνεῦμα τοῦ πατρὸς) и «Духом Сына» (πνεῦμα υἱοῦ) и исходя от Них Обоих, занимает «срединное положение между Отцом и Сыном» (ἐν μέσῳ πατρὸς καὶ υἱοῦ - Ancor. 8. 6-7) и является «связью Троицы» (σύνδεσμος τῆς τριάδος - Ibid. 7. 1; Adv. haer. 62. 4). Т. о., справедливы выводы совр. нем. исследователя Б. Шульце о том, что Е. К. в IV в. «с ясностью обосновал как истину веры, что Св. Дух исходит также от Сына, и именно в Своем Божественном существовании» (Schultze. 1986. S. 129), и что Е. К. в целом «знает два внутритроичных отношения: Сын происходит от Отца, Св. Дух - от Отца и Сына» (Ibid. S. 125; ср.: Kelly. 1968. P. 263). Косвенным подтверждением этого служит то, что фрагменты из сочинений Е. К. цитировались в поддержку зап. учения о Filioque на Флорентийском Соборе 1439 г. (Mansi. T. 31A. Col. 724, 725). Вместе с тем в учении об исхождении Св.

Духа «от Отца и Сына» Е. К. разошелся с мнением большинства греч. отцов IV и последующих веков.

### **Христология**

Христологическое учение Е. К. в целом укладывается в антиохийскую христологическую схему Λόγος - ἄνθρωπος (Слово - человек; см.: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. L.; Oxf., 1975. Vol. 1. P. 349). В полемике с гностиками, эбионитами, монархианами, а также с арианами (*Eriph.* Adv. haer. 69), и особенно с Аполлинарием Лаодикийским (*Ibid.* 77), Е. К. удалось «весьма продвинуть решение проблемы соотношения божества и человечества во Христе» (*Schneemelcher.* 1962. S. 922). Это хорошо видно из многочисленных кратких исповеданий веры, в к-рых Е. К. описывает «совершенное вочеловечение» Бога Слова (τελεία ἐνανθρώπησις), Его «пришествие во плоти» (ἐνσαρκος παρουσία) или «домостроительство во плоти» (ἐνσαρκος οἰκονομία - *Eriph.* Ancor. 75. 5-8; 117. 2-3; 119. 3-8; Christ. 1; De fide. 15-16 и др.). Хотя христологические термины и выражения, к-рые при этом использует Е. К., нельзя признать ясными и единообразными, но скорее «непродуманными» до конца (*Schneemelcher.* 1962. S. 923), можно выделить ряд терминов, часто используемых им для выражения учения об одном Лице и двух природах Христа. Как правило, для указания на одно Лицо Христа Е. К. использует как синонимы Его личные имена - «Бог Слово» (Θεὸς Λόγος), «Сын» (υἱός), «Спаситель» (σωτήρ), «Христос» (Χριστός - *Eriph.* Ancor. 66. 1; 93. 1-6; 75. 5-7; 117. 2-3; 119. 7; Christ. 1; Adv. haer. 69. 42 и др.), а также выражения «(один и) Тот

же Самый» ((εἷς κα) ὁ αὐτός - Ancor. 80. 6-7; 119. 7-8; Adv. haer. 69. 38) и «собственная ипостась Бога Слова» (ἡ ἰδία ὑπόστασις τοῦ Θεοῦ Λόγου - Ancor. 75. 7). В свою очередь, для указания на две природы Е. К. использует выражения «Бог и человек» (Ancor. 19. 4; 66. 1; 117. 2-3; Adv. haer. 30. 29; 50. 3-4; 74. 3 и др.), «Сын Божий и Сын Давида» (Ancor. 66. 1; Adv. haer. 74. 3), «то и другое» (ἄμφω, ἀμφοτέρα, κάτερα - Ancor. 44. 6; 66. 1; Adv. haer. 69. 42; 74. 3 и др.), «божество и человечество» (θεότης κα ἀνθρωπότης/ἐνανθρώπησις - Ancor. 75. 5-7; 92. 7; 93. 3; 119. 7; Adv. haer. 69. 42), «видимое и невидимое» (ὄρατόν τε κα ἀόρατον - Ancor. 32. 3), «страстное и бесстрастное» (ἀπαθής κα παθητόν - Adv. haer. 69. 38, 42, 67; 76. 39).

Используя эту терминологию, Е. К. учит, что Христос - «Бог Слово, ставший человеком» (Θεὸς Λόγος ἄνθρωπος γεγονώς - Ancor. 93. 3); «Бог, ставший человеком» (θεὸς ἄνθρωπος γεγονώς - Ibid. 117. 2); «воплотившееся Слово» (ὁ σαρκῶθες Λόγος), «поистине ставшее человеком (ὁ ἄνθρωπος ἐν ἀληθείᾳ γεγονώς) и поистине сущее Богом (θεὸς ἐν ἀληθείᾳ ὑπάρχων), непреложное по природе, неизменное по божеству, рожденное во плоти» (Ibid. 19. 4). Христос одновременно есть «Бог и человек: Бог, родившийся от Отца вневременно и безначально, человек - от Марии ради пришествия во плоти» (Adv. haer. 50. 3-4). Как Посредник между Богом и человеком, Христос «по отношению к Своему Отцу есть Бог, истинно родившийся [от Него] по природе, а по отношению к людям Он есть естественный человек (ἄνθρωπος φυσικός), истинно родившийся от Марии

без семени мужа» (Ancor. 44. 6). Особенное внимание Е. К. уделяет вопросу истинности и полноты человеческой природы Христа. Прежде всего он опровергает мнение гностиков, докетов, эбионитов и манихеев о том, что человеческая природа Христа была призрачной: «Мы без сомнения исповедуем, что Господь Бог Слово стал человеком не призрачно, но поистине» (οὐ δοκῆσει, ἀλλ' ἀληθεία - Ibid. 93. 1; ср.: 9. 12; 33. 7; 75. 6; Adv. haer. 30. 28; 77. 18, 35; De fide. 15 и др.). Е. К. указывает множество мест Свящ. Писания, из к-рых следует, что Христос имел истинное человеческое тело, т. е. «плоть с костями, нервами и всем нашим [составом]» (De fide. 15), а также все естественные физиологические состояния (τὰ ἡμῶν βάρη, χρειώδης συνήθεια) - голод, жажду, усталость, сон, плач, физические страдания и др. (Ancor. 31. 2-3; 33. 1-7; 36. 1-5). В полемике с Аполлинарием Е. К. доказывает, что Христос воспринял не только человеческое тело, но и человеческую душу, наделенную умом: «Сын Божий вочеловечился, то есть воспринял совершенного человека (τέλειον ἄνθρωπον) - душу, тело, ум и все то, что есть человек, кроме греха» (Ibid. 119. 5); «Он безгрешно имел все [человеческое] в полноте (τὰ πάντα τελείως ἔχων) - имел истинную человеческую душу (ψυχὴν τὴν ἀνθρωπίνην ἐν ἀληθείᾳ), истинный человеческий ум» (νοῦν τὸν ἀνθρώπινον ἐν ἀληθείᾳ - De fide. 15; ср.: Ancor. 33. 6-7; 34. 1-2; 75. 6; 76. 2; Christ. 1; Adv. haer. 77. 26, 33, 35 и др.). В этом Е. К. видит важнейшее сотериологическое значение: «Единородный [Сын Божий] воспринял всего

человека, чтобы во всецелом человеке всецело исполнить все дело спасения, ничего не отвергнув от человека, дабы отвергнутая часть не стала вновь пищей диавола» (Ancor. 75. 8). Тот факт, что Христос был совершенным человеком, для Е. К. не означает, что Он был просто обожествленным человеком. Часто встречающееся у Е. К., как и у мн. др. отцов Церкви, выражение «Господний человек» (κυριακὸς ἄνθρωπος) не означает какого-то отдельного человека, возвысившегося в достоинство Сына Божия, но указывает на истинность и полноту человеческой природы Христа (Ibid. 34. 1; 37. 3; 44. 3; 78. 7; 93. 8; Adv. haer. 69. 65 и др.). Ум Христа, равно как и Его тело и душу, Е. К. не считает отдельной ипостасью (Ancor. 77. 4-5; 78. 4; De fide. 15), признавая таковой только предвечную «Ипостась Бога Слова» (ὑπόστασις τοῦ Θεοῦ Λόγου - Ancor. 75. 7), или «Ипостась Божества» (ὑπόστασις τῆς θεότητος - Adv. haer. 77. 33). Е. К. прямо указывает, что Христос «не человек, преуспевший в Божестве, поскольку мы возлагаем надежду нашего спасения не на человека, ибо никто из всех людей, происшедших от Адама, не смог совершить спасение, но только Бог Слово, ставший человеком, чтобы наша надежда была не на человека, а на Бога живого и истинного, ставшего человеком» (Ancor. 93. 2-3). Слово Божие «не обитало в человеке, как Оно имело обыкновение говорить, обитать и действовать Своей силой во пророках, но Само Слово стало плотью» (Ibid. 75. 7; ср.: 119. 6; De fide. 15).

Для описания способа соединения двух природ во Христе Е. К., как правило, использует термины «(со)единение» ((συν)ένωσις), «единство» (νότης, ἔν), «сочетание» (κράσις), «собрание» (συναγωγή), «совосприятие» (συμπερίληψις) и отвергает термины «слияние» (σύγχυσις), «превращение» (τροπή), «изменение» (μεταβολή). Согласно Е. К., Бог Слово, «приняв человеческую душу, ум и все, что есть человек, кроме греха, соединил в Себе со Своим божеством» (εἰς αὐτὸν τῆ αὐτοῦ θεότητι συνενώσαντα - Christ. 1). Слово Божие, став плотью, «не перестало быть Богом, не изменило божество в человечество (οὐ μεταβαλὼν τὴν θεότητα εἰς ἀνθρωπότητα), но с полнотой Своего божества (σὺν τῷ ἰδίῳ πληρώματι τῆς αὐτοῦ θεότητος) и Своей собственной Ипостасью ипостасного Бога Слова (τῆ ἰδία ὑποστάσει τοῦ θεοῦ Λόγου κα ἔνυποστάτου) совосприяло бытие человеком (συμπεριλαβὼν τὸ εἶναι ἄνθρωπος) и всем тем, что есть человек» (Anscr. 75. 7). «Совершенный Бог, пришедший свыше не для обитания в человеке, Сам всецело вочеловечился, не изменившись по природе, но совосприяв вместе с божеством и Свое человечество» (συμπεριεληφὼς ἅμα τῆ θεότητι τὴν ἰδίαν ἐνανθρώπησιν - De fide. 15). Тем самым Е. К., с одной стороны, стремится показать неизменность и неслитность двух природ во Христе, а с др. стороны - их теснейшее единство, хотя терминологически ему не всегда это удастся, поскольку, следуя характерной для вост. отцов Церкви сотериологической идее «обожения» человечества во Христе, он слишком сильно подчеркивает единство двух природ, так что

божество у него зачастую поглощает человечество: «Слово, став плотью, не подверглось превращению и не изменило Свое божество в человечество, но соединило [его] в одно Свое святое совершенство и божество» (εἰς μίαν συνενώσας αὐτοῦ ἁγίαν τελειότητά τε καὶ θεότητα - Ancor. 119. 7; ср.: Adv. haer. 69. 42; 69. 67; 76. 39; 77. 26). Будучи одновременно Богом и человеком, Христос «не произвел слияния (σύχυσιν), но два сочетал в одно (τὰ δύο κεράσας εἰς ἓν), не исчезнув в небытии, но, наделив силой земное тело, соединил его с божеством в одну силу (εἰς μίαν δύναμιν ἦνωσεν), свел в одно божество (εἰς μίαν θεότητα συνήγαγεν)» (Ancor. 80. 6-7). Несомненно, такое тесное единство двух природ для Е. К., так же как и для свт. Григория Нисского (*Greg. Nyss. Ad Theoph. // GNO. Vol. 3/1. P. 126-128; Idem. Adv. Apollin. // Ibid. P. 222-223; Idem. Contr. Eun. // Ibid. Vol. 3/ 3. P. 34, 68-69 и др.*), означает не поглощение одной природы другой, чего он никак не допускает, но обожение человеческой природы, необходимое для ее спасения. Вместе с тем представление об одной Божественной Ипостаси во Христе позволяет Е. К. учить о «взаимообщении свойств» (*communicatio idiomatum*), в результате к-рого не только сила, святость и совершенство божества Христа распространились на Его человечество, но и страдание (πάθος), перенесенное Им по человечеству, «вменилось божеству» (ἐλογίσθη εἰς τὴν θεότητα), к-рое по природе бесстрастно, «потому что так благоволил пришедший святой и бесстрастный Бог Слово» (Ancor. 93. 3-5; ср.: 92. 7-8). Для разъяснения этого Е. К. приводит

пример: подобно тому как пятна крови на одежде вменяются носящему ее человеку, так и божеству Слова вменено страдание плоти, поскольку Само Божество соизволило, чтобы Ему было вменено это страдание, хотя Само при этом осталось бесстрастным (Ibid. 93. 5-8; 36. 5-6; Adv. haer. 77. 33). Так страдание плоти, носимой Божеством, было вменено Божеству, чтобы в Нем совершилось для нас спасение (Ancon. 36. 6; De fide. 15; Adv. haer. 69. 24; 76. 39). Во Христе нельзя отделять божество от человечества, поскольку «божество было не вне человечества, когда ему предстояло пострадать, и во время страдания домостроительство во плоти не было оставлено Словом» (Adv. haer. 69. 42). После воскресения тело Христово, претерпевшее страдания, стало духовным, бесстрастным и божественным (De fide. 17; Adv. haer. 69. 67).

### **Мариология**

Вместе с блж. Иеронимом Е. К. является одним из главных выразителей и защитников догмата о приснодевстве Богоматери в IV в., к-рому посвящена специальная глава трактата «Панарион» - «Против антидикомарианитов» (Adv. haer. 78; ср.: Ibid. 79, а также приписываемая ему «Гомилия в похвалу Богородицы Марии» - In laudes sanctae Mariae Deiparae // PG. 43. Col. 485-502). Подобно мн. др. отцам Церкви, Е. К. полагает, что в ВЗ прообразом Св. Девы Марии была Ева: как Ева была названа «матерью всех живущих» (Быт 3. 20), ибо от нее произошли все люди, так и от Св. Девы «родилась для мира сама Жизнь, чтобы Она, родив Живого,

стала Матерью живущих» (Adv. haer. 78. 18). С др. стороны, Ева, преслушанием нарушив заповедь Божию, стала для людей также и причиной смерти, а Св. Дева, проявив послушание Богу, стала причиной жизни, ибо родившаяся от Нее Жизнь уничтожила смерть (Ibidem). Вражда между семенем змея и семенем жены (см.: Быт 3. 15) в действительности исполнилась на «Святом Семени» - рожденном от Св. Девы Сыне, пришедшем истребить древнего змея и сокрушить его силу (Adv. haer. 78. 19). Как первая Ева сшила вещественные одежды для первого Адама, так же и Св. Дева по плоти родила Агнца, от славы Которого, как бы от руна, устроена нам одежда нетления (Ibid. 78. 18). Е. К. неоднократно называет Св. Марию Приснодевой (ἀειπάρθενος - Ancor. 13. 8; 80. 2; 119. 5; Adv. haer. 78. 5; 78. 10, 23; De fide. 15 и др.), «родоначальницей девства» (ἀρχηγὸς τῆς παρθενίας - Adv. haer. 78. 10, 24), «Приснодевой, ставшей Матерью по домостроительству» (μητέρα γευουσίαν διὰ τὴν οἰκονομίαν - Ibid. 78. 10) и «Богородицей» (θεοτόκος - Ancor. 30. 4; 75. 7). Для доказательства приснодевства Божией Матери Е. К. на основании свидетельств Свящ. Писания и устного «иудейского предания» (ἐκ τῆς τῶν Ἰουδαίων παραδόσεως) утверждает, что прав. Иосиф ко времени брака с Марией был уже стар (ок. 80 лет) и вдов и имел 6 детей от первого брака, а Мария была предана ему «не для брачного супружества» (οὐχ ἕνεκεν τοῦ ζευχθῆναι), но для того, чтобы охранить Ее девство, а также законность и истинность буд. домостроительства пришествия Христа во плоти

(Adv. haer. 78. 7-8). Поэтому Мария «только казалась женой этого мужа, но не имела с ним плотского общения» (σωμάτων συνάφειαν), так же как и сам Иосиф, не приняв участия в рождении Спасителя по плоти, считался занимающим «положение Его отца по домостроительству» (κατ' οἰκονομίαν - Ibid. 78. 7, 15). Е. К. доказывает, что Мария до рождения Христа была Девой, ибо Его зачатие произошло непорочно, «без семени мужа» (Anacor. 30. 4; 32. 7; 44. 6; 119. 6; Adv. haer. 62. 5; 78. 7, 16 и др.). По свидетельству Свящ. Писания, Христос должен был родиться и родился от девы, такое «устроение зачатия» (ἡ οἰκονομία τῆς κυήσεως) не могло произойти от людей (Anacor. 32. 8), но «Христос истинно родился от Марии Приснодевы через Духа Святого, не от семени мужа, а от Самой святой Девы восприняв тело» (De fide. 15).

Е. К. замечает, что после чудесного зачатия и рождения Христа Мария осталась непорочной и чистой Девой и не имела плотских отношений с Иосифом: в Евангелиях не говорится о том, что после рождения Христа Мария родила кого-то еще; если же там упоминаются братья и сестры Господа, то под ними следует понимать детей Иосифа от первого брака, которые были старше Христа и называются Его братьями и сестрами только на основании их «близкого родства» (ἡ γειννίασις ἀρχαιοτέρας) со Христом (Adv. haer. 78. 7, 9). Именование Христа «первенцем» (Μφ 1. 25), по мнению Е. К., означает, что Он не «первенец среди других детей», а «рожденный

прежде всякой твари» (Кол 1. 15); в то же время выражение: Иосиф «не знал Ее, как наконец...» (Мф 1. 25) - Е. К. предлагает понимать как первоначальное незнание Иосифом возданной Пресв. Марии высокой чести и славы от Бога (Eriph. Adv. haer. 78. 17, 20, 21). Т. о., Е. К. убежден, что «непозволительно оскорблять Святую Деву, Которая не вступала в плотское общение ни после, ни прежде зачатия Спасителя», отрицание чего Е. К. считает «самым нечестивым из всех заблуждений» (πάσης μοχθηρίας δυσσεβέστατον - Ibid. 78. 23). Святитель не дает точных сведений о том, как Богородица окончила земной путь, поскольку не знает наверняка, умерла ли Она или осталась бессмертной, что, по его мнению, также весьма возможно; он уверен только, что даже в 1-м случае «в чести успение (ἡ κοίμησις) Ее, в непорочности (ἐν ἀγνείᾳ) кончина, и в девстве - венец» (ἐν παρθενίᾳ ὁ στέφανος,- Ibid. 78. 24), поскольку Она навсегда осталась непорочной Девой, «почетным и превосходнейшим сосудом» (τὸ σκεῦος τὸ τίμιον καὶ ἑξοχώτατον - Ibid. 78. 11). Относительно почитания Богоматери Е. К. говорит, что Она достойна почтения (τιμᾶν) и чести (τιμῆ) как «собственная Мать Господа, потому что от Нее Господь родился истинно по плоти», и как «непорочная (ἄχραντος) по причине чести, относящейся к Нему» (Ibid. 78.10). Действительно, именно Св. Мария «была удостоена принять в Свое лоно Всецаря, Небесного Бога, Сына Божия, Ее утроба стала Его храмом и была уготована в жилище Господа для [исполнения] Его

домостроительства во плоти» (Ibid. 79. 3). Е. К. выступает и против др. крайности - чрезмерного почитания Богоматери вместо Бога (ἀντ θεοῦ) и совершения во имя Ее священнодействий (εἰς ὄνομα αὐτῆς ἱεροουργεῖν), как это делали в Аравии женщины, известные под названием *коллиридианок* (см.: Ibid. 78. 23; 79. 1, 8, 9). Критикуя их т. зр., Е. К. указывает, что «Мария не Бог и не с неба получила тело, но была зачата, как Исаак, по обетованию от сочетания мужа и жены» (Ibid. 78. 23); «истинно святым было тело Марии, но не Богом; истинно Дева была девой и почтенной, однако Она дана нам не для поклонения (οὐκ εἰς προσκύνησιν), но сама поклоняется Рожденному от Нее по плоти и явившемуся с небес из недр Отчих» (Ibid. 79. 4). В целом Е. К. выражает свое мнение по этому вопросу в краткой формуле: «Мария [да будет] в чести, поклоняем же да будет Господь» ( ἡ Μαρία ἐν τιμῇ, ὁ κύριος προσκυνεῖσθω - Ibid. 79. 9).

### **Сотериология**

Учение Е. К. о том, каким образом Господь Иисус Христос совершил спасение людей и в чем оно заключается, с одной стороны, имеет множество различных смыслов и аспектов, с др.- является внутренне целостным и взаимосвязанным. Это хорошо видно из слов святителя, сказанных как бы от лица каждого человека: «Когда я немоществовал плотью, послан был мне Спаситель в подобии плоти греховной (Рим 8. 3), исполняя таковое домостроительство, чтобы искупить меня от рабства, тления и смерти. Он стал для меня оправданием и

освящением и искуплением (1 Кор 1. 30): оправданием, потому что Своей верой упразднил грех, освящением, потому что освободил [меня] водой и Духом и Своим словом, искуплением, потому что предал Себя и Свою истинно агнчую Кровь во искупление за меня; Он стал умилоствлением (Рим 3. 25) [для] очищения мира, [для] примирения всего на небе и на земле (ср.: Кол 1. 20), исполняя в определенное время тайну, сокрытую прежде веков и родов (Кол 1. 26)» (*Eriph. Ancor. 65. 9-11; Adv. haer. 74. 2*).

Исходя из древнего сотериологического принципа «подобным - подобное», Е. К. указывает, что наше спасение заключается в самом соединении божества и человечества во Христе (τὸ σαρκικὸν καὶ τὸ θεϊκὸν ὧν - *Ancor. 81. 1*), поскольку Бог Слово «приобщился к нашему [естеству] ради нашего [естества]» (μετασχωὼν τοῦ ἡμετέρου διὰ τὸ ἡμέτερον - *Ibid. 30. 4*), и Единородный Сын Божий «воспринял всего человека, чтобы во всецелом человеке всецело исполнить все дело спасения, ничего не отвергнув от человека, дабы отвергнутая часть не стала вновь пищей диавола» (*Ibid. 75. 8*). Поскольку же человеческое естество вслед. грехопадения подверглось тлению и смерти, Бог Слово, «от нашей плоти восприняв плоть, стал подобным нам человеком (ἄνθρωπος ἡμῖν ὅμοιος), чтобы [Своим] божеством дать нам спасение и Своим человечеством пострадать за нас, людей, страдание разрушив страданием (πάθος διὰ τοῦ πάθους λύσας) и смерть умертвив Своей смертью» (θάνατον διὰ θανάτου

τοῦ ἰδίου θανάτου - Ibid. 93. 3-4; ср.: Ibid. 65. 9). Он «единожды умер, за нас (ὕπερ ἡμῶν) претерпев страдание ради наших страданий, единожды вкусил смерти, и смерти крестной, и Слово добровольно ради нас (κὼν δι' ἡμᾶς) пришло на смерть, чтобы смертью умертвить смерть» (Ibid. 92. 6-7). Это было победой Христа не только над смертью, но и над адом, дьяволом и его воинством, властвовавшими над человечеством: «Крестом Он восторжествовал над начальствами и властями, смертью осудил грех, погребением похоронил беззаконие, вкушением смерти сокрушил жало смерти, схождением во ад отнял [силу] ада, освободил узников мужеством, поднял знамя креста против дьявола» (Adv. haer. 66. 73). Е. К. сравнивает действия Христа с действиями «хитроумного царя», к-рый сначала отступает перед неприятелем, а затем внезапно переходит в наступление: так и Христос перехитрил дьявола, притворившись, что боится смерти, «и через это бросил вызов Своему противнику, чтобы, после того как последний вообразил, будто Спаситель испугался смерти, по домостроительству навести на него самого смерть во спасение умирающим» (εἰς σωτηρίαν τοῖς θνήσκοις - Ancor. 34. 8-9). Так Христос «победил дьявола, сокрушил жало смерти, восторжествовал над началами и властями, сломил силу греха» (Ibid. 37. 6).

Е. К. учит также о том, что крестная смерть Спасителя была жертвой Богу Отцу за грехи человечества: «Сам Единородный [Сын], пришедший

стать за людей Первосвященником, воспринял от нас плоть, чтобы, [произойдя] от нас и став за нас приношением Своему Отцу Богу (προσφορά τῷ ἰδίῳ πατρὶ θεῷ), назвать учеников братьями» (Ibid. 41. 6). Господь, будучи Богом Словом и Сыном Божиим, «ради нас стал человеком от Марии без семени мужа, взяв смешение от человечества (ἐξ ἀνθρωπότητος τὸ φύραμα), приносит Отцу священство (τὴν ἱερωσύνην), не имеющее преемства, чтобы за нас стать Священником по чину Мелхиседекову. Ибо Он пребывает вовек приносящим дары за нас (τὰ ὑπὲρ ἡμῶν δῶρα), сначала принесся Самого Себя на кресте (αὐτὸν διὰ τοῦ σταυροῦ προσενέγκας), чтобы упразднить всякую жертву Ветхого Завета, священнодействуя совершеннейшую и живую [жертву], Сам [будучи] Жертвой (ἱερεῖον), Сам - Закланием (θῦμα), Сам - Священником (ἱερεύς), Сам - Жертвенником (θυσιαστήριον), Сам - Богом, Сам - человеком, Сам - Царем, Сам - Первосвященником (ἀρχιερεύς), Сам - Овцой (πρόβατον), Сам - Агнцем (ἀρνίον), ради нас став всем во всех, чтобы стать для нас Жизнью» (Adv. haer. 55. 4; ср.: Ancor. 65. 10; Adv. haer. 74. 2).

Согласно Е. К., Христос есть не только Первосвященник, но и Посредник между Богом и человеком (ср.: 1 Тим 2. 5), «посредствующий между той и другой стороной» (τοῖς κατέροις μεσιτεύει); «ведь Он именно так является Посредником между Богом и людьми, будучи Богом и став человеком, не изменившись по природе, но по тому и другому [естеству] (κατὰ κάτερα) посредствуя между обоими [сторонами]» (πρὸς τὰ ἀμφοτέρα μεσιτεύων - Ancor. 44.

б). «Христос как Посредник (ὁ Χριστὸς μεσιτεύων) все в Себе примиряет с Богом, не вменяя греха (1 Кор 5. 19), исполняя сокровенные тайны с верой в Его Завет, предобетованный Законом и Пророками, возвещается как Сын Божий и называется Сыном Давидовым, ибо Он и то и другое - Бог и человек, Посредник Бога и человеков, истинный Дом Божий, Святое Священство (ἱεράτευμα ἁγίων - 1 Петр 2. 5), Податель Святого Духа, возрождающего и обновляющего все для Бога» (*Eriph.* Ancor. 66. 1; *Adv. haer.* 74. 3; ср.: *Ancor.* 65. 10; *Adv. haer.* 74. 2). Подобно сщмч. Иринею Лионскому, свт. Афанасию Великому и великим каппадокийцам, Е. К. рассматривает совершенное Богом Словом спасение как «обожение» воспринятой Им человеческой природы посредством соединения ее с божественной природой «в одно совершенство» и «единство» (εἰς μίαν τελειότητα, εἰς μίαν νότητα), «в один Дух» (εἰς ἓν πνεῦμα), «в одну силу» (εἰς μίαν δύναμιν) и «в одно Божество» (εἰς μίαν θεότητα - см.: *Ancor.* 80. 6-7; 119. 7; *Adv. haer.* 69. 42, 67; 76. 39; 77. 26 и др.). По мнению Е. К., после воскресения и вознесения на небо «святое тело Христа окончательно соединилось с божеством (συνενωθὲν λοιπὸν τῇ θεότητι), которое всегда соприисутствовало со святым телом, претерпевшим таковые страдания; ибо Иисус воскрес и соединил его в Себе в один Дух, в одно единство, в одно славословие, в одно Свое Божество» (εἰς μίαν αὐτοῦ θεότητα); «Его истинное тело, поскольку соединилось в одно единство и одно Божество, уже не подлежит страданию, уже не умирает» и, т. о.,

«способное к страданию навсегда остается бесстрастным (τὸ παθητὸν ἀπαθὲς ἀεὶ μένον), божественным (τὸ θεϊκόν), с телом, душой и всем человечеством; и Он, будучи Самим Богом, восшел на небеса и воссел одесную Отца во славе, не отложив тела, но [соделал его] духовным (τὸ πνευματικόν), соединив в совершенстве одного Божества» (ἐν τελειότητι μιᾶς θεότητος - De fide. 17; ср.: Adv. haer. 69. 67).

### **Кафолическая Церковь, ереси и расколы**

В полемике с различными ересями Е. К. раскрывает учение о кафолической Церкви как носительнице и хранительнице истинной веры, тщательно оберегающей ее от нападков и искажений со стороны различных ересей и расколов (Ancor. 118. 4-8; Adv. haer. 33. 30-31; *Tandonnet*. 1960. Col. 858-859; *Schneemelcher*. 1962. S. 922). Согласно Е. К., Церковь, к-рую он еще до Никео-Константинопольского Символа веры называет «святой и единой, кафолической и апостольской» (ἡ ἀγία καὶ μόνη καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία - *Eriph*. De fide. 20), а также «кафолической, апостольской и православной» (καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ καὶ ὀρθόδοξος ἐκκλησία - Adv. haer. Prooem. 4), - это «Рай великого Художника», «Град Святого Царя», «Святой Иерусалим», «чистая Дева», «Невеста Христова, обрученная в вере только одному Мужу», «твердое Основание и Камень», «спасительное Жительство», «наша честная Матерь» (Ibid. Prooem. 1; Ibid. 35. 3; De fide. 1-2, 18-19; Ancor. 118. 4-7). По

мнению Е. К., Церковь Божия существовала «от века» (ἀπ' αἰῶνος), т. е. от самого начала мира, будучи созданной вместе с Адамом и предвозвещенной праотцами и пророками, но открылась она только «по преемству времени в результате телесного пришествия Христова» и «явилась во Христе и существует со Христом» (Adv. haer. Prooem. 1; Ibid. 80. 11). Рожденная во Христе «от одной веры через Святого Духа», Церковь есть «христианство, поистине изначально так названное с Адамом и до Адама и прежде всех веков со Христом волей Отца и Сына и Святого Духа, и со всеми во всяком роде благоугодившими Богу удостоверяемое, и во время Его пришествия ясно открывшееся в мире» (De fide. 6). Е. К. учит, что только католическая и апостольская Церковь является «путем истины» (ἡ ὁδοπορία τῆς ἀληθείας - Adv. haer. 59. 12), «опорой истины» (τὸ ἔρεισμα τῆς ἀληθείας - De fide. 19), «основанием и учением истины» (ἡ τῆς ἀληθείας βάσις ἅμα καὶ διδασκαλία - Adv. haer. Prooem. 1), ибо она в неповрежденном виде хранит «евангельское учение (εὐαγγελικὴ διδασκαλία) и проповедь Царства - этот единственный источник спасения и истинную веру» (Ibid. 4). Церковь «получила совершенную благодать (τὴν τελείαν χάριν) от Бога и знание (γνώσιν) от Самого Спасителя через Духа Святого» (Adv. haer. 35. 3); так что «те истины веры (τὰ ἀληθινὰ τῆς πίστεως), которые были изначально услышаны от Господа, остаются в святой Церкви Божией, и поэтому в Господе сохраняется святая Церковь Божия и православная вера» (ὀρθόδοξος πίστις - Ibid. 69. 27). Церковь также

приняла истинную веру «от святых отцов, то есть от святых апостолов» Господних (παρὰ ἁγίων πατέρων τούτέστι τῶν ἁγίων ἀποστόλων - Ancor. 118. 4-8).



Церковь во имя свт. Епифания Кипрского (1645) в составе архитектурного комплекса Кириллова Белозерского мон-ря

Хотя Церковь «распространена по всей вселенной до крайних пределов земли», но, получив «от апостолов и их учеников» истинную веру, она «тщательно хранит ее, как бы обитая в одном доме, и подобно верует этому, словно имея одну душу и одно и то же сердце, и согласно проповедует, учит и передает это, словно обладая одними устами» (Adv. haer. 31. 30-31). Е. К. указывает на важное значение, которое в вере и жизни Церкви имеет устное апостольское предание (παράδοσις), поскольку «святые апостолы одно передали в Писаниях (ἐν γραφαῖς), а другое - в преданиях» (ἐν παραδόσεσιν - Ibid. 61. 6; ср.: De fide. 22). Действительно, как замечает Е. К., «письменно и устно (ἐγγράφως τε καὶ ἀγράφως) наставлял Отец, то есть Бог, Единородный [Сын] и Святой Дух, наша же Матерь Церковь имеет положенные в ней ненарушимые уставы (θεσμοὺς ἀλύτους), которые не могут быть упразднены» (Adv. haer. 75. 8). Согласно Е. К., эти «пределы и основания для назидания веры

установили нам и предания апостолов (ἀποστόλων παραδόσεις), и священные Писания (γραφα ἁγία), и преемства учителей (διαδοχα διδασκάλων), так что истина Божия защищена отовсюду» (Ibid. 55. 3).

Основанием апостольской веры Е. К. считает исповедание ап. Петра (Мф 16. 16): «Святой Петр, главенствующий среди апостолов (κορυφαίωτατος τῶν ἀποστόλων), стал для нас воистину твердым камнем, утверждающим веру Господа, на каковом камне во всем созиждена Церковь» (Eriph. Adv. haer. 59. 7; ср.: Ancor. 9. 6). Высшее выражение апостольской веры Е. К. видит в Символе веры, провозглашенном отцами Никейского Собора: «Эта вера передана от святых апостолов и [утверждена] в Церкви во святом граде единодушно от всех бывших тогда святых епископов, числом более трехсот десяти» (Ancor. 118. 14; Adv. haer. 73. 34).

Основываясь на словах из Книги Песни песней (Песн 6. 7-8), Е. К. отличает от единой истинной Церкви Христовой - «Царицы» и «Невесты» Небесного Царя - во-первых, «шестьдесят цариц», т. е. 60 родов праведников от Адама до Христа, подготавливавших Его пришествие и явление Его Церкви, и, во-вторых, «восемьдесят наложниц» (ὀυδοήκοντα παλλακαί), т. е. 80 различных ересей (αἱρέσεις), возникших как во времена «цариц», т. е. до первого пришествия Христова, так и после Его пришествия (Eriph. Adv. haer. Prooem. 1; Adv. haer. 35. 3; De fide. 3-5; Ancor. 12-13). Хотя Е. К. включает в число 80 ересей 5 дохрист. культур - варварство, скифство, эллинизм, иудаизм и самарянство (см. Adv. haer. Prooem. 3;

Adv. haer. 1-4, 9), и даже называет их «матерями ересей» (μητέρες αἱρέσεων - см.: Ancor. 12. 7-8; ср.: Anacerphalaeosis // GCS. Bd. 25. S. 162), однако, вероятно, употребляет это понятие в нейтральном смысле «религиозного состояния человечества» (Moutsoulas. 1966. P. 365, 368, 371). Основное внимание Е. К. сосредотачивает на тех ересь, к-рые возникли после пришествия Христа. Он полагает, что хотя они и называются «домашними» (οἰκειακοί), однако в действительности суть «незаконнорожденные дети» (νόθοι), родившиеся от «смешанных браков», и «злые враги» (δεινοὶ ἐχθροί) Церкви, ибо «не принадлежат к истинной вере апостолов Господних» (Eriph. Ancor. 116. 7). Все т. н. христианские ереси хотя и не совсем чужды Завета и наследия Христова, но не получили «приданого от Слова» и не приняли «гостеприимства Духа Святого» (De fide. 6); они сами отделились от Церкви и имеют «только имя Христово, но не веру» Его (Adv. haer. Proem. 4). По определению Е. К., всякая ересь есть «зловерие» (κακοπιστία), к-рое «хуже неверия», поскольку от неверия можно исцелиться, приняв истинную веру, а зловерие неисправимо (Ancor. 9. 1). Ереси утратили истину, уклонившись «направо или налево» от «царского пути», к-рым шествует Церковь, и блуждают «по бездорожью заблуждения» (Adv. haer. 59. 12). Происходят они, с одной стороны, от излишнего любопытства в богопознании - попыток проникнуть в «глубины Божии» без опытного просвящения Св. Духом (Ancor. 12. 6; 14. 4) и преступая границы «апостольской веры и учения

апостолов» (Adv. haer. 77. 37). С др. стороны, ереси возникают из злоупотребления языческой философией и ученостью, ярким примером чему могут служить оригенизм и арианство (см.: Ibid. 64. 65, 72; 69. 71; 76. 2 и др.; см. также: *Schneemelcher*. 1962. S. 924-925).

Существенную роль в происхождении ересей, к-рые Е. К. называет вратами ада, тщетно пытающимися одолеть Церковь Христову (*Eriph. Ancor.* 9. 6), играет сам «отец лжи» - диавол (Ibid. 16. 6; Adv. haer. 69. 27; 69.47). Поэтому «всякая ересь вводит в заблуждение, не приняв Духа Святого по Преданию отцов во святой кафолической Церкви Божией» (*Ancor.* 63. 7; ср.: Adv. haer. 70. 2). От ересей Е. К. отличает расколы (σχίσματα): раскольники - это те, кто по к.-л. разногласиям с церковными властями отделились от Церкви, но имеют «не чуждую веру» (οὐκ ἄλλοτρίαν πίστιν), т. е. не искажают истинную веру Церкви (как, напр., мелитианский раскол в Египте или раскол авдиан в Месопотамии; см.: *Ancor.* 13. 7; 14. 1-4; Adv. haer. 68. 1; 70. 1). Однако расколы приводят к разделению в Церкви (διαίρεσεις, μερισμὸς τῆς ἐκκλησίας) и вражде между ее членами, тем самым нарушая церковный порядок и разрывая церковное единство, являющееся неотъемлемым свойством истинной Церкви (Adv. haer. 61. 3; 68. 5-7; 70. 9-10; De fide. 21).

Согласно Е. К., «церковный порядок» (θεσμο τῆς ἐκκλησίας), или «образ существования Церкви» (ὁ χαρακτήρ τῆς ἐκκλησίας), был изначально определен пророками, апостолами и евангелистами (De fide. 25).

Благодаря этому в единой Церкви Божией при множестве различных людей, служений и образов жизни сохраняется удивительное согласие и единодушие, подобно тому как многочисленные части корабля, сделанные из разных бревен, строго подогнаны друг к другу и образуют один корабль (Adv. haer. 61. 3). Из различных церковных служений и образов жизни Е. К. упоминает девство, монашество (μονότης), воздержание, вдовство, брак (первый и второй, после смерти супруга), священство, чтецов, диаконисс, экзорцистов, переводчиков, похоронщиков, привратников (De fide. 21; Adv. haer. 61. 3). Венцом всех степеней, их «матерью и родительницей» является «святое священство» (ἡ ἁγία ἱερωσύνη), состоящее из 4 степеней (τάγματα, τάξεις): епископов, пресвитеров, диаконов и иподиаконов (De fide. 21). По свидетельству Е. К., из-за превосходящей чести священства в священные степени избираются люди в первую очередь из девственников или монашествующих и только во вторую очередь - из единократных, но воздерживающихся от жен или овдовевших после единократия; вторократным же вступать в клир не дозволяется (Ibid. 21; Adv. haer. 59. 4). Епископы имеют власть над пресвитерами, но вместе с ними являются пастырями, постоянно заботятся о вверенной им пастве, совершают богослужения и управляют Церковью (Adv. haer. 75. 5; 80. 5-6). Богослужebные собрания (συνάξεις) они проводят, как правило, по средам, пятницам и воскресеньям, а также в праздники (De fide. 22). Из

таинств Е. К. упоминает Крещение (τὸ βάπτισμα, τὰ μυστήρια περ λουτροῦ - Ancor. 8. 7; 119. 11; Adv. haer. 40. 2; De fide. 18, 22, 24 и др.) и Евхаристию (Ancor. 57, De fide. 14, 22-23 и др.). Крещение он называет «великим обрезанием» (μεγάλη περιτομή), к-рое «обрезает нас от грехов и запечатлевает нас во имя Бога» (Adv. haer. 8. 6; De fide. 24). Совершается оно во имя Св. Троицы и является «единой печатью Троицы» (μία σφραγὶς τῆς τριάδος - Ancor. 8. 7-8; De fide. 18). Евхаристию Е. К. называет «службой домостроительства» (λατρεία τῆς οἰκονομίας - De fide. 22-23) и говорит, что в ней нам даруется «избавляющее нас от болезней питье - Кровь Христова»; необходимо несомненно верить, что хлеб в этом таинстве, хотя внешне и не похож, но на самом деле есть Тело Христово, поскольку так «по благодати пожелал сказать Сам Господь» (Ancor. 57. 5). Хлеб и вино, данные Мелхиседеком Аврааму, были «намёками на таинства» (τῶν μυστηρίων τὰ αἰνίγματα) и «прообразами (ἀντίτυπα) Тела и Крови Господа» (Adv. haer. 55. 5).

### **Учение о телесном воскресении**

В полемике с язычниками и еретиками (особенно с Оригеном, см.: *Dechow*. 1988. P. 349-390) Е. К. раскрывает церковное учение о телесном воскресении: «Наша святая Матерь Церковь верует, как ей самой истинно проповедано и истинно предписано, что мы все умрем и воскреснем с этим самым телом и с этой самой душой (σὺν σώματι τούτῳ, σὺν ψυχῇ ταύτῃ), со всем нашим сосудом, чтобы

каждый получил соответственно тому, что он сделал (2 Кор 5. 10)» (*Eriph. De fide. 18*; ср.: *Ancor. 119. 11*). Против язычников Е. К. доказывает возможность воскресения примерами из жизни природы: день сменяет ночь, пробуждение - сон; брошенные в землю семена, словно бы умирая, прорастают и возрождаются в новом растении и т. д. (*Ancor. 83. 3-5*). Языческие писатели также знали и приводили повествования о воскресении людей или возвращении их из преисподней - напр., Алкесты, Пелопса, Амфиарея, Главка, Кастора и др. (*Ibid. 85. 2-4*). В Свящ. Писании неоднократно говорится о воскресении (*Ibid. 94. 3-98. 1*). Но главное доказательство возможности воскресения тел Е. К. видит во всемогуществе Бога, Который если мог в начале сотворить несуществовавшее тело и дать ему бытие, то, конечно же, может вновь его воскресить и дать ему его душу (*Ibid. 88. 1-6*; *Adv. haer. 64. 71*). Не меньшее доказательство заключается в факте воскресения Христа, к-рое есть «первообраз нашего воскресения» (*Adv. haer. 64. 68*). Е. К. критикует нелепое мнение еретиков (в частности, манихеев, маркионитов и церакитов) о воскресении души, а не тела, поскольку бессмертная душа не может ни умереть, ни воскреснуть (*Ancor. 86. 1*; *Adv. haer. 42. 5*; *64. 63*; *67. 5*). По мнению Е. К., души умерших до воскресения их тел пребывают не в могилах, а в «некоторых назначенных от Бога для каждой души хранилищах (*ἐν ταμίείοις τοῖν*), сообразно достоинству того, что они соделали в своей жизни» (*Ancor. 86. 8*; ср.: *99. 5*). Особое внимание Е. К. уделяет критике

оригеновского учения о воскресении (Anscr. 87-100; Adv. haer. 64. 63-72); при этом в своих рассуждениях он опирается не на труды самого Оригена, а на сочинения предшествующих критиков Оригена - свт. Петра Александрийского, свт. Евстафия Антиохийского и особенно сщмч. *Методия* Олимпийского (см.: Kelly. 1968. P. 475; Dechow. 1988. P. 108-124), отчего его критика бывает не всегда справедливой (Dechow. 1988. P. 390). Согласно Е. К., Ориген и его последователи учили, что воскреснет не то же самое тело, к-рое умерло, но какое-то иное, ставшее нематериальным и утратившее те члены и функции, к-рые не нужны для буд. жизни. Однако, как замечает Е. К., в таком случае «неправеден будет Суд Божий, судящий другую плоть вместо согрешившей или другое тело приводящий к славе наследия Царства Небесного вместо тела, трудившегося в постах, бдениях и гонениях за имя Божие»; невозможно также, чтобы была судима одна душа без соединения с грешившим вместе с ней телом (Eriph. Anscr. 87. 3-4). В противовес этому Е. К. учит, что «как тело и душа составляли одного человека, сотворенного Богом, так справедливый Судия воскресит [каждое] тело и даст ему его собственную душу. И таким образом Суд Божий будет справедлив, когда и то, и другое вместе приобщатся наказания за грехи или воздаяния за добродетель богочестия, которое будет оказано святым» (Anscr. 88. 8; Adv. haer. 64. 70-71). Воскреснет все тело целиком, со всеми его членами, поскольку не могут быть в теле одни члены

воскресшими, а другие - невоскресшими (Ancoг. 98. 3-8; Adv. haer. 64. 63, 67). Как это подтверждается примерами *Еноха*, прор. *Илии* и Самого воскресшего Христа, воскресшее тело будет тем же самым, к-рое жило на земле (Ancoг. 90. 6 - 91. 1; 98. 6-8; Adv. haer. 64. 63-65, 67). Е. К. замечает, что воскресшее тело хотя и будет тождественно земному телу, но придет в иное совершенное состояние и обретет новые качества - станет «духовным» (πνευματικόν), украсится «славой» (δόξα), «сиянием» (φαιδρότης), «нетлением» (ἀφθαρσία), «бессмертием» (ἀθανασία), «бесстрастием» (ἀπαθές) и «духовной тонкостью» (λεπότης πνεύματος), позволяющей ему свободно проникать через др. тела (Ancoг. 90. 2-3; 91. 1-4; ср.: Adv. haer. 64. 63, 68). Во время Своего Второго пришествия Христос «во мгновение» (ὑπὸ θῆξιν) совершит «всеобщее воскресение» (τὴν καθολικὴν ἀνάστασιν), ибо Он Сам есть «воскресение мертвых» и «начаток умерших» (Ancoг. 95. 4; 100. 1; Adv. haer. 64. 65, 69).

### **Иконоборческие взгляды в приписываемых Е. К. сочинениях против икон**

Хотя вопрос о подлинности этих сочинений остается спорным, мн. западно-европ. ученые начиная с 1916 г., т. е. со времени публикации Холлем сохранившихся фрагментов из них (Holl. 1916. S. 828-868), отводят Е. К. определенное место в истории возникновения и развития иконоборческих идей (см., напр., Koch. 1917. S. 58-64; Elliger. 1930. S. 53-60; Schneemelcher. 1962. S. 925-926; Hemmerdinger. 1970. P. 118-120; и др.). В связи

с чем представляют интерес основные аргументы против изготовления и почитания икон, содержащиеся в этих сочинениях. Прежде всего автор замечает, что во всем Свящ. Писании ВЗ и НЗ заповедуется поклонение только Богу (Отцу) и Спасителю Христу, Сыну Божию (*Eriph. Contr. imag. 9, 18*). Поэтому поклонение ангелам и святым есть не что иное, как идолослужение, тем более - поклонение их иконам, к-рые не соответствуют их духовной природе и прославленному состоянию; к тому же они сами никак не желают, чтобы им поклонялись (*Ibid. 4-11*, со ссылкой на *Лаодик. 34*). Автор убежден, что Бога как непостижимого, неизъяснимого и неопишуемого (*ἀπερίγραφον*) вообще невозможно изобразить (*γράφειν* - *Ibid. 12*). То, что Сын Божий воплотился от Св. Девы Марии и стал совершенным человеком, не дает право изображать Его отдельно как человека, поскольку Он все равно остается «непостижимым Сыном Божиим» (*τὸν ἀκατάληπτον υἱὸν τοῦ Θεοῦ*); в противном случае Он окажется неподобным Отцу (*Ibid. 13-15; Ep. Theod. 22*). Поэтому не следует пытаться изобразить материальными красками «Божественный образ Бога Слова в воплощении» (*τὸν θεῖον τοῦ Θεοῦ λόγου χαρακτῆρα κατὰ τὴν σάρκωσιν* - *Testament. 34*). Кроме того, Он Сам во время Своего пришествия на землю нигде не повелел «изготавливать Свое подобие» (*ποιῆσαι ὄμοιον αὐτῷ*), поклоняться ему или взирать на него; такое повеление происходит от лукавого и направлено на презрение Бога; оно чуждо Свящ. Писанию, отвращает верующих людей от Бога и

возвращает их к «древнему идолопоклонству» (εἰς ἀρχαίαν εἰδωλολατρείαν - Contr. imag. 16-18; Ep. Theod. 19; Ep. Ioan. Hieros. 9). К тому же никто из древних отцов не бесчестил Христа, изображая Его на иконе, и не вешал ее в церкви или в своем доме; это же касается и изображений пророков и апостолов (Ep. Theod. 23). В иконописных изображениях Христа и святых встречается множество выдумок и нелепостей, привнесенных домыслами их авторов, что обличает лживость этих изображений (Ibid. 24, 26-27). Т. о., по мнению автора, «не подобает нам иметь Бога изображенным красками и [с различными] членами» (Ibid. 25); не следует вешать иконы в церквях, на могилах святых и в общественных местах, но надо всегда почитать Бога в сердце (Testament. 33).

**А. Р. Фокин**

Соч.: Собр.: PG. 41-43; Corpus haeresiologicum / Ed. F. Oehler. T. 2-3. B., 1859-1861; Eriphanii episcopi Constantiae Opera / Ed. W. Dindorfius. Lpz., 1859-1862. Vol. 1-5; GCS. Bd. 25, 31 / Hrsg. K. Holl. 1915, 1922; Ibid. 37 / Hrsg. H. Lietzmann. 1933; Отдельные соч.: Metrologicorum scriptorum reliquiae / Ed. F. Hultsch. Lpz., 1864. Vol. 1. P. 259-276; Symmicta I / Ed. P. de Lagarde. Gutt., 1877. Vol. 1. P. 223-225; Vol. 2. P. 149-210; Veteris Testamenti ab Origene recensiti fragmenta apud Syros / Ed. P. de Zagard. Gutt., 1880; Catenae in Evangelia aegypticae quae supersunt / Ed. P. de Zagard. Gutt., 1886; Patmiaks biblioq»kh / Ed. J. Sakkelion. Athens, 1890. P. 131-133; Les lapidaires de l'antiquité et du Moyen âge. P., 1898. Vol. 2/1 / Ed. C.

Й. Ruelle. P. 193–199; Holl K. Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung // SAWW. Phil.-hist. Klasse. B., 1916. Bd. S. 828–868 (repr.: Holl K. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. 2/2. Tüb., 1928. Bd. 2. S. 351–398); Epiphanius de Gemmis / The Old Georgian Version and the Fragments of the Armenian Version by R. P. Blake and the Coptic-Sahidic Fragments by H. De Vis. L., 1934; Epiph. Treatise on Weights and Measures / Ed. J. E. Dean. Chicago, 1935; Interpretatio Evangeliorum / Hrsg. A. Erikson. Lund, 1939; Graf. Geschichte. Bd. 1; Amand E. Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Louvain, 1945; Devreesse R. Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois. Vat., 1959. (ST; 201); La cadena arabe del Evangelio de San Mateo / Ed. F. J. S. Iturbe. Vat., 1970. Vol. 1. (ST; 254); MoutsoĬlaj E. ТХ «Per€ młtrwn ka€ staqmon» ъrgon 'Epifan...ou toa Salamnoј: E„sagwg», kritiks ъkdosij, scTlia // Qeolog...a. 1970. T. 41. S. 618–637; 1971. T. 42. S. 473–505; 1972. T. 43. S. 309–340, 631–670; 1973. T. 44. S. 157–198; Cosmas Indicopleustis. Topographie chrétienne / Ed. W. Wolska-Conus. P., 1973. Vol. 3. P. 283–285. (SC; 197); Weischer B. M. Ein arabisches und dthiopisches Fragment der Schrift «De XII gemmis» des Epiphanius von Salamis // OriensChr. 1979. Bd. 63. S. 103–107; Stone M. E. Concerning the Seventy-Two Translators: Armenian Fragments of Epiphanius «On Weights and Measures» // HarvTR. 1980. Vol. 73. P. 331–336; idem. An Armenian epitome of Epiphanius' «De gemmis» // Ibid. 1989. Vol. 82. P. 467–476; Les versions gĳorgiennes d'Йpiphane de

Chypre: Traitē des poids et des mesures / Ed. M. van Esbroeck. Louvain, 1984. 2 Vol. (CSCO; 460–461); Thymmel H. G. Die bilderfeindlichen Schriften des Eriphanios von Salamis // Bsl. 1986. N 47. P. 169–188; Stone M. E., Ervine R. The Armenian Text of Eriphanios of Salamis' De mensuris et ponderibus. Leuven, 2000. (CSCO; 583); рус. пер.: Слово на Вознесение Господа нашего Иисуса Христа // ХЧ. 1829. Ч. 34. С. 121–130; 2 Слова в неделю Ваий // ХЧ. 1838. Ч. 1. С. 258–272; 1841. Ч. 1. С. 345–350; Слово на святое Христово Воскресение // ХЧ. 1838. Ч. 2. С. 21–38; Сочинение против осьмидесяти ересей. Серг. П., 1840 // ОР РГБ. Ф. 172. К. 486. Ед. 1 [пер. студентов МДА, разрозненные тетради. 615 л. ед. 7]; Обзорение ересей (фрагм.) / Пер. И. Георгиевский // ОР РГБ. Ф. 172. К. 219. Ед. 14. Л. 3; Слово в Великую Субботу // ХЧ. 1846. Ч. 2. С. 27–50; Творения святителя Епифания, еп. Кипрского. М., 1863–1885. Ч. 1–6. (ТСОРП; 42, 44, 46, 48, 52а, 52б).

Лит.: Tillemont. Mémoires. 1705. Т. 10. P. 484-521, 802-807; Gervaise F.-A. L'histoire et la vie de st. Ériphane, archevêque de Salamine. P., 1738; Papebroch D. Acta S. Eriphanii // ActaSS. 1738. Т. 3. P. 36-50 (переизд.: PG. 41. Col. 115-152); Schroeckh J. M. Christliche Kirchengeschichte. Lpz., 1784. Bd. 10. S. 3-107; Fabricius J. A. Notitia in Eriphanium // BG. 1802. Vol. 8. P. 255; Eberhard B. Die Betheiligung des Eriphanios am Streite über Origenes. Trier, 1859; Горский А. В., прот. Святитель

Епифаний, еп. Кипрский // ПрТСО. 1863. Ч. 22. С. 271-290; *Lipsius R. A.* Zur Quellenkritik des Eriphanios. W., 1865; *idem.* Eriphanios // DCB. 1880. T. 2. P. 149-156; *Schaff Ph.* The Creeds of Christendom. N. Y., 1877. Vol. 2. P. 32-38; *Воскресенский М.* Св. Епифаний, епископ Кипрский: Сведения в творениях Епифания о нем самом - о современных ему явлениях и лицах и его богословие. 1886 // РГБ ОР Ф. 172. К. 216. Ед. 12; [*Dale A. W.*]. Origenistic Controversies // DCB. 1887. Vol. 4. P. 142-156; *Барсов Н.* Представители практически-ораторского типа проповеди в IV веке в Церкви Восточной // ВиР. 1895. Т. 1. Ч. 1. С. 536-548; *Condamin A.* St. Épiphane a-t-il admis la légitimité du divorce pour adultère? // BLE. 1900. Vol. 32. P. 16-21; *Hackett J.* A History of the Orthodox Church of Cyprus from the Coming of the Apostles Paul and Barnabas to the Commencement of the British Occupation (A. D. 45 - A. D. 1878). L., 1901; *Schermann T.* Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des 4. Jh. Freiburg. i. Br., 1901. S. 233-242; Епифаний, еп. Кипрский // ПБЭ. 1904. Т. 5. С. 479-481; *Martin J.* Saint Épiphane // Annales de philosophie chrétienne. 1907/1908. Т. 155. P. 113-150, 604-618; 1908. Т. 156. P. 32-49; *Holl K.* Die handschriftliche Überlieferung des Eriphanios (Ancoratus und Panarion). Lpz., 1910. (TU; 36/2); *idem.* Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streits // SPAW. Phil.-hist. Kl. B., 1916. Bd. 9. S. 226-255 (repr.: *Holl K.* Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Tüb., 1928. Bd. 2. [Tl.] 2. S. 310-

335); *idem.* Ein Bruchstück aus einem bisher unbekanntem Brief des Epiphanius // *idem.* Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Tüb., 1928. Bd. 2. [Tl.] 2. S. 204-224; *Viedebant O.* Quaestiones Epiphanianae, metrologicae et criticae. Lpz., 1911; *Wilamowitz-Möllendorff U., von.* Ein Stück aus dem Ancoratus des Epiphanius // SPAW. Phil.-hist. Kl. B., 1911. Bd. 2. S. 759-772; *Schiwietz S.* Das morgenlandische Monchtum. Mödling bei W., 1913. S. 103-126; *Koch H.* Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen. Gött., 1917. S. 58-64; *Wilpert J.* Drei unbekanntem bilderfeindlichen Schriften des hl. Epiphanius // Historisches Jb. im Auftrag d. Görres-Gesellschaft. Münch., 1917. Bd. 38. S. 532-535; *Cavallera F.* Saint Jérôme, sa vie et son œuvre. Louvain; P., 1922. T. 1. P. 203-227; *Schwartz E.* Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalcedon // ZNW. 1926. Bd. 25. S. 38-88; *Ostrogorsky G.* Studien zur Geschichte des byzant. Bilderstreites. Breslau, 1929; *Maas P.* Die ikonoklastische Episode in dem Brief des Epiphanius an Johannes // BZ. 1929/1930. Bd. 30. S. 279-288; *Elliger W.* Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten. Lpz., 1930. Bd. 1. S. 53-60; *Martin E. J.* A History of the Iconoclastic Controversy. L.; N. Y., 1930; *Флоровский.* Вост. отцы IV в. 1931. С. 199-203; *Evelyn White H. G.* The Monasteries of the Wadi'n Natrun. N. Y., 1932. Vol. 2: The History of the Monasteries of Nitria and Scetis; *Rucker I.* Florilegium edessenum anonymum // SBA. Philos.-hist. Abt. Münch., 1933. H. 5. S. 41-

44; *idem.* Epiphanius' De XII gemmis // ThRv. 1935. Bd. 34. S. 329-335; *Badcock F. J.* The History of the Creeds. L.; N. Y., 19382; *Erikson A.* Sprachliche Bemerkungen zu Epiphanius' Interpretatio evangeliorum. Lund, 1939; *Lebon J.* Sur quelques fragments de lettres attribuées à St. Épiphane de Salamine // Miscellanea Giovanni Mercati. Vat., 1946. Vol. 1. P. 145-174; *Nautin P.* Hippolyte contre les hérésies. P., 1949; *idem.* Le dossier d'Hippolyte et de Mélicon. P., 1953; *idem.* Épiphane (saint) de Salamine // DHGE. 1963. T. 15. Col. 617-631; *idem.* Eutychius // Ibid. 1967. T. 16. Col. 95-97; *idem.* Divorce et remariage chez s. Épiphane // VChr. 1983. Vol. 37. P. 157-173; *Kelly J. N. D.* Early Christian Creeds. L., 1950. P. 318-322, 335-338; *idem.* Early Christian Doctrines. L., 19684; *idem.* Jerome. N. Y., 1975; *Smother's E. R.* Saint Epiphanius and the Assumption // American Ecclesiastical Review. Wash., 1951. Vol. 125. P. 355-372; *Gallus T.* Ad Epiphaniï interpretationem mariologicam in Gen. III, 15 // Verbum Domini. R., 1956. Vol. 34. P. 272-279; *Steinmann J.* Saint Jérôme. P., 1958. P. 243-246; *Le Calendrier palestino-géorgien / Ed., trad. et comment: G. Garitte // SH. Brüssel, 1958. Vol. 30. P. 223, 309 sqq., 387 sqq.; Fernández D.* De perpetua Mariae virginitate juxta S. Epiphanium // Marianum. R., 1958. Vol. 20. P. 129-154; *idem.* De matrimonio Mariae cum Ioseph iuxta S. Epiphanium Salaminum eiusque coaequales // Ephemerides Mariologicae. Madrid, 1963. Vol. 13. P. 35-62, 450-467; *idem.* De mariologia sancti Epiphaniï. R., 1968; *Botte*

B. Fragments d'une anaphore inconnue attribuée a S. Épiphane // Muséon. 1960. Vol. 73. P. 311-315; *Tandonnet R.* Épiphane (saint) de Constantia (Salamine) en Cypre // DSAMDH. 1960. T. 4. Fasc. 1. Col. 854-861; *Kirchmeyer J.* Épiphane de Cypre (Pseudo) // Ibid. Col. 861-862; *Engberding H.* Zur griechischen Epiphaniusliturgie // Muséon. 1961. Vol. 74. P. 135-142; *Jouassard G.* Deux chefs de file en théologie mariale dans la seconde moitié du IV siècle: St. Épiphane et St. Ambroise // Gregorianum. 1961. Vol. 42. P. 5-36; *Fraenkel P.* Histoire sainte et hérésie chez Épiphane de Salamine, d'après le tome I du Panarion // RTPPhil. 1962. Vol. 12. P. 175-191; *idem.* Une réédition du Panarion d'Épiphane // Ibid. 1969. Vol. 19. P. 111-114; *Schneemelcher W.* Epiphanius von Salamis // RAC. 1962. Bd. 5. Lfg. 38. S. 909-927; Geschichte der ökumenischen Konzilien / Hrsg. G. Dumeige. Mainz, 1964. Bd. 1: *Ortiz de Urbina I.* Nizäa und Konstantinopel. S. 211-230; *Μουτσούλας Ε.* 'Επιφάνιος // ΘΗΕ. 1964. Τ. 5. Σ. 800-808; *idem.* [Moutsoulas E.] Der Begriff «Häresie» bei Epiphanius von Salamis // StPatr. 1966. Vol. 7. P. 362-371; *idem.* L'œuvre d'Épiphane de Salamine «De mensuris et ponderibus» et son unité littéraire // Ibid. 1975. Vol. 12. P. 119-122; *idem.* La tradition manuscrite de l'œuvre d'Épiphane de Salamine «De mensuris et ponderibus» // Texte und Textkritik / Ed. J. Dummer. B., 1987. S. 429-440; *Dummer J.* Die Angaben über die gnostische Literatur bei Epiphanius, Pan. Haer. 26 // Koptologische Studien in der DDR. Halle, 1965. S. 191-219; *idem.* Epiphanius, Ancor. 102,

7 und die Sapiientia Salomonis // Klio. B., 1965. Vol. 43-45. S. 344-350; *idem.* Epiphanius Studien // *Idem.* Philologia sacra et profana: Ausgewahlte Beitrage zur Antike und zu Ihrer Wirkungsgeschichte / Hrsg. M. Vielberg. Stuttg., 2006. C. 17-19; Ritter A. M. Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Gött., 1965. S. 133-169; Κουρσουμπᾶς Μ. Ὁ Κωνσταντίας Ἐπιφάνιος κα ἡ διδασκαλία αὐτοῦ. Λευκωσία, 1966; Palachkovsky V. Une interpolation dans l'Anchoratus de s. Épiphane // StPatr. 1966. Vol. 7. P. 265-273; Riggi C. La figura di Epifanio nel IV secolo // Ibid. 1966. Vol. 8. P. 86-107; *idem.* Epifanio contro Mani: Rev. crit., trad. ital. e comment. storico del Panarion di Epifanio (Haer. LXVI). R., 1967; *idem.* Il termine «haeresis» nell'accezione da Epifanio di Salamina (Panarion I. De fide) // Salesianum. R., 1967. Vol. 29. P. 3-27; *idem.* S. Epifanio divorzista? // Ibid. 1971. Vol. 33. P. 599-666; *idem.* Comprensione umana nella Bibbia secondo Epifanio (Panarion LIX) // Studi Q. Cataudella. Catania, 1972. Vol. 2. P. 607-635 (переизд. в: *Idem.* Epistrophe. R., 1985. P. 720-748); *idem.* Epifanio e il biblico dialogo coi non cristiani nella cornice del Panarion // Salesianum. R., 1974. Vol. 36. P. 231-260; *idem.* Nouvelle lecture du Panarion LIX, 4 (Épiphane et le divorce) // StPatr. 1975. Vol. 12. P. 119-122; *idem.* Dialog come figura sententiae nel Panarion (Haer. 20, 3; 48, 3; 76, 9; 77, 18) // Augustinianum. 1976. Vol. 16. P. 549-558; *idem.* Il segno della croce nel «Panarion» // La Sapienza della croce oggi. Torino, 1976. Vol. 1. P. 322-331; *idem.* L'ancora della fede. R., 1977; *idem.* Lavoro e

ricchezza nel Panarion di Epifanio // Augustinianum. 1977. Vol. 17. P. 161-175; *idem.* Un trattato sul mistero della chiesa nel Panarion di Epifanio di Salamina // In ecclesia. R., 1977. P. 87-120; *idem.* Catechesi escatologica dell' Ancoratus di Epifanio // Ibid. 1978. Vol. 18. P. 163-171; *idem.* Formule di fede in Sant' Epifanio di Salamina // Salesianum. R., 1979. Vol. 41. P. 309-321; *idem.* Questioni cristologiche in Epifanio di Salamina // La cristologia nei Padri della Chiesa: Le due culture (Quaderno 2). R., 1981. P. 63-70; *idem.* La catéchèse adaptée aux temps chez Épiphanes, XVII, 1 // StPatr. 1982. Vol. 18. P. 160-168; *idem.* Sangue e antropologia biblica in Epifanio di Salamina // Sangue e antropologia biblica nella patristica / A cura: F. Vattioni. R., 1982. Vol. 2. P. 389-411; *idem.* Catechesi sullo Spirito Santo in Epifanio di Salamina // Spirito Santo et catechesi patristica / Ed. S. Felici. R., 1983. P. 59-73; *idem.* Il comportamento pastorale di S. Basilio e di S. Epifanio // Basilio di Cesarea: La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia: Atti d. Congr. Intern., Messina 3-6 XII 1979. Messina, 1983. P. 155-166; *idem.* La dialogue des Marcelliens dans le Panarion, 72 // StPatr. 1984. Vol. 15. P. 368-373; *idem.* Différence sémantique et théologique entre μεταμέλεια et μετάνοια en Épiphanes (Haer. 59) // Ibid. 1985. Vol. 18. P. 201-206; *idem.* La forma del corpo risorto secondo Metodio in Epifanio (Haer. 64) // Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo. R., 1985. P. 75-92; *idem.* Origene et origenisti secondo Epifanio (Haer. 64) // Augustinianum. R., 1986. Vol. 26. P. 115-142; *idem.* La scuola teologica di Epifanio e

la filologia origeniana // *Crescità dell'uomo nella catechesi dei Padri*. R., 1988. Vol. 2: età postnicena. P. 87-104; *idem*. La Lettera agli Arabi di Epifanio pioniere della teologia mariana (Haer. 78-79) // *La mariologia (età postnicena)*. R., 1991. P. 89-107; *idem*. Lo sfondo esegetico della catechesi palestinese in Epifanio di Salamina e in Cirillo di Gerusalemme // *Esegesi e catechesi nei Padri (sec. II-IV)*. R., 1993. P. 121 sqq.; *Abel F.-M.* Géographie de la Palestine. P., 1967. 2 t.; *Eldridge L. A.* The Gospel Text of Epiphanius of Salamis. Salt Lake City, 1969; *Karageorghis V.* Salamis in Cyprus: Homeric, Hellenistic and Roman. L., 1969; *Hemmerdinger B.* Saint Epiphanius Iconoclaste // *StPatr.* 1970. Vol. 10. P. 118-120; *Lackner W.* Zum Zusatz zu Epiphanius' von Salamis Panarion, Kap. 64 // *VChr.* 1973. Vol. 27. P. 56-58; *Θεοδώρου Α.* Ἡ περ ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος διδασκαλία τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας κα τοῦ Ἐπιφανίου Κύπρου // *Θεολογία.* 1973. T. 44. Σ. 561-582; 1974. T. 45. Σ. 80-101, 275-308, 478-510; *Piilonen J.* Hippolytus Romanus, Epiphanius Cypriensis and Anastasius Sinaita: A Study of the Διαμερισμὸς τῆς γῆς. Helsinki, 1974; *Weischer B. M.* Die Glaubenssymbole des Epiphanius von Salamis und des Gregorios Thaumaturgos in Qerellos // *Oriens Chr.* 1977. Bd. 61. S. 20-40; *idem*. Die ursprüngliche nikänische Form des ersten Glaubenssymbols im Ankyrotos des Epiphanius von Salamis // *Theologie und Philosophie.* Freiburg i. Br., 1978. Bd. 53. S. 407-414; *idem*. Traktate des Epiphanius von Zypern und Proklos von Kyzikos. Wiesbaden, 1979; *Huebner R.*

M. Die Hauptquelle des Epiphanius (Panarion, haer. 65) über Paulus von Samosata, Ps.-Athanasius, contra Sabellianos // ZKG. 1979. Bd. 90. S. 201-220; *idem*. Epiphanius, Ancoratus und Ps.-Athanasius, Contra Sabellianos // Ibid. 1981. Bd. 92. S. 325-333; *Orphanos M. A.* The Procession of the Holy Spirit according to Certain Greek Fathers // Θεολογία. 1980. T. 51. Σ. 95-99; *Mees M.* Textverständnis und Varianten in Kap. 5 des Johannesevangeliums bei Epiphanius von Salamis // Lateranum. Vat., 1980. Vol. 46. P. 250-284; *idem*. Textformen und Interpretation von Jn 6 bei Epiphanius // Augustinianum. R., 1981. Vol. 21. P. 339-364; *idem*. Die antihäretische Polemik des Epiphanius von Salamis und ihr Gebrauch von Jn 4 // Ibid. 1982. Vol. 22. P. 405-425; *Lucchesi E.* Un corpus épiphaniens en copte // AnBoll. 1981. Vol. 99. P. 95-100; *Vallée G.* A Study in Anti-Gnostic Polemics: Irenaeus, Hippolytus and Epiphanius. Waterloo (Ont., Canada), 1981; *Young F. M.* Did Epiphanius Know What He Meant by Heresy? // StPatr. 1982. Vol. 17/1. P. 199-205; *Abramowski L.* Die Anakephalosis zum Panarion des Epiphanius in der Handschrift Brit. Mus. Add. 12156 // Muséon. 1983. Vol. 96. P. 217-230; *Ἐγγλεζάκη Β. (Ἄρχ. Παύλου).* Ἐπιφάνιος Σαλαμίνας, πατήρ τοῦ Κυπριακοῦ Ἀυτοκεφάλου // Ἀπόστολος Βαρνάβας. 1983. T. 44. Σ. 12-18, 42-46; *Crouzel H.* Encore sur divorce et remariage selon Épiphane // VChr. 1984. Vol. 38. P. 271-280; *Quasten J.* Patrology. Westminster, 1986. Vol. 3. P. 384-396; *Schultze B.* Das Filioque bei Epiphanius von Cypern // Ostkirchliche Studien. 1986. Bd. 35. S. 105-134; 1987. Bd. 36. S.

281-300; *Maraval P.* Épiphane, «docteur des iconoclastes» // Nicée II, 787-1987: Douze siècles d'images religieuses: Actes du colloque intern. Nicée II tenu au Collège de France, Paris / Ed. E. Boespflu, N. Lossky. P., 1987. P. 51-62; *Verheyden J.* De vlucht van de christenen naar Pella: Onderzoek van het getuigenis van Eusebius en Epiphanius. Brux., 1988; *idem.* Epiphanius on the Ebionites // Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature. Tüb., 2003. P. 182-208; *Dechow J. F.* Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen. Macon, 1988; *Torrance T. F.* The Trinitarian Faith. Edinb., 1988; *Devos P.* «Mega sabbaton» chez saint Épiphane // AnBoll. 1990. Vol. 108. P. 293-306; *Azzali B. G.* 1 Gv 1, 7 e 1 Pt 1, 18-19 nell'esegesi di Eusebio di Cesarea, di Cirillo di Gerusalemme, di Epifanio // Sangue e antropologia nella teologia medievale. R., 1991. Vol. 2. P. 853-893; *Bregman M.* The Parable of the Lame and the Blind: Epiphanius' Quotation from an Apocryphon of Ezekiel // JThSt. 1991. Vol. 42. P. 125-138; *Pourkier A.* L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine. P., 1990; *idem.* Une méthode pour aborder scientifiquement l'hérésiologie d'Épiphane et un aperçu des résultats obtenus // Mélanges É. Bernand. P., 1991. P. 351-361; *Vattioni F.* Anima e sangue in Epifanio da Salamina // Sangue e antropologia nella teologia: Atti d. 7. Settimana: Roma, 1989. R., 1991. Vol. 2. P. 871-887; *Goranson S. C.* The Joseph of Tiberias Episode in Epiphanius: Studies in Jewish and Christian Relations. Ann Arbor (Mich.),

1992; *Mousalimas S A.* «Ecstasy» in Epiphanius of Constantia (Salamis) and Didymus of Alexandria // *StPatr.* 1993. Vol. 25. P. 434-437; *Nicolaides N.* The Christology of Saint Epiphanius of Cyprus According to His Work *Angyrotos*. Durham, 1994; *idem.* [*Νικολαΐδης Ν.*] Ἡ τριαδολογία τοῦ ἁγίου Ἐπιφανίου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1999; *Bienert W. A.* Origenes im Werk des Epiphanius von Salamis // *StPatr.* 1997. Vol. 32. P. 239-257; *Featherstone J. M., ed.* *Nicephori patriarchae Constantinopolitani Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815.* Turnhout; Leuven, 1997. (CCSG; Vol. 33); *Lyman J. R.* The Making of a Heretic: The Life of Origen in Epiphanius' *Panarion* 64 // *StPatr.* 1997. Vol. 31. P. 445-451; *Knorr O.* Die Parallelüberlieferung zum *Panarion* des Epiphanius von Salamis: Textkritische Anmerkungen zur Neuausgabe // *WSt.* 1999. Bd. 112. S. 113-127; *Mimouni S. C.* Qui sont les Jesseens dans la notice 29 du *Panarion* d'Épiphane de Salamine? // *NTIQ.* 2001. Vol. 43/3. P. 264-299; *Lössl J.* Hieronymus und Epiphanius von Salamis über das Judentum ihrer Zeit // *JSJ.* 2002. Vol. 33/4. P. 411-436; *Zionts R. A.* A Critical Examination of Epiphanius' *Panarion* in Terms of Jewish-Christian Groups and Nicander of Colophon: Diss. / Pennsylvania, Univ. S. 1., 2002; *Асмус В., прот.* Святитель Епифаний Кипрский (к 1600-летию преставления) // *ЖМП.* 2003. № 5. С. 68-76; *Bugár I. M.* «Origenist Christology» and Iconoclasm: The Case of Epiphanius of Salamis // *Christus bei den Vätern: Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens* / Ed. Y. de Andia, P. L. Hofrichter.

Inusbruck, 2003. S. 96-110; *idem*. What did Epiphanius Write to Emperor Theodosius? // *Scrinium*. СПб., 2006. Т. 2. С. 72-91; *Kösters O.* Die Trinitätslehre des Epiphanius von Salamis: Ein Kommentar zum «Ancoratus». Gött., 2003; *Osburn C. D.* The Text of the Apostolos in Epiphanius of Salamis. Atlanta, 2004; *Bigham S.* Épiphanie de Salamine, docteur de l'iconoclasme?: Déconstruction d'un mythe. Montréal, 2007.

**А. Г. Дунаев, А. Р. Фокин**

### **Гимнография**

Память Е. К. отмечается дважды в *Типиконе Великой ц.* IX-XI вв. (*Mateos*. Турисон. Р. 290, 338): 12 мая и 14 июля. 12 мая память Е. К. совпадает с памятью свт. Германа К-польского; указано общее для этих святых последование, включающее на Пс 50 тропарь 4-го гласа 'Ο Θεός τῶν πατέρων ἡμῶν ( **Бже Отецъ нашнхъ** ), прокимен из Пс 63 со стихом, Апостол - Евр 13. 7-16 и Деян 12. 25 - 13. 12, аллилуиарий из Пс 131, Евангелие - Ин 10. 9-16, причастен из Пс 32; 14 июля указано только имя Е. К. без богослужебного последования.

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., содержащем самую древнюю сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, память Е. К. отсутствует, однако в рукописных слав. Минеях студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 166, XI-XII вв.; см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 61-62) память Е. К. отмечается 12 мая;

последование Е. К. состоит из канона, цикла стихир и седальна. Согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 454), 12 мая соединяются последования Е. К., свт. Германа К-польского и Октоиха; утренняя совершается с пением «Бог Господь»; святым указаны общий отпустительный тропарь 4-го гласа Ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ( **Бже Отець нашхъ:** ) и кондак; Е. К. посвящены канон авторства мон. Иоанна, цикл стихир, седален; на литургии поются тропарь святым, прокимен из Пс 115 со стихом, аллилуиарий из Пс 131, Апостол и Евангелие - дня. В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz*. Turicon. P. 151) 12 мая отмечается память Е. К., свт. Германа К-польского и прп. Филиппа Аргирия; святым указан тот же, что и в Евергетидском Типиконе, отпустительный тропарь. В различных редакциях *Иерусалимского устава* с древнейших рукописных памятников (напр., Sinait. gr. 1094, XII-XIII вв.; см.: *Lossky*. Turicon. P. 214) и вплоть до совр. изданий богослужебных книг память Е. К. отмечается 12 мая вместе с памятью свт. Германа К-польского. Богослужение в этот день совершается по типу службы 2 святых без знака (см. *Знаки праздников месяцеслова*). Во всех редакциях указывается общий отпустительный тропарь святителям 4-го гласа Ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ( **Бже Отець нашхъ:** ); в греч. Кондакарях начиная с XII-XIII вв. (напр., см.: *Амфилохий*. Кондакарий. С. 117) встречается кондак 4-го гласа Ἱεραρχῶν τὴν

θαυματοτήν ζυνωρίδα ( **Щенноначальникъ чѣднѣю двѣнциѣ:** ), к-рый в печатных богослужебных книгах уже обязательно указывается 12 мая.

Последование Е. К., содержащееся в совр.

богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 1-го гласа **Ζυνωρίδα τῆς θείας Ἐκκλησίας**

(Двоицу божественной Церкви) - в греч. Минее, 4-го

гласа **Бже отѣцъ нашихъ:** - в славянской; кондак 4-го гласа

**Ἱεραρχῶν τὴν θαυματοτήν ζυνωρίδα** ( **Щенноначальникъ чѣднѣю двѣнциѣ:** ); канон авторства мон. Иоанна (указан уже в

Евергетидском Типиконе) 1-го гласа, с акростихом

(без богородичнов) **Ἐπιφανίου τὸ κύδος ἔπλησε χθόνα**

(Епимаха слава наполнила землю) (в слав. Минее

акростих не указан), ирмос: **Σοῦ ἡ τροπαιοῦχος** ( **Твоѧ**

**повѣдательнаѧ:** ); нач.: **Ἐν τῷ τοῦ θεράποντος πιστῶς** ( **Во**

**оугоднѣмъ вѣрою** ); разные циклы стихир-подобнов, 2

самогласна (только в греч. Минее), разные седальны;

светилен. Согласно рус. Минее (Миняя (МП). Май. Ч.

2. С. 16), 12 мая на литургии назначается прокимен

из Пс 48 со стихом, Апостол - Евр 7. 26 - 8. 6,

аллилуиарий из Пс 36 со стихом, Евангелие - Мф 5.

14-19.

По рукописям известны песнопения Е. К., не

вошедшие в совр. издания богослужебных книг:

кондак 2-го гласа **Иже матвѣныхъ повелѣннѣ:**

(*Амфилохий*. Кондакарий. С. 252), кондак **Τὰ**

**φανότατα τῆς λιγυρᾶς σου γλώττης** (Светлейшие

сладкогласного твоего языка) (Там же. С. 44-45 (отд. паг.)).

**Е. Е. Макаров**

## **Иконография**



Свт. Епифаний Кипрский. Фрагмент росписи апсиды ц. Эски-Гюмюш, Каппадокия. 2-я или 3-я четв. XI в.

Е. К. изображается седовласым старцем с бородой клиновидной формы средней длины; как епископ облачен в подризник, фелонь (иногда крещатую), с омофором, палицей, в епитрахили, с Евангелием в руках. Одно из ранних изображений Е. К. известно на фреске в ц. Санта-Мария Антиква в Риме (VIII в.). В росписи храмов Е. К. изображается в декорации алтарной зоны: как святитель занимает одно из центральных мест в святительском чине, особенно в кипрских памятниках, как местночтимый святой, а также в целом ряде каппадокийских церквей. Изображение Е. К. представлено в росписи алтаря: каппадокийских храмов - в часовне № 4а в Гёреме (1-я пол. X в.), в ц. Бахаттин-Саманлыгы (св. Константина) близ Белисырмы (кон. X в.), в Токалыкилисе (2) в Гёреме (кон. X в.), в Дирекли-килисе в

Белисырме (нач. XI в.), в Карабулут-килисе близ Авджылара в Гёреме (1-я четв. XI в.), в Эски-Гюмюш (2-я или 3-я четв. XI в.), в Саклы-килисе (св. Иоанна Крестителя) в Гёреме (XI в.), в Каранлык-килисе в Гёреме (XI в.), в Джамбазлы-килисе в Ортахисаре (XIII в.) и др.; в кипрских храмах - в ц. Асину (Панагии Форвиотиссы) близ Никитари (1105/06), в ц. Панагии Аракос близ Лагудеры (1192), в ц. св. Николая (Агиос-Николаос тис Стегис) близ Какопетрии (XI в.), а также в мозаике собора Св. Софии в Киеве (40-е гг. XI в.), в росписи алтаря в соборе Рождества Пресв. Богородицы Антониева мон-ря в Вел. Новгороде (1125), в ц. арх. Михаила в Риле, Болгария (рубеж XI и XII вв.), в ц. вмч. Пантелеимона в Нерези, Македония (1164), и др.

Образ Е. К. включен в большинство известных минейных циклов на май и представлен на миниатюрах рукописей (в Минологии на год с циклами двенадцатых праздников и Житием вмч. Димитрия Солунского - Охон. Vodl. F. 1. Fol. 39v, Фессалоника, 1327-1340 гг.; в греко-груз. рукописи XV в., т. н. Афонской книге образцов - РНБ. О. I. 58. Л. 113 об.), в настенных минологиях церквей (вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317-1318), Успения Богородицы мон-ря Грачаница, Косово и Метохия (ок. 1320), Вознесения мон-ря Дечаны, Косово и Метохия (ок. 1350), св. Апостолов в Пече, Косово и Метохия (1561), свт. Николая в Пелинове, Черногория (1717-1718)), в иконописных и гравированных минеях (на иконе на май (кон. XVI в.,

Москва, КГОИАМЗ), на иконе на май из ц. прп. Димитрия Прилуцкого на Наволоке в Вологде (кон. XVI в., ВГИАХМЗ), на иконе «Миняя годовая» (нач. XIX в., УКМ), на листовых гравюрах на каждый месяц года Г. П. Тепчегорского (1722) и И. К. Любецкого (1730)).

В Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730-1733) Е. описан как «старец плешивый, с седою бородой» (Ерминия ДФ. Гл. 3. § 8. С. 160, № 22). В рус. сводном иконописном подлиннике по списку Г. Д. Филимонова (XVIII в.) о святом сказано:

«...подобием стар и сед власы, брада продолговата аки Власиева (свт. Власия Севастийского.- Авт.), ризы святительския крестечныя, саккос; испод празелень, в омофоре, на главе шапка святительская, в руках Евангелие»

(Филимонов. Иконописный подлинник. 1874. С. 342-343).

Лит.: *Мијовић*. Менолог. 1973. С. 279, 283, 299, 338, 372, 387; *Jolivet-Levy C.* Les eglises byzantines de Cappadoce. P., 1991. P. 78, 87, 89, 97, 101-102, 196, 322, 325; *Евсеева*. Афонская книга. 1998. С. 302; *Прашков Л.* Новооткрытые росписи рубежа XI-XII вв. в кладбищенской ц. арх. Михаила в г. Рила Болгарии // ДРИ. СПб., 2002. [Вып.:] Византия, Русь, Зап. Европа: Искусство и культура. С. 100-114; *Лифшиц Л. И., Сарабьянов В. Д., Царевская Т. Ю.* Монументальная живопись Вел. Новгорода: Кон. XI-1-я четв. XII в.: Кат. СПб., 2004. С. 579-582. **Э.В.Ш.**



