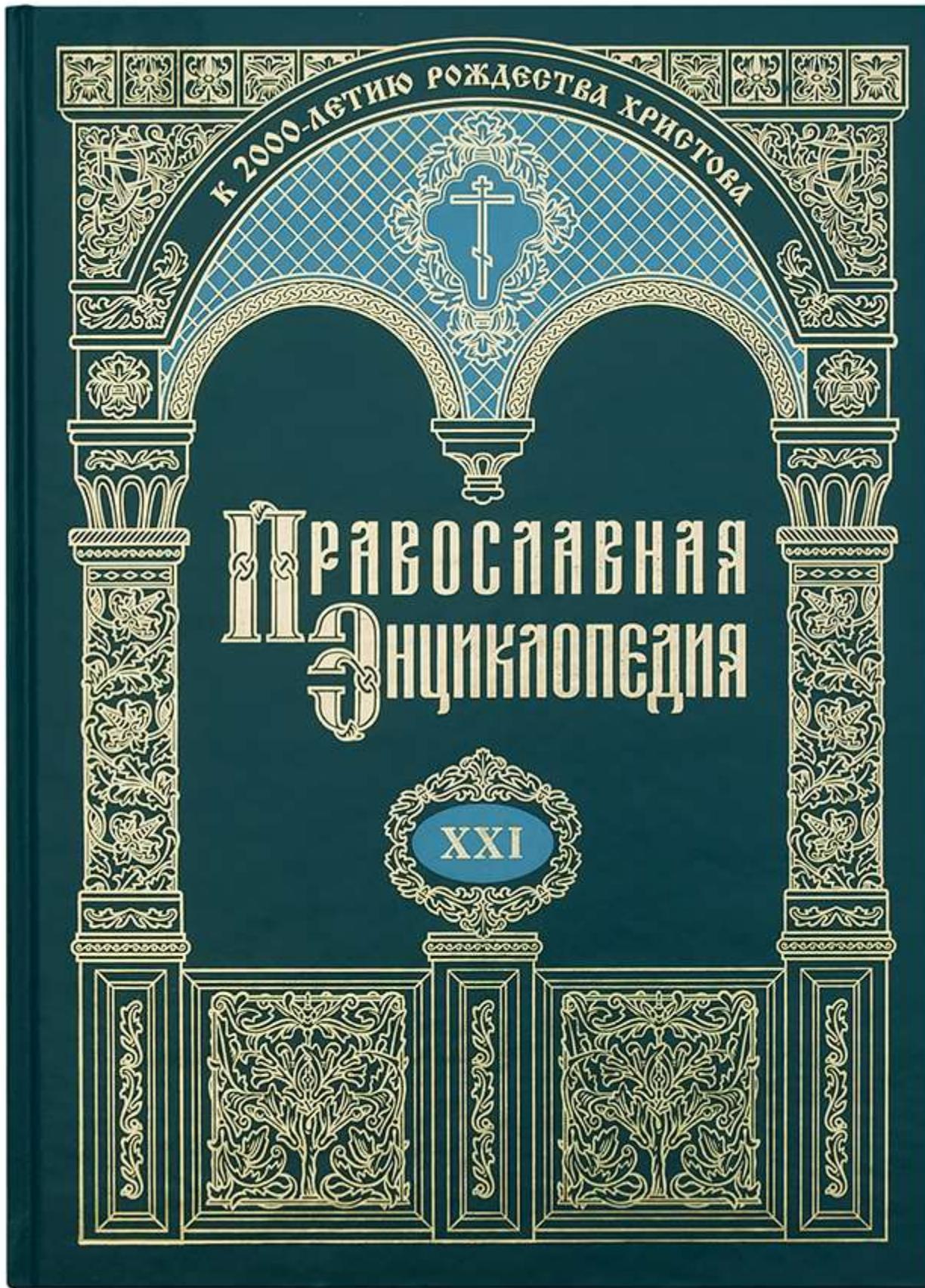


TEZAUR LITURGIC
15 IUNIE

**SF.CUVIOS
IERONIM
DE LA STRIDON**



**ENCICLOPEDIA ORTODOXĂ-21
MOSCOVA,2009**



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	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51				
52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62									

Т. 21, С. 336-375



Жизнь

- Происхождение, детство, образование (ок. 347-368)
- Монашество и первая поездка на Восток (368-382)
- Возвращение в Рим (382-385).
- Вторая поездка на Восток. Первые годы в Вифлееме (385-393)
- Участие в оригенистских спорах (393-402)
- Последние годы в Вифлееме (404-419/20)

Сочинения

- Библейские переводы
- Библейские справочники

- Экзегетические сочинения
- Догматико-полемические
- Исторические
- Агиографические
- Гомилии
- Письма
- Неподлинные сочинения
- Учение
 - Богодухновенность Библии
 - Hebraica veritas и ветхозаветный канон
 - Принципы и характерные особенности экзегезы
 - Экклезиология
 - Свобода и благодать. Полемика с пелагианством
 - Эсхатология
- Почитание
- Мощи
- Иконография

ИЕРОНИМ СТРИДОНСКИЙ

[лат. Hieronymus Stridonensis], или Евсевий Иероним [лат. Eusebius Hieronymus] (ок. 347, Стридон - 30.09.419/20, Вифлеем), блж. (пам. 15 июня, пам. зап. 30 сент.), пресвитер, библеист, экзегет, переводчик Свящ. Писания, один из 4 великих учителей Зап. Церкви.

Жизнь

Источники. Основные сведения о жизни И. С. содержатся в его сочинениях. Первостепенную важность имеют его письма (Ер. 7. 11-12; 15. 1-5; 16. 1-2; 22. 30; 46. 10-12; 66. 14; 108. 6-29; 123. 10; 143. 1-2), а также предисловия к различным сочинениям (см.: *Cavallera*. 1922. Т. 1. Р. VI). Особое место занимает трактат «О знаменитых мужах», в 135-й автобиографической главе к-рого И. С. кратко говорит о своем происхождении и описывает свою лит. деятельность (*Hieron. De vir. illustr.* 135). Ряд биографических сведений содержится в «Хронике» И. С., а также в «Апологии против книг Руфина». Др. источником являются свидетельства совр. И. С. церковных писателей. Это прежде всего письма, адресованные И. С. Римскими папами св. *Дамасом I* (Ер. 19, 35) и *Иннокентием I* (Ер. 136), блж. *Августином* Гиппонским (Ер. 56, 67, 101, 104, 110, 116, 131, 132), еп. *Феофилом* Александрийским (Ер. 87, 89, 90, 113), свт. *Епифанием Кипрским* (Ер. 51, 91), друзьями И. С.- Паммахием и Океаном (Ер. 83). Особую ценность имеют сочинения *Руфина Аквилейского* «Апология против Иеронима», «Апология» к Римскому папе св. *Anastasiю I* и предисловие к переводу трактата *Оригена* «О

началах». Сульпиций Север в «Диалогах»

приводит со слов аквитанского мон.

Постумиана, лично знавшего И. С., сведения о вифлеемском периоде жизни последнего (*Sulp. Sev. Dial. I 7-9*). Палладий, еп. Еленопольский, в

«Лавсаике» пишет о И. С. со слов враждебно настроенных к нему лиц (Руфина Аквилейского, Посидония Фиваидского) (*Pallad. Hist. Laus. 36. 6-7; 41. 1-2*). В «Хронике» Проспера

Аквитанского содержатся сведения о времени

рождения, вифлеемском периоде жизни и о

смерти И. С. (*Prosper. Chron. // PL. 51. Col. 576, 586, 592*). В трактате Геннадия Марсельского «О

церковных писателях» (продолжающем трактат И. С. «О знаменитых мужах») сообщается о лит.

деятельности и возрасте И. С., а также о

характере его полемики с Руфином (*Gennad. Massil. De script. eccl. Prol; 17*). Предполагают,

что пролог сочинения Геннадия, где содержатся

сведения о И. С., ему не принадлежит: он

отсутствует во мн. рукописях, а помещенные в

нем сведения о И. С. заимствованы гл. обр. из

«Римской истории» Аммиана

Марцеллина (*Vaccari. Le Antiche vite. 1920. Р. 1-*

4; Cavallera. 1922. Т. 2. Р. 137). Наиболее

важные исследования нового и новейшего

времени, посвященные жизни И.

С.: *Tillemont. 1707; Stilting. 1762; Collombet. 184*

4; *Vallarsi.* 1845; *Zöckler.* 1865; *Grützmacher.* 190

1-

1908; *Brochet.* 1905; *Cavallera.* 1922; *Penna.* 194

9; *Antin.* 1951; *Steinmann.* 1958; *Nautin.* 1972,

1973, 1974; *Kelly.* 1975; *Rebenich.* 1992,

2002; *Maraval.* 1995; *Williams.* 2006. Среди

немногих отечественных исследований

выделяются работы Н. И. Щеголева

(Щеголев. 1863) и А. Ф. Диесперова

(Диесперов. 1916; 20022. С. 3-118). Хронология

жизни и лит. деятельности И. С. специально

рассматривается Г. Грюцмахером

(*Grützmacher.* 1901, 1969. Bd. 1. S. 41-102), Ф.

Кавалерой (*Cavallera.* 1922. Т. 2. Р. 1-63), П.

Нотеном (*Nautin.* 1972-1974, 1972/1973, 1973,

1974, 1979; *L'activité.* 1983) и М. Уильямсом

(*Williams.* 2006. Р. 267-301). Аннотированную

библиографию по всем вопросам, касающимся

жизни, лит. деятельности и учения И. С.,

см.: *Vaccari.* Bollettino. 1920; *Antin.* 1959. Р. IX-

LII; *Gribomont.* 1986. Р. 212-246.

Происхождение, детство, образование (ок. 347-368)

Дата рождения И. С. точно неизвестна;

согласно Просперу Аквитанскому, он род. в 331

г. (*Prosper. Chron.* // PL. 51. Col. 576;

ср.: *Gennad. Massil.* De script. eccl. Prol.).

Несмотря на то что эта традиц. дата

поддерживалась нек-рыми совр. авторами (см., напр.: *Hamblenne*. 1969. Р. 1113; *Kelly J.* 1975. Р. 1, 337-338), были предложены др. даты, которые в большей степени согласуются с остальными сведениями о жизни И. С., содержащимися в его собственных сочинениях: между 340 и 350 гг. (*Grützmacher*. 1969. Bd. 1. S. 48, 105), 344 г. (*Forget*. 1924. Col. 894), 347 г. (*Cavallera*. 1922. Т. 1. Р. 3; Т. 2. Р. 10); последняя дата в наст. время считается общепризнанной (*Gribomont*. 1986. Р. 213; *Rebenich*. 2002. Р. 4; *Williams*. 2006. Р. 15, 268). По сообщению самого И. С., он род. в небольшом укрепленном городке Стридон (*oppidum Stridonis*), расположенному на границе Далмации и Паннонии (*Hieron. De vir. illustr.* 135; см.: Ер. 66. 14). Однако точное местонахождение этого городка не установлено (*Kelly J.* 1975. Р. 5; *Williams*. 2006. Р. 268). Предполагают, что Стридон мог находиться или в Вост. Италии, где она граничила с этими провинциями (*Vallarsi*. 1845. Col. 7-8, 13; *Cavallera*. 1922. Т. 1. Р. 3; Т. 2. Р. 69-71), или в Далмации, недалеко от границы с Паннонией, поскольку еп. Палладий, лично знавший И. С., называл его «далматинцем» (*Pallad. Hist. Laus.* 41. 2; см.: *Kelly J.* 1975. Р. 1, 5; *Altaner B. Patrologie. Freiburg i. Br.*, 1978. S. 394).



Блж. Иероним Стридонский. Фрагмент иконы «Святые Антоний Великий, Иероним Стридонский, Николай Чудотворец, Иаков Зеведеев (?)». XVI в. (ГРМ)

И. С. род. в знатной и богатой семье, возможно греч. (Kelly J. 1975. Р. 6) или лат. происхождения (Cavallera. 1922. Т. 1. Р. 3), владевшей собственностью в Стридоне и обширными поместьями с многочисленными рабами и слугами (Hieron. Ер. 66. 14; Adv. Rufin. I 30). Выдвинутая архиеп. Филаретом (Гумилевским) гипотеза о слав. происхождении И. С. (Филарет. Учение. Т. 2. С. 259. Примеч. 1) была подвергнута критике Диесперовым (Диесперов. 2002. С. 8) и не поддерживается совр. исследователями. Хотя в семье И. С. говорили по-латыни, от местных крестьян и рабов И. С. научился отдельным выражениям иллирийского языка (Hieron. In Is. Col. 253; Kelly J. 1975. Р. 8). Из членов семьи И. С. известны имена его отца - Евсевий (Hieron. De

vir. illustr. 135), тетки по материнской линии - Касторина (Ер. 13) и младшего брата - Павлиниан; имена его матери, бабки и младшей сестры неизвестны (см.: Ер. 7. 4; 22. 30; Adv. Rufin. I 30). Родители И. С. были христианами (Ер. 82. 2; Praef. in Job. Col. 1082), однако по традиции своего времени не спешили крестить детей, ограничиваясь их катехуменатом (*Cavallera.* 1922. Т. 1. Р. 4; *Kelly J.* 1975. Р. 7). С раннего детства И. С. воспитывался вместе со своим сверстником Бонозом, также принадлежавшим к знатной и богатой семье и впосл. ставшим одним из самых близких его друзей (*Hieron.* Ер. 3. 4-5). С 6 до 12 лет И. С. вместе с Бонозом посещал в Стридоне начальную школу (предположения о его домашнем обучении малообоснованы - см.: *Kelly J.* 1975. Р. 7), где нередко подвергался побоям чересчур строгого учителя (*Hieron.* Adv. Rufin. I 30; Ер. 3. 4). Вероятно, там же он приобрел первоначальные знания греч. языка (*In Jerem.* Col. 838; *Kelly J.* 1975. Р. 8).



Сцены из жизни блж. Иеронима Стридонского. Миниатюра из Библии кор. Карла Лысого. 846 г. (Paris. lat. 1. Fol. 3v)

В возрасте 11-13 лет И. С. был отправлен отцом для продолжения грамматико-риторического образования сначала в соседнюю Аквилею (Williams. 2006. Р. 270), затем в Рим (*Hieron.* In Gal. Col. 308, 340; In Abac. Col. 1329). Там наставниками И. С. и приехавшего с ним Боноза стали рим. учителя - грамматист Элий Донат и ритор Викторин Марий, под руководством к-рых И. С. изучал науки тривиума - грамматику, поэтику и риторику - и читал классических лат. прозаиков и поэтов (Chron. Col. 687-688; Adv. Rufin. I 16; In Eccl. Col. 1019; In Gal. Col. 308). Он продолжал учиться в грамматической школе еще в течение 6 лет после того, как Марий Викторин в 362 г. был вынужден оставить преподавание (In Abac. Col. 1329). В качестве упражнения И. С. часто

переписывал книги лат. классиков и постепенно создал для себя целую библиотеку (Ер. 22. 30). В изучении греч. языка и философии И. С. достиг гораздо меньших успехов (*Rufin. Apol. in Hieron. II 7; Hieron. Ep. 17. 2*); впрочем, уже в Риме он, вероятно, приобрел знания разговорного греч. языка и риторико-философской терминологии (*Courcelle P. Late Latin Writers and Their Greek Sources. Camb. (Mass.), 1969. P. 58-89*). Во время учебы в Риме И. С. поддался соблазнам столичной жизни и часто проводил время, предаваясь праздным увеселениям, о чем позже ему пришлось горько сожалеть (*Hieron. Ep. 2; 3. 1; 4. 2; 7. 3-4*).

О духовной жизни И. С. в этот период известно мало, однако именно в Риме он принял крещение вскоре после того, как в 366 г. на Римскую кафедру был избран св. Дамас (Ер. 15. 1; 16. 2; ср.: *Vallarsi. 1845. Col. 184*). В Риме же он познакомился с учившимися там соотечественниками魯фином Аквилейским и Гелиодором, а также с молодым рим. аристократом Паммахием (*Hieron. Ep. 3. 1-4; 48. 1; 49. 1; In Abd. Col. 1098*). Вместе с ними И. С. имел обыкновение по воскресеньям посещать могилы апостолов и мучеников в катакомбах (*In Ezech. Col. 375*).

Монашество и первая поездка на Восток (368-382)

По окончании учебы в 368 или 369 г. И. С.

вместе с Бонозом отправился в Галлию, в г.

Треверы (ныне Трир, Германия), где находилась
одна из резиденций имп. Валентиниана I,

вероятно для того, чтобы по желанию

родителей начать светскую карьеру. Там же он
изучал христ. лит-ру, переписывая сочинения
известного галльского богослова

свт. Илария Пиктавийского (*Hieron.* Ер. 5. 2), и,
очень скоро увлекшись идеалами христ.

аскетизма, решил принять монашество (Ер. 3.

5; *Pellistrandi*. 1988. Р. 19). Возможно,

определенное влияние на него оказал дух вост.
аскетизма, привнесенный в Галлию

свт. Афанасием I Великим; существует

предположение, что И. С. и Боноз были теми 2
чиновниками, о которых рассказывает блж.

Августин, решившими под влиянием чтения

«Жития св. Антония», написанного свт.

Афанасием, оставить светскую карьеру и

посвятить жизнь служению Богу

(см.: *Aug. Confess.* VIII 6. 15; *Rebenich*. 2002. Р.

7). Ок. 370 г. И. С. вместе с Бонозом вернулся в

Стридон, а затем отправился в Аквилю, где в

то время вокруг местного еп. Валериана

образовался тесный кружок аскетически

настроенных образованных христиан - «хор блаженных», как его называл И. С. (*Hieron. Chron. Col.* 697-698), куда входили также Руфин, *Илиодор*, буд. еп. Альтинский, и пресв. *Хромаций*, буд. еп. Аквилейский (Ер. 3. 3; 7. 4). Тогда же И. С. познакомился с пресв. *Евагрием* (впосл. архиеп. Антиохийский), к-рый в 362/3 г. приехал на Запад вместе со ссылочным еп. Евсевием Верцелльским и оставался там нек-рое время после смерти последнего в 371 г. Однако вскоре неприятности с родными, глубоко разочарованными тем, что И. С. оставил светскую карьеру, а также споры среди членов «аквилейского кружка» о наилучшем способе аскетического совершенствования вынудили И. С. покинуть Аквилею и отправиться в паломничество на Восток - на родину христ. аскетизма (Ер. 3. 3; *Kelly J.* 1975. Р. 33-35; *Rebenich.* 2002. Р. 12).

В кон. 372 г. (*Kelly J.* 1975. Р. 36; *Williams.* 2006. Р. 272; др. датировки: 373 - *Grützmacher.* 1969. Bd. 1. S. 44; *Gribomont.* 1986. Р. 214; весна 374 - *Cavallera.* 1922. Т. 1. 25; Т. 2. Р. 13) И. С., намереваясь достичь Иерусалима как конечной цели (*Hieron.* Ер. 22. 30), сначала по морю прибыл в Грецию, где посетил Афины (*In Tit.*

Col. 572; In Zach. Col. 1509), затем, пройдя Фракию, прибыл в К-поль, а оттуда отправился через Понт, Вифинию, Галатию, Каппадокию и Киликию в Сирию, так что в кон. 373 г. прибыл в Антиохию, где его принял уже находившийся там пресв. Евагрий (Ер. 3. 3; Vita Malch. 2). И. С. пробыл в гостях у Евагрия довольно долго, проводя время в посте, молитве, бдениях и чтении, причем не столько Свящ. Писания, сколько светской литературы, к-рая тогда еще казалась ему гораздо более изысканной, чем грубый язык библейских пророков (Ер. 22. 30). Жаркий климат и суровая аскетическая жизнь стали причиной частых болезней И. С. (Ер. 3. 1-3). Во время одной из них, когда он лежал, охваченный сильной лихорадкой, ему было видение, подробно описанное им в одном из писем. Внезапно «восхищенный в духе», И. С. предстал перед престолом Божественного Судии, окруженного небесной славой и святыми ангелами. В ответ на вопрос «кто ты?» И. С. назвал себя христианином. Но Восседавший сказал: «Лжешь! Ты цицеронианин, а не христианин. Ибо «где сокровище твое, там и сердце твое» (ср.: Мф 6. 21)» (Ер. 22. 30). После этого И. С. подвергся жестокому бичеванию, но стоявшие вокруг престола умоляли, чтобы Бог простил его, если

он даст клятву никогда более не читать языческой литературы. И. С. принес клятву со словами: «Господи! Если когда-нибудь я буду иметь мирские книги, если я буду читать их, - [значит], я отрекся от Тебя» (*Ibidem*). По словам И. С., это не была простая галлюцинация или сновидение: «У меня даже были сини плечи, я чувствовал после сна боль от ударов, - и с тех пор с таким усердием стал читать Божественные [книги], с каким не читал прежде мирских» (*Ibidem*; о датировке этого сновидения существуют разные мнения: хотя большинство соотносит его с антиохийским периодом жизни И. С., нек-рые полагают, что это могло произойти и во время пребывания И. С. в Трире - *Rebenich. Hieronymus und sein Kreis.* 1992. S. 37; *Idem.* 2002. P. 9).



Блж. Иероним Стридонский. Гравюра А. Дюрера. 1511 г. (Пинакотека Амброзиана, Милан)

Впосл. И. С. не воспринимал серьезно данную им во сне клятву и продолжал в сочинениях цитировать классиков (на что не преминул указать Руфин - *Rufin. Apol. in Hieron. II* 6; *Hieron. Adv. Rufin.* I 30-31; III 32), но, вероятно, это событие побудило его в нач. 375 г. удалиться для аскетических подвигов в Халкидскую пустынью (*heremus Chalcidos*), находившуюся на юго-востоке от Антиохии, между Иммами и Бероей (ныне *Халеб*), где жили монахи-анахореты, среди к-рых он пробыл полтора или 2 года (*Hieron. Vita Malch.* 3; Ер. 5. 1; 15. 3; вопрос о длительности и обстоятельствах пребывания И. С. в пустыне остается предметом дискуссии - см.: *Cavallera.* 1922. Т. 2. Р. 12-20; *Kelly J.* 1975. Р. 52-56; *Rebenich.* *Hieronymus und sein Kreis.* 1992. S. 86-98; *Williams.* 2006. Р. 273-275). Несмотря на перенесенные болезни, И. С. вел здесь еще более суровый образ жизни, чем в Антиохии. Обуздывая плоть, он проводил дни в посте, трудах и чтении Свящ. Писания, а ночи - в бдениях и молитвах (*Hieron. Ер. 30. 7*). «Я пребывал в уединении,- вспоминал И. С.,- потому что был исполнен горести. Истощеные члены мои были прикрыты вретищем, а загрязненная кожа напоминала кожу эфиопов. Каждый день слезы, каждый день стенания, и

когда сон грозил захватить меня во время этой борьбы, я слагал на голую землю мои кости, едва державшиеся в суставах» (Ер. 22. 7).

Помимо физического аскетизма И. С.

предавался и своего рода «интеллектуальному

аскетизму»: он не только изучал греческий

язык, переписывая рукописи (Ер. 5. 2; 17. 2),

но и, воспользовавшись присутствием среди

местных монахов еврея, обращенного в

христианство, ревностно принял за изучение

евр. языка, что впосл. способствовало его

библейским занятиям (Ер. 125. 12). Из пустыни

И. С. вел активную переписку с друзьями -

Флорентином, Хромацием, Илиодором, а также

с представителями местного клира и папой св.

Дамасом; здесь же он написал первые

сочинения - «Комментарий на Книгу пророка

Авдия» и «Житие Павла Фивейского»

(Cavallera. 1922. Т. 1. Р. 44-45; Т. 2. Р. 16-

17; Williams. 2006. Р. 276). И. С. вступил в

жаркий спор с местными монахами,

требовавшими подписать тринитарную

формулу, к-рую он считал противоречащей

Никейской вере (Ер. 15. 3; Ер. 17. 2-3). В

результате И. С. был вынужден покинуть

пустыню и вернуться в Антиохию. В

Антиохийской Церкви в это время существовал

раскол. Глава одной из конфликтовавших

партий, Павлин III, еп. Антиохийский, ища себе новых сторонников, по совету Евагрия, к-рый, как и папа св. Дамас (*Damas.* Ер. 3), был его неизменным приверженцем, рукоположил И. С. во пресвитера; однако И. С. поставил условием, что он останется свободным монахом и не будет подлежать чьей-л. юрисдикции (*Hieron.* Contr. Ioan. Hieros. 41; точная дата рукоположения И. С. неизвестна; оно могло иметь место между 376-379 - см.: *Canellis.* 2003. Р. 15; *Williams.* 2006. Р. 275). Тогда же И. С. познакомился с приехавшим в Антиохию др. сторонником еп. Павлина - свт. Епифанием Кипрским, с к-рым его впосл. связала длительная дружба (*Cavallera.* 1922. Т. 1. Р. 75. Not. 2). В Антиохии И. С. посещал лекции по Свящ. Писанию и апологетике Аполлинария Лаодикийского (Младшего) (*Hieron.* Ер. 84. 3).

Ок. 381 г. И. С. покинул Антиохию и прибыл в К-поль (Contr. Ioan. Hieros. 41; *Williams.* 2006. Р. 277; др. датировки: 379 - *Cavallera.* 1922. Т. 1. Р. 59; 380 - *Kelly J.* 1975. Р. 66). Существуют различные предположения о том, что побудило И. С. отправиться туда. Возможно, он хотел принять участие в готовившемся Вселенском II Соборе (*Williams.* 2006. Р. 277) и поддержать на нем еп. Павлина Антиохийского в его споре со

свт. Мелетием Антиохийским (Antin. 1951. Р. 71; Kelly. 1975. Р. 66-67; Rebenich. 2002. Р. 22); возможно, эта поездка была вызвана стремлением И. С. к дальнейшему интеллектуальному росту (см.: Cavallera. 1922. Т. 1. Р. 58). В К-поле И. С. близко познакомился с находившимся там свт. Григорием Богословом, к-рый стал для него новым наставником (*praeseptor*), под его руководством И. С. продолжил библейские занятия (Hieron. *De vir. illustr.* 127; *In Is. 6. 1*; *Ep. 50. 4*; *52. 8*). Благодаря свт. Григорию И. С. стал изучать экзегетический метод и труды Оригена, часть из к-рых он перевел на латынь (Kelly J. 1975. Р. 71). Позже И. С. также познакомился с прибывшими в К-поль друзьями свт. Григория Богослова - свт. Григорием Нисским и свт. Амфилохием Иконийским, к-рые читали ему и свт. Григорию Богослову свои антиарианские сочинения (Hieron. *De vir. illustr.* 128, 133). Предполагают, что И. С. принимал участие во II Вселенском Соборе и участвовал в жарких дебатах по вопросу о выборах нового Антиохийского епископа вместо свт. Мелетия, умершего в ходе заседаний Собора, хотя сам И. С. нигде прямо не говорит об этом (Cavallera. 1922. Т. 1. Р. 62; Kelly J. 1975. Р. 69-70). На Соборе свт.

Григорий Богослов, вероятно не без участия И. С., встал на сторону еп. Павлина, а не **Флавиана I**, преемника свт. Мелетия, что в конце концов привело к его собственному уходу с К-польской кафедры (*Grütmacher.* 1969. Bd. 1. S. 180; *Steinmann.* 1958. P. 100).

Возвращение в Рим (382-385).

После окончания Собора И. С. пробыл в К-поле неск. месяцев. В 382 г. по приглашению еп. Павлина Антиохийского и свт. Епифания Кипрского он отправился в Рим, чтобы в качестве их секретаря и переводчика принять участие в Римском Соборе, созванном папой св. Дамасом для разрешения разногласий между Западом и Востоком, связанных с антиохийским расколом и учением Аполлинария Лаодикийского (*Hieron.* Ep. 108. 6; 127. 7). На Римском Соборе И. С. показал обширную эрудицию, прекрасное знание языков и начитанность в церковной лит-ре, так что папа св. Дамас поручил ему составить исповедание веры, к-рое должны были подписывать аполлинаристы, чтобы быть принятыми в общение с Церковью (*Rufin.* De adult. lib. Orig. // PG. 17. Col. 629-630; *Kelly J.* 1975. P. 83). Постепенно между И. С. и св. Дамасом сложились доверительные отношения, вскоре папа назначил И. С. личным секретарем

для помощи ему в переписке с Вост. Церквами и редактировании церковных документов (*Hieron.* Ep. 123. 9; *Adv. Rufin.* III 20). Св. Дамас поощрял библиологические и экзегетические занятия И. С., к-рый в свою очередь помогал папе в истолковании трудных библейских мест, обращаясь к языкам оригинала, о чем свидетельствует их переписка, посвященная экзегетическим вопросам (см.: *Hieron.* Ep. 19-21; 35-36). По просьбе папы И. С. перевел на латынь 2 гомилии Оригена на Книгу Песни Песней Соломона и начал перевод трактата *Дидима Слепца* «О Святом Духе» (*Praef. in Cant.* Col. 1117-1118; *Praef. ad Paulinian.* Col. 101-103). Ввиду того что в то время на Западе использовались разные лат. редакции НЗ, содержащие множество ошибок и искажений, папа св. Дамас в 383 или 384 г. поручил И. С. сверить с греч. оригиналом и исправить в соответствии с ним лат. перевод 4 Евангелий, а затем - остальной текст НЗ и Псалтирь (см.: *Praef. in quat. Evang.* Col. 525-527). Одновременно И. С. совершенствовался в евр. языке, прибегнув к помощи раввина, тайно дававшего ему уроки и снабжавшего его книгами из рим. синагоги (Ep. 36. 1; *Kelly J.* 1975. P. 84).



Блж. Иероним и лев. 1502 г. Фреска в Скуола
ди Сан-Джорджо дельи Скьявони, Венеция.
Худож. В. Карпаччо

Деятельность И. С. по изучению и переводу
Свящ. Писания, а также его разносторонняя
одаренность и безупречная нравственность
способствовали образованию тесного кружка
его почитателей, в к-рый входили мн.
христиане, принадлежавшие к родовой рим.
аристократии,- Океан, Рогациан, пресв.
Домнио и группа благочестивых рим. матрон с
их семействами - вдовы Марцелла (с матерью
Альбиной) и прп. Павла (с 5 детьми, в т. ч.
старшими дочерьми прп. Евстохиеи и
Блезиллой), женщины и девушки - Азелла, Лея,
Марцеллина, Фелиция, Фабиола, Принципия и
др. (см., напр.: *Hieron.* Ер. 33. 1; 34. 1; 45. 7).
Еще до знакомства с И. С. их объединяли
живой интерес к изучению Свящ. Писания,
стремление к аскетической жизни и духовному
совершенству; в лице И. С. они нашли
талантливого учителя и опытного духовного

наставника. Он неоднократно посещал дома Марцеллы и прп. Павлы, где собирались и др. члены кружка, разбирая трудные библейские места и отдельные вопросы христ. вероучения и нравственности, о чем свидетельствует их обширная переписка (см.: Ер. 22-34; 37-45). Иногда в ходе библейских занятий И. С. приходилось давать ученицам уроки евр. языка; вскоре они научились петь псалмы на языке оригинала (Ер. 30. 1-2; Kelly J. 1975. Р. 97). В беседах и письмах к ним И. С. доказывал безусловное превосходство целомудренной жизни, к к-рой он побуждал своих новых знакомых (самым ярким примером является письмо И. С. к Евстохии - *Hieron.* Ер. 22). И. С. пользовался доверием и покровительством папы и знатных рим. семейств, он достиг почета и уважения у граждан столицы, его называли святым, смиренным и образованным и воспринимали как буд. преемника престарелого понтифика (Ер. 45. 3). Однако вскоре отношение к И. С. изменилось. В окт. или нояб. 384 г. внезапно скончалась старшая дочь прп. Павлы Блезилла, к-рая вскоре после смерти мужа под влиянием И. С. и своей матери резко изменила прежний светский образ жизни и в течение неск. месяцев практиковала самый суровый

аскетизм, подорвавший ее здоровье. Этим воспользовались определенные круги рим. христиан, враждебно настроенных к усилиению влияния монашества, для нападок на него и его главного проповедника - И. С. (Ер. 38. 5; 39. 6), к-рый помимо писем к Евстохии и Блезилле еще в 383 г. написал специальный трактат против рим. мирянина Гельвидия, отрицавшего приснодевство Богоматери и ставившего под сомнение монашество и превосходство девства над браком (см.: *Adv. Helvid.* 1-2; *Gennad. Massil. De script. eccl.* 32). Самого И. С., проповедовавшего девство и воздержание, стали подозревать в незаконной связи с Павлой, в доме к-рой он часто проводил целые дни (*Hieron. Ep.* 45. 1-3). Кроме того, нек-рые консервативно настроенные верующие и клирики были недовольны сделанным И. С. переводом Евангелий, в к-ром они усмотрели отступление от древней лат. традиции (Ер. 27. 1), а также его восторженным отношением к Оригену (Ер. 33. 5). К тому же многие отмечали, что И. С., безжалостно бичуя пороки рим. христиан (*Hieron. Ep.* 21. 13; 22. 28; 27. 2; *Adv. Helvid.* 21), никогда не направлял острия критики в адрес своего покровителя папы св. Дамаса (см., напр.: *Actt. Marc. Res gest.* XXVII 3. 12-15). И. С. был готов покинуть Рим, но

надеялся на покровительство папы св. Дамаса. Однако 11 дек. 384 г. папа умер, на его место был избран отличавшийся простотой и неученостью диак. *Сириций*, к-рого единогласно поддержали мн. рим. верующие, клирики и имп. Валентиниан II.

Сознавая, что ему трудно будет жить во враждебном окружении в шумном столичном городе, И. С. собирался, оставив Рим, предаться любимым занятиям в монастырском уединении. Когда же прошел слух, что вместе с ним в Иерусалим собирается отправиться Павла, это вызвало бурю негодования и слепой ненависти к И. С. со стороны толпы (Ер. 45. 2). Вскоре его вызвали в собрание рим. клириков, где ему были предъявлены обвинения в преступной связи на основании лжесвидетельств, полученных под пыткой от какого-то информатора (Ер. 45. 2, 6; Praef. ad Paulinian. Col. 103). В результате И. С. был осужден и вынужден подписать документ, обязывавший его немедленно уехать из Рима (Adv. Rufin. III 21; Kelly J. 1975. P. 113-114). В авг. 385 г. И. С. окончательно покинул Рим и вновь отправился на Восток, собираясь обосноваться в Иерусалиме, где жил его друг Руфин. Вместе с ним отправились Павлиниан, пресв. Викентий, ранее приехавший вместе с

И. С. из К-поля, и неск. монахов (*Hieron.* Adv. Rufin. III 22). Перед отплытием И. С. на палубе корабля продиктовал прощальное письмо Азелле, в к-ром приводил оправдания в предъявленных ему обвинениях (Ер. 45).

Вторая поездка на Восток. Первые годы в Вифлееме (385-393)

По дороге в Палестину И. С. посетил Кипр, откуда они вместе со свт. Епифанием Кипрским отправились в Антиохию, где встретились с еп. Павлином и пресв. Евагрием (Adv. Rufin. III 22). Вероятно, в Антиохии (или еще ранее на Кипре) к И. С. присоединились прибывшие туда прп. Павла, прп. Евстохия и неск. др. рим. монахинь (Ер. 108. 6-7; *Cavallera.* 1922. Т. 1. Р. 123; *Kelly J.* 1975. Р. 116-117). Из Антиохии И. С. и его спутницы, сопровождаемые еп. Павлином, совершили паломничество по св. местам Сирии, Финикии и Палестины и в дек. 385 г. прибыли в Иерусалим. Поклонившись там христ. святыням, они направились в Вифлеем, где посетили пещеру Рождества (*Hieron.* Adv. Rufin. III 22; Ер. 108. 8-9); затем побывали в Газе, Хевроне, Сигоре, Вифании, Иерихоне, у Иордана, в Самарии, Галилее, Сихеме, Севастии, Назарете, Кане, Капернауме, Тивериаде, на Фаворе и в др. местах (Ер. 108.

10-13). Путешествие дало И. С. бесценные материалы для написания новых трудов по переводу и толкованию Библии. Далее И. С. и его спутницы отправились в Египет, где посетили скиты и мон-ри в Нитрийской пустыне, познакомились с еп. Исидором Исповедником, пресвитерами Макарием, Арсением и Серапионом (Adv. Rufin. III 22; Ep. 108. 14). Затем они отправились в Александрию, где И. С. ок. месяца провел в гостях у Дидима Слепца, вместе с к-рым они разбирали трудные места из Свящ. Писания; впосл. И. С. называл Дидима своим учителем, состоял с ним в переписке (Adv. Rufin. II 12; In Eph. Col. 440; Ep. 50. 1; 84. 3). Дидим также проникся уважением к И. С. за его таланты и неутолимую жажду познаний и по его просьбе написал 2 толкования - на книги пророков Осии и Захарии (De vir. illustr. 109; In Zach. Col. 1418).

Летом 386 г. из-за невыносимой жары И. С. и его спутницы отплыли обратно в Палестину и возвратились в Вифлеем, где решили окончательно поселиться (Adv. Rufin. III 22; Ep. 46. 10-12; 108. 14). Там на средства прп. Павлы за 3 года были построены 2 мон-ря - жен., находившийся недалеко от ц. Рождества Христова, в котором поселились прп. Павла,

прп. Евстохия и их спутницы, и муж., расположенный в стороне от главной дороги из Иерусалима в Вифлеем, рядом с могилой Архелая, сына *Ирода Великого*; там И. С. поселился с братом Павлинианом и неск. монахами, приехавшими с ним из Рима; неподалеку от мон-ря был построен небольшой странноприимный дом (Ер. 108. 20; Onomast. // PL. 23. Col. 879). Предположительно в основе организации жизни этих мон-рей лежал общежительный устав прп. *Пахомия Великого* (Kelly J. 1975. Р. 133-134). Формально мон-ри были независимы друг от друга: каждый из них имел своего настоятеля, свои молельные комнаты и обычай; их насельники встречались только по воскресеньям в ц. Рождества Христова, где участвовали в богослужениях, совершаемых местным клиром (Hieron. Ер. 108. 20). И. С. продолжал давать прп. Павле советы и помогал в управлении подчиненными ей монахинями, так что он был духовным наставником обоих мон-рей (Kelly J. 1975. Р. 132), и вскоре приобрел большое уважение у клира и прихожан ц. Рождества Христова (Sulp. Sev. Dial. I 8-9). Количество монахов и монахинь в обоих мон-рях быстро возрастало, к 404 г. в жен. мон-ре было уже 50 чел. (Pallad. Hist. Laus. 41). Иногда для

совершения праздничных богослужений в Вифлеем приезжал свт. Иоанн II Палеонидор Иерусалимский, с к-рым у И. С. поначалу сложились дружеские отношения (*Hieron.* Ep. 82. 8). И. С. также регулярно бывал в Иерусалиме, где участвовал в богослужениях и изредка проповедовал (*Tract. in Ps. 119; Tract. in Marc. 11. 15-17*). Вероятно, до начала оригенистских споров в 393 г. И. С. поддерживал дружеские и деловые отношения с Руфином Аквилейским, проживавшим в то время в Иерусалиме (см.: *Rufin. Apol. in Hieron. II 8; Hieron. Adv. Rufin. III 33; Cavallera. 1922. T. 1. P. 129; Kelly J. 1975. P. 136*).



Блж. Иероним Стридонский. 1604 г. Худож. М. да Караваджо (Галерея Боргезе, Рим)

В первые годы жизни в Вифлеемском мон-ре И. С. занимался подготовительной работой для продолжения начатых ранее библейских переводов и комментариев. Для усовершенствования познаний в древнееврейском языке он нанял учителя-

иудея, к-рый, боясь преследований со стороны соплеменников, приходил к И. С. под покровом ночи (*Hieron.* Ep. 84. 3). Иногда И. С. приглашал иудейских раввинов, растолковывавших ему неясные и трудные для понимания места ВЗ (Praef. in Job. Col. 1081); совершил поездки в Кесарию Палестинскую, где в то время находилась б-ка, содержавшая богатейшее собрание древних библейских рукописей и сочинений христ. авторов, начало к-рому в III в. положил Ориген и к-рое затем было пополнено трудами его последователей - сщмч. *Памфила*, затем - его ученика еп. Евсевия Кесарийского и, наконец, еп. *Евзоя* Кесарийского. И. С. интересовали в т. ч. находившиеся там «Гекзаплы», составленные Оригеном из евр. текста ВЗ, его греч. транслитерации и 4 (а иногда и более) греч. переводов. И. С. подробно изучил содержание «Гекзапл», неск. раз прочтя их от начала до конца (In Tit. Col. 595; In Ps. 1). Для научных занятий он использовал скрипторий мон-ря на Елеонской горе, монахи к-рого по его просьбе переписывали необходимые рукописи (*Rufin.* Apol. in Hieron. II 8). Однако основная научная работа шла в Вифлееме. И. С. открыл школу для юношей, преподавал азы рим. классической лит-ры (*Ibidem*), проводил

огласительные беседы с желающими принять крещение, наставляя их в основах христ. вероучения и растолковывая Свящ. Писание (*Hieron. Contr. Ioan. Hieros. 42*). И. С. регулярно произносил проповеди в Вифлеемской ц. Рождества Христова, к-рые записывались его почитателями; проповеди были посвящены гл. обр. истолкованию библейских текстов, использовавшихся за богослужением (см.: *Opera Homiletica // CCSL. 78*). Несмотря на то что немало времени у И. С. отнимали заботы, связанные с приемом и размещением паломников, стекавшихся в Вифлеем со всего мира (Ер. 66. 14; 107. 2), он, верный своим аскетическим идеалам и научным стремлениям, большую часть времени посвящал научным и лит. занятиям (*Kelly J. 1975. P. 141*). В этот период И. С. написал ряд сочинений по вопросам библейской исагогики (словари библейских имен и географических названий, вопросы к евр. тексту кн. Бытие), по агиографии (Жития пленного мон. Малха и прп. Илариона) и патрологии («О знаменитых мужах»); опираясь на труды Оригена и Дидима (некоторые из них он в то время перевел на латынь), составил серию библейских комментариев на Псалтирь, Книгу Екклесиаста, на книги нек-рых малых пророков и на нек-рые

послания ап. Павла (*Cavallera.* 1922. Т. 1. Р. 130-146; *Kelly J.* 1975. Р. 141-157, 163-167). Помимо этого И. С. продолжил начатую им еще в Риме работу по исправлению старолат. перевода ВЗ по греч. тексту Септуагинты; исправив Псалтирь, Книгу Иова, Соломоновы книги и книги Паралипоменон и будучи неудовлетворен этим, И. С. ок. 391-392 гг. сделал новый перевод ВЗ с древнееврейского, начав с Псалтири и пророческих книг, а затем переведя Книги Царств и Книгу Иова (см.: *Cavallera.* 1922. Т. 1. Р. 147-148; *Kelly J.* 1975. Р. 158-163). Этот перевод в еще большей мере, чем ревизия старого, стал объектом ожесточенной критики со стороны как недругов, так и друзей И. С., усмотревших в нем опасность подрыва авторитета Септуагинты (см.: *Rufin.* Apol. in *Hieron.* II 32-37; *Hieron.* Dial. contr. Pelag. Prol. 2). И. С. был вынужден достаточно резко реагировать на критику (см., напр.: *Hieron.* Adv. Rufin. II 24-35; Praef. in Is. Col. 772-774; Praef. in Ps. Col. 1125-1128), однако полемика вокруг нового перевода не помешала ему завершить его к 405/6 г. (*Kelly J.* 1975. Р. 161).

Окончательно обосновавшись на Востоке, И. С. продолжал интересоваться религ. и политической ситуацией на Западе. Он

поддерживал контакты со старыми друзьями: Марцеллой (*Hieron.* Ер. 46 от имени Павлы и Евстохии; Ер. 59), Паммахием (Ер. 48, 49), Домнио и Рогацианом (Ер. 50), с Хромацием Аквилейским и др. (*Kelly J.* 1975. Р. 179-189; *Cavallera.* 1922. Т. 1. Р. 165-174). В нач. 393 г. И. С. по просьбе Паммахия и др. друзей написал трактат «Против Иовиниана», в к-ром, опираясь на Свяще. Писание, опроверг учение этого «христианского Эпикура», отрицавшего необходимость аскетического подвига и уравнивавшего монашество и супружество (см.: *Hieron.* Ер. 48. 1; *Adv. Iovin.* I 1). Вместе с тем резкие выпады И. С. против брака, обусловленные полемической направленностью трактата, вызвали неоднозначную реакцию в Риме даже среди друзей И. С.: Паммахий, живший тогда в счастливом супружестве с младшей дочерью преп. Павлы Павлиной, начал скучать и изымать из обращения книги, а Домнио извлек из текста ряд неудачных выражений и послал их список автору с просьбой сделать соответствующие исправления для дальнейших изданий труда. В результате И. С. пришлось оправдываться и объяснять, что его не так поняли и что он вовсе не собирался уничижать христ. брак, а если и

называл его злом, то лишь по сравнению с девством (Ер. 48. 2-21; 49. 2-4; 50. 3-5).

Участие в оригенистских спорах (393-402)

В нач. 393 г., боясь быть обвиненным в неправомыслии из-за дружбы с Руфином

Аквилейским, почитателем Оригена

(Rebenich. 2002. Р. 43-44), или желая угодить давнему другу и покровителю свт. Епифанию Кипрскому (Kelly J. 1975. Р. 198), давно боровшемуся с учением Оригена, И. С. согласился подписать осуждение еретических воззрений Оригена (Hieron. Adv. Rufin. III 33; см. подробнее в ст. [Епифаний Кипрский](#)).

Весной 394 г. брат И. С. Павлиниан, монах Вифлеемского мон-ря, был рукоположен во пресвитера свт. Епифанием Кипрским без согласования со свт. Иоанном Иерусалимским (почитателем Оригена), в чьей юрисдикции находился Вифлеемский мон-рь. Считая рукоположение Павлиниана неканоничным и подозревая И. С. в сговоре со свт. Епифанием, свт. Иоанн лишил И. С. и монахов его мон-ря церковного общения, не позволяя местному клиру совершать таинства для них и для всех, кто признает законность рукоположения Павлиниана, а также запретил им вход в ц. Рождества Христова. В результате И. С. был вынужден отослать Павлиниана на Кипр до

окончания конфликта. Находясь под церковным запретом, монахи Вифлеемского мон-ря не могли даже совершать отпевание своих умерших братьев, а оглашенных должны были посыпать для крещения в Диосполь (Ер. 82. 11; Contr. Ioan. Hieros. 42).

Отношения между И. С. и Руфином

Аквилейским также испортились. Некий

пресв. Вигилянций, заручившись в 395 г.

рекомендательными письмами свт. Павлина

Милостивого, еп. Ноланского, совершил

паломничество в Египет и Палестину. В

Иерусалиме в самый разгар конфликта он был

принят Руфином и прп. Меланией Римляниной

Старшей, приходившейся родственницей свт.

Павлину. От них он узнал о прежних симпатиях

И. С. к Оригену. Затем Вигилянций отправился

в Вифлеем, в мон-рь И. С. Пробыв в гостях у И.

С. малое время, Вигилянций вернулся на Запад

и вскоре, по-видимому со слов прп. Мелании и

Руфина, стал распространять слухи об

оригенизме И. С., чем вызвал крайнее

негодование последнего (*Hieron.* Ep. 61. 1-4).

Однако главной причиной разрыва послужил

сделанный И. С. перевод на латынь послания

свт. Епифания, где Руфин был открыто

причислен к еретикам (*Eriph.* Ep. Ioan. Hieros.

6). Как объяснял впосл. И. С., он сделал этот

перевод по просьбе Евсевия Кремонского, не владевшего греч. языком, и не собирался публиковать его. Однако полтора года спустя перевод был украден из его кельи и распространен. Лат. версия попала в руки свт. Иоанна Иерусалимского и Руфина, что побудило последнего порвать всякие отношения с И. С. (*Hieron.* Ep. 57. 2). Считая виновником распространения лат. версии письма именно И. С., а также усматривая в нем намеренное искажение оригинала, свт. Иоанн при помощи Руфина написал гневное письмо в Рим с осуждением действий И. С. (Ep. 57. 7), к-рому пришлось оправдываться в письме к Паммахию «О наилучшем методе перевода» (*De optimo genere interpretandi* - Ep. 57). Осенью 395 г. свт. Иоанн попытался изгнать И. С. и его монахов из Палестины с помощью светских властей, обратившись в К-поль к министру и фавориту имп. Аркадия Флавию Руфину; однако эта попытка потерпела неудачу из-за нашествия гуннов и внезапной смерти министра (*Contr. Ioan. Hieros.* 43; Ep. 82. 10). Весной следующего года враждующие стороны попытались примирить влиятельный комит Архелай, однако эта попытка также была неудачной, поскольку свт. Иоанн Иерусалимский не

посчитал его подходящим судьей в церковных вопросах (Contr. Ioan. Hieros. 39).

В кон. 396 - нач. 397 г. И. С. написал трактат «Против Иоанна Иерусалимского», в к-ром показал, как свт. Иоанн избегал открытого ответа на обвинения в оригенизме, неоднократно звучавшие со стороны свт.

Епифания и др. лиц, а также обходил главные пункты этих обвинений в защитительном послании еп. Феофилу Александрийскому, к-рый одобрил исповедание веры свт. Иоанна, не усмотрев в нем ереси. Однако И. С. не сразу решился опубликовать трактат, что было весьма осмотрительно, поскольку вскоре между ним и свт. Иоанном состоялось примирение.

Еп. Феофил написал письмо лично И. С., в к-ром, избегая обвинений в адрес той или др. стороны, призывал И. С. и монахов его мон-ря примириться со своим епископом на основе братской христ. любви (текст письма сохранился только в цитатах у И. С.). На это письмо И. С. также ответил примирительным письмом (Ер. 82), выражая глубокое почтение Александрийскому епископу и в целом соглашаясь с его доводами. В апреле 397 г. свт. Иоанн признал законность рукоположения Павлиниана и снял церковное запрещение с И. С. и монахов Вифлеемского монастыря; в свою

очередь свт. Епифаний и И. С. согласились прекратить критику в адрес Иерусалимского епископа (*Kelly J.* 1975. Р. 208). Между И. С. и Руфином также состоялось примирение на Пасху 397 г. (*Hieron.* Adv. Rufin. III 33; ср.: Ep. 64. 8; *Rufin.* Apol. in Hieron. II 37).

В нач. 398 г. в Риме Руфин перевел на лат. язык 1-ю кн. «Апологии Оригена» (*Apologia pro Origene* // PG. 17. Col. 541-616), составленной еп. Евсевием Кесарийским из материалов, собранных сщмч. Памфилом. В качестве заключения Руфин присоединил к переводу собственное небольшое соч. «Об искажении книг Оригена» (*Rufinus.* De adulteratione librorum Origenis // PG. 17. Col. 615-632), в котором доказывал, что сочинения Оригена, православные в своем подлинном виде, были интерполированы еретиками и потому нуждаются в восстановлении первоначального текста. Опыт такой реконструкции он представил в переводе трактата Оригена «О началах». В предисловии к 1-й кн. трактата Руфин указывал, что он лишь продолжает дело, начатое И. С., и перечислял сочинения Оригена, к-рые И. С. перевел на латынь, побуждаемый, как полагал Руфин, той же симпатией к Оригену и используя те же самые методы, что и он сам, т. е. очищая текст

оригинала от еретических искажений и приводя его в соответствие с церковной верой (*Idem.* *Prol. in De princip. Col.* 111-112). Однако и в исправленном виде появление этого перевода произвело в Риме большие волнения, особенно среди друзей И. С.- Марцеллы, Принципии, Паммахия, Океана и Евсевия Кремонского (*Idem. Apol. in Hieron. I* 20). Воспользовавшись удобным случаем, Евсевий выкрад у Руфина еще не законченный перевод трактата «О началах» и распространил его среди друзей, к-рые выступили с резкой критикой оригенизма и его пропагандиста Руфина (*Hieron. Ep.* 127. 9; *Rufin. Apol. in Hieron. I* 21; *II* 44). Они не без оснований подозревали, что в подлиннике трактата содержится еще больше заблуждений; т. к. подлинник был недоступен, Паммахий и Океан решили написать И. С. письмо (*Ep.* 83 в собрании писем И. С.), в к-ром просили его, во-первых, сделать точный перевод трактата «О началах», чтобы можно было проверить перевод Руфина, во-вторых, дать разъяснения по поводу его собственного отношения к Оригену. К письму они приложили список еще не законченного Руфином перевода трактата «О началах». В свою очередь Руфин, столкнувшись с противодействием своему стремлению к

популяризации трудов Оригена и с открытыми нападками на него самого, был вынужден покинуть Рим и отправиться в Аквилею, где при содействии старого друга, еп. Хромация, намеревался продолжить переводы восточнохрист. лит-ры. Перед отъездом Руфин заручился поддержкой папы св. Сириция, получив от него церковный документ (*ecclesiasticas epistulas*), подтверждавший, что он находится в полном общении с Римской Церковью, а также написал письмо И. С., в котором жаловался на его друзей, чьи безрассудные действия вынудили его уехать из Рима, но выражал дружеские чувства к И. С. (*Hieron.* Ep. 81. 1; 127. 10; *Adv. Rufin.* III 21, 24; *Rufin.* Apol. in *Hieron.* I 20).

С кон. 397 до Пасхи 398 г. И. С. тяжело болел (*Hieron.* Ep. 71. 7; *Cavallera.* 1922. Т. 2. Р. 159). После выздоровления он активно принял за работу: по просьбе Евсевия Кремонского написал «Толкование на Евангелие от Матфея» и закончил переводить с древнеевр. языка Книгу Притчей, Книгу Песни Песней Соломона и Книгу Екклесиаста (*Kelly J.* 1975. Р. 236). В кон. 398 г., получив письмо от рим. друзей, И. С. был весьма раздосадован тем, как о нем отзывался Руфин в предисловии к переводу трактата Оригена «О началах», и принял за

новый перевод трактата; при этом он использовал букв. метод, стремясь сохранить все заблуждения Оригена в первоначальном виде и тем самым показать недобросовестность Руфина как переводчика (*Hieron.* Ep. 85. 3; *Adv. Rufin.* I 7). Закончив перевод к весне 399 г., И. С. послал его в Рим вместе с ответным письмом Паммахию и Океану (Ep. 84), в к-ром защищался от подозрений в оригенизме. И. С. открыто называл Оригена еретиком и признавался, что всегда видел догматические заблуждения Оригена и осуждал их, а если иногда и хвалил Оригена, то только как экзегета и философа, а не как учителя веры. И. С. также жестко критиковал тех, кто придерживается заблуждений Оригена, не называя их по именам, но имея в виду прежде всего Руфина и свт. Иоанна Иерусалимского. Он критиковал сделанный Руфином перевод трактата «О началах» и его концепцию интерполяции книг Оригена (Ep. 84. 1-11). В то же время И. С. написал письмо Руфину (Ep. 81), в к-ром уверял его в том, что не имел никакого отношения к его травле, но укорял в некорректных высказываниях о нем в предисловии к переводу трактата «О началах». Вместе с тем И. С. заверял Руфина, что не стремится к возобновлению старой вражды, но

желает сохранить с ним дружеские отношения (Ер. 81. 1). Однако Паммахий и Океан, получив оба письма от И. С., 1-е, содержавшее оправдание И. С., предали широкой огласке (как того и желал сам И. С.), а 2-е, адресованное Руфину, решили придержать и не посыпать в Аквилею, опасаясь, что Руфин использует его как повод для нападок на И. С. (Adv. Rufin. I 12; III 38). Для защиты от обвинений в распространении идей и сочинений Оригена и для подтверждения своего православия Руфин написал к папе св. Анастасию краткую «Апологию»

(*Rufinus. Apologia ad Anastasium // PL. 21. Col. 623-628*), в которой привел свое исповедание веры. По его словам, трактат «О началах» он перевел, лишь уступая просьбе друзей и вовсе не желая пропагандировать оригенизм или защищать Александрийского богослова путем поправок к его сочинениям: этим он хотел только очистить их от интерполяций еретиков. Если же в трактате содержатся какие-то заблуждения, то, по мнению Руфина, в них следует обвинять автора, а не переводчика. Однако папа св. Анастасий не был окончательно убежден в правоте и невиновности Руфина. В 401 г. в ответ на письмо свт. Иоанна Иерусалимского, в к-ром

тот пытался защищать Руфина, папа св. Анастасий написал ответное письмо, где высказывал сомнения в искренности Руфина и требовал запрета сочинений Оригена (*Anastasius I. Epistola 1 // PL. 20. Col. 68-73*). Несмотря на то что к нач. V в. учение Оригена было осуждено как на Востоке, так и на Западе, лит. полемика между И. С. и Руфином продолжилась с новой силой. Она касалась не столько того, правильно ли учил Ориген, сколько вопроса, кто на самом деле был оригенистом - И. С. или Руфин. Когда Руфин узнал о содержании получившего широкую огласку послания И. С. к Паммахию и Океану, в котором присутствовала скрытая критика в его адрес, он написал «Апологию против Иеронима» (401) (*Rufinus. Apologia in S. Hieronymum // PL. 21. Col. 541-624*). В начале Руфин привел собственное исповедание веры (*Ibid. I 4-9*) и оправдывал свои переводы «Апологии Оригена» и трактата «О началах» (*Ibid. I 10-16*). К прежним аргументам, содержавшимся в его «Апологии» к папе св. Анастасию, он добавил, в частности, то, что еще не законченный им перевод трактата «О началах» был выкраден у него Евсевием Кремонским по поручению Марцеллы и испорчен (*Ibid. I 19-20*). Кроме того, Руфин обвинял в оригенизме самого И. С.,

старатально собирая места из его «Толкований на Послание к Ефесянам», в к-рых тот излагал мнения Оригена, вполне соглашаясь с ними (Ibid. I 22-44; II 13-22). Руфин не смог обойтись без личных нападок на И. С., выставляя себя жертвой его непостоянного и желчного нрава. Он подверг критике сделанные И. С. переводы ВЗ с древнеевр. языка за его намерение заменить признанный Церковью перевод Семидесяти толковников новым переводом, «вдохновленным Вараввой», т. е. его иудейским учителем (Ibid. II 33). В заключение Руфин сделал вывод, что церковное осуждение учения Оригена должно простираться также и на переводы и комментарии И. С., в к-рых оно воспроизводится (Ibid. II 47).

И. С. ответил на эту критику 2 книгами «Апологии против книг Руфина». В 1-й кн. И. С. гл. обр. защищал себя от обвинений Руфина. Он оправдывал свой букв. перевод трактата Оригена «О началах» тем, что хотел показать опасность еретических мнений Оригена, в то время как исправленный и приукрашенный перевод Руфина мог легко ввести в заблуждение неискушенных читателей (Hieron. Adv. Rufin. I 1-7); подверг критике доводы Руфина о порче книг Оригена, о будто бы содержащихся в них необъяснимых

противоречиях; требовал от Руфина точных цитат; доказывал, что «Апология Оригена» в действительности была написана не сцмч. Памфилом, а арианином еп. Евсевием Кесарийским (Ibid. I 8-10). Опровергая обвинение в оригенизме, И. С. пояснял, что в «Толкованиях на Послание к Ефесянам» он приводил мнения Оригена без критики, т. к. в экзегетических сочинениях обычно приводятся мнения различных толкователей и читателю самому предоставляется право делать между ними выбор (Ibid. I 15-16, 21-29). Во 2-й кн. И. С. перешел от защиты к обвинению и прежде всего подверг критике «Апологию» Руфина, представленную папе св. Анастасию. Он высказал сомнения в искренности отречения Руфина от оригенизма, анализируя его исповедание веры, к-roe находил недостаточно определенным в пунктах, касающихся происхождения души и воскресения плоти (Ibid. II 4-10). По мнению И. С., Руфин перевел трактат Оригена именно с целью пропаганды его учения, о чем свидетельствуют предварительно сделанный перевод «Апологии Оригена», теория интерполяции и то, что в трактате «О началах» устраниены лишь нек-рые заблуждения Оригена (в учении о Троице), в то время как др. заблуждения оставлены

практически без изменений (*Ibid.* II 11-15, 17). В заключение И. С., отвечая на обвинения Руфина, будто бы он намеревался переводами ВЗ с древнеевр. языка вытеснить текст Септуагинты из богослужения, разъяснял, что новые переводы он сделал исключительно в интересах изучения Свящ. Писания и полемики с иудейством; вводить же их в богослужебное употребление он вовсе не собирался. И. С. всегда уважал текст Септуагинты и использовал его как основу для экзегезы, для богослужебных целей он по поручению папы св. Дамаса трудился над исправлением старого лат. перевода текста Септуагинты (*Ibid.* II 24-34).

Летом 401 г. «Апология» И. С. была доставлена Руфину. На выпады со стороны И. С. Руфин собирался ответить новым полемическим памфлетом, однако, удержаный еп.

Хромацием Аквилейским, написал краткий ответ И. С. в виде частного письма (см.: *Ibid.* III 2; 10). Искренность отречения от оригенизма Руфин доказывал ссылками на общение со всеми епископами Италии, на прежнюю дружбу с еп. Феофилом Александрийским и на покровительство папы св. Сириция, предшественника св. Анастасия. Он также высказывал сомнения в подлинности послания

папы св. Анастасия свт. Иоанну Иерусалимскому, где его православие подвергалось сомнению, а также в существовании примирительного письма И. С. к нему самому (*Ibid.* III 3-4, 17, 20, 38-37). В заключение Руфин заявлял, что если И. С. не прекратит против него оскорбительных выпадов, он привлечет его к суду, обнародовав будто бы известные ему компрометирующие обстоятельства вынужденного отъезда И. С. из Рима в 385 г., и поведает всем о бесчестных поступках И. С., совершенных по отношению к нему, когда они еще были близкими друзьями (*Ibid.* III 1-2, 8, 21, 41). Вместе с этим письмом Руфин послал И. С. экземпляр своей «Апологии» (*Ibid.* III 4).

Несмотря на настойчивые просьбы еп. Хромация прекратить полемику, И. С. в ответ на угрозы Руфина присоединил в 402 г. к 2 книгам своей «Апологии» 3-ю кн., в к-рой во многом повторял прежние обвинения в адрес Руфина во лжи, подлоге, лицемерии и ереси (см., напр.: *Ibid.* III 1, 12-14, 20, 33-37). Несмотря на то что в конце книги И. С. призывал Руфина примириться с ним, это было окончательным разрывом отношений. Руфин не ответил, хотя и продолжал критиковать И. С. в

частных беседах (см.: Ep. 119. 11; In Is. Col. 350-351). И. С. выступал против Руфина в письмах и предисловиях к различным сочинениям (см., напр.: Ep. 125. 18; In Ezech. Col. 16-17).

Полемикой с Руфином участие И. С. в оригенистских спорах не ограничилось: после Пасхи 402 г. он перевел на лат. язык пасхальное послание еп. Феофила Александрийского, вновь осуждавшее Оригена (Ep. 98), и отоспал его на Запад вместе с переводом пасхального послания еп. Феофила предыдущего года (Ep. 96) и др. его посланий (к свт. Епифанию, епископам Палестины и Кипра - Ep. 90, 92), ответом свт. Иоанна Иерусалимского и палестинских епископов (Ep. 93, 94) и посланием свт. Епифания к И. С. (Ep. 91). Он поддерживал еп. Феофила в его конфликте со свт. Иоанном Златоустом; в 404 г. перевел на латынь пасхальное послание еп. Феофила, осуждавшее оригенизм (Ep. 100), а в 406 г. перевел неск. его сочинений против свт. Иоанна Златоуста (Ep. 113-114; Williams. 2006. Р. 295-296).

Последние годы в Вифлееме (404-419/20)

После смерти прп. Павлы (янв. 404) управление жен. мон-рем в Вифлееме приняла ее дочь прп.

Евстохия. И. С. написал ей утешительное послание, в к-ром описал жизнь прп. Павлы (*Hieron.* Ep. 108). Для нужд поселившихся в Египте латиноязычных монахов в 404 г. по просьбе некоего пресв. Сильvana И. С. перевел на латынь правила и 11 посланий прп. Пахомия Великого, а также аскетические сочинения его учеников - прп. *Феодора Освященного* и прп. *Орсисия* (Regula S. Pachomii. Praef. // PL. 23. Col. 61-63; *Kelly J.* 1975. P. 280-281). В кон. 404 или в нач. 405 г. И. С. закончил переводы ВЗ с древнееврейского, добавив к уже имевшимся переводам Пятикнижие, книги Иисуса Навина, Судей, Руфь, Есфири, Товита и Иудифи (*Kelly J.* 1975. P. 283-284).

Приблизительно в то же время И. С. получил письмо от аквитанского пресв. Рипария, сообщавшего, что его сосед по приходу пресв. Вигилянций, знавший И. С. и останавливавшийся в его мон-ре в 395 г., стал распространять на юго-западе Галлии мнения о том, что христианам не следует почитать мощи святых мучеников и совершатьочные богослужения. И. С. отвечал ему, что сможет опровергнуть учение Вигилянция, если будет иметь под рукой его сочинения (*Hieron.* Ep. 109. 1-2, 4). Однако нашествие исаврийцев на Палестину и суровая зима 405/6 г. помешали

этому, так что только осенью 406 г. И. С. получил от Рипария через диак. Сисиния экземпляр сочинений Вигилянция, к-рый ему доставили вместе с большим денежным вкладом в его монастырь, присланым от епископа г. Толоза (ныне Тулуза) Ексуперия (Contr. Vigil. 3; In Zach. Col. 1415-1417, 1454). Сочинения Вигилянция не сохранились, сведения о них приводит И. С. В 404 г. Вигилянций, находясь под впечатлением от совершенного им путешествия на христ. Восток, выступил с резкой критикой монашества, пышности культа, почитания мощей, паломничества и сборов на мон-ри. В трактате «Против Вигилянция», написанном, по признанию И. С., всего за одну ночь, он, едко высмеивая низкое происхождение, личные качества и имя противника (Vigilantius, «бодрствующий», И. С. предлагал заменить более подходящим именем Dormitantius, «дремлющий» - Contr. Vigil. 1), выступил с подробной защитой монашества, мон-рей и сложившейся в Церкви практики почитания мучеников, их мощей, обращения с молитвами к святым, зажжения светильников при дневных богослужениях и совершения всенощных бдений. Вскоре диак. Сисиний отвез трактат И. С. пресв. Рипарию, однако к.-

л. существенного влияния на положение Вигилянция это не оказалось: по сообщению Геннадия Марсельского, вскоре он получил приход в Барселонской епархии и продолжал с прежним религ. рвением проповедовать и писать сочинения (*Gennad. Massil. De script. eccl.* 35).

Закончив переводы ВЗ, И. С. продолжил работу по составлению толкований на пророческие книги: к уже имевшимся толкованиям на книги 7 малых пророков в 406 г. он добавил толкования на книги пророков Захарии, Малахии, Осии, Иоиля и Амоса (*Kelly J. 1975. P. 290-291; Williams. 2006. P. 296-298*). После этого И. С. приступил к толкованию книг великих пророков и в 407 г. составил «Толкование на Книгу пророка Даниила», а в 408-410 гг. - большое «Толкование на Книгу пророка Исаии» (*Kelly J. 1975. P. 298-299; Williams. 2006. P. 296-298*). Его труды прерывались частыми, но непродолжительными болезнями, которыми, по убеждению И. С., Господь напоминал ему о его преклонных летах и приближавшейся кончине, словно бы откладываемой до завершения его работы над пророческими книгами (*Hieron. In Is. Col. 477*). Приступив в 410 г. к составлению «Толкования на Книгу пророка Иезекииля», И. С. получил

известие о захвате Рима готами во главе с Аларихом и гибели Марцеллы, Паммахия и мн. др. близких друзей. Долгое время он не мог продолжать экзегетические занятия, днем и ночью молился о спасении всего мира, который, как ему казалось, погибал вместе с древней столицей (In Ezech. Col. 15-16; Ер. 126. 2). Лишь осенью или в начале зимы 411 г. И. С. оправился от этого удара и, побуждаемый просьбами прп. Евстохии, вернулся к толкованию Книги пророка Иезекииля. Под влиянием внешних обстоятельств он был вынужден неоднократно надолго прерывать работу. Сначала это было вызвано нашествием беженцев из зап. областей империи: в надежде найти прибежище они приходили в Вифлеемский мон-рь, где И. С. оказывал им посильную помощь (In Ezech. Col. 75, 199). Затем последовало нападение с юга арабов, перешедших границы Египта, Палестины, Финикии и Сирии, и только по милости Божией И. С. и его друзьям удалось уцелеть (Ер. 126. 2). К кон. 413 г. И. С. дошел до 9-й кн. «Толкования на Книгу пророка Иезекииля» (In Ezech. Col. 268). Вскоре он вновь приостановил работу, на этот раз из-за неуверенности, что сможет закончить ее; он завершил толкование лишь в 414 г. (Ibid. Col. 325, 405). В конце того

же года или в начале следующего И. С. приступил к последнему великому экзегетическому труду - «Толкованию на Книгу пророка Иеремии», к-рое ему не суждено было завершить (*Cavallera.* 1922. Т. 2. Р. 55; *Kelly J.* 1975. Р. 316).

В разгар работы над «Толкованием на Книгу пророка Иезекииля» И. С. был вовлечен в т. н. пелагианские споры (см. [Пелагианство](#)), связанные с учением богослова и моралиста брит. мон. Пелагия, к-рый в течение 20 лет успешно проповедовал в Риме. Уже тогда он вызвал раздражение И. С., раскритиковав его негативное отношение к браку, выраженное в трактате «Против Иовиниана» (см.: *Hieron.* Ер. 50. 1; *Kelly J.* 1975. Р. 188, 309). В 411 г., спасаясь от нашествия готов, Пелагий вместе с учеником Целестием прибыл в Сев. Африку, где его взгляды не нашли сочувствия, а затем в 412 г. приехал в Иерусалим, где встретил радушный прием свт. Иоанна, проявившего большой интерес к его учению (см.: *Aug.* Ер. 179. 1). Вскоре проповеди Пелагия стали пользоваться большим успехом у мн. иерусалимских христиан, особенно женщин (*Hieron.* Ер. 133. 4; *Dial. contr. Pelag.* I 25). Когда слухи об этом дошли до И. С., старая неприязнь к Пелагию вспыхнула с новой силой. В сочинениях 412-

414 гг. И. С. нередко допускал насмешливые замечания в адрес Пелагия, к-рого он рассматривал как скрытого оригениста и последователя Руфина (*In Ezech. Col.* 165; *In Jerem. Col.* 817; *Ep.* 130. 16). Пелагий обвинял И. С. в плагиате из сочинений Оригена в его «Толковании на послание к Ефесянам» и в уничижении брака в трактате «Против Иовиниана» (см.: *Hieron. In Jerem. Col.* 680, 781, 817). Вскоре полемика была перенесена на богословскую почву. В 414 г. в послании к девственнице Деметриаде (*Ep.* 130), происходившей из знатного рим. рода Анициев, представители к-рого ранее покровительствовали Пелагию, а затем в послании к Ктесифону (*Ep.* 133), благотворителю Пелагия (*Kelly J.* 1975. Р. 313-314), И. С. перешел к критике богословских мнений Пелагия (еще не называя его по имени), таких как учение о возможности для человека жить без греха и сведение благодати Божией лишь к свободной воле и нравственному закону (*Ep.* 133. 3, 5-8). В последнем письме И. С. обещал написать пространное опровержение учения Пелагия (*Ep.* 133. 13). Для исполнения обещания вскоре представился удобный случай. Весной или в нач. лета 415 г. в Вифлеемский мон-рь за консультацией к И. С.

из Сев. Африки приехал испан. свящ. *Орозий* по рекомендации блж. Августина с 2 письмами от него к И. С. (*Aug. Ep. 166-167*). В письмах содержались вопросы, связанные с антипелагианской полемикой, а также последние сочинения блж. Августина против Целестия и Пелагия, включая трактат «О природе и благодати». Прирожденный полемист, Орозий непродуманными действиями привел в замешательство Иерусалимскую Церковь, так что для обсуждения спорных положений учения Пелагия свт. Иоанн Иерусалимский 28 июля 415 г. устроил неформальное собеседование, на к-ром присутствовали Орозий и Пелагий. Орозий рассказал о событиях в Сев. Африке, приведших к осуждению Целестия в 411-412 гг., и о том, как основные положения учения Пелагия были опровергнуты в сочинениях блж. Августина, в послании к Ктесифону и подготавливаемом трактате И. С. (*Orosius. Apol. 4*). Пелагию удалось оправдаться, но в декабре того же года против него были выдвинуты офиц. обвинения Собором в Диосполе под председательством Евлогия, митр. Элевтеропольского, в присутствии 15 палестинских епископов (*Aug. De gest. Pelag. 35. 62*). Пелагию стоило немалых усилий

объяснить свою позицию и пойти на уступки, в результате чего Собор подтвердил его православие (см.: Ibid. 1; 20. 44). И. С. не присутствовал на собеседовании и на Соборе, но Орозий, гостивший в его мон-ре, подробно докладывал ему о ходе разбирательств. Все это помогло И. С. к кон. 415 г. закончить полемический трактат «Разговор против пелагиан», в к-ром он, не упоминая реальных имен, опровергал учение Пелагия. В работе над 3-й кн. трактата И. С. активно использовал привезенные ему Орозием сочинения блж. Августина. Не добившись осуждения Пелагия, весной 416 г. Орозий отправился в обратный путь с письмом И. С., в котором тот, высказывая глубокое уважение к блж. Августину, уклонялся от определенных ответов на его вопросы, сообщал о последних событиях и оправдании Пелагия. В письме также отмечалось, что в мон-ре прп. Евстохии проживает ее племянница 16-летняя Павла, внучка почившей прп. Павлы, приехавшая в Вифлеем после захвата Рима готовами (*Hieron.* Ер. 134. 2). В том же году в вифлеемские мон-ри ворвалась разъяренная толпа людей, к-рые поджигали здания, жестоко избивали монахинь и монахов; один из монахов (в сане диакона) скончался от побоев. И. С. вместе с прп.

Евстохией и Павлой едва сумели спастись, укрывшись в укрепленной башне, построенной для защиты от набегов бедуинов (см.: Aug. *De gest. Pelag.* 35. 66). Хотя ни И. С., ни др. свидетели событий открыто не сообщали, кто были эти люди, вскоре прошел слух, что это сторонники Пелагия мстили И. С. и его близким за критику их лидера, едва не приведшую к осуждению последнего (*Ibidem*; см.: *Kelly J.* 1975. Р. 322). Это известие дошло до папы Иннокентия, написавшего гневное послание свт. Иоанну Иерусалимскому, в к-ром он упрекал его в том, что тот не сумел предотвратить кровавые события в епархии (см.: *Hieron. Ep.* 137, 136). В 417 г. И. С. и прп. Евстохия были вынуждены временно покинуть свои монастыри не столько из-за произведенных там разрушений, сколько из-за давления со стороны светских властей, попытавшихся выселить конфликтующие стороны (в т. ч. и Пелагия) из Иерусалима и его окрестностей (*Hieron. Ep.* 138. 1; 154. 2; см.: *Plinval G., de. Pélage.* Lausanne, 1943. Р. 308). В кон. 417 г. по решению Антиохийского Собора Пелагий был изгнан из Палестины. Неизвестно, где И. С. и его монахи жили в течение 2 лет, но в свой мон-рь в Вифлееме они смогли вернуться не ранее нач. 419 г.

(см.: *Hieron.* Ep. 143. 2; 151. 3; *Kelly J.* 1975. Р. 324). Богатейшая б-ка, на собирание которой И. С. потратил много средств, сил и времени, по всей вероятности, сгорела во время пожара. Среди новых друзей, к-рых И. С. нашел в Иерусалиме, были поселившиеся там с 418 г. внучка прп. Мелании Старшей **Мелания Младшая** с мужем Пинианом и матерью Альбиной (*Hieron.* Ep. 143. 2). В кон. 418 или в нач. 419 г. внезапно скончалась прп. Евстохия, к-рая была не только духовной дочерью И. С., но и его самым близким другом после смерти ее матери прп. Павлы. Болезни не давали И. С. продолжать научные и лит. занятия (Ep. 152 // CSEL. 56. Р. 365). Однако он еще находил в себе силы вести переписку с друзьями на Западе по вопросам, связанным с осуждением и искоренением пелагианства: с блж. Августином, свт. **Алипием**, Рипарием, Донатом и папой св. **Бонифацием I** (см.: Ep. 143, 151-154). О последних днях земной жизни И. С. ничего не известно, дата его смерти остается предметом споров (*Cavallera.* 1922. Т. 2. Р. 56; *Grützmacher.* 1969. Bd. 3. S. 279). По сообщению Проптера Аквитанского, И. С. скончался 30 сент. 420 г. в возрасте 91 г. (*Prosper. Chron.* // PL. 51. Col. 592; эта дата принимается и некоторыми совр.)

исследователями, см.: *Grützmacher.* 1969. Bd. 1. S. 53; Bd. 3. S. 279; *Kelly J.* 1975. P. 331; *Rebenich.* 2002. P. 59). Когда блж. Августин в 420 г. писал письмо еп. *Onomatu* Милевскому, он еще не знал о смерти И. С. (см.: *Aug. Ep.* 202. 1), а в трактате «Энхиридион», написанном в 421 г., уже говорил о нем как о почившем (*sanctae memoriae - Idem. Enchirid.* 87). Однако в одном из ранних Житий И. С. приводится др. дата его смерти - 30 сент. 419 г. (см.: *Vallarsi.* 1845. Col. 184; оттуда она перешла в позднейшие Жития), что более согласуется с др. фактами биографии И. С.: если принимать 1-ю дату, то остается необъяснимым молчание И. С. и его адресатов в течение целого года, поскольку его последние письма датируются не позднее 29 сент. 419 г. (см.: *Cavallera.* 1922. Т. 2. Р. 63). Т. о., более вероятно, что И. С. скончался 30 сент. 419 г. в возрасте ок. 72 лет (если исходить из 347 г. как даты его рождения - см.: *Gribomont.* 1986. Р. 218; *Williams.* 2006. Р. 299).

Сочинения

Благодаря неустанным лит. трудам И. С. сыграл важнейшую роль в распространении библейских и святоотеческих текстов на Западе. Его собственные сочинения свидетельствуют о необычайно широкой

эрудиции их автора, его прекрасном знании не только классической греко-рим. лит-ры, но и Библии и обширной христ. лит-ры по экзегетике, церковной истории и аскетике (см.: *Pease.* 1919; *Ellspermann.* 1949; *Hagendahl.* 1958. Р. 89-328; *Idem.* 1974). По словам самого И. С., он был «философом, ритором, грамматиком, диалектиком, [знавшим] три языка (*trilinguis*): еврейский, греческий и латинский» (*Hieron.* Adv. Rufin. III 6). Перу И. С. принадлежат более 30 сочинений, многочисленные переводы, гомилии и письма.

Библейские переводы

Мировую известность И. С. принесли его переводы Библии. Однако нельзя считать, что И. С. сам перевел Библию от начала до конца, создав т. н. *Вульгату* (лат. *versio vulgata*, «общепринятый перевод», о его создании см. также ст. *Библия*, разд. «Латинские переводы»), или что в переводческих трудах он следовал единому плану и пользовался одними и теми же методами. И. С. принимался за библейские переводы неоднократно, обстоятельства перевода тех или иных библейских книг были различны.



Блж. Иероним Стридонский. 2-я пол. XV в.
Худож. Дж. санти (Музеи Ватикана)

I. НЗ. В 383/4 г. по просьбе папы св. Дамаса И. С. приступил к пересмотру на основе греч. оригинала старых лат. переводов НЗ (т. н. *Vetus Latina*), сделанных разными людьми в разное время и в разных местах, так что, по словам И. С., к IV в. «существовало почти столько же вариантов текста, сколько рукописей» (*Hieron. Praef. in quat. Evang. Col. 525-527*). С редакторской работой И. С. над НЗ связаны 3 основных вопроса: каков тип старолат. текста, взятый И. С. за основу редакции НЗ; каков тип древнегреч. рукописей, использованный им для исправления лат. версии; какая часть новозаветной Вульгаты действительно принадлежит И. С. (см.: Фишер. 2004. С. 377). Дать точный ответ на 1-й вопрос не представляется возможным, поскольку базовая старолат. версия, к-рой пользовался И. С., не

сохранилась ни в одной из дошедших до наст. временi рукописей; скорее всего И. С. пользовался текстом разных типов, представленных в основном 5 сохранившимися старолат. рукописями, влияние к-рых заметно в Вульгате: Верцелльским кодексом (а), кодексом из Корби (ff2), Веронским (б), Венским (и) и Мюнхенским (q) кодексами (см.: *Vogels.* 1928. S. 23-48; *Фишер.* 2004. С. 379). По своему усмотрению И. С. изменял имевшийся у него лат. текст, исправляя явные неточности перевода или приводя версию в соответствие с греч. оригиналом; при этом он действовал не всегда последовательно и не подвергал старолат. версию полному пересмотру, оставляя нетронутыми мн. места, близкие к греч. оригиналу (*Фишер.* 2004. С. 380). На вопрос о типе текста НЗ также не существует однозначного ответа: некоторые исследователи полагали, что И. С. пользовался «койне» - «византийским типом» греч. текста (*Vogels.* 1928. S. 75-78), др.- что он использовал разные типы греч. текста, близкие к тем, к-рые представлены в древнейших Ватиканском (В) и Александрийском (А) кодексах (*Фишер.* 2004. С. 381). Не менее сложным является вопрос, какие из книг НЗ, помимо 4 Евангелий, были отредактированы И. С. и вошли в состав

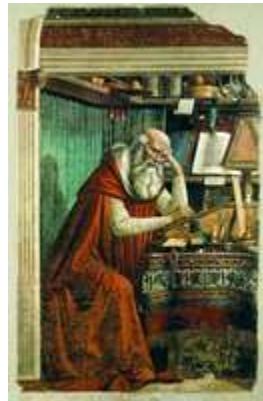
Вульгаты. Ранее общепринятым было мнение, что И. С., закончив редакцию Евангелий в 384 г. (о чем он сообщает в предисловии), для остальной части НЗ оставил старолат. версию без изменений (см.: *Hieron.* Ep. 71. 5; 112. 20; *De vir. illustr.* 135; *Chapman.* 1923. P. 282-299; *Kelly J.* 1975. P. 88). Однако в XX в. эту т. зр. поставили под сомнение такие ученые, как Д. де Брёйн (*Bruyne.* 1915), М. Ж. Лагранж (*Lagrange.* 1916, 1917) и Каваллера (*Cavallera.* 1920. P. 269-292), убедительно доказав, что И. С. не принимал участия в создании новой лат. версии Деяний св. апостолов, Апостольских Посланий и Апокалипсиса, к-рая была создана неизвестным автором (возможно, Пелагием или Руфином Сирийцем, учеником И. С. и другом Пелагия) не позднее кон. IV в. (*Gribomont.* 1986. P. 222; *Фишер.* 2004. С. 385). Вероятно, закончить редакцию всего НЗ И. С. не позволила начавшаяся вскоре кропотливая работа над новым переводом ВЗ с древнееврейского. Вместе с тем, несмотря на некоторую неровность и случайные ошибки в редакторской работе И. С., ее общий уровень был очень высок. Совр. критическое издание лат. текста Евангелий и предисловия И. С. вместе с таблицами Евсевия см.: *Biblia Sacra*

iuxta vulgatam versionem. 19833. Р. 1515-1526
(предисловие и таблицы); 1527-1697 (текст);
20075.

II. В3. Редакция старолат. перевода по LXX. По свидетельству И. С., одновременно с пересмотром текста Евангелий в Риме он исправил также текст Псалтири по LXX (*Hieron. Praef. in Ps. Col. 117; Kelly J. 1975. Р. 89*), впосл. получивший название «Римская Псалтирь» (*Psalterium Romanum*; попытки отождествить с переводом И. С. «Римскую Псалтирь», ставшую в средние века стандартным богослужебным текстом в Италии и с XVI в. использовавшуюся исключительно в соборе св. Петра в Риме (изд. см.: *Weber R. Le Psautier romain et les autres anciens Psauriers latins. R., 1953*), оказались необоснованными - *Bruyne. 1930; Gribomont. 1986. Р. 223*; скорее в ней содержится одна из старолат. редакций, близкая к той, исправлением к-рой занимался И. С. - *Vaccari. 1952. Р. 211-230*, хотя ему были известны и др. редакции - *Ibid. Р. 238-255; Thibaut. 1959. Р. 108*). Однако эта редакция не сохранилась, будучи вскоре вытеснена новой, к-рая впосл., начиная с каролингской эпохи, стала стандартным богослужебным текстом в Галлии и потому получила название «Галльская Псалтирь»

(Psalterium Gallicanum). Этот последний перевод И. С. сделал ок. 385/6 г. по просьбе прп. Павлы и прп. Евстохии уже после переселения в Палестину, основательно изучив в Кесарийской б-ке текст LXX в редакции «Гекзапл» и придя к заключению, что эта редакция не только представляет собой наилучший вариант текста LXX, но ближе всех остальных подходит к древнеевр. оригиналу, к-рому он придавал огромное значение (*Hieron. Ep. 106. 2; Kamesar. 1993. P. 57*). По словам И. С., он не только устранил ошибки переписчиков старолат. редакции Псалтири, но и полностью согласовал ее с текстом LXX в редакции «Гекзапл»: следуя примеру Оригена, те слова, к-рые присутствовали в евр. тексте и в переводе **Феодотиона**, отмечал астерисками, а те слова, к-рые присутствовали в LXX и отсутствовали в еврейском, - обелями (*Hieron. Praef. in Ps. // PL. 29. Col. 119-120*). Т. о., этот перевод был задуман и осуществлен И. С. как научный, несмотря на то что впосл. он нашел литургическое применение (*Bruyne. La reconstitution. 1929. P. 297*; совр. критическое издание «Галльской Псалтири» и предисловия к ней см.: *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem. 19833. P. 767* (предисловие), *770-954* (текст); *20075*). В 386-391 гг., опираясь на текст LXX в

редакции «Гекзапл», И. С. отредактировал Книги Иова, Притчей, Песни Песней, Екклесиаста и Паралипоменон (*Hieron. Praef. in Job* // *PL. 29. Col. 61-62; Praef. in Paralip.* // *Ibid. Col. 401; Praef. in Salom.* // *Ibid. Col. 403*). Из них полностью сохранились перевод Книги Иова и предисловие к нему (*PL. 29. Col. 61-114*; новое изд.: *Caspari C. P. Das Buch Hiob* (1, 1-38, 16) in Hieronymus's Übersetzung aus der alexandrinischen Version nach einer St. Gallener Handschrift saec. VIII. Christiana, 1893), перевод всех 3 книг Соломоновых (изд.: *Vaccari*. 1956, 1958, 1959; предисловие: *PL. 29. Col. 403-404*) и предисловия к книгам Паралипоменон (*PL. 29. Col. 401-404*). Вскоре эти переводы стали пользоваться большой популярностью. Их высоко оценил блж. Августин и просил И. С., чтобы тот проделал ту же редакторскую работу над оставшимися книгами ВЗ (*Aug. Ep. 28. 2; 71. 3-6*). Однако И. С., поглощенный др. занятиями, не исполнил просьбы (*Hieron. Ep. 134. 2; ср.: Praef. in Salom.* // *PL. 28. Col. 1243*).



Блж. Иероним Стридонский. Фреска ц.
Ониссанти, Флоренция. 1480 г. Худож. Д.
Гирландайо

III. Новый перевод ВЗ с древнееврейского.
Интенсивное изучение евр. языка,
продолжившееся после переселения И. С. в
Палестину, и работа с текстом LXX в редакции
«Гекзапл» побудили его более основательно
ознакомиться с древнеевр. текстом ВЗ, а
путешествия дали ему необходимые сведения
по географии Палестины, упроченные работой
над составлением справочников библейских
имен и географических названий. Прежде чем
приступить к изучению кн. Бытие в редакции
«Гекзапл», И. С. написал «Книгу еврейских
вопросов на Бытие» методологического
характера, где он сравнил разные греч.
переводы с древнееврейского и попытался
установить изначальный смысл текста.
Несмотря на намерение проделать ту же работу

с остальным текстом ВЗ, И. С. не пошел далее кн. Бытие, но ок. 391/2 г. изменил первоначальный план, приступив к созданию нового перевода непосредственно с древнееврейского (*Gribomont.* 1986. Р. 224; согласно др. т. зр., И. С. начал перевод ВЗ с древнееврейского параллельно с работой над ревизией LXX - *Kamesar.* 1993. Р. 49-58). Вероятно, первым новым переводом стали Псалмы, редакцию к-рых по тексту «Гекзапл» И. С. осуществил незадолго до этого (*Cavallera.* 1922. Т. 2. Р. 157; *Williams.* 2006. Р. 283). За ними последовали Книги Царств, книги 12 малых и 3 великих пророков, Книга Иова, Книги Ездры и Неемии (394), Паралипоменон (396), Книга пророка Иезекииля (398), Восьмикнижие (404, т. е. Пятикнижие и Книги Иисуса Навина, Судей и Руфи), Книга Есфири (404-405), второканонические Книги Товита и Иудифи (404-405). Др. второканонические книги (Премудрости Соломона, Иисуса, сына Сирахова, Маккавейские, пророка Варуха), впосл. вошедшие в состав Вульгаты, были переведены позднее неизвестными авторами (*Gribomont.* 1986. Р. 227). Назначение нового перевода, к-рый И. С. называл «переводом согласно евреям» (*juxta Hebraeos*) или

«переводом согласно еврейской истине» (*juxta hebraicam veritatem*), он видел в том, что этот перевод мог служить вспомогательным средством для лучшего понимания текста LXX и для полемики с иудеями; кроме того, это был научный перевод, в котором с возможной точностью была отражена истина оригинала (см.: *Katesar.* 1993. Р. 69). Новейшее критическое издание ветхозаветных переводов И. С. и предисловий к ним (CPL, N 591a) см.: *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem.* 19833. Р. 3-1512 (включая второканонические книги); 20075.

Библейские справочники

Приступая к длительной работе над библейскими переводами и толкованиями, И. С. ок. 390 г. в качестве вспомогательного пособия для себя и др. экзегетов составил 2 библейских справочника:

«Книга о еврейских именах», или «Толковая книга еврейских имен» (*Liber de nominibus hebraicis, Liber interpretationis hebraicorum nominum* // PL. 23. Col. 771-858; CPL, N 581; *Onomastica Sacra* / Ed. P. Lagarde. Gött., 18872. Р. 25-116 = CCSL. 72. Р. 59-161), написана по просьбе монахов Лупулиана и Валериана на основе аналогичного сочинения *Филона*

Александрийского и новозаветных толкований Оригена (см.: *Hieron.* De nom. hebr. Praef. Col. 771-772). Представляет собой список библейских имен (и географических названий), расположенных в алфавитном порядке и в порядке их упоминания в книгах Библии. Каждому имени дается один или неск. вариантов лат. перевода на основании разных этимологий, иногда приводится евр. оригинал. Основное внимание уделяется не столько историко-филологической точности этимологий, сколько духовно-миистическому значению рассматриваемых библейских имен (см.: *Zöckler.* 1865. S. 169).

«Книга о расположении и названиях еврейских местностей» (*Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum* // PL. 23. Col. 859-928; *Onomastica Sacra* / Gött., 18872. P. 117-190), лат. перевод сочинения Евсевия Кесарийского «Ономастикон», или «О географических названиях в Божественном Писании» (‘Ονομαστικόν, или Περ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ Θείᾳ Γραφῇ; CPG, N 3466), где также в алфавитном порядке и в порядке упоминания в книгах Библии приведены список библейских географических названий, их перевод на греч. язык по «Гекзаплам» Оригена, указание на совр. название нек-рых местностей и информация о

границах и расстояниях. И. С. дополнил первоначальный список за счет собственных познаний в географии Палестины, внося необходимые поправки, иногда изменяя порядок (см.: *Hieron. Praef. in De situ et nom. loc.*). Сочинение имеет большую ценность для изучения библейской географии и археологии, несмотря на то что встречающиеся в нем этимологии далеки от филологической точности.

Экзегетические сочинения

Подразделяются на комментарии, схолии и гомилии; к ним присоединяются также отдельные письма. I. Переводы экзегетических трудов Оригена. Прежде чем приступить к составлению собственных библейских толкований, И. С. под влиянием свт. Григория Богослова изучил экзегетические труды Оригена. В 381-382 гг. в К-поле (или еще ранее, в Антиохии) он по просьбе и при финансовой поддержке своего друга пресв. Викентия, просившего его сделать лат. перевод всех трудов Оригена, для начала перевел на лат. язык 14 гомилий Оригена на Книгу пророка Иеремии и 14 гомилий на Книгу пророка Иезекииля (PL. 25. Col. 583-786; CPG, N 1438, 1441; на Книгу пророка Иеремии: GCS. 6. S. 290-317 (гом. 2-3); SC. 238. Р. 300-366; на

Книгу пророка Иезекииля: GCS. 33. S. 319-454; SC. 352; порядок перевода гомилий, по словам И. С., отличался от порядка их размещения в оригинале - *Hieron. Prol. in transl. hom. Orig. in Jerem. et Ezech.* // PL. 25. Col. 585, что подтверждается при сравнении с сохранившимся греч. оригиналом гомилий на Книгу пророка Иеремии - GCS. 6. S. 1-194). Вероятно, в то же время в К-поле (*Cavallera.* 1922. Т. 2. Р. 20-21; *Jay. L'exégèse.* 1985. Р. 62; *Williams.* 2006. Р. 277; др., менее надежная датировка - после 392 - основана на отсутствии упоминания об этом переводе в соч. «О знаменитых мужах»; см.: *Gribomont.* 1986. Р. 229) И. С. перевел 9 гомилий Оригена на Книгу пророка Исаии (*In visiones Isaiae* // PL. 24. Col. 901-936; GCS. 33. S. 242-289; CPG, N 1437). В 383-384 гг. в Риме И. С. по просьбе папы св. Дамаса перевел на латынь 2 гомилии Оригена на Песнь Песней (PL. 23. Col. 1117-1144; GCS. 33. S. 27-60; SC. 37 bis.; CPG, N 1432), поскольку, по словам И. С., «Ориген, в других книгах превзошедший всех остальных, в Песни Песней превзошел сам себя» (*Hieron. Praef. in Cant.* Col. 1117). После переезда в Палестину И. С. в 392-393 гг. (*Kamesar.* 1993. Р. 74; *Williams.* 2006. Р. 283; др. датировка - 389/90 - основана на том, что в предисловии И.

С. упоминает «Толкование на Евангелие от Луки» свт. Амвросия Медиоланского, написанное в 388-390; см.: *Cavallera.* 1922. Т. 2. Р. 27; *Nautin.* L'activité. 1983. Р. 252-253; *Gribomont.* 1986. Р. 230) по просьбе Павлы и Евстохии перевел 39 гомилий Оригена на Евангелие от Луки (PL. 26. Col. 221-306; GCS. 49. S. 1-222; SC. 87; CPG, N 1451). Переводы И. С. тем более ценные, что греч. текст многих из этих творений Оригена утрачен или сохранился лишь частично.

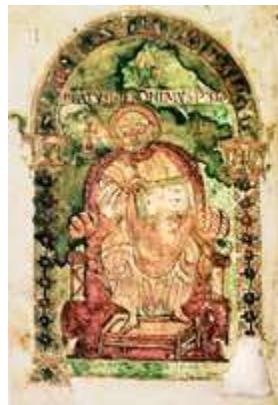
II. Толкования на ВЗ (в порядке следования библейских книг). 1. «Книга еврейских вопросов на Бытие» (*Liber Quaestionum hebraicarum in Genesim* // PL. 23. Col. 935-983; CCSL. 72. Р. 1-56; CPL, N 580; рус. пер.: Еврейские вопросы на Книгу Бытия / Пер., введ.: С. Жуков. М.; Серг. П., 2009), написана в жанре «вопросов» (лат. *quaestiones*, греч. ζητήματα), близком к схолиям, в 391-392 гг. (*Kamesar.* 1993. Р. 76; *Williams.* 2006. Р. 283) в связи с работой над библейскими справочниками (ср.: *Hieron. De nom. hebr. Praef.* // PL. 23. Col. 772) и началом нового перевода ВЗ с древнееврейского. Толкование производится на основе различий, имеющихся между греч. переводами (известными И. С. гл. обр. из «Гекзапл» Оригена) и древнеевр. текстом. И. С. опирался на труды

Оригена, Евсевия, Акакия Кесарийского, Диодора Тарсийского и Евсевия Эмесского, а также на раввинистическую лит-ру (*Kamesar.* 1993. Р. 98-190). Несмотря на отдельные неточности, подчас надуманные этимологии и чрезмерно аллегорические толкования, сочинение до сих пор имеет ценность для библейской критики и экзегетики (*Forget.* 1924. Col. 914).

2. «Схолии на Псалмы» (*Commentarioli in Psalmos // Morin.* 1895-1903. Pars 1 = CCSL. 72. P. 163-245; CPL, N 582), составлены в 387 г. (*Williams.* 2006. Р. 282) или в 389-393 гг. (*Cavallera.* 1922. Т. 2. Р. 30) по просьбе не названного по имени друга И. С., являются переработкой соответствующих схолий Оригена с привлечением др. его трудов - комментариев и гомилий (см.: CCSL. 72. Р. 163); охватывают большую часть Псалтири (Пс 1-11, 13-41, 43-44, 47-48, 50-51, 55, 57-59, 61-62, 64-68, 71-77, 79-90, 92-126, 128, 131-136, 138-140, 143-146); вероятно, были составлены И. С. в качестве предварительного упражнения, прежде чем он приступил к переводу Псалтири по тексту LXX в редакции «Гекзапл» (*Gribomont.* 1986. Р. 233). Впервые изданы как самостоятельное сочинение Ж. Мореном в 1895 г. По сообщению И. С., помимо этих схолий к 393 г. он

опубликовал 7 бесед на Пс 10-16 (*Hieron. De vir. illustr.* 135), к-рые впосл. были утрачены.

3. После 393 г. И. С. также произносил беседы на Псалмы, надеясь составить полное толкование на Псалтиль, о чём он мечтал всю жизнь, но чему не суждено было осуществиться. Часть из них сохранилась в составе 2 циклов бесед, впервые в целостном виде собранных и изданных Мореном в 1897-1903 гг. «59 бесед на Псалмы» (*Tractatus LIX in Psalmos // Morin. 1895-1903. Pars 2 = CCSL. 78. P. 3-352; CPL, N 592*), произнесены И. С. между 397-402 гг. в вифлеемской ц. Рождества Христова перед братией его монастыря (*Gourdain. 2005. P. 14-15*), охватывают большую часть Псалтири (Пс 1, 5, 7, 9, 14, 66-67, 74-78, 80-84, 86, 89-91, 93, 95-98, 100-111, 114-115, 119, 127-128, 131-133, 135-137, 139-143, 145-149). Отдельные фрагменты бесед до издания их полного текста Мореном публиковались под именами Псевдо-Августина и Псевдо-Илария (*PL. 26. Col. 1269-1278; 37. Col. 1965-1968; CSEL. 22. P. 878-880*).



Блж. Иероним Стридонский. Миниатюра из рукописного сборника. 700 г. (РНБ. Lat. Q.v.I. № 13. Fol. 42)

«Иной цикл бесед на Псалмы» (*Tractatum in psalmos series altera // Morin. 1895-1903. Pars 3 = CCSL. 78. P. 353-447; CPL, N 593*), состоит из 14 бесед на Пс 10, 15, 82-84, 87-93, 95-96, произнесен в тот же период времени, что и предыдущий. Беседы 69 (на Пс 91) и 71 (на Пс 93) приписывались также блж. Августину (*PL. 39. Col. 2173-2174; Ozimic D. Der pseudoaugustinische Sermo CLX. Graz, 1979. P. 19-36*). Существовало мнение, что многие из этих бесед восходят к гомилиям Оригена на Псалмы (сохранились греч. фрагменты, см.: *Morin. 1895-1903. Pars 3. P. 122-128*), а И. С. лишь перевел их на латынь, не ск. изменив текст (*Peri V. Omelie origeniane sui Salmi. Vat., 1980*). Однако эта гипотеза была опровергнута (*Jay. 1988. P. 367-380*).

И. С. также принадлежит небольшое «Слово на псалом 41-й, к неофитам» (*Serm. in Ps. XLI, ad neophytos // PL. 40. Col. 1203-1206; CCSL. 78. P. 542-544; CPL, N 602*). Предположительно часть подлинных толкований И. С. на псалмы сохранилась в составе «Краткого толкования на Псалмы» (*Breviarium in Psalmos // PL. 26. Col. 821-1270; CPL, N 629*), написанного после 450 г. неизвестным галльским автором (*Walker G. S. M. Sancti Columbani Opera. Dublin, 1957. P. LXIV*), а также в составе «Краткого толкования на надписания Псалмов» (*Breviarium de titulis psalmorum; CPL, N 607a*), приписывавшегося св. Беде Достопочтенному (*Vaccari. Fragmento. 1920*). Отдельные Псалмы (Пс 44, 89, 126) комментируются в письмах И. С. (Ер. 65, 140, 34); проблемы разнотений в греческом и лат. переводах Псалтири обсуждаются в 106-м письме.

4. «Толкование на Книгу Екклесиаста» (*Commentarius in Ecclesiasten // PL. 23. Col. 1009-1116; CCSL. 72. P. 249-361; CPL, N 583; рус. пер.: Творения. 1905. Ч. 6. С. 1-136*), одно из первых больших ветхозаветных толкований И. С., написано в Вифлееме в 388-389 гг. (*Jay. L'exégèse. 1985. P. 408-409; Williams. 2006. P. 282*) на основании более ранних устных бесед, сопровождавших чтение Книги

Екклесиаста, проведенных И. С. в Риме в 384 г. с дочерью прп. Павлы Блезиллой, памяти к-рой оно и посвящено (*Hieron. In Eccl. Col. 1010*). По словам И. С., в качестве базового комментируемого текста был положен его собственный перевод с древнееврейского, сделанный с учетом LXX и др. греч. переводов из «Гекзапл» (*Ibid. Col. 1011-1012*). Иногда к мнениям греч. экзегетов И. С. добавляет толкования, сообщенные ему раввином, под руководством к-рого он изучал ВЗ (*Ibid. Col. 1022, 1038*). Толкование часто принимает форму живого диалога, в котором рассуждения о букве древнеевр. текста и разных его переводах перемежаются с исследованием духовного и христологического смысла, согласно которому истинный Проповедник (Екклесиаст) есть Христос (*Ibid. Col. 1013*; см.: *Gribomont. 1986. Р. 233*).

5. Толкования на книги пророков, составляют главный экзегетический труд И. С. В 375 г., находясь в Халкидской пустыне близ Антиохии, И. С. написал 1-е небольшое аллегорическое «Толкование на Книгу пророка Авдия», утраченное еще при жизни И. С. (*Hieron. In Abd. Col. 1097-1098*). В 380-381 гг. в К-поле он по просьбе друзей в качестве «упражнения для ума» (*In Is. Col. 91-92*) составил толкование о

серафимах из видения прор. Исаии (Ис 6. 1-9), к-рое впосл., будучи в Риме, направил в качестве письма папе св. Дамасу (*Hieron.* Ер. 18A (CSEL) = Ер. 18. 1-16 (PL)). К нему И. С. добавил неск. новых наблюдений и замечаний, касавшихся гл. обр. различий в греч. переводах Ис 6. 6-8 (Ер. 18B (CSEL) = Ер. 18. 17-21 (PL); см.: *Jay. L'exégèse.* 1985. Р. 63-64). После переселения в Палестину одновременно с началом нового перевода Библии с древнееврейского И. С. приступил к созданию систематических комментариев на книги малых и великих пророков. При этом он пользовался строго определенным методом. Сначала И. С. давал двойной перевод одного или неск. стихов с древнееврейского и с LXX (кроме тех мест, где текст полностью совпадал). Затем следовало объяснение букв. смысла, основанное на древнеевр. тексте и посвященное гл. обр. обсуждению расхождений между ним и греч. переводами из «Гекзапл». Наконец, И. С. приводил духовно-типологическое толкование применительно ко Христу и Церкви, основанное на тексте LXX, поскольку он зачастую заимствовал эти толкования у Оригена, Дидима и др. греч. экзегетов (*Gribomont.* 1986. Р. 234; *Duval.* Inrtod. 1985. Р. 25-104; *Jay. L'exégèse.* 1985. Р. 69-126).

Следуя этому методу, И. С. в 393 г. написал подробнейшие толкования на книги 5 малых пророков (вошли в состав «Толкований на малых пророках» - *Commentarii in Prophetas minores* // PL. 25. Col. 815-1578; CCSL. 76-76A; CPL, N 589): на Книги пророков Наума (*In Naum prophetam* // PL. 25. Col. 1231-1272; CCSL. 76A. P. 525-578; рус. пер.: Творения. 1913. Ч. 13. С. 244-307), Михея (*In Michaeam prophetam* // PL. 25. Col. 1151-1230; CCSL. 76. P. 421-524; рус. пер.: Творения. 1915. Ч. 14. С. 1-129), Софонии (*In Sophoniam prophetam* // PL. 25. Col. 1337-1388; CCSL. 76A. P. 655-711; рус. пер.: Творения. 1898. Ч. 14. С. 236-316), Аггея (*In Aggaeum prophetam* // PL. 25. Col. 1387-1416; CCSL. 76A. P. 713-746; рус. пер.: 1898. Ч. 14. С. 316-360) и Аввакума (*In Abacuc prophetam* // PL. 25. Col. 1273-1338; CCSL. 76A. P. 579-654; рус. пер.: Творения. 1898. Ч. 14. С. 130-235). Порядок написания этих «Толкований», приведенный в соответствии с сообщением самого И. С. (*Hieron. In Amos. Col.* 1057), остается спорным (*Cavallera. 1922. T. 2. P. 29-30; Nautin. Études. 1974. P. 271; Duval. Inrtod. 1985. P. 19-21*).

После 393 г. И. С. вновь обратился к Книге пророка Исаии, написав толкование на начало 1-й гл. (Ис 1. 1-5) (*In Esaia parvula adbreviatio* //

PL. 24. Col. 937-942; CCSL. 73A. P. 803-809; CPL, N 585; возможно, это всего лишь незаконченная проповедь И. С., произнесенная в Вифлееме, см.: *Gryson*. 2007. Т. 1. Р. 539). В кон. 396 - нач. 397 г. И. С. составил комментарии на Книги пророков Ионы (*In Ionam prophetam* // PL. 25. Col. 1117-1152; CCSL. P. 377-419; SC. 323. P. 159-318; рус. пер.: *Творения*. 1913. Ч. 13. С. 193-243) и Авдия (*In Abdiam prophetam* // PL. 25. Col. 1097-1118; CCSL. 76. P. 349-374; рус. пер.: *Творения*. 1913. Ч. 13. С. 163-192). К 397 г. относится составление И. С. отдельного толкования на «десять видений пророка Исаии» (*in decem Isaiae visiones*), т. е. на пророчества о различных странах и народах (Ис 13-23). Это толкование, написанное по просьбе друга И. С. еп. Амабилиса, было основано на древнеевр. тексте и носило буквально-исторический характер (см.: *Hieron. In Is. Col. 153-155, 160; Ep. 71. 7*), а впосл. в качестве 5-й кн. было включено им в состав большого комментария на Книгу пророка Исаии (см.: *In Is. Col. 155-206; Jay. L'exégèse*. 1985. Р. 65). В 406 г. И. С. закончил комментарии на книги 5 остальных малых пророков: Захарии (*In Zachariam prophetam* // PL. 25. Col. 1417-1542; CCSL. 76A. P. 747-900; рус. пер.: *Творения*.

1900. Ч. 15. С. 1-195), Малахии (*In Malachiam prophetam* // PL. 25. Col. 1541-1577; CCSL. 76A. Р. 901-942; рус. пер.: Творения. 1900. Ч. 15. С. 196-252), Осии (*In Osee prophetam* // PL. 25. Col. 815-946; CCSL. 76. Р. 1-158; рус. пер.: Творения. 1913. Ч. 12. С. 136-332), Иоиля (*In Joelem prophetam* // PL. 25. Col. 947-988; CCSL. 76. Р. 159-209; рус. пер.: Творения. 1913. Ч. 12. С. 333-395) и Амоса (*In Amos prophetam* // PL. 25. Col. 989-1096; CCSL. 76. Р. 211-348; рус. пер.: Творения. 1913. Ч. 13. С. 1-162). При работе над книгами пророков Захарии и Осии, для к-рых не имелось толкований Оригена, И. С. широко использовал толкования Дидима Слепца, написанные по его просьбе (*Hieron. In Zach.* Col. 1418; *In Os.* Col. 820). В предисловии к «Толкованию на Книгу пророка Малахии» приводится гипотеза о тождестве этого пророка со свяш. *Ездой*, развиваемая И. С. в противоположность гипотезе Оригена, согласно которой прор. Малахия, по этимологии имени, был посланным с небес ангелом, принявшим человеческую плоть (*In Malach.* Col. 1541-1542). После окончания работы над книгами малых пророков И. С. приступил к толкованию книг 4 великих пророков, начав с Книги пророка Даниила, комментарии на к-рую он закончил в 407 г. (*Commentarii in Daniel* // PL. 25. Col.

491-584; CCSL. 75A; CPL, N 588; рус. пер.: Творения. 1913. Ч. 12. С. 1-135). В предисловии И. С. защищает исторический характер личности Даниила и пророческий характер его книги от нападок неоплатоника Порфирия (*Hieron. In Dan. Col. 491*), а в самом толковании, где он собрал мнения предшествующих экзегетов, таких как Климент Александрийский, Ориген, Юлий Африкан, сщмч. Ипполит Римский, Евсевий Кесарийский, останавливается лишь на трудных для понимания местах (пророчество о 70 седминах и т. п.).

В 408-409 гг., побуждаемый прп. Евстохией, И. С. закончил самый большой экзегетический труд - «18 книг толкований на пророка Исаию» (*Commentarii in Isaiam*, или *Explanationes in Esaiam* // PL. 24. Col. 17-678; CCSL. 73-73A; *Gryson, Deproost.* 1993-1999. Vol. 1-5; CPL, N 584; рус. пер.: Творения. 1906. Ч. 7-9), в котором возвратился к методу подробного комментария, использованному при работе над книгами малых пророков (*Jay. L'exégèse*. 1985. Р. 66-67). В 411-414 гг. И. С. составил «Толкование на Книгу пророка Иезекииля» (*Commentarii in Ezechiel* // PL. 25. Col. 15-490; CCSL. 75. Р. 3-743; CPL, N 587; рус. пер.: Творения. 1912. Ч. 10-11). Несмотря на его

традиц. типологическую направленность, И. С. часто ограничивается историческим объяснением, как, напр., в случае с видением поля с воскресшими костями (Иез 37. 1-14), которое он считает пророчеством о будущем национальном восстановлении Израиля после возвращения из вавилонского плена (In Ezech. Col. 349). В нач. 415 г. И. С. приступил к «Толкованию на Книгу пророка Иеремии», однако успел написать лишь 6 книг (Иер 1-32) (Commentarii in Jeremiam // PL. 24. Col. 679-900; CSEL. 59 = CCSL. 74; CPL, N 586; рус. пер.: Творения. 1905. Ч. 6. С. 175-529). По исторической направленности, точности вероучения и изобилию здравых суждений толкование сопоставимо с 2 предыдущими; в нем И. С. стремился избежать туманностей и опасностей, которые несет в себе чрезмерный аллегоризм; в толковании часто упоминаются пелагианские споры (In Jerem. Col. 797, 887 и др.).



Блж. Иероним Стридонский. Роспись

библиотеки папы Сикста IV, Ватикан. 2-я пол. 70-х гг. XV в. Художники Д. и Д. Гирландайо

Мн. места и выражения из ВЗ обсуждаются в письмах И. С.: Ер. 20 (о слове «осанна»); Ер. 25 (о ветхозаветных именах Божиих); Ер. 26 (о словах «аллилуия», «аминь», «маран-афа» и др.); Ер. 28 (о слове «диапсалма»); Ер. 29 (о словах «ефод» и «терафим»); Ер. 30 (о евр. алфавите); Ер. 34 (комментарий на 126-й псалом); Ер. 36 (ответ на 5 вопросов папы св. Дамаса по кн. Бытие); Ер. 37 (о комментариях Ретиция на Песнь Песней); Ер. 53 (о трудностях изучения Свящ. Писания); Ер. 57 (о соотношении разных греч. и лат. переводов ВЗ с текстом оригинала); Ер. 64 (о священнических жертвоприношениях и облачениях, по кн. Левит); Ер. 65 (комментарий на 44-й псалом); Ер. 72 (о времени правления Соломона и Ахаза, по 3-й и 4-й Книгам Царств); Ер. 73 (о Мелхиседеке); Ер. 74 (о суде Соломона, по 3 Цар 3); Ер. 78 (о стоянках Израиля после выхода из Египта, по книгам Исход и Числа); Ер. 106 (о разнотениях в греч. и лат. переводах Псалтири); Ер. 129 (о земле обетованной); Ер. 140 (комментарий на 89-й псалом).

В средневек. каталогах упоминается книга И. С. «Толкование на книжника Ездру»

(Commentarium super Hesdram scribam), текст не сохранился (см.: *Forget.* 1924. Col. 925). Вероятно, утрачено толкование И. С. на Песнь Песней, к-рое он неоднократно обещал написать; не известно, исполнил ли он обещание (см.: *Hieron.* Ep. 65. 22; In Matth. Col. 22).

III. Толкования на НЗ. Параллельно с работой над ветхозаветными толкованиями И. С. составил и толкования на нек-рые новозаветные книги.

1. «Толкования на Евангелие от Матфея» (*Commentarii in Evangelium Matthei* // PL. 26. Col. 15-218; CCSL. 77; SC. N 242, 259; CPL, N 590; рус. пер.: Творения. 1901. Ч. 16. С. 1-316), написаны по просьбе Евсевия Кремонского, отправлявшегося из Вифлеема в Италию весной 398 г. (*Hieron.* In Matth. Col. 20), состоят из 4 книг и охватывают все Евангелие от Матфея. В предисловии И. С. приводит краткие сведения о евангелистах и Евангелиях, а также о неканонических Евангелиях (*Ibid.* Col. 17-20). Хотя И. С. указывает на знакомство с трудами предшествующих толкователей - Оригена, Аполлинария, Дидима, Илария и др., он неставил целью обобщить все, что они написали, но стремился кратко обозреть буквально-

исторический смысл евангельского повествования, в к-рое постарался, насколько возможно, вплести «цветы духовного смысла» (*Ibid. Col. 20*). И. С. обнаруживает прекрасное знание библейского текста и топографии Палестины, равно как и хорошее владение методами лит. анализа. Многое из того, что, по словам И. С., он узнал непосредственно от раввинов, взято им у Оригена (к-рого он критикует за догматические заблуждения); цитаты из Евангелия от Евреев (см.: *Ibid. Col. 43, 174, 206*), вероятно, заимствованы из текста источника (*Gribomont. 1986. Р. 235*; сделанный И. С. перевод Евангелия от Евреев на греческий и латынь (см.: *Hieron. De vir. illustr. 2*) не сохранился).

2. «Беседы на Евангелие от Марка» (*Tractatus in Marci Evangelium // Morin. 1895-1903. Pars 2 = CCSL. 78. Р. 449-500 = SC. 494* (с др. разделением на главы первых 2 гомилий); CPL, N 594), 10 бесед на отрывки из Евангелия от Марка (Мк 1. 1-31; 5. 30-43; 8. 1-9, 22-26; 9. 1-8; 11. 1-17; 13. 32-35), произнесены в вифлеемской ц. Рождества Христова в тот же период времени, что и беседы на Псалмы, т. е. между 397 и 402 г. В начале 1-й беседы И. С. рассуждает о 4 евангелистах и их символах в виде 4 животных. Как и в случае с

комментарием на Евангелие от Матфея, в этих беседах И. С. стремится сочетать буквально-историческое и духовное толкование евангельского текста. Помимо них сохранились отдельные беседы того же времени на отрывки из разных Евангелий: на 18-ю гл. Евангелия от Матфея (*Homilia in Evangelium secundum Matthaeum* // CCSL. 78. P. 503-506; CPL, N 595), на 16-ю гл. Евангелия от Луки, о богаче и Лазаре (*Homilia in Lucam, de Lazaro et divite* // CCSL. 78. P. 507-516; CPL, N 596), на начало 1-й гл. Евангелия от Иоанна, о евангелисте Иоанне (*Homilia in Iohannem evangelistam* // CCSL. 78. P. 517-523; *Bouhot.* 1970. P. 227-231 (содержит не издававшееся ранее заключение); CPL, N 597).

3. «Толкования на 4 послания ап. Павла» (*Commentarii in IV epistulas Paulinas* // PL. 26. Col. 307-656; CPL, N 591), самые ранние новозаветные комментарии И. С., написаны по просьбе прп. Павлы и прп. Евстохии для монахинь их мон-ря в начале вифлеемского периода жизни И. С. ок. 386-387 гг. (*Nautin.* 1979. P. 11-12; *Jay.* *L'exégèse.* 1985. P. 407-408). Первым было составлено «Толкование на Послание к Филимону» (*In Epistolam ad Philemonem* // PL. 26. Col. 599-618), самое краткое послание ап. Павла, вызывавшее у

некоторых экзегетов сомнение в подлинности, к-рую И. С. отстаивает в предисловии (*Ibid. Col.* 599-602). Толкование имеет конкретно-исторический характер (*Gribomont.* 1986. Р. 232). При составлении «Толкования на Послание к Галатам» (*In Epistolam ad Galatas // PL. 26. Col. 307-438*; рус. пер.: *Творения. 1903. Ч. 17. С. 1-213*), в 3 книгах, И. С. опирался на труды греч. экзегетов - прежде всего Оригена, а также Дидима, Аполлинария, Евсевия Эмесского и Феодора Гераклейского, с презрением относясь к хорошо известному ему единственному лат. толкованию Мария Викторина (см.: *Hieron. In Gal. Col. 308-309*). В этом толковании И. С. высказал оригинальное мнение о «мнимом разногласии» (*simulata contentio*) между апостолами Петром и Павлом по вопросу о необходимости соблюдения ветхозаветного закона для всех христиан (см.: Гал 2. 11-21; *Hieron. In Gal. Col. 340*), что впосл. вызвало длительную полемику между И. С. и блж. Августином. В «Толковании на Послание к Ефесянам» (*In Epistolam ad Ephesios // PL. 26. Col. 439-554*; рус. пер.: *Творения. 1903. Ч. 17. С. 214-390*), в 3 книгах, он также опирался на труды Оригена, Дидима и Аполлинария (см.: *Hieron. In Eph. Col. 442*) и без всякой критики приводил мнения Оригена, на что

впосл. не преминул указать Руфин в полемике с И. С. (*Rufin. Apol. in Hieron. I* 22-44; *II* 13-22). В завершение было составлено небольшое «Толкование на Послание к Титу» (*In Epistolam ad Titum // PL. 26. Col. 555-600*).

4. В 398 г. (*Dulaey. 1997. P. 28*) И. С. по просьбе мон. Анатолия пересмотрел и исправил текст «Толкований на Апокалипсис» (*Commentarii in Apocalypsin // PL. 5. Col. 317-344* (фрагменты поздней редакции); полный текст: *CSEL. 49. P. 17-153; SC. 423. P. 46-123; CPL, N 80*), принадлежавших раннему лат. экзегету сщмч. *Викторину Петавскому* и носивших хилиастический характер (см. *Хилиазм*). В предисловии (*Praef. in Apoc. // CSEL. 49. P. 14-15; SC. 423. P. 124*) И. С. отмечает, что в первых 19 главах он ограничился только исправлениями ошибок, внесенных переписчиками (вероятно, в старолат. перевод Апокалипсиса), в то время как в последних 2 главах он устранил все места, содержащие хилиастические представления, и существенно дополнил их толкованиями, заимствованными из трудов предшествовавших экзегетов (гл. обр. из толкований *Тихония*), а также улучшил стиль Викторина, писавшего на довольно грубой латыни (*Hieron. De vir. illustr. 74*; см.: *Haussleiter. 1886; Dulaey. 1991*). В конце

книги И. С. присоединил собственное нравственно-аскетическое толкование 2 последних глав Апокалипсиса (*Hieron. In Apoc.* // SC. 423. Р. 126-130). Исправленный И. С. текст толкования сохранился в искаженном виде, со следами неск. позднейших редакций. 1-я была сделана в 70-х гг. V в. (Y); затем текст был основательно переделан в нач. VI в. неизвестным редактором (Ф), к-рый дополнил его мн. стихами, не цитировавшимися Викторином, по старолат. переводу Апокалипсиса; наконец, ок. 700 г. появилась еще одна редакция (S), в которой мн. стихи были заменены, добавлены новые, заимствованные из Вульгаты, редакция представляла собой соединение предшествующих (Y и Ф) с многочисленными дополнениями и перестановками текста. Этими редакциями пользовались мн. лат. экзегеты докаролингской эпохи (свт. Кесарий Аrelатский, св. Амвросий Аутперт, Примазий Адруметский, Апрингий, Беда Достопочтенный, Беат Сен-Мартенский и др.) при составлении толкований на Апокалипсис.

Отдельные места и выражения из НЗ обсуждаются также в письмах И. С.: Ер. 21 (притча о блудном сыне); Ер. 27 (о

богодухновенности и новых переводах); Еп. 55 (Мф 6. 34; 1 Кор 6. 18; 1 Кор 15. 25-28); Еп. 59 (1 Кор 2. 9-10; Мф 25. 31-46; 1 Фес 4. 15-17; Ин 20. 17; Деян 1. 3); Еп. 112 (ответ блж. Августину о Гал 2. 11-21); Еп. 119 (1 Кор 15. 5); Еп. 120 (Мф 19. 16-21; 26. 29; о различиях в рассказе евангелистов о воскресении Христа (по Мф 28, Мк 16, Лк 24, Ин 20); Мф 27. 50-51; о ниспослании Св. Духа на апостолов (по Ин 20, Лк 24 и Деян 1-2); Рим 9. 14-29; 2 Кор 2. 16; 1 Фес 5. 13); Еп. 121 (о Христе и Иоанне Крестителе (Мф 11. 3; Лк 7. 20; Ин 1. 29); Мф 12. 20; 16. 24; 24. 19-20; Лк 9. 53; 16. 1-8; Рим 5. 7; 7. 7; 9. 3-5; Кол 2. 18-19; об антихристе (по 2 Фес 2. 3-10)).

В средневек. каталогах встречается название сочинения И. С. «Книга о канонических посланиях» (*Liber de epistulis canonicis ad Euodium*), текст не сохранился (см.: *Forget.* 1924. Col. 925).

Догматико-полемические

Большинство догматико-полемических трактатов И. С. были написаны в ответ на появление к.-л. сочинения, отклонявшегося от правосл. вероучения, о к-ром ему сообщали друзья с просьбой опровержения. В качестве основного полемического приема И. С.

использовал сведение споров по вероучительным вопросам к библейской экзегетике, где он, прекрасно знавший Свящ. Писание не только в лат. переводе, но и на языках оригинала, чувствовал безусловное превосходство. Поэтому большинство аргументов, используемых им для опровержения противников, И. С. брал из Библии. Вместе с тем он пользовался всеми известными ему классическими приемами логической аргументации (сведение к абсурду, уличение в логических ошибках и т. п.), а также средствами риторического убеждения (анафора, антитеза, ирония и т. п.), что придает его полемическим сочинениям соответствующую лит. форму (подробнее о полемических методах и приемах И. С. см.: *Opelt.* 1973. S. 155-196).

I. Переводы догматико-полемических сочинений Оригена, Диадима, свт. Епифания и еп. Феофила. В целях полемики И. С. зачастую использовал свой талант переводчика. Еще будучи в Риме, ок. 383-384 гг. по просьбе папы св. Дамаса он начал переводить на латынь трактат Диадима Слепца «О Святом Духе» (*De Spiritu Sancto* // PL. 23. Col. 103-154 = PG. 39. Col. 1033-1086; CPG, N 2544; рус. пер.: Творения. 1910. Ч. 5. С. 377-443), однако

закончить перевод смог только в 387 г. (*Nautin. L'activité. 1983. P. 257-258; Williams. 2006. P. 282*) в Вифлееме, побуждаемый появлением аналогичного лат. трактата свт. Амвросия Медиоланского, к-рый И. С. подверг критике и насмешкам, считая трактат бездарным и поверхностным (*Hieron. Praef. ad Paulinian. // PL. 23. Col. 101-104*). Перевод И. С. имеет немалую ценность, т. к. оригинал трактата Дидима был утрачен. Остальные переводы греч. догматико-полемических сочинений были сделаны И. С. в связи с оригенистскими спорами. Так, в 394 г. И. С. по просьбе свт. Епифания Кипрского перевел его послание к свт. Иоанну Иерусалимскому (*Eriph. Ep. Ioan. Hieros. = Hieron. Ep. 51; CPG, N 3754*), где свт. Епифаний, в частности, разбирал основные ереси Оригена. В кон. 398 - 399 г. И. С. перевел трактат Оригена «О началах»; перевод был утрачен за исключением нескольких отрывков, большей частью сохранившихся в послании И. С. к Авitu (*Hieron. Ep. 124 // CSEL. 56. P. 96-117*), а также в трактате «Против Иоанна Иерусалимского» и нек-рых др. сочинениях (подробнее см.: *Koetschau P. Origenes Werke. Lpz., 1913. Bd. 5. S. LXXXVIII-XCV. (GCS; 22)*). В 400-401 гг. И. С. по просьбе свт. Епифания

перевел послание еп. Феофила Александрийского к свт. Епифанию (*Hieron.* Ep. 90; CPG, N 2599), в к-ром просил его созвать на Кипре Собор и осудить Оригена. И. С. также перевел соборное послание еп. Феофила к епископам Палестины и Кипра, в к-ром сообщалось о решениях Александрийского Собора, осудившего нитрийских монахов-оригенистов, и перечислялись главные ереси Оригена с требованием их осуждения (Ep. 92; CPG, N 2596, 8609). Приблизительно в это же время И. С. перевел ответное послание Иерусалимского Собора еп. Феофилу с осуждением Оригена и его последователей (Ep. 93; CPG, N 8610), а также послание к еп. Феофилу Дионисия, еп. Лидды, посвященное тому же вопросу (Ep. 94). В 402 г. И. С. перевел 2 пасхальных послания еп. Феофила, вновь осуждавших Оригена (Ep. 96, 98; CPG, N 2585, 2586), а также его небольшой трактат «Против Оригена о видении Исаии» (*Contra Originem de visione Isaiae* // *Morin.* 1895-1903. Pars 3. P. 103-122; см.: *Altaner B.* Wer ist der Verfasser des *Tractatus in Isaiam VI 1-7?* // *ThRv.* 1943. Bd. 42. S. 147-151; *Chavoutier L.* Querelle origéniste et controverses trinitaires à propos du *Tractatus Contra Originem de visione Isaiae* // *VChr.* 1960. Vol. 14. P. 9-14). В 404 г. И. С. перевел еще одно

пасхальное послание еп. Феофила, также связанное с оригенистскими спорами (*Hieron.* Ep. 100; CPG, N 2588).

II. «Спор луциферианина и православного» (*Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*; др. название: «Разговор против луцифериан» - *Dialogus contra Luciferianos* // PL. 23. Col. 155-182; CCSL. 79B = SC. 473; CPL, N 608; рус. пер.: Творения. 1903. Ч. 4. С. 57-93), первое по времени написания догматико-полемическое сочинение, направлено против последователей еп. Луцифера Карабитанского (*Hieron.* De vir. illustr. 95), строгого никейца, который отказывался вступать в церковное общение не только с арианами, но и с епископами, запятнавшими себя общением с арианами или подписавшими проарийские вероисповедания (прежде всего Арийскую формулу 359 г.), в конце концов это привело к тому, что после возвращения из ссылки на Запад (362-363) еп. Луцифер ушел в раскол, а его последователи стали именоваться луциферианами.

Наибольшая активность луцифериан на Западе приходится на кон. 70-х - нач. 80-х гг. IV в., в связи с чем предполагают, что И. С. написал против них полемический трактат, вероятно во время пребывания в Антиохии в 378-379 гг.

(*Cavallera.* 1922. Т. 1. Р. 56-58; *Canellis.* 2003. Р.

33; Gryson. 2007. P. 526), или в К-поле в 381-382 гг. (*Gribomont.* 1974. Col. 908), или после возвращения в Рим в 382-385 гг. (последняя датировка более соответствует церковно-политическому контексту, а также объясняет нек-рые языковые особенности трактата, содержащего параллели с луциферианским трактатом «*Libellus precum*» (Книга молитв), составленным Фавстином в 384 г.; см.: *Grützmacher.* 1901, 1969. Bd. 1. S. 58-59; *Batiffol.* 1920. P. 97; *Duval.* 1968. P. 153, 176; *Canellis.* 2003. P. 34; однако против этой датировки свидетельствует сам И. С., к-рый упоминает свой трактат против луцифериан среди сочинений, написанных им в 1-ю поездку на Восток (372-382); см.: *Hieron. De vir. illustr.* 135). Хотя считается, что трактат представляет собой стенограмму реального диспута между И. С. («православным») и неким «луциферианином Элладием» (*Cavallera.* 1922. Т. 1. P. 57), это не противоречит тому, что И. С. впосл. придал имевшемуся у него фактическому материалу лит. форму диспута, или «спору» (*altercatio*), в к-ром по законам жанра есть 2 части: полемическая и догматическая (*Canellis.* 2003. P. 36). В полемической части (*contentio*, главы 2-13) спорящие активно обмениваются репликами,

используя ряд «диалектических приемов»; в частности, И. С. демонстрирует непоследовательность т. зр. луцифериан, признающих действительность таинства крещения, совершенного арианскими епископами или теми епископами, которые подписывали проарийские документы, но при этом отрицающих священство у таковых епископов и не признающих действительность совершаемых ими таинств. И. С. умело сводит к абсурду тезисы противника и вынуждает его признать частичное поражение. В догматической части (*doctrina*, главы 14-27) краткие вопросы луцифериана являются лишь предлогом для длинного историко-догматического дискурса, в к-ром И. С. подробно останавливается сначала на исторических обстоятельствах Аримино-Селевкийского Собора 359 г., где мн. правосл. епископы, поддавшиеся давлению со стороны властей и введенные в заблуждение происками арианствующих епископов Валента и Урсакия, подписали проарийское вероисповедание, в чем позднее раскаялись (главы 17-19). И. С. также описывает последовавшие за этим события, в частности примирительный Александрийский Собор 362 г. под председательством свт. Афанасия Великого и

неприятие его решений Луцифером, в конце концов приведшее к луциферианскому расколу (гл. 20). В гл. 21 рассматривается позиция крайней партии луцифериан, во главе которых стоял рим. диак. Иларий, не признававший арианского крещения и, как следствие, настаивавший на перекрещивании всех возвращающихся от арианства - как мирян, так и епископов. Для опровержения этой позиции И. С. ссылается на церковное Предание и апеллирует к аналогичному спору о перекрещивании еретиков, произшедшему между сщмч. *Киприаном* Карфагенским и папой св. *Стефаном I* в 255-257 гг., в результате к-рого Церковь не приняла т. зр. сщмч. Киприана, но выступила против перекрещивания еретиков (главы 23-26). По мнению И. С., эта практика основывается на библейском представлении о Церкви как смешанном сообществе, содержащем, подобно *Ноеву ковчегу*, добрых и злых людей, прерогатива разделения которых на *Страшном суде* принадлежит только Самому Главе Церкви - Христу (гл. 22). В конце концов луциферианин признал правоту православного и отказался от заблуждения (гл. 28). Несмотря на критику в адрес луцифериан, в трактате И. С. демонстрирует уважение к ним и к их главе -

Луциферу, которого он именует «блаженным» (*beatus Luciferus* - гл. 20) за его мужество и стойкость в исповедании Никейской веры.

Вероятно, И. С. испытывал симпатии к

Луциферу еще и потому, что в 362 г. именно он поддержал Павлина (впосл. близкого друга И. С.) в споре с Мелетием, рукоположив его во епископа Антиохийского (*Gribomont.* 1986. Р. 238). В целом трактат И. С., не являясь оригинальным богословским сочинением, свидетельствует о глубоком понимании И. С. природы Церкви, показывает его сознание авторитета церковного Предания, убеждение в необходимости послушания кафолической Церкви и негативное отношение к ересям и расколам, разрывающим единство Церкви (см.: *Kelly J.* 1975. Р. 64).



Блж. Иероним Стридонский. Икона. Нач. XV в. (Британский музей, Лондон)

III. «Против Гельвидия о приснодевстве Марии»
(*Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua* // PL. 23. Col. 183-206; CPL, N 609;
рус. пер.: Творения. 1903. Ч. 4. С. 93-122),
трактат написан в Риме в 383 г. по просьбе
друзей, направлен против римского мирянина
Гельвидия (возможно, ученика арианского
еп. *Авксентия I* Медиоланского и языческого
сенатора Симмаха, см.: *Gennad. Massil. De script. eccl. 32*), который, вступив в спор с мон.
Картерием, написал книгу, возражая против
догмата о приснодевстве Марии как основы
учения о превосходстве девства над браком и
отрицая необходимость монашеского подвига.
Гельвидий полагал, что хотя Христос и родился
бессеменно, но после Его рождения Дева Мария
вступила в брак с Иосифом и имела от него др.
детей. В доказательство этого тезиса он
ссыпался на слова Евангелия от Матфея:
«прежде, нежели сочетались они» (Мф 1. 18) и:
«не знал Ее, пока не родила Сына» (Мф 1. 25), а
также указывал на именование Христа
первенцем, на упоминание о братьях Господа и
на аналогичное мнение Тертулиана и сщмч.
Викторина Петавского. В критике тезисов
Гельвидия И. С., в частности, указывает, что
выражение «прежде, нежели» (лат. *priusquam*,
греч. *πριν ἢ*) не всегда указывает на то, что

предполагаемое действие потом совершилось, а выражение «пока» (лат. *dones*, греч. ἔως οὗ) не всегда указывает на последующее прекращение начавшегося действия (главы 4, 6). Слово «первенец» в Свящ. Писании означает просто «разверзающий ложесна», даже если после него и не родились др. дети. «Братьями» Господа называются Его двоюродные братья или вообще родственники, а не дети Иосифа и Девы Марии и даже не дети Иосифа от 1-го брака, потому что в Свящ. Писании об этом не упоминается (главы 10, 14-16; по мнению И. С., Иосиф, как и Мария, был девственником и за это удостоился именоваться отцом Господа - гл. 19). Мнение Тертуллиана не имеет авторитета, потому что он отделился от Церкви, а сщмч. Викторин Петавский под братьями Христа также понимал Его родственников (гл. 17). В заключение И. С. с помощью библейских свидетельств доказывает безусловное превосходство девства над браком. По его мнению, брак с его заботами о благосостоянии семьи не оставляет времени для молитвы и служения Господу; поэтому если в ВЗ был заповедан брак, то в НЗ - девство (главы 20-21).

IV. «Против Иовиниана» (*Adversus Iovinianum*, lib. I-II // PL. 23. Col. 211-338; *Bickel*. 1915. Р.

382-420 (фрагменты); CPL, N 609; рус. пер.: Творения. 1903. Ч. 4. С. 122-293), трактат написан в нач. 393 г. по просьбе рим. друзей И. С. (в частности, Паммахия - *Hieron.* Ep. 48. 1), приславших ему сочинение (или сочинения: *commentarioli*) приехавшего в Рим из Медиолана мон. Иовиниана с просьбой опровергнуть его учение. Иовиниан долгое время практиковал суровый аскетизм, однако внезапно переменил взгляды, решив, что практика умерщвления плоти не имеет ничего общего с подлинным христианством. Оставаясь девственником и монахом, Иовиниан стал вести мирской образ жизни (см.: *Hieron.* Adv. Iovin. I 40; II 21, 36). Вскоре вокруг него образовалась группа сочувствовавших ему христиан, для которых Иовиниан написал сочинение, где с помощью многочисленных цитат из Свящ. Писания подробно обосновывал новые убеждения, отрицая необходимость в аскетическом подвиге для христ. совершенства. Его учение имело в Италии большой успех, но в 390-391 гг. оно было осуждено сначала папой св. Сирицием (*Siric.* Ep. 7), затем свт. Амвросием Медиоланским (*Ambros. Mediol.* Ep. 41-42), а сам Иовиниан был отлучен от Церкви. Однако его сочинения продолжали смущать умы. Учение Иовиниана, по свидетельству И.

С., сводится к следующим положениям: между христианами, омытыми крещением и не отступившими от него, нет никакого различия в заслугах в зависимости от того, сохраняют ли они девство или вдовство или вступают в брак; христиане, возрожденные крещением, если восприняли таинство с полной верой, не могут быть побеждены диаволом; нет никакого различия между воздержанием от пищи и принятием ее с благодарением; все христиане, сохранившие верность обетам крещения, получат равное воздаяние в Царстве Небесном (см.: *Hieron.* Adv. Iovin. I 3). Кроме того, по сообщению свт. Амвросия и блж. Августина, Иовиниан учил, что Дева Мария зачала Христа безмужно и не состояла в браке с Иосифом после рождения Христа, но не была и Приснодевой, утратив девство в процессе деторождения (см.: *Ambros. Mediol.* Ep. 42. 4-7; *Aug. De nupt. et concup.* 2. 15; *Idem. De haer.* 82). В опровержение учения Иовиниана И. С. написал «самый просторный из всех своих полемических трактатов... который был также самым совершенным из них и свидетельствовал о полном возобновлении его практики неограниченного использования языческой классики и «риторики»» (*Kelly J.* 1975. Р. 182). Вместе с тем И. С. использовал глубокие

экзегетические познания, аргументируя от текста Свящ. Писания. В 1-й кн. трактата И. С. с помощью многочисленных ссылок на ВЗ и НЗ (особенно на Первое послание к Коринфянам и на Первое послание Тимофею ап. Павла) опровергает 1-й тезис Иовиниана о равноценности девства и брака (главы 7-40; мн. аргументы И. С. заимствовал из трактата Тертуллиана «О единобрачии» (*De monogamia*); см.: *Schultzen.* 1894), в конце книги указывая, что девство высоко ценилось и в языческом обществе (сивиллы, весталки, жрицы Дианы Таврической и др., главы 41-46), особенно у философов (главы 47-49; одним из основных источников для И. С. был трактат Сенеки «О браке» (*De matrimonio*); см.: *Bickel.* 1915. Р. 325, 357). Во 2-й кн. И. С. опровергает остальные тезисы Иовиниана. Для опровержения учения о невозможности принявшим с верой крещение быть искушаемыми и побеждаемыми диаволом он ссылается на грехи, совершившиеся как ветхозаветными праведниками, так и христианами после крещения (главы 1-4); ценность поста и воздержания в пище отстаивает ссылками как на языческих философов, так и на Свящ. Писание (главы 5-17; мн. аргументы И. С. заимствовал из трактата Порфирия «О воздержании» (*De*

abstinentia) и из трактата Тертуллиана «О посте» (De jejunio); см.: Schultzen. 1894; Courcelle P. Late Latin Writers and their Greek Sources. Camb. (Mass.), 1969. Р. 73-74); наконец, И. С. указывает, что тезис о равенстве наград для всех христиан не только не согласуется с понятием о Божией справедливости, назначающей различное воздаяние за различные деяния, но и прямо противоречит свидетельствам Свящ. Писания о различии загробных наград (главы 21-37). Заканчивается трактат призывом к рим. христианам быть стойкими в вере и не поддаваться на призывы вновь вернуться к языческой роскоши и наслаждениям (гл. 38).

V. «Против Иоанна Иерусалимского» (Contra Ioannem Hierosolymitanum // PL. 23. Col. 355-396; CCSL. 79A; CPL, N 612; рус. пер.: Творения. 1894. Ч. 4. С. 310-365), трактат написан в кон. 396 - нач. 397 г. (Nautin. 1972. Р. 210-215; Idem. 1974. Р. 279; Williams. 2006. Р. 286) с целью опровержения нападок на И. С., Павлиниана и свт. Епифания Кипрского, сделанных свт. Иоанном Иерусалимским в «Апологии», оригинал к-рой был послан еп. Феофилу в Александрию, а переведенная Руфином на лат. язык копия - в Рим (сохранилась только в цитатах И. С.). Весной

или летом 397 г. И. С. отправил трактат в Рим Паммахию, надеясь предварить прибытие туда Руфина и рассеять слухи о своем конфликте с ним и свт. Иоанном Иерусалимским (см.: *Lardet.* 1983. Р. 41*; *Gribomont.* 1986. Р. 240; впрочем, на основании слов Руфина (*Rufin. Apol. in Hieron. I* 16) предполагают, что последний мог ознакомиться с трактатом еще в Иерусалиме; версия о том, что широкую огласку трактат И. С. получил только в 416 г., когда отношения между И. С. и свт. Иоанном Иерусалимским вновь испортились из-за позиции, занятой свт. Иоанном в конфликте между И. С. и Пелагием, представляется недостаточно обоснованной; см.: *Cavallera.* 1922. Т. 2. Р. 95). В трактате И. С. после небольшого вступления (главы 1-2)punkt за пунктом опровергает «Апологию» свт. Иоанна и предлагает свою версию конфликта между ним и свт. Епифанием Кипрским с момента приезда свт. Епифания в Иерусалим в 393 г. и до вмешательства посланника еп. Феофила, пресв. Исидора, в июне 396 г. Он показывает, что свт. Иоанн отверг как заблуждения лишь 3 из 8 вероучительных положений Оригена, предложенных ему свт. Епифанием (гл. 7; основной источник - 64-я гл. «Панария» свт. Епифания,

см.: *Jannasone.* 1964), обойдя молчанием остальные. С помощью многочисленных ссылок на Свящ. Писание и Свящ. Предание И. С. доказывает, что свт. Иоанн в письме к еп. Феофилу недостаточно ясно выразил церковную веру даже по тем вопросам, по которым он дал ответ: о равном познании у Лиц Св. Троицы (главы 8-9), о происхождении душ (главы 15-22) и о воскресении плоти (главы 23-36). Последний вопрос И. С. подвергает особому разбору, стремясь показать, что свт. Иоанн не признавал истинного воскресения плоти, но держался учения Оригена о мнимом воскресении тела (возможно, эту часть трактата имел в виду блж. Августин, когда в письме к Океану говорил о написанной И. С. «книге о воскресении плоти» - *Aug. Ep. 180. 5*). В конце трактата (главы 37-44) И. С. возвращается к развитию конфликта между свт. Иоанном и свт. Епифанием, обострившегося после рукоположения Павлиниана. В последней главе ответ И. С. на обвинения свт. Иоанна неожиданно прерывается, оставляя впечатление незаконченности трактата, что, видимо, было связано с намерением И. С. его не публиковать (см.: *Brochet.* 1905. Р. 149). Название «Против Иоанна Иерусалимского» носит написанное И.

С. неск. позже в том же 397 г. ответное послание еп. Феофилу Александрийскому (*Hieron. Ep. 82 // PL. 22. Col. 736-743*), в котором описываются те же события, но тон в отличие от тона трактата в целом примирительный.

VI. «Апология против книг Руфина» (*Apologia adversus libros Rufini, lib. I-III // PL. 23. Col. 395-492; CCSL. 79. P. 1-116 = SC. 303. P. 1-337; CPL, N 613-614*; рус. пер.: Творения. 1910. Ч. 5. С. 1-133), памфлет написан в ответ на составленную Руфином Аквилейским «Апологию против Иеронима» (кон. 401; кн. 1-2), а также на частное письмо Руфина, в к-ром тот грозился привлечь И. С. к суду, если он не прекратит нападок (402; кн. 3 - «Послание против Руфина»); в отличие от предыдущих трактатов имеет мало догматического или нравственно-назидательного содержания.

VII. «Против Вигилянция» (*Contra Vigilantium // PL. 23. Col. 339-352; CCSL. 79C; CPL, N 611*; рус. пер.: Творения. 1903. Ч. 4. С. 293-315), небольшой полемический трактат, написан в 406 г. в защиту монашества и почитания мучеников.

VIII. «Разговор (диалог) против пелагиан» (*Dialogus contra Pelagianos, lib. I-III // PL. 23.*

Col. 495-590; CCSL. 80; CPL, N 615; рус. пер.: Творения. 1910. Ч. 5. С. 134-257), пространное опровержение учения Пелагия в форме диалога между православным Аттиком и пелагианином Критовулом, написан в кон. 415 г. В 1-й кн. И. С. приводит возражения на тезисы Пелагия, содержащиеся в его утраченном соч. «Свидетельства» (*Testimonia*), или «Извлечения из Божественных Писаний» (*Liber eclogarum ex Divinis Scripturis; Gennad. Massil. De script. eccl.* 42; цитаты см.: *Hieron. Dial. contr. Pelag.* I 1, 25-32), к-рые И. С. сводит к 2 главным положениям: «человек, если пожелает, может жить без греха» и «заповеди Божии легки для исполнения» (главы 1, 21, 32). Аргументация И. С. основывается отчасти на здравом смысле (главы 1-9), отчасти на Свящ. Писании, особенно на ВЗ; ссылаясь на свидетельства ВЗ, он показывает, что никто из праведников и святых не был абсолютно непорочен и праведен перед Богом, Который один только обладает праведностью в абсолютном смысле (главы 11-39). Во 2-й кн. тезис о невозможности для человека вообще не совершать грехов и о необходимости Божественной помощи И. С. подтверждает свидетельствами из НЗ, особенно из посланий ап. Павла (главы 2-18), а затем - снова из ВЗ (главы 19-30). При написании 3-й

кн. И. С., опираясь на привезенные ему Орозием сочинения Августина против Пелагия и Целестия («*De peccatorum meritis et remissione*», «*De spiritu et littera*», «*De natura et gratia*»; см.: *Hieron. Dial. contr. Pelag.* III 19), обсуждает вопрос о Крещении, в к-ром отпускаются все прошлые грехи, но не гарантируется буд. безгрешность (главы 1-4). Ссылаясь на Свящ. Писание, И. С. показывает недостаточность одной свободной воли человека для последующего уклонения от греха (главы 5-16) и опровергает пелагианское представление о безгрешности младенцев и крещении их «в Царство Небесное», а не во отпущение грехов (главы 17-19). Помимо «Диалога» учение Пелагия И. С. опровергал также в написанном в 414 г. послании к девственнице Деметриаде (Ер. 130) и особенно в послании к Ктесифону (Ер. 133), где критиковал такие положения учения Пелагия, как возможность для человека жить без греха и сведение благодати Божией лишь к свободной воле и нравственному закону (Ер. 133. 3; 5-8).

Исторические

I. «Хроника» (Chronicon // PL. 27. Col. 33-40 (Hieronymi praefatio); Col. 39-62 (Eusebii praefatio); Col. 77-675 (interpretatio Chronicae Eusebii); Col. 675-702 (Hieronymi continuatio);

GCS. 47. S. 1-250; CPG, N 3494; CPL, N 615C; рус. пер.: Творения. 1912. Ч. 5. С. 363-376), всемирная хроника, написана в К-поле в 379-380 гг. (*Jeanjean, Lançon.* 2004. Р. 25) или в 381-382 гг. (*Williams.* 2006. Р. 277); является переработанным и дополненным переводом «Хроники» Евсевия Кесарийского, греч. оригинал к-рой, за исключением небольших фрагментов, утрачен. 1-я часть «Хроники» - от рождения Авраама до падения Трои - переведена на латынь без изменений. Во 2-й части - от падения Трои до 20 г. царствования имп. св. Константина - И. С. сделал собственные добавления, особенно к истории Рима. 3-я часть - с 326 г. до смерти имп. Валента в 378 г.- составляет его собственное произведение. Источниками для дополнений и самостоятельной работы И. С. служили труды гл. обр. лат. историографов: Светония (*De viris illustribus*), Аврелия Виктора (*De Caesaribus*), Аммиана Марцеллина (*Res gestae*), Никомаха Флавиана (*Annales*), Евтропия и Феста (*Breviarium*), из к-рых он делал букв. заимствования, зачастую произвольные и не всегда хронологически точные. Целью «Хроники» было включить в мировую историю события свящ. библейской истории и тем самым показать древность

истинной религии по сравнению с языческими культурами и христ. ересями; в сделанном И. С. продолжении содержалась «настоящая эпопея Никейской веры», чьи герои, преследуемые арианствующими императорами, после долгих испытаний одержали окончательную победу над арианством и восстановили истинную веру (см.: *Jeanjean, Lançon.* 2004. Р. 19). Перевод «Хроники» Евсевия и ее продолжение И. С. послужили развитию лат. историографии, так что большинство лат. хронистов и историографов поздней античности и средних веков (Проспер, *Кассиодор*, Григорий Турский, Фредегарий, Сигиберт и др.) опирались на труд И. С., делая к нему соответствующие дополнения (см.: *Jeanjean.* 2004. Р. 137-178). Помещенное в «Патрологии» Ж. П. Миня вступление в «Хронику» (*Exordium libri // PL.* 27. Col. 61-76) не принадлежит ни Евсевию, ни И. С., составлено не ранее нач. VI в. (*Gryson.* 2007. Р. 527). II. «О знаменитых мужах» (*De viris illustribus // PL.* 23. Col. 601-719; *TU. Bd. 14. H. 1a. S. 1-56; Ceresa-Gastaldo.* 1988; *CPL, N 616;* рус. пер.: Творения. 1910. Ч. 5. С. 258-314), трактат написан по просьбе префекта претория Декстера в 393 г. (см.: *Nautin. La date.* 1961; *Williams.* 2006. Р. 286), представляет

собой 1-ю историю христ. лит-ры, или 1-ю патрологию. Подражая по форме и стилю одноименному сочинению Светония, И. С. в опровержение мнений язычников ставит цель доказать, что у христиан нет недостатка в образованных людях и писателях (*Hieron. De vir. illustr. Prol.*). Автор старается увеличить число христ. писателей, для чего вносит в список не только писателей-еретиков (Бардесана, Новациана, Аполлинария, Доната, Фотина, Евномия и др.), но и нехристиан - Сенеку, Филона Александрийского, Иосифа Flavia и Иуста Тивериадского. Он также стремится говорить о христ. лит-ре в высоком стиле, чтобы не дать язычникам возможности заметить разногласия между христианами. Поэтому превозносит даже второстепенных писателей и воздерживается от порицания нецерковных произведений христ. лит-ры. По содержанию сочинение И. С. разделяется на 2 части: компилятивную (главы 1-78) и самостоятельную (главы 79-135). 1-я часть составлена гл. обр. на основании материалов, заимствованных из «Церковной истории» и отчасти из «Хроники» Евсевия Кесарийского; заимствования сделаны недостаточно внимательно, иногда с ошибками в переводе или с неправильной интерпретацией, вслед.

чего 1-я часть содержит немало искажений правильных данных Евсевия. И. С. добавил сведения, полученные на основании знакомства с христ. лит-рой, особенно латинской, которой мало интересовался Евсевий (сообщения о Тертуллиане, Минуции Феликсе, сщмч. Киприане, Новациане, сщмч. Викторине Петавском, Лактанции и др.). Во 2-й части автор использовал библиотечные каталоги, заимствовав названия сочинений, неизвестных ему, однако главным источником для нее служило глубокое знание И. С. церковной лит-ры IV в. Только у И. С. встречаются сведения о таких церковных писателях, как Арнобий, Ювенк, Акакий Кесарийский, Геласий Кесарийский и мн. др. Серьезным и характерным недостатком книги И. С. является необыкновенная краткость сообщений о самых крупных писателях, хорошо известных автору: святителях Епифании Кипрском, Григории Богослове, Григории Нисском, Амвросии, Иоанне Златоусте и др. (см.: *Sychowski*. 1894. S. 18-35; 49-73; *Kelly* J. 1975. P. 174-177; *Попов.* 2003. С. 230). Последняя глава (135) содержит ценные сведения о жизни и лит. деятельности самого И. С. вплоть до 393 г. Эта глава сохранилась в 3 различных редакциях, причем в 3-й к списку

сочинений И. С. добавлено еще ок. 30
(*Cavallera.* 1922. Т. 2. Р. 136-137).

Предположительно дополнения были сделаны самим И. С. для нового издания (*Feder.* 1920).

Несмотря на недостатки, сочинение оказалось определяющее влияние на последующих лат. историков церковной письменности, таких как Геннадий

Марсельский, *Исидор* Севильский, *Тритемий* и др., составлявших трактаты в подражание и в продолжение каталога И. С.

Агиографические

Написанные И. С. 3 монашеские биографии, по всей вероятности, были предварительными набросками для большого церковно-исторического труда, так и не созданного И. С., в к-ром он намеревался составить историю Церкви в жизнеописаниях: начать с описания зарождения Церкви и распространения Евангелия апостолами, затем перейти к периоду гонений, когда Церковь укреплялась кровью мучеников, и закончить повествованием о том, как она возросла в могуществе и богатстве при христ. императорах, но вместе с тем как среди христиан произошел упадок добродетелей, в качестве ответной реакции вызвавший появление монашества (см.: *Hieron.* *Vita Malch.*)

1; Попов. 2003. С. 228-229). В Житиях, составленных для зап. читателей, И. С. описывает образцы вост. подвижничества, преломляя их сквозь призму собственного аскетического опыта, приобретенного им в пустынях Сирии и Египта, и богатого воображения.



Блж. Иероним Стридонский. Створки алтаря «Отцы церкви». 1483 г. Худож. М. Пахер (старая Пинакотека, Мюнхен)

I. «Жизнь св. Павла, первого пустынника» (*Vita S. Pauli primi eremita* // PL. 23. Col. 17-28; CPL, N 617; рус. пер.: Творения. 1903. Ч. 4. С. 1-12), написано в 375-379 гг. в Антиохии, повествует о прп. Павле Фиваидском (Фивейском), к-рый, согласно И. С., был наставником прп. Антония Великого (см.: *Hieron. Vita Paul. Prol.*). Лит. прообразом послужила «Жизнь св. Антония» свт. Афанасия Великого в лат. переводе Евагрия

Антиохийского. Помимо нее И. С. пользовался устным преданием, исходившим от тогда еще живых учеников прп. Антония Амафа и Макария (*Ibidem*). Поэтому, хотя в произведении И. С. и содержатся легендарные сказания о кентаврах и сатирах, равно как и романтические представления молодого И. С. о подвижнической жизни, часть приводимых сведений имеет историческую достоверность. Прп. Павел представлен «героем пустыни», образцом строгого пустынножителя, проведшего в пещере 113 лет под тенью пальмы, к-рая доставляла ему пищу и одежду (*Ibid.* 6-7). «*Vita S. Pauli*» положила начало новому жанру лат. лит-ры и стала одним из самых известных сочинений И. С., вскоре переведенных на греч., копт., сир. и эфиоп. языки (*Kelly J.* 1975. Р. 60).

II. «Жизнь св. Илариона» (*Vita S. Hilarionis* // PL. 23. Col. 29-54; *Bastiaensen.* 1975; CPL, N 618; рус. пер.: *Творения.* 1903. Ч. 4. С. 12-44), написано в 386 г. (*Nautin. L'activité.* 1983. Р. 248; *Williams.* 2006. Р. 281; *Gryson.* 2007. Р. 535) или в 390-391 гг. (*Kelly J.* 1975. Р. 170), рассказывает об ученике прп. Антония Великого и родоначальнике палестинского монашества. Прп. Иларион был духовным наставником свт. Епифания Кипрского, от к-

рого И. С. мог получить необходимые сведения для составления Жития (см.: *Hieron. Vita Hilar. 1; Schiwietz S. Das morgenländische Mönchtum. Mainz, 1913. Bd. 2. S. 103-126*). На «Vita S. Hilarionis» во многом опирался Созомен в «Церковной истории» при описании жизни прп. Илариона (*Sozom. Hist. eccl. III 14; V 10*). III. «Жизнь пленного монаха Малха» (*Vita Malchi monachi captivi // PL. 23. Col. 53-60; Mierow ed. 1946; CPL, N 619; рус. пер.: Творения. 1903. Ч. 4. С. 44-53*), написано в 390-391 гг. (*Kelly J. 1975. P. 170; Gribomont. 1986. P. 238*), повествует о благочестивом старце, сирийце по происхождению, жившем в духовном браке с женой в дер. Марония близ Антиохии в имении пресв. Евагрия, к тому времени уже ставшего еп. Антиохийским вместо умершего еп. Павлина. Малх лично рассказывает И. С. об обстоятельствах поступления в мон-рь в Халкидской пустыне, о последующем выходе из мон-ря, плenении у бедуинов, насильственной женитьбе, бегстве из плена вместе с женой и возвращении в Сирию. Главной темой повествования является хранение целомудрия. Высказанная нек-рыми исследователями гипотеза о том, что «Vita Malchi» представляет собой переработку греч. подлинника, несостоятельна; наоборот, греч. и сир.

редакции являются переводом труда И. С. (Попов. 2003. С. 229).

IV. Перевод «Пахомиевского корпуса»

(Pachomiana Latina), сделан в 404 г. по просьбе пресв. Сильvana для нужд подвизавшихся в мон-рях Фиваиды в Египте латиноязычных монахов. На латынь были переведены

«Правила» преп. Пахомия Великого (Regula S. Pachomii // PL. 23. Col. 65-86; Pachomiana Latina. 1932. Р. 13-74; CPG, N 2353; Praefatio Hieronymi // PL. 23. Col. 61-66; Pachomiana Latina. 1932. Р. 3-9; CPL, N 619A; рус. пер.:

Творения. 1903. Ч. 4. С. 53-57), его 11 посланий (Epistulae Pachomii // PL. 23. Col. 87-99;

Pachomiana Latina. 1932. Р. 77-101; CPG, N 2355), аскетические сочинения его учеников:

«Послание о Пасхе» преп. Феодора Освященного (Epistula ad omnia monasteria de Pascha // PL. 23. Col. 99-100; Pachomiana Latina. 1932. Р.

105-106; CPG, N 2375) и трактат преп. Орсисия

«Учение об устройении монашеского жительства» (Doctrina de institutione monachorum), или

«Книга Орсисия» (Liber Orsiesii) (PG. 40. Col. 869-894; PL. 103. Col. 453-476; Pachomiana Latina. 1932. Р. 109-147; CPG, N 2367; рус. пер.:

Преподобного отца нашего Орсисия аввы

Тавенисиотского учение об устройении монашеского жительства. М., 1994).

Помещаемые в конце «Правил» «Наставления св. Пахомия» (Monita S. Pachomii // PL. 23. Col. 85-86; Pachomiana Latina. 1932. Р. 151-152; CPG, N 2358) не принадлежат ни И. С., ни прп.

Пахомию и представляют собой др. редакцию 3-го послания прп. Пахомия (*Gribomont*. 1986. Р. 231). Переводы «Пахомиевского корпуса» наряду с переводом Руфина «Правил» свт. Василия Великого оказали влияние на становление и развитие монашества на Западе в V-VI вв. (см.: *Kelly J.* 1975. Р. 281-282; *Clercq C. de. L'influence de la Règle de saint Pachôme en occident* // *Mélanges Louis Halphen*. Р., 1951. Р. 174-175).

Гомилии

Беседы произнесены между 397 и 402 гг. в воскресные и праздничные дни в вифлеемской ц. Рождества Христова (*Gourdain*. 2005. Р. 14-15), сохранились в виде неотредактированных стенографических записей, не лишенных ошибок памяти и догматических неточностей. Они никогда не включались в средневек. сборники гомилий или в ранние печатные издания трудов И. С. Впервые в целостном виде были изданы Мореном в 1897-1903 гг. (*Morin*. 1895-1903. Pars 2-3); к ним впосл. добавлены вновь открытые тексты еще неск. гомилий. Помимо эзегетических бесед на

Псалмы, на Евангелие от Марка и на отрывки из разных Евангелий в состав корпуса гомилий входят 6 праздничных и 2 нравственно-аскетические беседы, текст к-рых под ред. Морена переиздан в 1958 г.: «Гомилия о Рождестве Господнем» (*Homilia de nativitate Domini* // CCSL. 78. P. 524-529; CPL, N 598), «Слово о дне Богоявления и о 28-м псалме» (*Sermo de die Epiphaniorum et de psalmo XXVIII* // CCSL. 78. P. 530-532; CPL, N 599), «Слово о Четыредесятнице» (*Sermo de quadragesima* // CCSL. 78. P. 533-535; CPL, N 600), «Об Исходе, на пасхальном бдении» (*De exodo, in vigilia Paschae* // CCSL. 78. P. 536-541; CPL, N 601), 2 беседы «На Пасхальное воскресение» (*In die dominica Paschae* // CCSL. 78. P. 545-551; CPL, N 603-604), «Беседа о послушании» (*Tractatus de oboedientia* // CCSL. 78. P. 552-555; CPL, N 605) и беседа «О преследовании христиан» (*De persecutione christianorum* // CCSL. 78. P. 556-559; CPL, N 606).

Письма

Эпистолярное наследие И. С. отличается богатством и разнообразием содержания, живостью и элегантностью стиля. Письма не образуют единого собрания, они сохранились в различных рукописных традициях (*Gribomont.* 1986. P. 241). В издании кон. XVII -

нач. XVIII в. собрано 154 письма (см.: *Martianay, Pouget.* 1693. Т. 1); в издании XVIII в. Д. Валларси (см.: *Vallarsi.* 1734. Т. 1), перепечатанном в «Патрологии» Миня (PL. 22. Col. 325-1224; рус. пер.: *Творения.* 1893, 1894, 1903. Ч. 1-3), насчитывается 150 писем. Новейшее издание (CSEL. 54-56, 88) содержит 155 писем; в собрание включены не только письма И. С., но и адресованные ему (при сохранении общей нумерации): Римских пап Дамаса (Ер. 19, 35) и Иннокентия (Ер. 136), блж. Августина (Ер. 56, 67, 101, 104, 110, 116, 131-132, 144), еп. Феофила Александрийского (Ер. 87, 89, 113), свт. Епифания Кипрского (Ер. 91), друзей И. С. Паммахия и Океана (Ер. 83); письма Руфина (Ер. 80), папы Анастасия (Ер. 95), блж. Августина (Ер. 144), косвенно затрагивающие И. С.; переводы И. С. различных документов, относящихся к оригенистским спорам (Ер. 51, 90, 92-94, 96, 98, 100, 135, 137). 46-е письмо Павлы и Евстохии к Марцелле (Ер. 46) в действительности написано И. С. (см.: *Nautin. La lettre.* 1984). Письма 148- 150 являются неподлинными и не включены в новейшее издание. Вместо них под номерами 151-154 включены 4 подлинных письма И. С.: к пресв. Рипарию (Ер. 151-152), к папе

Бонифацию (Ер. 153) и к Донату (Ер. 154), обнаруженные де Брёйном в б-ках Испании и впервые изданные им в 1910 г. (*Bruyne*. 1910). К ним же под номером 155 было добавлено найденное среди собрания писем блж. Августина письмо И. С. к Аврелию, еп. Карфагенскому (CSEL. 88. Р. 130-133; CPL, N 621а). К подлинным письмам И. С. относится также изданное Мореном письмо к Пресидию (Ер. 156 // *Morin*. 1913. Р. 54-58; CPL, N 621). Т. о., в наст. время известны 124 подлинных письма И. С. О датировке писем И. С., точное время написания многих из которых до сих пор не установлено, см., напр.: PL. 22. Col. XLIX-XCI; Щеголев. 1863. С. CLVI-CLXXII; *Grützmacher*. 1969. Bd. 1. S. 53-102; *Cavallera*. 1922. Т. 2. Р. 1-63; *Antin*. 1958. Р. 359-362; *Grüdel*. 1958; *Nautin*. 1972-1974; 1972/1973; *L'activité*. 1983; *Le premier échange*. 1983. S. 331-344; *La lettre*. 1984. Р. 441-449; 1990. Р. 298-299; *Duval*. 1987-1999. Р. 562-563; *Rebenich*. *Hieronymus und sein Kreis*. 1992. Последние данные о датировке писем И. С. обобщены в работах: *Williams*. 2006. Р. 267-301; *Gryson*. 2007. Р. 529-533. По содержанию письма И. С. разделяются на письма личного и биографического характера (Ер. 2-14, 31-32, 40, 43-47, 58, 68, 102-103,

105, 115, 134, 143, 147, 151-155 и др.); письма, посвященные различным доктрино-полемическим вопросам: тринитарной терминологии (Еп. 15, 17), о происхождении души (Еп. 126), о различии степеней священства (Еп. 146), против монтанистов (Еп. 41), о хуле на Св. Духа, против новациан (Еп. 42), против Иовиниана (Еп. 48-50), против Вигилянция (Еп. 61, 109), против Оригена и оригенистов (Еп. 62-63, 81-82, 84-86, 88, 97, 99, 114, 124), против пелагиан (Еп. 133, 138-139, 141-143); письма, в которых рассматриваются экзегетические вопросы (Еп. 18AB, 20-21, 25-30, 34, 36-37, 53, 55, 57, 59, 64-65, 72-74, 78, 106, 112, 119-121, 129, 140 и др.); письма, посвященные нравственно-аскетическим темам: девству (Еп. 22, 48-50, 130), вдовству (Еп. 46, 79), единобрачию (123), монашеству и отречению от мира (Еп. 14, 58, 71, 118, 125, 145, 156), образу жизни монахов и клириков (Еп. 52), второбрачию клириков (Еп. 69), воспитанию девиц (Еп. 107, 128), покаянию (Еп. 122, 147), вражде между близкими родственниками (Еп. 117), пользе классической литературы (Еп. 70); элогии или эпитафии разным лицам: невинной женщине, ложно обвиненной в прелюбодеянии (Еп. 1), Лею (Еп. 23), Азелле (Еп. 24), Оригену (Еп. 33),

Блезилле (Ер. 38, 39), Непоциану (Ер. 60),
Павлине (Ер. 66), Луцинию (Ер. 75), Фабиоле
(Ер. 77), Небридию (Ер. 79), Павле (Ер. 108),
Марцелле (Ер. 127).

Неподлинные сочинения

В древних рукописях сохранилось множество сочинений, ошибочно надписанных именем И. С. В изданиях трудов И. С. Нового времени они, как правило, присоединялись к подлинным творениям, поскольку некоторые из них написаны на основе или в подражание сочинениям И. С. и могут частично содержать следы его ученого-лит. деятельности. Среди эзекиетических сочинений, помимо «Краткого толкования на Псалмы» и «Краткого толкования на надписания Псалмов», имеются небольшие библейские справочники: «Изъяснение еврейского алфавита» (*Interpretatio alphabeti Hebraicorum // Onomastica Sacra* 1887. P. 191-192; CPL, N 623а), «О формах еврейских букв» (*De formis hebraicarum litterarum // PL.* 30. Col. 307-310; CPL, N 624) и «Книга о названиях мест в Деяниях [св. Апостолов]» (*Liber nominum locorum ex Actis // PL.* 23. Col. 1297-1306), использующие подлинные сочинения И. С. «Предисловие к Псалмам» (*Prologus psalmorum // Antolin G. Un codex regularum del siglo ix: Opúsculos desconocidos de S. Jerónimo.* Madrid,

1908. Р. 51-63; *Mercati G. Osservazioni a Proemi del Salterio. Vat.*, 1948. Р. 112-124; CPL, N 625) представляет собой извлечения из сочинения свт. Илария Пиктавийского «Толкование на Псалмы» (*Hilar. Pict. In Ps. 17-21*). «Краткий комментарий на Псалмы» (*Commentarius brevis in psalmos // Antolin. Un codex regularum*. 1908. Р. 64-90; CPL, N 626) составлен неизвестным автором из разных толкований на надписания Псалмов, в т. ч. взятых из подлинных схолий и бесед И. С. на Псалмы. «Слово о Псалтири» (*Sermo de psalterio // Bibliotheca casinensis. Monte Cassino*, 1873. Vol. 1. Р. 217-218; CPL, N 627), «Толкование на 8-й Псалом» (*Tractatus de psalmo octavo*; CPL, N 627a; *Gori F. Da una compilazione medievale sui «Salmi» // Annali di storia dell' esegesi. Bologna*, 1993. Vol. 10. Р. 560-566) и «Надписание 50-го Псалма» (*Incipit de psalmo quinquagesimo // Morin*. 1895-1903. Pars 2. Р. 421-423; CPL, N 628) составлены в Галлии и Италии в IV-V вв. К более позднему времени относятся экзегетические сочинения «О благословениях патриарха Иакова» (*De benedictionibus Jacob patriarchae // PL. 23. Col. 1307-1318*), «Десять искушений народа израильского в пустыни» (*Decem tentationes populi Israel in deserto // Ibid. Col. 1319-1322*), «Комментарий на Песнь Деворы» (*Commentarius*

in Canticum Debborae // Ibid. Col. 1321-1328), «Еврейские вопросы на Книги Царств и Паралипоменон» (*Quaestiones Hebraicae in Libros Regum et Paralipomenon* // Ibid. Col. 1329-1402; написаны не ранее VIII в.). «Подстрочное толкование книги Иова» (*Expositio Interlinearis Libri Job* // Ibid. Col. 1407-1470) сохранилось в 4 редакциях: 1-я, вероятно, восходит к Филиппу, одному из учеников И. С., впосл. была исправлена и дополнена св. Бедой Достопочтенным. Авторы большого «Толкования на книгу Иова» (*Commentarii in librum Job* // PL. 26. Col. 619-802) и краткого «Толкования на Плач Иеремии» (*In lamentationes Jeremiae* // PL. 25. Col. 787-792; CPL, N 630) неизвестны. «Толкование на Евангелие от Марка» (*Commenarius in Euangelium secundum Marcum* // PL. 30. Col. 589-644; CPL, N 632) написано ок. 632 г. аббатом Куммианом, «Толкование на Четвероевангелие» (*Expositio quattuor euangeliorum* // PL. 30. Col. 531-590; CPL, N 631) и «Толкование на Евангелие от Иоанна» (*Expositio Iohannis* // *Brealey D. G. The Expositio Iohannis in Angers BM 275: A Commentary on the Gospel of John Showing Irish Influence* // *Recherches Augustiniennes*. P., 1987. Vol. 22. P. 163-199; CPL, N 632a) написаны испан. авторами VIII в. Пространные

«Толкования на Послания св. Павла»
(Commentarii in epistolas sancti Pauli // PL. 30.
Col. 643-902), содержащие множество
пелагианских мнений, по всей вероятности,
представляют собой одну из редакций
толкований Пелагия, сделанную неизвестным
автором ок. 530 г.

Большая часть собрания из 53 писем, ошибочно
приписанных И. С. (PL. 30. Col. 15-308; CPL, N
633), состоит из сочинений Пелагия, а также
включает гомилии пресв. Евтропия, Максима
Туринского, Никиты Ремезианского, Евсевия
Галликана, Григория Эльвирского, Пасхазия
Радберта и др. поздних авторов. Среди них есть
подлинные сочинения И. С.: 1 письмо (Ep. 18 =
Ep. 156; CPL, N 621) и 6 бесед (Ep. 21-22, 26-29;
CPL, N 599-604). Существует неск. гомилий,
ошибочно приписываемых И. С.: «О семи дарах
Св. Духа и о семи пороках» (De septem Spiritus
Sancti donis et septem vitiis // Antolín. Un codex
regularum. 1908. P. 33-37; CPL, N 634),
составлена в VII в.; «О христианстве» (De
Christianitate // Mélanges [J.] Nicole. Gen., 1905.
P. 85-93; CPL, N 634a), огласительная гомилия
перед крещением, является извлечением из
сообщения Теодульфа Аврелианского; «О
светильниках Церкви» (De luminaribus Ecclesiae
// PL. 23. Col. 723-726; CPL, N 635a), написана

в Испании в VIII в.; «Гомилия к монахам» (Homilia ad monachos // PL. 30. Col. 311-318; CPL, N 639), компиляция, составленная в VI-VII вв. из подлинных писем И. С. Ошибочно атрибутируется И. С. краткий «Каталог ересей» (Indiculum de haeresibus // PL. 81. Col. 636-644; CPL, N 636), составленный неизвестным автором в нач. V в.; присоединенные впосл. главы взяты из трактата Геннадия Марсельского «Против всех ересей» (Adversus omnes haereses). Небольшое соч. «О монограмме ХПИ» (De monogramma XPI // Morin. 1895-1903. Pars 3. P. 195-198; CPL, N 637), приписывающееся также Григорию Эльвирскому, написано в V в., после смерти И. С. Изложение «Веры св. Иеронима» (Fides S. Hieronymi // Aldama J. A., de. El Símbolo Toledano I. R., 1934. P. 148-150; CPL, N 638), ок. 381 г., неизвестного автора, использовано при составлении «Tractatus symboli» в Сев. Италии в 450-550 гг. (см.: Westra L. H. The Apostoles' Creed. Turnhout, 2002. P. 469-472).



Блж. Иероним Стридонский. Гравюра из кн.: *Opera omnia* [Р., 1609]. Т. (РГБ)

И. С. приписывается неск. стихотворных сочинений (CPL, N 640-642), в т. ч. «Стихи Дамаса и Иеронима» (*Versus Damaasi et Hieronymi // Ferrua A., ed. Epigrammata Damsiana. R., 1942. Р. 219-229; CPL, N 641*), возможно содержащие неск. подлинных строк из эпиграмм папы св. Дамаса. Наконец, надписанный именем И. С. знаменитый в средние века «Мартииолог св. Иеронима» (*Martyrologium Hieronymianum // PL. 30. Col. 435-486* (фрагменты); *ActaSS. Nov. T. 2. Pars 2; CPL, N 2031*) ему не принадлежит, составлен в Галлии не ранее кон. VI в. на основе местных церковных календарей или мартиологов, происходивших из Рима, Сев. Африки и христ. Востока (см.: DMA. Vol. 8. Р. 162). Имя И. С. было использовано для того, чтобы придать Мартииологу авторитет; для этого же в начале

были помещены 2 неподлинных письма: 1-е от Хромация Аквилейского и Гелиодора к И. С., в котором они просили прислать им список церковных праздников и дней памяти святых, содержащихся в Мартииologe (Feriale) Евсевия Кесарийского; 2-е письмо содержит ответ И. С., где он говорит, что выполнил их просьбу, не скрывавши списки Евсевия, где якобы приводилось от 500 до 800 имен святых на каждый день (см.: NCE. 20032. Vol. 9. P. 234).

Учение

Богодухновенность Библии

Как библеист и знаток Свящ. Писания И. С. внес существенный вклад в понимание богодухновенной природы Библии, которая, по его мнению, ясно утверждается ап. Павлом во 2-м Послании к Тимофею (2 Тим 3. 16) (*Hieron. Ep. 27. 1*). Об этом говорят и сами названия, прилагаемые И. С. к Библии, такие как «Священное Писание», «Святые Книги», «Божественное Писание», «Слово Божие», «Небесное Писание» и т. п. (полный перечень см.: *Schade. 1910. S. 7-8*). Все книги Библии И. С. рассматривал как «единую Книгу» (*unus liber*), единое творение Св. Духа (*In Is. Col. 332*; ср.: *In Philem. Col. 602*). Подобно мн. др. раннехрист. экзегетам, И. С. видел в богодухновенных писателях Библии своего рода

инструменты (*quasi organum*), с помощью к-рых говорил и действовал Св. Дух (Еп. 65. 7; Tract. in Ps. 88 // *Morin.* 1895-1903. Pars 3. P. 53). Восприняв Его, пророки и апостолы говорили «от лица Бога» (*ex persona Dei* - In Gal. Col. 345; In Eph. Col. 493). Библия написана «под диктовку (*dictante*) Св. Духа» (In Zach. Col. 1442; ср.: Еп. 120. 10), поэтому в ней «даже отдельные слова, слоги, черты, точки наполнены смыслом» (In Eph. Col. 481; ср.: Еп. 53. 8-9). Сам Бог учит через Свое Писание, поэтому оно имеет непререкаемый авторитет (In Gal. Col. 322); оно всегда истинно и не может противоречить само себе; если же мы встречаем в нем 2 противоположных высказывания, то, как полагал И. С., следует считать, что оба они истинны, и искать возможность правильно понять это (Еп. 27. 11; 46. 11; In Jerem. Col. 885). Касаясь вопроса о самом акте вдохновения, И. С. резко критиковал монтанистическое представление о его экстатическом и бессознательном характере (In Naum. Col. 1232) и отмечал, что пророки обладали здравым умом и сохраняли свободу воли: они были людьми мудрыми и понимали то, что говорили; им подчинялись «пророческие духи»; в их власти было молчать или говорить (In Is. Col. 19-20; Tract. in Ps. 84 // *Morin.* 1895-

1903. Pars 3. P. 43). Бог обращался к пророкам и апостолам не посредством внешнего голоса, но говорил в их душах и сердцах, «вдохновляя» (*inspirante*), «советуя» (*suggerebat*) и «внушая» (*insinuat*) то, что хотел сообщить через них людям, при этом не подавляя их свободы (Ер. 53. 3; In Eccl. Col. 1013, 1113). И. С. часто указывал на то, что св. писатели во всей полноте сохраняли личные качества и лит. способности, выражая откровения Божии применительно к культурно-исторической ситуации своего времени; поэтому написанные ими книги, хотя и были вдохновлены Богом, по праву носят их имена (см., напр.: *De vir. illustr.* 3-9; *Praef. in Is. Col.* 771; *Prol. in Jerem. Col.* 847). По убеждению И. С., необходимым условием получения Божественного вдохновения была особая личная святость и нравственная чистота св. писателей (*In Amos. Col.* 1010; Ер. 18. 15). Однако перед И. С. остро встал вопрос, какой текст Библии (в частности, ВЗ) следует считать богодухновенным: древнееврейский, сохранившийся в иудейской традиции, к-рый И. С. возводил к книжнику Ездре (см.: *Praef. in Sam. et Mal. Col.* 548-549) и к-рый был практически идентичен масоретскому тексту (МТ), или его греч. переводы, в т. ч. Септуагинта (LXX), с самого

начала признанная христ. Церковью и положенная в основу старолат. перевода.

Hebraica veritas и ветхозаветный канон

И. С. выдвинул концепцию *hebraica veritas* (букв. «еврейской истины», или «еврейского подлинника»), предполагающую первичный и непрекаемый авторитет древнеевр.

оригинала ВЗ, к-рый, т. о., становился главным критерием истинности при переводе и толковании Свящ. Писания (см., напр.: Ер. 20. 2; 57. 7-9; Praef. in Sam. et Malach. Col. 556-558; Praef. in Pent. Col. 148-152; Praef. in Jos. Col. 464; Praef. in Ps. Col. 1125; Praef. in Job. Col. 1079-1084; In Eccl. Col. 1011; см.

также: *Williams*. 2006. Р. 81-95). Существуют, по крайней мере, 2 главные причины, побудившие И. С. выдвинуть эту концепцию и поставить под вопрос надежность

Септуагинты, богодухновенность которой он долгое время признавал (см.,

напр.: *Hieron.* Praef. in Paralip. Col. 402-404) и к-рой продолжал пользоваться в комментариях на протяжении всей жизни. Во-первых, это серьезные расхождения между МТ и LXX, обнаруженные И. С. в ходе изучения LXX в редакции «Гекзапл» и в большинстве случаев свидетельствовавшие в пользу МТ; во-вторых, это прямое использование МТ в книгах НЗ,

причем последнее обстоятельство имело для И. С. решающее значение: авторитету Семидесяти толковников он предпочел «авторитет (auctoritas) евангелистов и апостолов» (см., напр.: Quaest. hebr. in Gen. Praef. // PL. 23. Col. 936-937; Praef. in Pent. Col. 148-152; Praef. in Jos. Col. 464; Praef. in Ps. Col. 1123; Ep. 20. 2; 57. 7). И. С. пришел к убеждению, что легенда о создании LXX, точнее о создании одинакового перевода всего текста ВЗ одновременно всеми 70 толковниками, не имеет исторических оснований, а сам перевод LXX не только не всегда отражает текст оригинала, но местами бессмыслен и нередко противоречит новозаветной интерпретации ВЗ (см.: Praef. in Pent. Col. 147-148; Praef. in Paralip. Col. 1325; In Os. Col. 931, 942; In Is. Col. 86, 168, 271; Ep. 57. 8-9). И. С. настолько утвердился в мнении о первичности МТ, что и ветхозаветные цитаты у новозаветных авторов расценивал как перевод, иногда далекий от буквы оригинала, но в целом сохранявший его верный смысл, поскольку, по его словам, «апостолы и евангелисты в переводе книг Ветхого Завета искали смысла, а не слов» (Ep. 57. 9). Следствием такого отношения к МТ было принятие И. С. иудейского взгляда на ветхозаветный канон, что отразилось на признании иного порядка следования

ветхозаветных книг, в их разделении на группы и в отвержении второканонических книг (см.: *Howorth.* 1908/1909 - 1911/1912). Так, в согласии с иудейской традицией И. С. делил книги ВЗ на 3 группы в соответствии с числом букв евр. алфавита (22): «Закон», содержащий Пятикнижие Моисеево; «Пророки», 8 книг: Иисуса Навина, Судей (с которой соединяется Книга Руфь), Самуила (2 книги = 1 книга), Царств (2 книги = 1 книга), Исаии, Иеремии (с которой соединяется Плач Иеремии), Иезекииля и 12 малых пророков (= 1 книга); «Писания», 9 книг: Иова, Давида (Псалмы), Соломона (Притчи, Екклесиаст, Песнь Песней = 1 книга), Даниила, Хроники (1-я и 2-я Паралипоменон = 1 книга), Ездры (с к-рой соединяется Книга Неемии) и Есфири (*Praef. in lib. Sam. et Malach. Col. 552-555*). Порядок следования книг малых пророков И. С. также заимствовал из иудейской традиции: Осии, Иоиля, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии, Малахии (*In Joel. Col. 947; сп.: In Mich. Col. 1151; Praef. in duodec. Proph. Col. 1013-1015*). Остальные книги, не вошедшие в этот канон и не содержащиеся в *hebraica veritas*, И. С. причислял к апокрифам (ἀπόκριφα); нек-рые из них, по его мнению, имеют учительный авторитет в Церкви: книги

премудрости Соломона, Иисуса, сына Сирахова (или Екклесиастик), Иудифи, Товита, 2 книги Маккавейские (1-я была известна И. С. в евр. подлиннике, 2-я, по его мнению, была изначально написана на греческом), Варуха и подложное Послание (ψευδεπίγραφον) Иеремии (Praef. in Sam. et Malach. Col. 556-557; In Jerem. Col. 680; Praef. in Tob. // PL. 29. Col. 24-25; Praef. in Jud. // Ibid. Col. 37-38; Adv. Rufin. III 25). Т. о., концепция «еврейской истины» у И. С. означает не только авторитетность и подлинность древнеевр. текста ВЗ и содержащегося в нем смысла, но и авторитетность иудейского канона, а также включает различные методы и приемы библейской филологии и экзегетики, использовавшиеся гл. обр. в раввинистической экзегезе, в греч. переводах иудейских прозелитов - *Акилы, Симмаха* и Феодотиона, отчасти в раннехрист. экзегезе (у Оригена и Евсевия, см.: *Brown*. 1992. Р. 55-86; *Kamesar*. 1993. Р. 80-81; *Rebenich*. *Jerome*. 1993. Р. 53-64; *Williams*. 2006. Р. 89-94).

Принципы и характерные особенности экзегезы

Следуяalexандрийской экзегетической традиции, И. С. различал 3 смысла Свящ. Писания: первичный - букв. смысл (или

исторический, *juxta historiam, secundum litteram, per litteram*), вторичный - образный (или нравственно-аллегорический, *juxta tropologiam, per tropologiam, per allegoriam, moralis locus*), высший - духовный (или мистический, *mystica, sacra intelligentia, juxta intelligentiam spiritualem, spiritualis θεωρία* - см.: *Hieron.* Ep. 120. 12; *In Ezech.* Col. 147; *In Amos.* Col. 1027-1028). Подобно Оригену (см.: *Orig.* De princip. IV 11), он основывал это деление на тройственном составе человека (тело - душа - дух) и на свидетельстве Книги Притчей Соломоновых (Притч. 22. 20-21, по LXX), в котором «тройственное написание [речений Истины] есть правило [понимания] Свящ. Писаний. Первое - чтобы понимать их согласно историческому повествованию; второе - согласно образному толкованию, а третье - согласно духовному пониманию. При историческом [толковании] следует сохранять порядок фактов, которые описаны. При образном [толковании] мы возвышаемся от буквы к более возвышенному [пониманию], и то, что происходило с прежним народом [израильским], истолковываем в нравственном смысле, обращая это на пользу для нашей души. А при духовном созерцании (*in spirituali θεωρίᾳ*) мы оставляем дальнее и устремляемся к

горнему, рассуждая о будущем блаженном и небесном мире, чтобы размышление о временной жизни стало тенью будущего блаженства» (Ер. 120. 12). В соответствии с этим представлением И. С., следуя александрийской традиции (см.: *Clem. Alex. Strom.* I 28. 176; *Orig. In Prov.* // PG. 17. Col. 220-221), распределял все содержание Свящ. Писания на 3 раздела: «Подобно тому как философы имеют обыкновение разделять свои рассуждения на три части: физику, этику и логику, так и Божественные Речения ведут речь или о природе (*de natura*), как, например, в книге Бытия и Екклесиаста, или о нравах (*de moribus*), как в Притчах, да и повсюду во всех книгах, или о логике, вместо которой наши [писатели] вводят [мистическое] богословие (*θεολογική*), как в Песни Песней и в Евангелиях» (Ер. 30. 1). Однако И. С. далеко не всегда следует этому тройному делению, но, как правило, различает, с одной стороны, букв., т. е. исторический смысл Свящ. Писания, с др. стороны - небукв., т. е. духовный смысл, охватывающий и образно-аллегорическое, и духовно-мистическое понимание (*Forget.* 1924. Col. 960).

Для описания 1-го смысла И. С. в качестве основного термина использовал слово *historia*, с

к-рым он связывал термины: *intelligentia corporalis, corporea intelligentia, carnaliter intellegere, carnalis interpretatio, simplex historia, historia accipere, historia fundamentum, juxta litteram, secundum litteram intellegere* и др. (подробнее со ссылками на сочинения И. С. см.: *Brown.* 1992. Р. 124-125). Эти термины у И. С. означают, во-первых, описание библейских повествований или др. событий, имевших место в прошлом (ср.: *Hieron.* *De vir. illustr.* 7; *In Abac. Col.* 1296), и, во-вторых, текстовый материал, к-рый может пониматься без обращения к духовно-аллегорическому смыслу, поскольку, как отмечал И. С., «образное толкование излишне там, где пророчество имеет совершенно ясный смысл и излагается истинный порядок исторического повествования» (*In Zach. Col.* 1500; ср.: *Ibid. Col.* 1478). При этом И. С. часто не ограничивался одним временем, в к-ром происходили те или иные исторические события, но соотносил с аналогичными событиями, произшедшими в позднейшее время; напр., пророчество Софонии о разрушении Иерусалима относится им и ко времени царствования Навуходоносора, и к эпохе владычества Рима (*In Soph. Col.* 1353-1354). Часто И. С. отождествлял букв. смысл

Свящ. Писания с иудейским пониманием (*judaica sententia, hebraeorum traditio*), причем как в нейтральном смысле (ср.: букв. понимание восстановления Иерусалима - *In Is. Col. 647* или пророчества Осии о царе Иеровоаме - *In Os. Col. 876*), так и в полемическом смысле, как, напр., при толковании 1000-летнего царства Христова: «Если мы будем следовать плотскому толкованию, следует согласиться с иудейскими выдумками, что Иерусалим будет вновь отстроен, и в Храме будут приноситься жертвы, и, после отмены духовного почитания, будут соблюдаться плотские ритуалы» (*Ер. 59. 3*). И. С. придавал важное значение букв., или историческому, смыслу Свящ. Писания. Это видно уже на примере одного из его первых экзегетических опытов - 18-го письма, написанного в 381-382 гг. папе св. Дамасу и посвященного видению Господа на престоле в окружении Серафимов из Книги прор. Исаии (*Ис 6. 1-9*) (*Ер. 18. 1-2*). Хотя И. С. утверждал здесь, что букв. смысл находится в подчинении у аллегорического, поскольку не просто ему предполагается, но ради него и исследуется, вместе с тем он считал необходимым подробно рассмотреть все исторические обстоятельства, сопровождавшие видение прор. Исаии:

«Прежде, чем говорить о видении, следует, как представляется, рассмотреть, кто есть Озия, сколько лет он правил, кто были его современники среди других народов» (Ер. 18.).

1). В написанных позднее толкованиях на Послания ап. Павла И. С. стремился выяснить замысел автора и дать информацию об обстоятельствах написания того или иного послания, а в «Толковании на Евангелие от Матфея» исследовал прежде всего исторический смысл: «Я кратко изложил историческое толкование, иногда присоединяя к нему цветы духовного понимания» (In Matth. Col. 20). В «Толковании на Книгу пророка Малахии» И. С. критиковал Оригена за совершенное пренебрежение букв. смыслом Свящ. Писания и обыкновенное у него злоупотребление аллегорическим толкованием, что привело Оригена к заблуждению относительно предсуществования и падения душ (In Malach. Col. 1543-1544). В связи с этим И. С. сформулировал «правило [толкования] Священных Писаний» (*regula Scripturarum*): «Там, где пророчество весьма ясно говорит о будущих событиях, не следует искажать слова Писания туманным иносказанием» (*incerta allegoriae* - Ibid. Col. 1551;ср.: In Zach. Col. 1500). Важное значение, к-рое И. С. придавал

букв., или историческому, смыслу Библии, объясняется не только возникшей у него со временем антипатией к Оригену, но и прямым влиянием на него Антиохийской экзегетической школы и сочинений Диодора Тарсийского, Евсевия Эмесского, Феодора Гераклейского, свт. Иоанна Златоуста и особенно Аполлинария Лаодикийского.

В целом И. С. разделял установку Александрийской экзегетической школы на то, что букв. смысл сам по себе не может исчерпывать всех истин, содержащихся в Слове Божием. По его мнению, «Свящ. Писания заключаются не в [правильном] чтении, а в [правильном] понимании» (*non in legendo, sed in intelligendo - Adv. Lucifer. 28*). Для подтверждения этого И. С. ссылался на авторитет евангелистов и апостолов, которые в переводе тех или иных цитат из ВЗ «искали смысла, а не слов (*sensum quaesisse, non verba*) и не слишком заботились о порядке и строе речей, только бы ясна была сама мысль» (Ер. 57. 9). Согласно И. С., «Евангелие заключается не в словах Писаний, а в смысле, не на поверхности, а в сердцевине, не в записанных речах, а в глубине понимания» (*In Gal. Col. 322*; те же противопоставления «слов», «речей», «букв»,

«последовательности слов» (*verba, sermo, littera, ordo verborum*) и «смысла» (*sensus, ratio, intelligentia*) см., напр., в: Ер. 65. 11; 106. 29). Поэтому, для того чтобы достичь более полного и совершенного понимания Свящ. Писания, И. С. использовал духовно-аллегорический метод толкования, разработанный и применявшимся учителями Александрийской школы, прежде всего Оригеном и Диодором. Для обозначения духовно-аллегорического смысла И. С. в качестве основных терминов использовал следующие: *intelligentia spiritualis, mysticus intellectus* и *allegoria*, с к-рым он связывал термины *interpretatio allegoriae, altior intelligentia, ἀναγνώριση, sacramenta spiritus, typus, figura, tropologia, aenigma, θεωρία* и др., которые отражают тот или иной аспект духовного смысла (подробнее см.: Brown. 1992. Р. 142-143). Так, термин *typus* (*figura* - прообраз) указывает на прообразовательный смысл. Хотя сам термин встречается у И. С. достаточно редко, прообразовательный смысл он находит повсюду в ВЗ. И. С. так формулировал связанное с ним правило: «То, что происходило прообразовательно (τιπικῶς) с одними людьми, согласно истине и исполнению (*juxta veritatem et adimpletionem*) относится ко Христу» (In Os. Col. 915;ср.: In Dan. Col. 565).

При этом И. С. полагал, что прообраз отражает заключающийся в Свящ. Писании смысл лишь частично и не упраздняет букв. смысла. Так, слова прор. Осии: «...из Египта вызвал сына Моего» (Ос 11. 1) - буквально относятся к израильскому народу, а прообразовательно - ко Христу (In Os. Col. 915). Вероятно, этот принцип И. С. заимствовал из экзегетического метода Антиохийской школы, в частности у Феодора Мопсуестийского, к-рый подчеркивал, что прообраз (*τύπος*) должен иметь точный объект (*ἀντίτυπος*, см.: *Theod. Mops. In Jon. Col.* 320; впрочем, типологическое толкование широко использовалось также предшествовавшими И. С. лат. экзегетами - сщмч. Киприаном Карфагенским, Новацианом, сщмч. Викторином Петавским, свт. Иларием Пиктавийским и др.). Др. термин - *allegoria* (иносказание), как показывал И. С., изначально использовался в риторике в качестве одной из фигур речи, когда «одно заключается в словах, а по смыслу означает другое» (In Gal. Col. 389). Применительно к Свящ. Писанию у И. С. аллегория - это не особый смысл, но эквивалент духовного смысла в его противопоставлении буквальному (Ibid.;ср.: In Amos. Col. 1027). Иногда И. С. соотносил аллегорический смысл с образным толкованием (*tropologia*),

исследующим моральный (средний) смысл Свящ. Писания (см.: Ер. 120. 12; In Ezech. Col. 147). Следующий смысл - энigmatический (от греч. αἴνιγμα - загадка), встречающийся достаточно редко и означающий нечто неясное, загадочное в библейском тексте. Как правило, И. С. отождествлял «загадку» с притчей (parabola): «Когда пророк говорит: «предложи загадку» (aenigma), «скажи притчу» (Иез 17. 2), этим указывается на неясность (obscurum) того, о чем идет речь. Ведь никто не сомневается, что в загадке и притче одно предлагается на словах, а другое имеется в виду по смыслу. Ведь и Спаситель говорил с народом притчами, которые наедине растолковывал апостолам» (In Ezech. Col. 161). Иногда же И. С. различал загадку и притчу, поскольку последняя, в отличие от первой, дает некий, пусть и неясный, ключ к истине (Ер. 121. 6). Но и загадка, и притча имеют общий элемент - иносказательный, образный способ выражения, хотя загадка - более сложная, чем притча, и поэтому труднее поддается правильному истолкованию (что весьма сходно с пониманием загадки и притчи у Оригена, см.: *Orig. Fragm. in Proverb.* // PG. 13. Col. 25). Для обозначения небукв. смысла Свящ. Писания И. С. использовал также термин θεωρία

(созерцание, умозрение), к-рый у экзегетов Антиохийской школы (в частности, у Диодора Тарсийского) рассматривался как нечто среднее между *historia* и *allegoria*. Для И. С. θεωρία - такой смысл или, скорее, способ толкования, в к-ром сохраняется одновременно и букв. и духовный смысл Свящ. Писания, как в случае с пророчеством Малахии о почитании Господа на всяком месте и во всех народах (In Malach. Col. 1551-1552). Как правило, θεωρία используется И. С. при интерпретации пророчеств. Термин *spiritualis* θεωρία (духовное созерцание) иногда означает таинственно-духовный смысл (*intelligentia spiritualis*) Свящ. Писания, отсылающий к тайнам буд. века (см.: Ер. 120. 12).

В целом тот или иной аспект небукв., духовного смысла Свящ. Писания И. С. оценивал очень высоко; даже те сочинения, где он стремился следовать букв. смыслу (напр.: In Matth.), ясно свидетельствуют о предпочтении, к-рое И. С. отдавал духовному смыслу. Подобно последователям Александрийской школы, И. С. полагал, что духовный смысл Свящ. Писания неизмеримо выше, чем буквальный, что видно уже в самых ранних его экзегетических трудах - «Толковании на Книгу пророка Авдия» и 18-м письме. Позднее И. С. сохранил верность этому

представлению. Так, в гомилиях на Евангелие от Марка И. С. говорил по поводу рассказа о преображении Христа: «Мы не отвергаем исторический смысл, но предпочитаем духовное понимание» (*spiritualem intelligentiam praeferimus* - Tract. in Marc. 9. 1-7 // Morin. 1895-1903. Pars 2. P. 348). В гомилиях на псалмы И. С. сравнивал христиан, следующих лишь историческому пониманию, с плотью Христовой, а возносящихся к духовному пониманию - с Его душой (Tract. in Ps. 15). И. С. разделял мнение Оригена (ср.: *Orig. De princip. IV 12*) о том, что не все слова и выражения Свящ. Писания могут иметь букв. смысл. Так, разбирая место из Евангелия от Матфея, где говорится, что Христос въезжал в Иерусалим на 2 животных - ослице и молодом осле (Мф 21. 5), он замечал: «Когда историческое повествование содержит или невозможность, или непристойность, мы должны перенестись к более возвышенному смыслу (*ad altiora*)» (In Matth. Col. 147; ср.: In Is. Col. 265).



Блаженные Иероним Стридонский, Августин Гиппонский и свт. Григорий I Великий.
Диптих Боэция. VII-VIII вв. (Христ. музей г. Брешиа, Италия)

Постепенно И. С. пришел к убеждению, что без точного определения букв. смысла Свящ. Писания невозможно и его правильное духовное понимание. В письме, посвященном памяти прп. Павлы (404), содержатся слова, которые можно отнести к нему самому: «Она знала на память Священные Писания и хотя любила историческое понимание, называя его основанием истины (*veritatis fundamentum*), однако гораздо более следовала духовному пониманию и этой кровлей предохраняла здание души» (Ер. 108. 26). В толковании 2 дверей с 2 дверными створками, находившихся в ветхозаветном храме и в святилище (Иез 41. 23-24), И. С. писал: «В храме и в самом святилище были две двери, которые означают тайны двух Заветов; и при двух дверях с двух

сторон были по две створки, которые складывались друг ко другу: [это сказано для того], чтобы ты в историческом повествовании искал духовного понимания и в образном толковании сохранял истину исторического повествования, ведь каждое из этих двух нуждается в другом; и если будет отсутствовать одно из них, невозможно достичь совершенного познания» (*perfecta scientia* - In Ezech. Col. 404). В том же толковании он разъяснял выражение: «хранилища севера и юга» (Иез 42. 13): «Как я полагаю, «хранилища севера и юга» суть те, которые содержат простой исторический [смысл] и тайны духовного понимания. Ведь не следует так читать букву [Свящ. Писания] и так класть основание исторического [понимания], чтобы не достичь вершины; с другой стороны, кровля не должна класться на прекрасное здание, если у него нет никаких твердых оснований» (Ibid. Col. 412). В поздний период жизни, отчасти из-за изменения отношения к Оригену в ходе оригенистских споров, И. С. пересмотрел отношение к аллегорическому методу в целом. Так, в прологе к «Толкованию на Книгу пророка Авдия» И. С. отмечал, что в юности он уже писал толкование на эту книгу, которое изобиловало аллегорическими интерпретациями, чего он теперь стыдится (In

Abd. Col. 1097-1098). В прологе к «Толкованию на Книгу пророка Захарии» И. С., упоминая среди своих предшественников Оригена, сщмч. Ипполита Римского и Дидима, невысоко оценивал их труды, в связи с чем уточнял свой экзегетический метод: «Вся их экзегеза была насквозь аллегорической, и они едва лишь слегка коснулись исторического смысла. Я же, желая подражать тому «хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое» (Мф 13. 52), и невесте из Песни Песней, которая говорит: «новое со старым сберегла я для тебя, братец мой!» (Песн 7. 14, по LXX), с историческим пониманием, [принятым у] евреев, соединил образное толкование, [используемое] нашими [экзегетами], чтобы построить дом на камне, а не на песке (ср.: Мф 7. 24-26) и положить твердое основание, которое, как пишет ап. Павел, он положил, как [мудрый] строитель (ср.: 1 Кор 3. 10)» (In Zach. Col. 1418; ср.: In Amos. Col. 1027-1028). В итоге И. С. существенно скорректировал александрийский экзегетический метод за счет введения в него отдельных элементов антиохийского метода, таких как внимание к букве оригинала и историческому смыслу библейского текста (концепция *hebraica veritas*), широкое использование типологии и *θεωρία*,

признание того, что не везде в Библии следует искать скрытый смысл, и, наконец, отказ от злоупотребления аллегорией. Все это свидетельствует о том, что И. С. не был последователем той или иной экзегетической школы; он использовал то, что считал лучшим в каждой из школ, предлагая как можно более ясное и точное толкование Свящ. Писания (*Brown.* 1992. Р. 165).

Экклезиология

В учении о Церкви И. С. в первую очередь выступал с позиции экзегета и лишь затем - с позиции догматиста. Для характеристики Церкви он обращался прежде всего к Свящ. Писанию, содержащему символы и образы Церкви (*Bodin.* 1966. Р. 65-103). Церковь - «Дом Божий», «Дом Господень», «Дом Христов», к-рый ап. Павел «назвал столпом и утверждением истины» (1 Тим 3. 15) (In Jerem. Col. 822; ср.: Tract. in Marc. 5). Один из прообразов Церкви в ВЗ - Ноев ковчег (*Adv. Lucifer.* 22; *Ep.* 123. 11; Tract. in Ps. 92); охваченная бурей догматических споров IV в., Церковь, подобно Ноеву ковчегу, есть «корабль апостолов» (*navicula apostolorum*), качающийся на волнах и вращающийся в бурных водоворотах, «вызванных» многочисленными еретиками и покровительствующими им императорами (*Adv.*

Lucifer. 19). Она есть также «вышний», «небесный Иерусалим» (In Soph. Col. 1376; In Zach. Col. 1537), к-рый в НЗ называется «Матерью всех нас» (ср.: Гал 4. 26), т. е. всех христиан (In Ezech. Col. 138; In Gal. Col. 390).

Церковь как чистая и непорочная «Невеста Христова» вступила со Христом в «святой и духовный брак», от к-рого произошли апостолы и остальные христиане (In Matth. Col. 57; Ep. 123. 11; Adv. Lucifer. 3; 9; Adv. Iovin. I 16).

Подобно матери (mater Ecclesia), Церковь заботится о своих чадах, охраняя и питая их истинным учением и таинствами (Ep. 22. 13; 52. 6; 65. 19; 123. 11; In Matth. Col. 91).

Церковь есть «тело Христово», Глава к-рого - Христос, а верующие суть различные члены, к-рые Он «ежедневно созидает, вознося их с земли на небо и Сам совозносясь с ними» (In Amos. Col. 1089; ср.: In Gal. Col. 375; In Eph. Col. 462-464, 502-504; Ep. 120. 12). В Церковь входят не только люди, но и ангелы и все разумные творения (In Eph. Col. 463-464); телом же Христовым Церковь называется потому, что хотя она и близка ко Христу, но ниже Его по природе (Ibid. Col. 531). В Церкви Христос «наполняется всеми», когда ежедневно увеличивается число верующих в Него, и «все наполняются всем», когда верующие

преуспевают в различных добродетелях и возрастают в премудрости и благодати у Бога (Ibid. Col. 464). И. С. отмечал, что у ап. Павла слово «Церковь» имеет 2 значения: Церковь идеальная - «Невеста Христова, не имеющая пятна и порока», которая есть «истинное Тело Христово» и состоит только из совершенных и святых, и Церковь реальная - собрание во имя Христово разных людей, еще не достигших полноты и совершенства добродетелей (In Gal. Col. 313).

Исторически Церковь была создана Христом после Его воплощения (Adv. Lucifer. 22); она основана апостолами (ab apostolis fundata - Adv. Lucifer. 28; In Agg. Col. 1404) и на апостолах (super omnes apostolos - Adv. Iovin. I 26); в таком качестве она всегда остается апостольской, свято храня верность «апостольскому преданию» (traditio apostolorum, traditiones apostolicae - Ep. 41. 3; 146. 2; Adv. Rufin. III 25). Преемниками и наследниками апостолов (apostolico gradui succedentes - Ep. 14. 8; apostolorum successores - Ep. 146. 1) в Церкви являются епископы, к-рые «занимают место апостолов» (Ep. 41. 3); они имеют власть рукоположения, совершают таинства Крещения и Евхаристии, обладают ключами от Царства Небесного, разрешая верующих от грехов; они

управляют Церковью, сохраняя в чистоте «Невесту Господа» (Еп. 14. 8; 146. 2; Adv. Lucifer. 21; In Tit. Col. 562). Вместе с тем взгляды И. С. на происхождение церковной иерархии (*ordo Ecclesiae*) и место в ней епископов на протяжении нескольких столетий были предметом дискуссии среди ученых (см.: *Forget.* 1924. Col. 965-976; *Bodin.* 1966. Р. 196-204). С одной стороны, И. С. признавал, что церковная иерархия имеет 3 степени: епископ, пресвитер и диакон, что предполагает существенные различия между ними в правах и обязанностях (см., напр.: *Hieron.* Adv. Iovin. II 28-30; In Tit. Col. 590; In Mich. Col. 1220). Так, в полемике с луциферианами И. С. утверждал, что Церковь, «состоя из многих степеней (*multis gradibus*), в конце завершается диаконами, пресвитерами и епископами» (Adv. Lucifer. 22). Возражая против учения Иовиниана, предполагавшего равенство церковных степеней и служений, И. С. говорил: «Если ты устранишь иерархию в скинии, храме и Церкви, если все, кто стоят одесную, составляют, как говорят в народе, одно войско, это доказывает, что нет никакого толка в различии между епископами, пресвитерами и диаконами» (Adv. Iovin. II 34). Однако постепенно он пришел к выводу, что принцип

3-степенной иерархии в Церкви не был установлен изначально Самим Христом, но был заимствован апостолами из ветхозаветной практики: «Да познаем, что апостольские предания были взяты из Ветхого Завета, ведь как в Храме был Аарон (первосвященник.- А. Ф.), его сыновья (священники.- А. Ф.) и левиты (диаконы.- А. Ф.), так в Церкви это присвоили себе епископы, пресвитеры и диаконы» (Ер. 146. 2).

И. С. подверг сомнению утверждавшуюся в Церкви теорию «монархического епископата» и не делал существенного различия между епископами и пресвитерами. Одной из причин этого был приоритет Свящ. Писания перед Свящ. Преданием: идея равенства епископов и пресвитеров у И. С. напрямую проистекает из интерпретации отдельных новозаветных текстов (Деян 20. 17-28; Флп 1. 1-2; 1 Тим 4. 14; Тит 1. 5-7; Евр 13. 17; Петр 5. 1-2; и др). На основании анализа этих текстов И. С. пришел к выводу, что пресвiter есть то же, что и епископ; ведь 1-е слово указывает на возраст (*nomen aetatis*), т. к. происходит от греч. *πρεσβύτερος* - «старец», «старейшина», а 2-е указывает на должность и достоинство (*nomen officii, dignitatis nomen*), т. к. происходит от греч. *επίσκοπος* - «наблюдатель», «надзиратель»

(лат. *providentes, super intendententes* - In Tit. Col. 562-563; Ep. 146. 1-2; см.: Ep. 69. 3; In Agg. Col. 1406). Отсюда И. С. вывел теорию происхождения епископата. По его мнению, прежде чем в основанных апостолами Церквях возникли разногласия по вопросу авторитетности их основателей и разделения на группы, возглавлявшиеся к.-л. апостолом или его учеником («я Павлов»; «я Аполлосов»; «я Кифин»; «а я Христов» - 1 Кор 1. 12), Церкви управлялись «общим собранием пресвитеров» (*communi consilio presbyterorum*). После того как среди христиан появились разделения, по всему миру «было установлено» (*decreatum est*), чтобы избирался один из пресвитеров в качестве «превосходящего остальных» (*superponeretur ceteris, ceteris praeponeretur*) «начальника» (*praepositus*), к-рому была поручена «забота о всей Церкви» (*omnis ecclesiae cura*) для того, чтобы истреблять «семена расколов» (*schismatum semina*) и быть «противоядием против них» (*in schismatis remedium* - см.: In Tit. Col. 562, 563; Ep. 146. 1). В подтверждение этого И. С. ссылался также на существовавшую в ранней Александрийской Церкви практику, где, «начиная с евангелиста Марка и до епископов Геракла и Дионисия, пресвiterы всегда называли епископом того

одного, кто был из них избран и помещен на более высокий уровень (*in excelsiori gradu*), подобно тому как войско избирает императора или диаконы выбирают из своей среды наиболее ревностного и называют его архидиаконом» (Ер. 146. 1). По мнению И. С., подобным образом среди 12 апостолов, к-рым всем в равной степени были даны ключи от Царства Небесного и на к-рых основана Церковь, был избран один - ап. Петр, как старейший и крепкий в вере, «чтобы, после того как установлена глава (*capite constituto*), устранился бы повод к расколам» (Adv. Iovin. I 26). Однако, хотя И. С. и не отрицал, что ап. Петр был избран на это служение Самим Христом (см., напр.: In Ezech. Col. 399), он относил избрание епископа не к Божественному установлению, а к церковному обычаю: «Как пресвитеты подчиняются тому, кто поставлен во главе их, только по церковному обычаю (*ex consuetudine Ecclesiae*), так и епископы стоят выше (*majores*) пресвитеров скорее по обыкновению, чем по истине Господнего повеления (*dispositionis Dominicæ veritate*), и сообща должны править Церковью» (*in commune Ecclesiam regere - In Tit. Col. 563*). Вместе с тем И. С., исходя из церковной практики, утверждал, что для

избрания епископа необходимы не только согласие пресвитеров и поддержка церковного народа (*populorum suffragium*), но и непосредственное «Божественное решение» (*judicium Domini*), санкционирующее это избрание (In Agg. Col. 1407). Он полагал, что Сам Христос «через Своих апостолов» установил законы, благодаря которым сохраняется строй церковной жизни (*ecclesiasticae constitutionis ordo*), в частности о том, что на церковные степени (*ecclesiasticum gradum*) должны поставляться люди достойные (In Tit. Col. 562).

Согласно И. С., истинная Церковь Христова противоположна как иудейской синагоге, так и собраниям еретиков, которые хуже иудеев и ничем не отличаются от язычников (Adv. Lucifer. 1-3; Ep. 78. 43; In Ezech. Col. 111). Только Церковь обладает древностью. Все еретические сообщества, называющиеся по именам своих основателей, возникли впосл. и самим позднейшим происхождением обличают свою ложность: это «не Церковь Христа, а синагога антихриста» и «владение сатаны» (Adv. Lucifer. 2, 15, 28). Еретики покинули ковчег спасения и оказались вне Церкви (Ibid. 22; Ep. 15. 2). Ереси приводят к разделению Церкви, разрыву ее единства; впрочем, лишь на время,

поскольку еретики могут раскаяться и вернуться в лоно кафолической Церкви (Adv. Lucifer. 1, 5, 26). Кафолическая, или Вселенская, Церковь состоит из людей разных национальностей и нравов, из добрых и злых, из праведных и грешных (Ibid. 22; In Gal. Col. 313; In Eph. Col. 463-464). Для убедительности И. С. обращался к традиц. для Свяще. Писания и св. отцов образам: чистых и нечистых животных, собранных в Ноевом ковчеге; различных сосудов (золотых, серебряных, деревянных, глиняных), каждый из которых имеет свое назначение; сосудов гнева и сосудов милосердия; пшеницы и плевел. И. С. указывал, что отделение пшеницы от плевел, т. е. праведных от нечестивых, будет совершено только на Страшном Суде Самим Главой Церкви - Христом (Adv. Lucifer. 22). В связи с этим И. С. даже высказал сомнения в реальности «власти вязать и решить», т. е. оставлять или отпускать грехи, данной епископам и пресвитерам, к-рые, будто бы неправильно поняв слова Господа (Мф 16. 19), «присвоили себе нечто от высокомерия фарисеев, думая, что они могут осуждать невинных или освобождать виновных, тогда как Бог смотрит не на решение священников (sententia sacerdotum), а на пороки грешников».

(In Matth. Col. 118). По мнению И. С., кафоличность Церкви проявляется в том, что она распространена по всему миру и везде остается одной и той же благодаря единству веры и апостольской власти. «Не следует думать,- воскликнул И. С.,- будто одна Церковь - города Рима, а другая - всей вселенной (*totius orbis*). Ведь и в Галлии, и в Британии, и в Африке, и в Персии, и на Востоке, и в Индии все варварские народы поклоняются одному Христу, придерживаются одного правила веры (*regulam veritatis*). И где бы ни был епископ - в Риме ли, в Эвгубии, в Константинополе, в Регии, в Александрии или в Танисе, он имеет одно и то же достоинство (*eiusdem meriti*), одно и то же священство (*eiusdem et sacerdotii*)» (Ep. 146. 1; ср.: Adv. Lucifer. 15).

Воспитанный и получивший крещение в Римской Церкви, И. С. особенно выделяет ее среди др. Церквей как «престол св. Петра» (*cathedra Petri*), «апостольский престол» (*apostolica cathedra*) и оплот православия (*Romana fides = catholica fides* - ср.: Ep. 63. 3; 130. 16; Adv. Rufin. III 12). Наиболее ясно это представление И. С. выразил в ранних письмах к папе св. Дамасу: «Следуя в первую очередь за Христом, я нахожусь в общении с твоим

Блаженством, т. е. с престолом Петра (*cathedrae Petri*), ибо я знаю, что на этом камне созиждалась Церковь. И кто будет вкушать Агнца вне этого Дома, тот язычник, [так же как] тот, кто не был в Ноевом ковчеге, погиб от потопа» (Ер. 15. 2); «я возглашаю: кто соединен с престолом Петра, тот мой» (Ер. 16. 2; подробнее см.: *Marini N. Beatus Hieronymus doctrinae de Romanorum pontificum primatu penes orientalem Ecclesiam testis et assertor //* *Miscellanea Geronimiana. R.*, 1920. Р. 181-217).

Свобода и благодать. Полемика с пелагианством

По вопросу о том, какую роль в спасении человека играют его личное желание и усилия и какую - Божественная благодать, И. С. занимал умеренную позицию, сходную с позицией блж. Августина, к-рой тот придерживался в начале пресвитерства (391-395). И. С. критиковал мнение пелагиан о способности человека своими силами достичь безгрешного состояния и видел источники этого мнения в языческой философии, особенно в стоицизме с его учением о возможности полной победы над страстями и в учении Оригена, Иовиниана, Присциллиана, манихеев и мессалиан, считавших, что человек может собственными силами достичь совершенства, равного

Божественному, а также в учении Евагрия и Палладия о бесстрастии (ἀπάθεια), к-рое И. С. напрямую отождествлял с представлением Пелагия о «безгрешности» (*impeccabilitas*, ἀναμάρτητον - *Hieron.* Dial. contr. Pelag. Prol. 1-2; Ер. 133. 3). Для опровержения этого мнения И. С. приводил следующие аргументы. Медицине, зодчеству и др. наукам можно научиться, это доступно многим, но никогда не совершать греха, т. е. быть абсолютно безгрешным (*sine peccato esse perpetuo*, или *impeccantia*), - выше человеческих сил и находится «во власти одного Бога» (*divinae solius est potestatis* - Dial. contr. Pelag. I 9; II 4), Который один может даровать это верующим людям, но не по их заслугам, а по Своей милости (*Ibid. II 16-19, 29*). И. С. разделял мнение блж. Августина о том, что первородный грех изменил человеческую природу, что «вся тварь подчинена греху» (*omnisque creatura peccato subjecet*) и нуждается в милосердии Божием (*misericordia Dei* - *Ibid. II 3-4*). Грех заключается не только в злоупотреблении свободой воли, но и в самой человеческой природе, что подтверждает церковная практика крещения младенцев, нуждающихся в очищении от первородного греха. Поэтому все люди без исключения повинны (*obnoxii*) или греху прародителя

Адама, преступившего заповедь в раю, или собственным грехам (*Ibid.* III 17-18); нет ни одного человека без греха, чему множество примеров встречается в Свяц. Писании (*Ibid.* I 12-39). Хотя все прошлые грехи, как родовые, так и личные, отпускаются в таинстве Крещения, так что в момент крещения человек действительно становится безгрешным, но, во-первых, это происходит не по его воле, а по Божией милости, и, во-вторых, крещение не обеспечивает человеку последующего безгрешного состояния (*Ibid.* II 2; III 1; 18).

Заповеди Господни даже крещеные люди не могут исполнить без помощи Божией (*Ibid.* I 10). Это обусловлено наличием в человеке 2 противоборствующих законов: «греховного закона» (*lex peccati*), господствующего в человеческой плоти (*lex regnans in membris hominis*), к-рый противится «закону ума» (*lex mentis*, тождественен «закону Божию по внутреннему человеку»), так что человек, даже такой святой, как ап. Павел, не делает того доброго, к-рого хочет, но делает то злое, к-рого не хочет (*Ibid.* II 2-3; Ер. 133. 2). Поэтому во власти человека свободно желать чего-либо хорошего, что ведет его к спасению, и стремиться к этому (*velle et currere*), а чтобы эти желание и стремление исполнились, нужны

помощь и милосердие Божии (Dei auxilium, Dei misericordia). Т. о., в наших желаниях и стремлении сохраняется свободный выбор (liberum arbitrium), а в исполнении желания и стремления (in consummatione voluntatis et cursus) все зависит от могущества Божия (Dei potentiae). Только так можно сохранить свободный выбор человека и не отрицать при этом помощи Божией в конкретных делах (Dei per singula adjutorium - Ibid. I 5). Для сохранения приобретенной в крещении праведности от человека требуются мн. труды, усилия и старания, но всегда и более всего - снисхождение Божие (Dei clementia), так что от нас зависит просить, от Него - подавать просимое; от нас - начинать (incipere), от Него - завершать (perficere); от нас - предлагать то, что мы можем, от Него - восполнять (implere) то, что не можем (Ibid. III 1). Верующие очищаются и обергаются от греха не властью свободного решения и не своими силами, а Божией помощью и снисходительностью (Dei adjutorio atque clementia - Ibid. II 7-10, 19, 29; III 8).

Вывод И. С.: «Господь Своей благодатью (gratia), которой нам уделил способность свободного выбора, помогает и поддерживает нас во всех делах; Он вознаграждает и нашу волю, которая приносит от себя все, что может, и усилие,

которое стремится ее исполнить, и смиление, которое всегда обращается к помощи Божией» (Ibid. III 6). В целях смирения человеческой гордыни и самонадеянности И. С.

предупреждал, что «где благодать, там не воздаяние за дела, а щедрость Дарителя... ведь хотя желать или не желать - зависит от нас, но даже то самое, что принадлежит нам, не есть наше без милости Божией» (Ер. 130. 12). В целом учение И. С. сводится к тому, что для спасения человека в равной мере необходимы и свободное желание и усилия самого человека, и благодатное действие Бога, т. е. это учение о синергии Бога и человека в спасении, свойственное мн. как вост., так и зап. богословам (Тертуллиану, сщмч. Киприану, свт. Иларию, свт. Амвросию).

Эсхатология

Вслед за Оригеном И. С. одним из первых отказался от свойственного многим доникейским христ. писателям букв. понимания Апокалипсиса и упоминаемого там «тысячелетнего царствия» (*mille annorum regnum*) Христа с праведниками. По мнению И. С., если понимать рассказ из Апокалипсиса «буквально» (*secundum litteram*), то это в точности совпадет с плотско-телесным «иудейским толкованием» «басни о тысяче лет»

(mille annorum fabula), которую разделяли и «полуиудеи» (semiiudaei), т. е. отдельные «иудействующие христиане», где говорится о первом и единственном пришествии Мессии, Который восстановит Израильское царство, Иерусалим, иудейский Храм и жертвоприношения (см., напр.: In Is. Col. 205-206, 516; In Jerem. Col. 882-883; In Ezech. Col. 157-158, 342; Praef. in Apoc. // SC. 423. Р. 124; Ep. 59. 3; 120. 2). Однако, как замечал И. С., «те, кто принимают басню о тысяче лет и, следя за блуждению иудеев, признают земное царство Спасителя, не понимают, что Апокалипсис Иоанна заключает под поверхностью буквы сокровенные тайны Церкви» (In Is. Col. 350). В рассказе из Апокалипсиса следует видеть указание либо на те события, к-рые частично уже совершились «духовным образом» (spiritualiter) в первое пришествие Христа в жизни Церкви («тайства нашего времени»), либо на те, к-рые полностью совершаются при Его Втором и славном пришествии в буд. Небесном Иерусалиме и Небесном Царстве (In Jerem. Col. 882-883; In Is. Col. 205-206). Ибо «святые, - по словам И. С., - никогда не будут иметь земного царства, но только Небесное» (In Dan. Col. 534); в противном случае по прошествии 1000 лет

святые перестали бы царствовать со Христом (In Apos. // SC. 423. Р. 126). По свидетельству И. С., большинство христиан в его время придерживались такой небукв. интерпретации Апокалипсиса, учитывавшей экклезиологическое и духовное понимание описанных там таинственных событий (In Zach. Col. 1430). В соответствии с этим И. С. толковал и упоминаемое в Апокалипсисе первое воскресение праведных: «Мы утверждаем, что Господь и после Своего [первого] пришествия воскресил, и ежедневно воскрешает, и в будущем воскresит тех, кого разнообразные заблуждения увели [далеко] от Его пределов» (In Joel. Col. 982-983). В дополнение к «Толкованию на Апокалипсис» сщмч. Викторина Петавского И. С. приводил основанное на числовом символизме и наиболее подробное толкование 1000-летнего царства и Небесного Иерусалима (Откр 20-22). Согласно И. С., «кто сохранил желанную чистоту девства, кто верно исполнил заповеди декалога и умертвил в сердце своем нечистые нравы и помыслы, чтобы они им не обладали, тот поистине есть священник Христов, и, как мы полагаем, полностью завершив тысячу лет, он царствует со Христом, и поистине у него диавол связан» (In Apos. // SC. 423. Р. 126). «Святой город Иерусалим»,

имеющий 4 стороны, означает «единий сонм святых», крепко связанных верой и, подобно Ноеву ковчегу, способных выдерживать натиск бури; «драгоценные камни» - мужи, устоявшие во время гонений; «улица» - их сердца, очищенные от всякой скверны, в к-рых ходит Господь; «река с водой жизни» - благодать духовного рождения, т. е. крещения; «древо жизни» указывает на Христа, пришедшего во плоти; «урожай», приносимый этим деревом 12 раз в месяц,- различные дары 12 апостолов; они же - 12 ворот с 4 сторон города - 4 добродетелей; ворота никогда не запираются, т. к. учение апостолов не может победить никакая ересь (Ibid. P. 128-130).

Взгляды И. С. на будущее всеобщее воскресение мертвых сложились в полемике с концепцией Оригена о предсуществовании душ, их падении и воскресении духовного тела. Опровергая мнение о предсуществовании душ, И. С. учил, что душа Адама была сотворена одновременно с телом, ее связь с телом была совершенно естественна и необходима для человека; подобно этому и ныне души людей одновременно с естественным происхождением их тел ежедневно творятся Богом (*quotidie Deus fabricatur animas*), Который никогда не

прекращал быть Творцом (Contr. Ioan. Hieros. 20-22; ср.: Adv. Rufin. III 28; II 4; Ep. 126. 1). Соответственно этому для человека естественным является и воскресение плоти (*resurrectio carnis*), что предполагает истинное воскресение той же самой плоти, к-рую он имел при жизни; по мысли И. С., оно отличается от предполагавшегося Оригеном мнимого «воскресения тела» (*resurrectio corporis*), когда человеческая плоть перестанет быть плотью с жилами, венами, костями и различными членами, но станет «духовным и эфирным» телом (*corpus spirituale et aethereum*), утратившим все ненужные для будущей жизни члены (Contr. Ioan. Hieros. 25-27). Однако, как замечал И. С., вера Церкви предполагает, что «истинность воскресения не может быть понята без плоти и костей, без крови и членов» (Ibid. 31; ср.: Adv. Rufin. II 5). Возможность такого воскресения истлевшей плоти И. С. доказывал ссылкой на всемогущество Божие: «Бог может той же самой силой, которой все сотворил из ничего, воссоздать то, что уже существовало, поскольку гораздо легче восстановить то, что уже было, чем сотворить то, чего не было» (Contr. Ioan. Hieros. 32). Еще одно подтверждение истинности воскресения плоти И. С. видел в воскресении Христа: «Как Господь

после воскресения показал следы от гвоздей на Своих руках и открыл рану от копья в боку... так и мы после воскресения будем иметь те же самые члены, которыми ныне пользуемся, те же самые плоть, кровь и кости» (*Ibid.* 28; ср.: *Adv. Rufin.* II 5). Истинность, а не призрачность воскресшей плоти Христа подтверждается и тем, что Господь после Своего воскресения вкушал пищу (*Contr. Ioan. Hieros.* 34). При этом И. С. полагал, что признание истинного воскресения плоти согласуется с ее буд. бессмертным и нетленным состоянием, ибо «то, что ранее было уничиженным, станет прославленным, чтобы после отложения презренного одеяния смертности и немощи мы облачились в золото бессмертия и, так сказать, в блаженство крепости и силы», подобно тому как плоть Господа прославилась во время Его преображения (*Ibid.* 29). Люди воскresнут в одинаковом возрасте, и не будет уже ни младенцев, ни стариков, подобно тому как Адам и Ева были сотворены в зрелом возрасте (*Ibid.* 32). После воскресения люди станут подобны ангелам, однако не потому, что превратятся в ангелов, а потому, что будут жить в блаженстве и славе, обретя бессмертие (*Ibid.* 31). Хотя половые различия в буд. жизни сохранятся, но брака там уже не будет, ведь,

как замечал И. С., «где есть плоть, кости, кровь и члены, там необходимо есть и различие полов... хотя и без дел пола» (*Ibid.* 31; ср.: *Adv. Rufin.* II 5). Подобно этому, при наличии органов пищеварения не будет нужды в ежедневном употреблении пищи, поскольку Бог Своим всемогуществом может поддерживать силы людей и иным, неизвестным нам способом (*Contr. Ioan. Hieros.* 34).

Вместе с тем в представлениях о Страшном Суде и будущем участии грешников И. С. не смог до конца избавиться от влияния идей Оригена о всеобщем спасении и очистительном характере огненных наказаний. Так, в «Толкованиях на книгу пророка Иеремии» он писал: «При втором пришествии Господь явится в Своем величии, и [в Церковь Его] «войдет полное число язычников», чтобы «спасся весь Израиль», и Бог будет уже не только отчасти и в некоторых отдельных [людях], но «все во всех»» (*In Jerem. Col.* 882-883). В «Толковании на Послание к Ефесянам» И. С. излагал свой взгляд более подробно, говоря, что ныне Бог присутствует только отчасти в некоторых людях в виде отдельных добродетелей, поскольку очень трудно, чтобы в святых и совершенных людях присутствовали одновременно все добродетели;

когда в конце времен, при кончине мира Богу подчинятся все - кто-то добровольно, кто-то против воли,- Он наполнит всех Своими добродетелями, так что все люди будут иметь все то, что ранее имели по отдельности святые (In Eph. Col. 464). При этом И. С. совершенно отрицал возможность спасения диавола, бесов и нечестивых язычников и утверждал их вечную погибель (см., напр.: Adv. Rufin. II 6-7; In Iona. Col. 1142). Он признавал возможность спасения после определенных наказаний (*post poenas*) для христиан, совершивших грехи и настигнутых смертью; в отношении их приговор Судии будет умеренный и снисходительный (*moderata et mixta clementiae sententia judicis*), а их дела будут испытаны и очищены огнем (Dial. contr. Pelag. I 28; In Is. Col. 678). Подобно Оригену, И. С. допускал, что этот «вечный огонь» является «сознанием своих грехов и раскаянием, жгущим внутренность сердца» (*conscientia peccatorum et poenitudo interna cordis urens* - Adv. Rufin. II 7). В целом по вопросу о вечной участи грешников у И. С. наблюдаются отсутствие ясного и твердого убеждения и колебание между строгой церковной и оригеновской т. зр. (см.: Forget. 1924. Col. 982).

Соч.: **указатели:** CPL, N 580–642; Gryson

R. Réertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut Moyen Âge.

Freiburg i. Br., 2007. Т. 1. P. 526–

555; **рукописи:** Lambert B. Bibliotheca

Hieronymiana manuscripta. Steenbrugge, 1969–

1972. 7 vol.; **собр.:** Opera omnia divi Eusebii

Hieronymi Stridonensis / Ed. Desiderius

Erasmus. Basileae, 1516–1520. Т. 1–9; *Martianay*

J., Pouget A., ed. S. Eusebii Hieronymi

Stridonensis presbyteri opera. P., 1693–1706. 5

t.; Vallarsi D., ed. S. Eusebii Hieronymi

Stridonensis presbyteri Opera omnia. Veronae,

1734–1742. Venetiis, 1766–17722. 11 t.; PL. 22–

30; Ficarra A. Florilegium Hieronymianum.

Torino, 1920; S. Hieronymi presbyteri Opera.

Turnhout, 1958–2005. (CCSL; 72–

80); **бблейские переводы:** Novum

Testamentum Domini nostri Iesu Christi Latine

secundum editionem S. Hieronymi / Ed. I.

Wordsworth, H. I. White, H. F. D. Sparks. Oxonii,

1889–1954. 3 t.; Biblia Sacra iuxta latinam

vulgatam versionem ad codicum fidem. R., 1926–

1995. 18 vol.; S. Hieronymi Psalterium iuxta

Hebraeos. R., 1954; Vaccari A. L'uso liturgico di

un lavoro critico di S. Girolamo // Rivista Biblica.

Bologna, 1956. Vol. 4. P. 357–

373; *idem*. Recupero d'un lavoro critico di S.

Girolamo // Scritti di erudizione e di filologia. R., 1958. Vol. 2. P. 83–146; *idem.* Cantici canticorum Vetus latina translatio a S. Hieronymo ad graecum textum hexaplaorem emendata. R., 1959; Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem / Ed. R. Weber. Stuttg., 1969, 19752, 19833, 19944, 20075; **экзегетические:** Morin G., ed. Sancti Hieronymi presbyteri Commentarioli in Psalmos. Tractatus sive Homiliae in Psalmos, Marci Evangelium aliaque varia argumenta. Tractatus sive Homiliae in Psalmos quattuordecime varia argumenta. Maredsous, 1895–1903. 3 pars. (Anecdota Maredsolana; 3); Amelli A. Hieronymi Stridonensis presbyteri tractatus contra Origenem de Visione Esaiae. Montecassino, 1901; S. Eusebii Hieronymi In Hieremiam prophetam libri VI / Ed. S. Reiter. Vienna, 1913. (CSEL; 59); Bouhot J. P. L'homélie «In Iohannem Evangelistam» de s. Jérôme // REAug. 1970. Vol. 16. P. 227–231; Commentaire sur S. Matthieu / Ed. É. Bonnard. P., 1977–1979. 2 t. (SC; 242, 259); Commentaire sur Jonas / Ed. Y.-M. Duval. P., 1985. (SC; 323); Gryson R., Deproost P.-A., ed. Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaie. Freiburg i. Br., 1993–1999. 5 vol.; Homélies sur Marc / Ed. J.-L. Gourdain. P., 2005. (SC; 494); **догматико-полемические:** Débat entre un Luciférien et un Orthodoxe / Ed. A. Canellis. P., 2003. (SC; 473);

Apologie contre Rufin / Ed. P. Lardet. P., 1983.
(SC; 303); **исторические:** Hieronymus Liber De
viris inlustribus / Ed. E. C. Richardson. Lpz.,
1896. P. 1–56. (TU; Bd. 14. H. 1); Gli Uomini
illustri = De viris illustribus / Ed. A. Ceresa-
Gastaldo. Firenze, 1988; Hieronymi Chronicorum
codicis Floriacensis fragmenta leidensia, parisina,
vaticana phototypice edita / Ed. L. Traube.
Louvain, 1902; Die Chronik des Hieronymus /
Hrsg. R. Helm // *Eusebius. Werke.* B., 19562. S.
1–7 [praefatio], 231–250 [textus]. (GCS; Bd. 47);
Chronique: Continuation de la Chronique
d'Eusèbe, années 326–378 / Ed. B. Jeanjean, B.
Lançon. Rennes,
2004; **агиографические:** Pachomiana Latina /
Ed. A. Boon. Louvain, 1932. P. 3–9; *Mierow C. C.*,
ed. Vita Malchi // Classical Essays presented to
J. A. Kleist. St. Louis, 1946. P. 31–60; Vita sancti
Hilarionis // Vite dei Santi del III al VI secolo / Ed.
A. A. Bastiaensen. Mil., 1975. Vol. 4. P. 72–
142; **письма:** S. Hieronymi Epistolae: In 2 vol. /
Ed. C. Sweynheyn, A. Pannarz. R., 1468; *Bruyne*
D., de. Quelques lettres inédites de S. Jérôme //
RBen. 1910. Vol. 27. P. 1–11; *Hilberg I., ed. S.*
Eusebii Hieronymi Epistulae. Vindobonae, 1910–
1918. 3 t. (CSEL; 54–56); *Morin G., ed.* Epistula
ad Praesidium // BALAC. 1913. Vol. 3. P. 51–
60; **рус. нер.:** Творения блж. Иеронима

Стридонского // ТКДА. 1863–1903; К., 1893–19032. 17 ч.; Письмо 57: К Паммахию о наилучшем способе перевода / Пер.: Н. Холмогорова // АиО. 1995. № 4(7). С. 173–187 (переизд.: Патристика. Н. Новг., 2001. С. 98–112).

Лит.: *Clericus J. Quaestiones Hieronymianae.* Amst., 1700; *Tillemont. Mémoires.* 1707. Т. 12. Р. 1-356, 616-662; *Stilting J. De S. Hieronymo presbytero et doctore Ecclesiae in Bethleem: Commentarius historicus* // *ActaSS. Sept.* 1762. Т. 8. Р. 418-688; *Collombet F.-Z. Histoire de saint Jérôme, Père de l'Église au IV siècle, sa vie, ses écrits et ses doctrines.* Р., 1844. 2 vol.; *Vallarsi D. S. Eusebii Hieronymi Vita ex ejus potissimum scriptis concinnata* // *PL.* 1845. Vol. 22. Col. 5-176; Жизнь блж. Иеронима Стридонского // ХЧ. 1847. № 1. С. 62-139; № 2. С. 303-324; № 3. С. 463-484; № 4. С. 119-158; № 5. С. 281-311; *Rahmer M. Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus: durch eine Vergleichung mit den jüdischen Quellen kritisch beleuchtet.* Breslau, 1861. Bd. 1: Die *Quaestiones in Genesim*; Bd. 2-3: Die *Commentarii zu den zwölf kleinen Propheten*; Щеголев Н. И. Жизнь блж. Иеронима (Стридонского) //

ТКДА. 1863. № 1/3. С. III-CLIX; *Bernard E.* Les voyages de Saint Jérôme, sa vie, ses oeuvres, son influence. Р., 1864; *Zöckler O.* Hieronymus, sein Leben und Werken aus seinen Schriften dargestellt. Gotha, 1865; *Thierry A.* Saint Jérôme, la société chrétienne à Rome et l'émigration romaine en Terre-Sainte. Р., 1867. 2 vol.; он же (*Тьеерри А.*). Блж. Иероним и блж. Августин в их взаимных отношениях // ТКДА. 1868. № 7. С. 3-47; он же. Путешествие Иеронима с Павлою и ее спутниками по святым местам // Там же. 1869. № 1. С. 22-51; № 7. С. 23-44; *Смирнов А.* Иероним Стридонский как историк и полемист // ПО. 1871. Т. 1. № 6. С. 753-793; Т. 2. № 7. С. 24-44; *Lübeck E.* Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit. Lipsiae, 1872; *Nowack W.* Die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentliche Textkritik. Gött., 1875; *Филарет (Гумилевский)*. Учение. Т. 2. С. 259-285; *Goelzer H.* Étude lexicographique et grammaticale de la latinité de saint Jérôme. Р., 1884; *Haussleiter J.* Die Kommentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse // Zschr. f. kirchliche Wissenschaft und kirchliche Leben. Lpz., 1886. Bd. 7. S. 239-570; *Hoberg G.* De S. Hieronymi ratione interpretandi: Diss. Bonn, 1886; *Martin C.* Life of St. Jerome. L., 1888; *Röhricht A.* Essai sur S.

Jérôme Exégète. Gen., 1891; *Schultzen F.* Die Benützung der Schriften Tertullians «De monogamia» und «De jejunio» bei Hieronymus, «Adversus Iovinianum» // Neue Jb. für deutsche Theologie. Bonn, 1894. Bd. 3. S. 485-502; *Sychowski S.*, von Hieronymus als Litterarhistoriker. Münster, 1894; *Bernoulli C. A.* Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus. Lpz.; Freiburg i. Br., 1895; *Spanier M.* Exegetische Beiträge zu Hieronymus' Onomastikon. Magdeburg, 1896; *Lagrange M.-J.* S. Jérôme et la tradition juive dans la Genèse // RBen. 1898. Vol. 7. P. 563-566; *idem.* La Vulgate latine de l'Épître aux Romains et le texte grec // RB. N. S. 1916. Vol. 13. P. 225-239; *idem.* La Vulgate Latine de l'Épître aux Galates et le Texte Grec // Ibid. 1917. Vol. 14. P. 424-450; *idem.* La Revision de la Vulgate par S. Jérôme // Ibid. 1918. Vol. 15. P. 254-257; *Grützmacher G.* Die Abfassungszeit der «Altercatio Luciferiani et Orthodoxi» des Hieronymus // ZKG. 1901. Bd. 21. S. 1-8; *idem.* Hieronymus: Eine biographische Studie z. alten Kirchengeschichte. Lpz., 1901-1908. Aalen, 1969r. 3 Bde; *Morin G.* Le nouveau traité de Saint Jérôme, sur la vision d'Isaïe, édité par dom Ambr. Amelli // RHE. 1901. Vol. 2. P. 810-827; *idem.* Pour l'authenticité du traité sur la vision d'Isaïe, récemment publié sous le nom de

Saint Jérôme // Ibid. 1902. Vol. 3. P. 30-35; *idem.* A-t-on retrouvé Stridon le lieu natal de Saint Jérôme // Strena Bulicina: Commentationes gratulatoriae F. Bulic / Ed. M. Abramic, V. Hoffler. Zagreb, 1924. P. 421-432; Hartung K. Der Exeget Hieronymus. Bamberg, 1903; Аопарев Х. Блж. Иероним // Странник. 1905. № 2. С. 233-241; Bardenhewer O. Hieronymus. München., 1905; Brochet J. Saint Jérôme et ses ennemis: Étude sur la querelle de Saint Jérôme avec Rufin d'Aquilée et sur l'ensemble de son oeuvre polémique. P., 1905; Turmel J. Saint Jérôme. P., 1906; Полянский Е. Я. Творения блж. Иеронима как источник для библейской археологии. Каз., 1908; он же. Библиологические занятия блж. Иеронима. Каз., 1908; Howorth H. H. The Influence of St. Jerome on the Canon of the Western Church // JThSt. 1908/1909. Vol. 10. P. 481-496; 1909/1910. Vol. 11. P. 321-347; 1911/1912. Vol. 13. P. 1-18; Schade L. Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus. Freiburg i. Br., 1910; Lammert F. De Hieronymo Donati discipulo. Lpz., 1912; Trzcinski T. Die dogmatischen Schriften des hl. Hieronymus. Posen, 1912; Wutz F. Onomastica Sacra: Untersuchungen z. Liber Interpretationum nominum Hebraicorum des Hl. Hieronymus. B.,

1914-1915. 2 Bde; *idem.* Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus. Stuttg., 1933. (TU; 2); *Bruyne D., de.* Études sur les origines de notre texte latin de Saint Paul // RBen. N. S. 1915. Vol. 12. P. 358-392; *idem.* La reconstitution du psautier hexaplaire latin // Ibid. 1929. Vol. 41. P. 297-324; *idem.* La lettre de Jérôme à Sunnia et Fretela sur le Psautier // ZNW. 1929. Bd. 28. P. 1-13; *idem.* Le problème du psautier romain // RBen. N. S. 1930. Vol. 42. P. 101-126; *idem.* La correspondance échangée entre Augustin et Jérôme // ZNW. 1932. Bd. 31. P. 233-248; *Bickel E.* Diatribe in Senecae philosophi fragmenta. Lipsiae, 1915. Vol. 1; *idem.* Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustinus // NJKA. 1916. Bd. 37. S. 435-474; *Диесперов А. Ф.* Блаженный Иероним и его век. М., 1916, 20022; *Ficarra A.* La posizione di san Girolamo nella storia della cultura. Palermo, 1916. Vol. 1; Agrigento, 1930. Vol. 2; *Pease A. S.* The Attitude of Jerome toward Pagan Literature // Transactions and Proc. of the American Philological Assoc. Atlanta, 1919. Vol. 50. N 1. P. 150-167; *Batiffol P.* Les sources de «l'Alteratio Luciferiani et Orthodoxi» // Miscellanea Geronimiana: Scritti Varia pubblicati nel XV centenario della morte di San Girolamo. R., 1920. P. 97-113; *Bihlmeyer P.* Hieronymus und die

lateinische Bibel // Benediktinische Monatschrift.
Beuron, 1920. Bd. 2. S. 407-424; *Cavallera F.* Saint Jérôme et la «Vulgate» des «Actes», des «Épitres» et de l'«Apocalypse» // BLE. Ser. 6.
1920. T. 21. P. 269-292; *idem.* Saint Jérôme et la Bible // Ibid. 1921. T. 22. P. 214-227, 265-284; *idem.* Saint Jérôme et la vie Parfaite // RAM. 1921. Vol. 2. P. 101-127; *idem.* Saint Jérôme: Sa vie et son oeuvre. Louvain; P., 1922. 2 t.; *idem.* The Personality of St. Jerome // A Monument to St. Jerome: Essays on Some Aspects of His Life, Works and Influence / Ed. F. X. Murphy. N. Y., 1952. P. 15-34; *Cottineau L. H.* Chronologie des versions bibliques de S. Jérôme // Miscellanea Geronimiana. R., 1920. P. 43-68; Dem hl. Hieronymus: FS zur fünfzehnhundertsten Wiederkehr seines Todestages (30 Sept. 420). Beuron, 1920; *Feder A.* Zusätze zum Schriftstellerkatalog des hl. Hieronymus // Biblica. R., 1920. Vol. 1. P. 500-513; *idem.* Studien zum Schriftstellerkatalog des hl. Hieronymus. Freiburg i. Br., 1927; *Labriolle P., de.* Le songe de s. Jérôme // Miscellanea Geronimiana. 1920. P. 227-235; *Vaccari A.* Le Antiche vite di San Girolamo // Ibid. P. 1-18; *idem.* Bollettino Geronimiano // Biblica. 1920. Vol. 1. P. 379-396, 533-562; *idem.* I Fattori dell' exegesi Geronimiana // Ibid. P. 458-

480; *idem.* Fragmento di perduto tractatus di S. Girolamo // Ibid. P. 513-517; 1921. Vol. 2. P. 77; *idem.* S. Girolamo: Studi e Schizzi in occasione del XV Centenario della sua morte (420-1920). R., 1921; *idem.* I salteri di S. Girolamo e di S. Agostino // Scritti di erudizione e di filologia. R., 1952. Vol. 1. P. 207-255; *Gasquet A.* St. Jerome: His Life and Labors for the Church of God // Conferenze Geronimiane. R., 1921. P. 64-81; *Maffi P.* Le scienze dalla natura nelle opere di S. Girolamo // Ibid. P. 9-34; *Mercier D.* La physionomie morale de s. Jérôme: Ses initiatives // Ibid. P. 35-63; *Buonaiuti E.* San Girolamo. R., 19232; *Chapman J.* St. Jerome and the Vulgate New Testament // JThSt. 1923. Vol. 24. P. 33-51, 113-125, 282-299; *Forget J.* Jérôme // DTC. 1924. T. 8. Col. 894-984; *Leclercq H.* S. Jérôme. Louvain, 1927; *Vogels H. J.* Vulgatastudien: Die Evangelien der Vulgata untersucht auf ihre lateinische und griechische Vorlage. Münster, 1928; *Helm R.* Hieronymus' Zusätze in Eusebius' Chronik und ihr Wert für die Literaturgeschichte. Lpz., 1929; *Bardy G.* S. Jérôme et ses maîtres hébreux // RBen. 1934. Vol. 46. P. 145-164; *idem.* St. Jerome and Greek Thought // A Monument to St. Jerome. N. Y., 1952. P. 83-112; *Fahey J. J.* Doctrina sancti Hieronymi de gratiae divinae necessitate. Mundelein,

1937; *Hritzu J. N.* The Style of the Letters of St. Jerome. Wash., 1939; *Kelly M. J.* Life and Times as Revealed in the Writings of St. Jerome, Exclusive of the Letters. Wash., 1944; *Larbaud V.* Sous l'invocation de saint Jérôme. P., 1946; *idem.* Sankt Hieronymus, Schutzpatron der Übersetzer. Münch., 1956; *Antin P.* S. Jérôme et son lecteur // RSR. 1947. Vol. 34. P. 82-99; *idem.* Le Cilice chez S. Jérôme // La Vie Spirituelle. Suppl. P., 1947. Vol. 1. P. 58-61; *idem.* Essai sur S. Jérôme. P., 1951; *idem.* Les idées morales de S. Jérôme // MSR. 1957. Vol. 14. P. 135-150; *idem.* Authenticité de Jérôme Ep. 53, 1, 4 // Sacris erudiri. Turnhout, 1958. T. 10. P. 359-362; *idem.* [S. Hieronymi] Bibliographia selecta // CCSL. 1959. Vol. 72. P. IX-LII; *idem.* «Simple» et «simplicité» chez S. Jérôme // RBen. 1961. Vol. 71. P. 371-381; *idem.* A la source de «singularitas», vie monastique // Archivum Latinitatis Medii Aevi: Bull. Du Cange. P., 1967-1968. Vol. 36. P. 111-112; *idem.* Ordo dans S. Jérôme // Recueil sur saint Jérôme. Brux., 1968. P. 229-240; *idem.* Mots «vulgaires» chez St. Jérôme // Latomus. Brux., 1971. Vol. 30. P. 708-709; *idem.* La vieillesse chez S. Jérôme // REAug. 1971. Vol. 17. P. 43-54; *idem.* S. Jérôme directeur mystique // RHSp. 1972. Vol. 48. P. 25-29; *Courcelle P.* Paulin (de Nole) et la

controverse entre Jérôme et Rufin // REL. 1947. Vol. 25. P. 274-280; O'Connell J. P. The Eschatology of St. Jerome. Mundelein (Ill.), 1948; Reuschenbach F. Hieronymus als Übersetzer der Genesis. Limburg, 1948; Ellspermann G. L. The Attitude of the Early Christian Latin Writers toward Pagan Literature and Learning. Wash., 1949. P. 126-173; Penna A. S. Gerolamo. Torino, 1949; *idem.* Principi e carattere dell'esegesi di S. Gerolamo. R., 1950; Preus J. A. O. St. Jerome's Translation Terminology: Diss. [Minneapolis], 1951; Hartmann L. N. St. Jerome as an Exegete // A Monument to St. Jerome. N. Y., 1952. P. 37-81; Skehan P. W. St. Jerome and the Canon of the Holy Scriptures // Ibid. P. 259-287; Arns P. E. La technique du livre d'après S. Jérôme. P., 1953; Eiswirth R. Hieronymus' Stellung zur Literatur und Kunst. Wiesbaden, 1955; Nolan J. G. Jerome and Jovinian. Wash., 1956; Favez C. S. Jérôme peint par lui-même. Brux., 1958; Gründel R. Des Hieronymus «Briefe»: Ihre literarische Bestimmung und ihre Zusammengehörigkeit: Diss. Lpz., 1958; Hagendahl H. Latin Fathers and the Classics: A Study on the Apologists, Jerome and Other Christian Writers. Göteborg, 1958; *idem.* Jerome and the Latin Classics // VChr. 1974. Vol. 28. P. 216-227; Steinmann J. S.

Jérôme. P., 1958; *Mierow C. C.* St. Jerome, the Sage of Bethlehem. Milwaukee, 1959; *Thibaut A.* La revision hexaplaire de S. Jérôme // Richesses et déficiences des anciens psautiers latins. R., 1959. P. 107-149; *Chauffin Y. S.* Jérôme. P., 1961; *Dumm D.* The Theological Basis of Virginity According to St. Jerome. Latrobe (Penn.), 1961; *Nautin P.* La date du «De viris illustribus» // RHE. 1961. Vol. 56 . P. 33-35; *idem.* Unius esse // VChr. 1961. Vol. 15. P. 40-45; *idem.* Épiphanie (saint) de Salamine // DHGE. 1963. T. 15. P. 617-631; *idem.* Études de chronologie hieronymienne (393-397) // REAug. 1972. Vol. 18. P. 209-218; 1973. Vol. 19. P. 69-86, 213-239; 1974. Vol. 20. P. 251-284; *idem.* L'excommunication de saint Jérôme // Annuaire de l'école pratique des Hautes Études. Sect.: Sciences Religieuses. P., 1972/1973. Vol. 80/81. P. 7-37; *idem.* Divorce et remariage dans la tradition de l'Eglise latine // RSR. 1974. Vol. 62. P. 7-54; *idem.* Les lettres romaines de S. Jérôme // *Idem.* Origène: Sa vie et son oeuvre. P., 1977. P. 284-288; *idem.* La date de la mort de Pauline, de l'épître 66 de Jérôme et de l'épître 13 de Paulin de Nole // Augustinianum. 1978. Vol. 18. P. 547-550; *idem.* La date des Commentaires de Jérôme sur les épîtres pauliniennes // RHE. 1979. Vol. 74. P. 5-12; *idem.* L'activité littéraire de

Jérôme de 387 à 392 // Revue de théologie et de philosophie. Gen., 1983. Vol. 115. P. 247-259; *idem.* Le premier échange épistolaire entre Jérôme et Damase: Lettres réelles ou fictives? // Freiburger Zschr. f. Philosophie u. Theologie. Freiburg i. Br., 1983. Bd. 30. S. 331-344; *idem.* La liste des oeuvres de Jérôme dans le «De viris illustribus» // Orpheus. N. S. Catania, 1984. Anno 5. P. 319-334; *idem.* La lettre de Paule et Eustochium à Marcelle (Jérôme, Ep. 46) // Augustinianum. 1984. Vol. 24. P. 441-449; *idem.* Hieronymus // TRE. 1986. Bd. 15. S. 304-315; *idem.* Notes critiques sur la lettre 27* de Jérôme à Aurélius de Carthage // REAug. 1990. Vol. 36. P. 298-299; Visintainer S. La dottrina del peccato in s. Girolamo: Diss. R., 1962; Thierry J. J. The Date of the Dream of Jerome // VChr. 1963. Vol. 17. P. 28-40; Jannacone S. La Genesi del cliché antiorigenista ed il platonismo origeniano nel contra Iohannem Hierosolymitanum di S. Girolamo // Giornale italiano di filologia. R., 1964. Vol. 17. P. 14-28; Wiesen D. S. St. Jerome as a Satirist: A Study in Christian Latin Thought and Letters. Ithaca (N. Y.), 1964; Bodin Y. Saint Jérôme et l'Église. P., 1966; Dittburner J. A Theology of Temporal Realities: Explanation of St. Jerome: Diss. R., 1966; Duval Y.-M. Saint Augustin et le

«Commentaire sur Jonas» de saint Jérôme // REAug. 1966. Vol. 12. P. 9-40; *idem.* Saint Jérôme devant le baptême des hérétiques // Ibid. 1968. Vol. 14. P. 145-181; *idem.* Sur les insinuations de Jérôme contre Jean de Jérusalem: De l'arianisme à l'origénisme // RHE. 1970. Vol. 65. P. 353-374; *idem.* Tertullian contre Origène sur le Résurrection de la chair dans le «Contra Johannem Hierosolymitanum» 23-36 de s. Jérôme // REAug. 1971. Vol. 17. P. 227-278; *idem.* S. Cyprien et le roi de Ninive dans l'In Jonam de Jérôme: La conversion des lettres à la fin du IVe siècle // Epektasis: Mélanges patristiques offerts au card. J. Daniélou. P., 1972. P. 551-570; *idem.* Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine: Sources et influence du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme. P., 1973. 2 vol.; *idem.* Pélage est-il le censeur inconnu de l'Adversus Jovinianum à Rome en 393? Ou: Du «portrait-robot» de l'hérétique chez S. Jérôme // RHE. 1980. Vol. 75. N 3/4. P. 525-557; *idem.* Jérôme et Origène avant la querelle origéniste: La cure et la guérison ultime du monde et du diable dans l'«In Nahum» // Augustinianum. 1984. Vol. 24. P. 471-494; *idem.* Introd. // *Jérôme.* Comment. sur Jonas. P., 1985. P. 9-148. (SC; 323); *idem.* Jérôme et les prophètes: Histoire,

prophétie, actualité et actualisation dans les Commentaires de Nahum, Michée, Abdias et Joël // Congress Volume: Salamanca, 1983 / Ed. J. A. Emerton. Leiden, 1985. P. 108-131. (VTS; 36); *idem.* Le «Liber Hieronymi ad Gaudentium»: Rufin d'Aquilée, Gaudence de Brescia et Eusèbe de Crémone // RBen. 1987. Vol. 97. P. 163-186; *idem.* Notes complémentaires [sur Ep. 27*] // *Augustinus.* Lettres 1*-29* / Nouvelle éd. du texte critique et introd. par J. Divjak. P., 1987. P. 562-563; *idem.* Chromace et Jérôme // Chromatius episcopus: 388-1988. Udine, 1989. P. 151-183. (AAAd; 34); *idem.* Les premiers rapports de Paulin de Nole avec Jérôme: Moine ou philosophe? Poète ou exégète? // Polyanthema: Studi di letteratura cristiana antica offerti a S. Costanza. Messina, 1989. Vol. 1. P. 177-216; *idem.* L' «In Esaia parvula abreviatio de capitulis paucis» de Jérôme: Une homélie (tronqué) et une leçon de méthode aux moines de Bethléem // Philologia sacra: Biblische und patristische Studien für H. J. Frede und W. Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag / Hrsg. R. Gryson. Freiburg i. Br., 1993. Bd. 2. S. 422-482; *idem.* Pélage en son temps: Données chronologiques nouvelles pour une présentation nouvelle // StPatr. 2001. Vol. 38. P. 95-118; *Meershoek G. Q. A.* Le latin biblique d'après

s. Jérôme. Nijmegen, 1966; *Kozik I. S.* The Ascetical Doctrine of St. Jerome: Diss. N. Y., 1966; *Jungblut R.* Hieronymus: Darstellung und Versuchung eines Kirchenvaters: Diss. Tüb., 1967; *Laurita L.* Insegnamenti ascetici nelle lettere di S. Girolamo: Diss. R., 1967; *Marcocchi M.* Motivi umani e cristiani nell'epistolario di S. Girolamo. Mil., 1967; *Jay P.* Le vocabulaire exégétique de saint Jérôme dans le Commentaire sur Zacharie // REAug. 1968. Vol. 14. P. 3-16; *idem.* Sur la date de naissance de saint Jérôme // REL. 1973. Vol. 51. P. 262-280; *idem.* Jérôme, auditeur d'Apollinaire de Laodicée à Antioche // REAug. 1974. Vol. 20. P. 36-41; *idem.* «*Allegoriae Nubilum*» chez Saint Jérôme // Ibid. 1976. Vol. 22. P. 82-89; *idem.* Saint Jérôme et le triple sens de l'Écriture // Ibid. 1980. Vol. 26. P. 214-227; *idem.* La datation des premières traductions de l'Ancien Testament sur l'hébreu par saint Jérôme // Ibid. 1982. Vol. 28. P. 208-212; *idem.* Jérôme et la pratique de l'exégèse // Le monde latin antique et la Bible. P., 1985. P. 523-541; *idem.* L'exégèse de Saint Jérôme: D'après son Commentaire sur Isaïe. P., 1985; *idem.* Jérôme à Bethléhem: Les «Tractatus in Psalmos» // Jérôme entre l'Occident et l'Orient: Actes du Colloque de Chantilly (sept. 1986) / Éd.

Y.-M. Duval. P., 1988. P. 367-380; *idem.* Saint Jérôme et la prophétie // StPatr. 1990. Vol. 18. N 4. P. 152-165; *idem.* Jerome // Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity / Ed. C. Kannengiesser. Leiden, 2004. Vol. 2. P. 1094-1133; *Kedar-Kopfstein B.* The Vulgate as a Translation: Some Semantic and Syntactical Aspects of Jerome's Version of the Hebrew Bible: Diss. Jerusalem, 1968; *idem.* Jewish Traditions in the Writings of Jerome // The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context / Ed. D. R. G. Beattie, M. McNamara. Sheffield, 1994. P. 420-430; *Hamblenne P.* La longévité de Jérôme: Prosper avait-il raison? // Latomus. 1969. Vol. 28. P. 1081-1119; *idem.* Relectures de philologue sur le «scandale» du lierre/ricin (Hier., In Ion. 4:6) // Euphrosyne. N. S. Olisipone, 1988. Vol. 16. P. 183-223; *idem.* Traces de biographies grecques «païennes» dans la Vita Pauli de Jérôme? // Cristianesimo Latino e cultura Greca sino al sec. IV. R., 1993. P. 209-234; *Lambert B.* Bibliotheca hieronymiana manuscripta: La tradition manuscrite des œuvres de Saint Jérôme. Steenbrugis, 1969-1972. 4 vol.; *Testard M. St.* Jérôme, l'apôtre savant et pauvre du patriciat romain. P., 1969; *idem.* Jérôme et Ambroise: Sur un (?)'aveu' du (?)'De officiis' de

l'évêque de Milan // Jérôme entre l'Occident et l'Orient. P., 1988. P. 227-254; Adams J. D. The «Populus» of Augustine and Jerome. New Haven; L., 1971; Burstein E. La compétence en Hébreu: De S. Jérôme: Diss. P., 1971; *idem.* La compétence de Jérôme en Hébreu: Explication de certaines erreurs // REAug. 1975. Vol. 21. P. 3-12; Crouzel H. Saint Jérôme et ses amis toulousains // BLE. 1972. T. 73. P. 124-146; Fischer B. Das Neue Testament in lateinischer Sprache // Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments / Hrsg. K. Aland. B., 1972. S. 1-92; он же (Фишер Б.). Ранние западные переводы Нового Завета: Латинские переводы // Meizger B. M. Ранние переводы Нового Завета. М., 2004. С. 305-401; Opelt I. Hieronymus' Streitschriften. HdIb., 1973; *idem.* Origene visto da san Girolamo // Augustinianum. 1985. Vol. 26. P. 217-222; *idem.* S. Girolamo ed i suoi maestri ebrei // Augustinianum. 1988. Vol. 28. P. 327-338; Studia Hieronymiana. Madrid, 1973. 2 vol.; Gribomont J. Jérôme // DSAMDH. 1974. Vol. 8. Col. 901-918; *idem.* Jerome // Quasten. Patrology. 1986. Vol. 4. P. 212-246; *idem.* La terminologie exégétique de s. Jérôme // La terminologia esegetica nell'antichità / Ed. C. Curti, J. Gribomont. Bari, 1987. P. 123-134; Kelly J. N.

D. Jerome: His Life, Writings and Controversies. L., 1975; Rousseau Ph. Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian. Oxf., 1978; Booth A. D. The Date of Jerome's Birth // Phoenix. Toronto (Ont.), 1979. Vol. 33. P. 346-352; *idem.* The Chronology of Jerome's Early Years // Ibid. 1981. Vol. 35. P. 237-259; Micaeli C. L'influsso di Tertulliano su Girolamo: Le opere sul matrimonio e le seconde nozze // Augustinianum. 1979. Vol. 19. P. 415-429; O'Connell R. J. When Saintly Fathers Feuded: The Correspondence between Augustine and Jerome // Thought. Bronx (N. Y.), 1979. Vol. 54. N 215. P. 344-364; Bartelink G. J. M. Hieronymus: Liber de Optimo Genere Interpretandi (Epistula 57): Ein Kommentar. Leiden, 1980; *idem.* Hieronymus // Gestalten der Kirchengeschichte / Ed. M. Greschat. Stuttg., 1984. Bd. 2. S. 145-165; Lardet P. Epistolaires médiévaux de S. Jérôme // Freiburg Zschr. f. Philosophie u. Theologie. 1981. Bd. 28. P. 271-289; *idem.* Introduction // *Jérôme. Apologie contre Rufin.* P., 1983. P. 1*-145*. (SC; 303); McDermott W. C. Saint Jerome and Pagan Greek Literature // VChr. 1982. Vol. 36. P. 372-382; Moreschini C. Il contributo di Girolamo alla polemica antipelagiana // Cristianesimo nella storia. Bologna, 1982. Vol. 3. P. 61-

71; *idem.* Gerolamo e la filosofia // Gerolamo e la biografia letteraria. Genova, 1989. P. 45-62; *Brown D.* St. Jerome as a Biblical Exegete // Irish Biblical Stud. Belfast, 1983. Vol. 5. P. 138-155; *idem.* Vir trilinguis: A Study in the Biblical Exegesis of St. Jerome. Kampen (Netherland), 1992; *idem.* Jerome and the Vulgate // A History of Biblical Interpretation / Ed. A. J. Hauser, D. F. Watson. Grand Rapids (Mich.), 2003. Vol. 1: The Ancient Period. P. 355-379; *Sugano K.* Das Rombild des Hieronymus. Fr./M., 1983; *Estin C.* Les psautiers de Jérôme à la lumière des traductions juives antérieures. R., 1984; *eadem.* Les traductions du Psautier // Le monde latin antique et la Bible. P., 1985; *Scourfield J. H. D.* Jerome, Antioch and the Desert: A Note on Chronology // JThSt. N. S. 1986. Vol. 37. P. 117-121; *idem.* Notes on the Text of Jerome, Letters 1 and 107 // CQ. 1987. Vol. 37. P. 487-497; *idem.* Consoling Heliodorus: A Comment. on Jerome, Letter 60. Oxf., 1993; *idem.* A Note on Jerome's Homily on the Rich Man and Lazarus // JThSt. N. S. 1997. Vol. 48. P. 536-539; *Hayward C. T. R.* St. Jerome and the Aramaic Targumim // JSS. 1987. Vol. 32. P. 105-123; *idem.* St. Jerome's Hebrew Questions on Genesis: Transl. with an Introd. and Comment. Oxf., 1995; *Adkin N.* The Ninth Book of

Quintilian's *Institutio Oratoria* and Jerome // Arctos. N. S. Helsinki, 1988. Vol. 32. P. 13-26; *idem.* Gregory of Nazianzus and Jerome: Some Remarks // *Georgica: Greek Stud. in Honour of G. Cawkwell.* L., 1991. P. 13-24; *idem.* Jerome on Virginity: A Comment. on the *Libellus de virginitate servanda* (Letter 22). Camb., 2003; *idem.* «Ad fontem sermonis recurramus Hebraei»: Jerome, Marcella and Hebrew (Epist. 34) // *Euphrosyne.* N. S. Olisipone, 2004. Vol. 32. P. 215-222; *Dechow J. F.* Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen. Macon (Georgia), 1988; Jérôme entre l'Occident et l'Orient: Actes du Colloque de Chantilly (sept. 1986) / Ed. Y.-M. Duval. P., 1988; *Pellistrandi St.* À propos d'une recherche prosopographique: Jérôme, Bonose et la vocation monastique // Jérôme entre l'Occident et l'Orient. 1988. P. 14-25; *Dulaey M.* Jérôme «éditeur» du «Commentaire sur l'Apocalypse» de Victorin de Poetovio // REAug. 1991. Vol. 37. P. 199-236; *idem.* Introduction // *Victorin de Poetovio. Sur l'Apocalypse.* P., 1997. P. 13-41. (SC; 423); *Rebenich S.* Hieronymus und sein Kreis: Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen. Stuttg., 1992; *idem.* Der hl. Hieronymus und die Geschichte: Zur Funktion der Exempla in seinen Briefen // RQS. 1992. Bd.

87. S. 29-46; *idem.* Jerome: The «Vir Trilinguis» and the «Hebraica Veritas» // VChr. 1993. Vol. 47. P. 50-77; *idem.* Hieronymus und Evagrius von Antiochia // StPatr. 1993. Vol. 28. P. 75-80; *idem.* «Insania circi»: Eine Tertullianreminiszenz bei Hieronymus und Augustin // Latomus. 1994. Vol. 53. P. 155-158; *idem.* Ascetism, Orthodoxy and Patronage: Jerome in Constantinople // StPatr. 1997. Vol. 33. P. 358-377; *idem.* Der Kirchenvater Hieronymus als Hagiograph: Die Vita s. Pauli primi Eremitae // Beiträge zur Geschichte des Paulinerordens / Hrsg. K. Elm. B., 2000. S. 23-40; *idem.* Jerome. L.; N. Y., 2002; Wissemann M. Schimpfworte in der Bibelübersetzung des Hieronymus. HdIb., 1992; Bammel C. P. Die Pauluskommentare des Hieronymus: Die ersten Wissenschaftlichen lateinischen Bibelkommentare? // Cristianesimo Latino ó cultura Greca sino al sec. IV: XXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. R., 1993. P. 187-207. (SEAug; 42); Kamesar A. Jerome, Greek Scholarship and the Hebrew Bible: A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim. Oxf., 1993; *idem.* San Girolamo, la valutazione stilistica dei profeti maggiori, ed i «generi dicendi» // Adamantius. Pisa, 2005. T. 11. P. 179-183; Stemberger G. Hieronymus und die Juden

seiner Zeit // Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter / Hrsg. D.-A. Koch, H. Lichtenberger. Gött., 1993. S. 347-364; *Thornton T. C. G. Jerome and the «Hebrew Gospel according to Matthew» //* StPatr. 1993. Vol. 28. P. 118-122; *Vessey M. Jerome's Origen: The Making of Christian Literary Persona //* Ibid. P. 135-145; *Hennings R. Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2:11-14.* Leiden; N. Y., 1994; *idem. Hieronymus zum Bischofsamt //* ZKG. 1997. Bd. 108. S. 1-11; *Feichtinger B. Apostolae apostolorum: Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus.* Fr./M.; N. Y., 1995; *idem. Konsolationstopik und «Sitz im Leben»: Hieronymus' Ep. 39 ad Paulam de obitu Blesillae im Spannungsfeld zwischen christlicher Genus-adaptation und Lesermanipulation //* JAC. 1995. Bd. 38. S. 75-90; *idem. Zäsuren, Brüche, Kontinuitäten: Zur aristokratischen Metamorphose des christlichen Askeseideals am Beispiel des Hieronymus //* WSt. 1997. Bd. 110. S. 187-200; *idem. «Nec vero sopor ille fuerat aut vana somnia...» (Hier., ep. 22. 30. 6): Überlegungen zum geträumten Selbst des Hieronymus //* REAug. 1997. Vol. 43. P. 41-

46; *Maraval P.* Petite vie de saint Jérôme. P., 1995; *Kraus M. A.* Jerome's Translation of the Book of Exodus iuxta Hebraeos in Relation to Classical, Christian and Jewish Traditions of Interpretation: Diss. Ann Arbor (Mich.), 1996; *idem.* Christians, Jews, and Pagans in Dialogue: Jerome on Ecclesiastes 12:1-72 // Hebrew Union College Annual. Cincinnati, 1999/2000. Vol. 70/71. P. 183-231; *Laurence P. Marcella*, Jérôme et Origène // REAug. 1996. Vol. 42. P. 267-293; *eadem.* Jérôme et le nouveau modèle féminin: La conversion à la «vie parfaite». P., 1997; *eadem.* Rome et Jérôme: Des amours contraires // RBen. N. S. 1997. Vol. 107. P. 227-249; *eadem.* L'implication des femmes dans l'hérésie: le jugement de saint Jérôme // REAug. 1998. Vol. 44. P. 241-267; *eadem.* Ivresse et luxure féminines: les sources classiques de Jérôme // Latomus. 1998. Vol. 57. P. 885-889; *eadem.* Les pèlerinages des Romaines sous le regard de saint Jérôme // REL. 1998. Vol. 76. P. 226-240; *Canellis A.* La composition du «Dialogue contre les Lucifériens» et du «Dialogue contre les Pélagiens» de saint Jérôme: A la recherche d'un canon de l'alteratio // REAug. 1997. Vol. 43. P. 247-288; *idem.* Saint Jérôme et les ariens: Nouveaux éléments en vue de la datation de l'«Alteratio Luciferiani et Orthodoxi» // Les

Chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin du IVe siècle: Actes des colloques du GRAC, 1997-2000. Mont-Saint-Aignan, 2001. P. 155-194; *idem.* Introduction // *Jérôme.* Débat entre un Luciférien et un Orthodoxe. P., 2003. P. 9-70. (SC; 473); *idem.* Le livre II de l'«In Zachariam» de saint Jérôme et la tradition alexandrine // *Sacris erudiri.* Turnhout, 2007. Vol. 46. P. 111-141; *idem.* Le livre III de l'«In Zachariam» de saint Jérôme et la tradition alexandrine // *Adamantius.* 2007. Vol. 13. P. 66-81; *Prinzivalli E.* «Sic ubi dubitas, Hebraeos interroga» Girolamo tra difesa dell' Hebraica veritas e polemiuca antigiudaica // Annali di storia dell'esegesi. Bologna, 1997. Vol. 14. P. 179-206; *Dines J. M.* Jerome and the Hexapla: The Witness of the Commentary on Amos // Origen's Hexapla and Fragments: Papers presented at the Rich Seminar on the Hexapla, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 25th July - 3rd August 1994 / Ed. A. Salvesen. Tüb., 1998. P. 421-436; *Letsch-Brunner S.* Marcella - discipula et magistra: Auf den Spuren einer römischen Christin des 4. Jh. B.; N. Y., 1998; *Jeanjean B.* Saint Jérôme et l'hérésie. P., 1999; *idem.* Saint Jérôme, patron des chroniqueurs en langue latine // *Jérôme, st. Chronique: Continuation de la Chronique d'Eusèbe, années 326-378* / Ed. B. Jeanjean, B.

Lançon. Rennes, 2004. P. 137-178; *Gourdain J.-L.* La polémique antijuive sur l'interprétation de l'Écriture dans les homélies de saint Jérôme // Les Chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin au IV siècle. 2001. P. 85-96; *idem.* Introduction // *Jérôme.* Homélies sur Marc. P., 2005. P. 7-54. (SC; 494); *Williams M. H.* Jerome's Biblical Criticism and the Making of Christian Scholarship: Diss. Princeton, 2001; *idem.* The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship. Chicago, 2006; *Höhmann B.* Der Amos-Kommentar des Eusebius Hieronymus: Einl., Text, Übers., Kommentar. Münster, 2002; *Попов И. В.* Патрология. М., 2003. С. 222-243; *Fürst A.* Hieronymus: Askese und Wissenschaft in der Spätantike. Freiburg i. Br., 2003; *idem.* Aktuelle Tendenzen der Hieronymus-Forschung // *Adamantius.* 2007. Vol. 13. P. 144-151; *idem.* Hieronymus gegen Origenes: Die Vision Jesajas im ersten Origenismusstreit // *REAug.* 2007. Vol. 53. P. 199-233; *Jeanjean B., Lançon B.* Introduction // *Jérôme, st. Chronique.* Rennes, 2004. P. 15-53; *Courtray R.* Der Danielkommentar des Hieronymus // Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam. B., 2007. S. 123-150; *Graves M.* Jerome's Hebrew Philology.

Leiden; Boston, 2007; *Siat J. Pierre et Paul dans l'Épitre aux Galates: La controverse Jérôme - Augustin // Saint Augustin et la Bible.* Bern, 2008. P. 259-273; *Loader J. A. Die Problematik des Begriffes «Hebraica veritas» // Hervormde Teologiese Stud.* [Pretoria], 2008. Т. 64. N 1. P. 227-251.

A. Р. Фокин

Почитание

И. С. на средневековом Западе было основано на его репутации как крупнейшего богослова, экзегета и защитника православия. Несмотря на широкое распространение сочинений И. С. и безусловное признание его святости, его культ сложился сравнительно поздно. Литургическое почитание И. С. зафиксировано в Мартииologe Иеронима под 30 сент.: «В округе г. Иерусалим, в крепости Вифлеем, погребение пресв. Иеронима». Поскольку память И. С. находится в конце записи, неизвестно, была ли она внесена в итальянскую (1-я пол. V в.) или галльскую (кон. VI в.) редакции Мартииologa. В 1-й пол. VIII в. память И. С. была включена в Мартииolog Беды Достопочтенного (*Quentin.* 1908. Р. 108). В Мартииologe Флора Лионского (сер. IX в.) запись о поминовении И. С. сопровождается кратким восхвалением, в котором

подчеркивается значение его богословских и экзегетических трудов. Более пространный рассказ о жизни И. С. и перечень его важнейших сочинений содержатся в

Мартииrole Адона Вьеннского (2-я пол. IX в.).

По мнению А. Кантена, этот рассказ связан с зарождающейся агиографической традицией И. С. (*Ibid.* Р. 624).

Наиболее ранние известные Жития И. С. были созданы между VI и IX вв. Их датировка остается спорной, Каваллера склонялся к VI-VII вв. (*Cavallera.* 1922. Т. 2. Р. 141-143), более

поздние исследователи (Ю. Райс, Г. Уотли) - к IX в. В отличие от ранних Житий современников И. С., свт. Амвросия Медиоланского и блж.

Августина, которые являются важными историческими источниками, Жития И. С., созданные в др. историческом и культурном контексте, не содержат достоверных сведений и, напротив, искажают образ подвижника

(*Winter.* 2004. Р. 104). Сохранились 2 анонимных Жития, обозначаемых по инципитам: «Hieronymus noster» (BHL, N 3869, изд.: PL. 22. Col. 175-184), авторство к-рого в рукописной традиции приписывалось

Геннадию Марсельскому, и «Plerosque nimirum» (изд.: *Mombritius B. Sanctuarium seu vitae Sanctorum.* Р., 1910. Т. 2. Р. 31-36),

приписанное некоему мон. Севастиану из Монте-Кассино. Существует также 3-е Житие (BHL, N 3870; изд.: PL. 22. Col. 201-214), которое представляет собой попытку объединить оба произведения. Несмотря на то что агиографы использовали подлинные сочинения И. С. и свидетельства современников, они попытались создать идеализированный образ подвижника-чудотворца, привычный для книжников каролингской эпохи. Согласно Житиям, И. С. изучал в Риме грамматику и риторику, вел аскетический образ жизни. Впосл. был назначен кардиналом-пресвитером или, по др. версии, выдвинут в качестве кандидата на Папский престол. Однако засилье арианской ереси (по др. версии - интриги духовенства) вынудило его переселиться в Вифлеем, где он предпринял перевод Свящ. Писания. Т. о., биография И. С. в Житиях подверглась существенному упрощению и типизации. В «Plerosque nimirum» центральным эпизодом является рассказ о чуде со львом, полностью заимствованный из Жития прп. Герасима Иорданского. Значительное вниманиеделено деятельности И. С. в качестве настоятеля монастыря, он представлен кратким, добродушным и гостеприимным старцем. В русле той же

традиции об И. С. писали позднейшие лат. авторы - цистерцианец Николай Маниакория († 1145 - BHL, N 3873), Винцентий из Бове и Иаков из Вараззе (*Iacopo da Varazze. Legenda Aurea / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 1998. Vol. 2. P. 1002-1009*), к-рые в соответствии с представлениями эпохи уделяли основное внимание аскетизму и чудесам И. С. В составленные ими краткие Жития были включены поздние предания, напр., о том, как рим. клирики попытались опорочить И. С., хитростью заставив его надеть жен. одежду. Одним из последних агиографических произведений, в к-рых содержится традиц. образ И. С., является «Легендарий» Пьетро Кало из Кьоджи (1-я пол. XIV в.- *Poncelet. 1910. P. 695*).

Интерес к жизни и трудам И. С. получил новый импульс после того, как Римский папа Бонифаций VIII в 1298 г. провозгласил его учителем Церкви (вместе с Амвросием Медиоланским, Августином и Григорием I Великим). В 1-й пол. XIV в. неизвестным автором было составлено собрание подложных писем современников И. С. (BHL, N 3866-3868; изд.: PL. 22. Col. 239-326). В основе собрания лежит цикл посланий о жизни и чудесах И. С., приписанных его ученику Евсею.

Кремонскому. К посланиям приложена переписка между блж. Августином и свт. Кириллом Иерусалимским, в которой повествуется о посмертных чудесах и явлениях И. С. Собрание писем получило широкое распространение в рукописях, неоднократно переводилось на национальные языки. По предположению Ю. Райса, его составление было связано с попытками клира базилики Санта-Мария Маджоре в Риме возродить почитание мощей И. С. (Rice. 1985. Р. 49-63). Благодаря изобилию эффектных описаний чудес и видений почитание И. С. получило широкое распространение в Европе, в его честь были основаны многочисленные светские братства и монашеские ордена. Общины еремитов, принявшие устав блж. Августина с добавлениями из сочинений И. С. и получившие название иеронимитов, были распространены в Италии и на Пиренейском п-ове, напр. Иберийские иеронимиты (Испания, 1373), Бедные отшельники св. Иеронима (Италия, 1380), Отшельники св. Иеронима (Италия, 1406), иеронимиты-обсерванты (Италия, 1423). В этот период особое значение приобрели 2 аспекта образа И. С.: строгий аскет, проповедовавший покаяние и отрицавший значение мирской учености, и

мистик и покровитель эрудитов и философов. Благодаря последнему образ И. С. и его лит. труды приобрели особую значимость в среде гуманистов: «Св. Иероним стал самым любимым автором для итальянских гуманистов, которые видели в нем образец классического знания, поставленного на службу христианской учености» (*Stinger.* 1997. Р. 478). Гуманисты изображали И. С. «идеальным святым, в к-ром красноречие и литературные познания (*ars bene dicendi*) соединялись с высоконравственным образом жизни (*ars bene vivendi*)» (*Ibidem*). Близкий к гуманистам знаток канонического права Иоанн Андреа († 1348) в соч. «Иеронимиана» (BHL, N 3876) предпринял попытку объединить все известные свидетельства о жизни и чудесах И. С., в т. ч. из собрания подложных писем. Описания чудес полностью отсутствуют в соч. «Жизнь Иеронима» (1519) Эразма Роттердамского, в к-ром наиболее последовательно выражено гуманистическое восприятие образа подвижника. В изобразительном искусстве возобладало неск. типов изображений И. С.- в образе молящегося аскета в пустыне, ученого книжника за работой, духовного лица в облачении кардинала.

В «Откровениях» св. Биргитты († 1373) И. С. был представлен как образец для католич. духовенства, подчеркивались его ученость, нравственная чистота и покровительство монахиням (amator viduarum - *Birgitta. Revelaciones.* IV 21, VI 60). Биргитта основывала «двойные» монастыри, где вместе проживали муж. и жен. монашеские общины, уделяла особое внимание образованию насельников и созданию книжных собраний. В 1-й пол. XV в. Саймон Уинтер, насельник биргиттинского мон-ря Сион близ Лондона, составил Житие И. С. на среднеангл. языке, к-рое отличается от более ранних агиографических произведений. Из Жития исключены описания большей части чудес, в т. ч. чуда со львом. Агиограф изображает жизнь И. С. в русле биргиттинской концепции земного бытия как духовной школы, в к-рой человек «учится» спасению души посредством молитвы, аскезы, изучения Свящ. Писания и лит. трудов (см.: *Winter. 2004. Р. 120.*)

Заключительный этап в развитии агиографической традиции И. С. был связан с деятельностью иеронимитов. В 1595 г. испан. мон. Хосе де Сигуэнса составил Житие И. С., в котором подчеркивал суровый аскетизм святого, его удивительную ученость,

богословские и лит. дарования. Агиограф порывал с предшествующей традицией, уделяя значительно большее внимание трудам И. С.: «Если у Рима были свои Фабии и Валерии, у Греции ее Александр, у Франции ее Карл, прозванные Великими за свои литературные или воинские подвиги, то Церковь на гораздо более веском основании усваивает это прозвище своему Иерониму за тысячу побед, которые он одержал над еретиками, и за еще более многочисленные, одержанные величием его пера» (*Sigüenza*. 1907. Р. XXIII). Сочинение Хосе де Сигуэнсы приближается к научно-критическому труду. Привлекая в качестве основного источника сочинения самого И. С., автор отказывается от описания чудес и типизации образа подвижника, верно и подробно излагает его биографию, выясняя даты событий и истинность изложенных фактов.

Мощи

И. С. в наст. время покоятся в Риме, в базилике Санта-Мария Маджоре, внутри главного (папского) алтаря. История гробницы И. С., обстоятельства перенесения мощей в Рим и их последующая судьба были впервые прослежены болландистами (*ActaSS. Sept.* Т. 8. Р. 635-651). И. С. был похоронен в своей обители в

Вифлееме, рядом с пещерой Рождества Христова. В 70-х гг. VI в. анонимный паломник из г. Плаценция (ныне Пьяченца, Италия) упоминал о гробнице И. С. при входе в пещеру Рождества. Во 2-й пол. VII в. галльский еп. Аркульф видел гробницу И. С. в Вифлееме, «в церкви, которая построена в долине близ этого городка» (*Adamnán's De Locis Sanctis / Ed. D. Meehan. Dublin, 1958. P. 76*). По мнению И. В. Помяловского, паломник из Плаценции и Аркульф видели разные гробницы (см.: Путник Антонина. 1895. С. 40), однако свидетельство последнего, записанное с его слов аббатом Адамнаном, может быть ошибочным. Вифлеем был завоеван крестоносцами в 1099 г., после чего при базилике поселилось католич. духовенство, рядом с ней был воздвигнут августинский монастырь. В нач. XII в. базилику Рождества Христова посетил игум. Даниил, к-рый кратко отметил, что под храмом «выдолблены ниши, где лежат мощи святых». Зап. паломники указывали, что гробницы И. С., Павлы и Евстохии находились в искусственных гротах под сев. трансептом базилики. В 1187 г. лат. духовенство было изгнано из Вифлеема, базилика передана сиро-яковитским клирикам, однако в 1229-1244 гг. город вновь находился

под властью крестоносцев. Вероятно, в это время мощи И. С. были извлечены из гробницы и вывезены на Запад. Сохранилось описание перенесения мощей (BHL, N 3878), составленное в Риме, однако достоверность изложенных в нем сведений сомнительна. Согласно этому произведению, И. С. явился некоему благочестивому монаху, жившему «в заморских странах», и повелел перенести мощи в Рим, в базилику Санта-Мария Маджоре. Монах вместе с 2 товарищами тайно вскрыл гробницу, вывез мощи в Рим и так же тайно передал их каноникам базилики, к-рые поместили святыню под спудом. Из места захоронения мощей исходили свет и благоухание (PL. 22. Col. 237-240). Во 2-й пол. XIV в. итал. агиограф Петр Наталис со ссылкой на «римские хроники» уточнил, что мощи И. С. были вывезены из Вифлеема в период войны с сарацинами, когда крестоносцы потеряли Иерусалим и др. города (Petr. Natal. CatSS. IV 145; ActaSS. Sept. T. 8. P. 635). В честь этого события было установлено празднование 26 мая. Отсутствие совр. событию сведений о перенесении мощей И. С. можно объяснить поспешностью действий лат. духовенства во время отступления крестоносцев, которые спасли святыню от наступающих мусульм. войск.

По мнению болландистов, мощи И. С. были внесены в базилику Санта-Мария Маджоре между 1260 и 1280 гг. (ActaSS. Sept. T. 8. P. 639). В соч. «Чудеса Рима» (сер. XII в.) в описании святынь базилики указано: «Там же почивает св. Иероним». На этом основании перенесение мощей И. С. иногда датируют XII в., однако описание рим. храмов относится не к оригинальному тексту, а к добавлениям, сделанным в XIII в. Самым ранним из точных указаний на почитание мощей И. С. в Санта-Мария Маджоре является надпись на монументальной гробнице кард. Гонсалво Родригеса, выполненной Джованни ди Косма в 1299-1303 гг. Гробница украшена мозаичным изображением Богоматери с предстоящими ап. Матфием и И. С., мощи которых хранились в базилике. Изображение И. С. сопровождается надписью: «Я покоюсь у пещеры Яслей» (Recubo praesepis ad antrum - *Fabi Montani*. 1864. P. 559). В булле, выданной Римским папой Николаем IV (1288-1292) в 1290 г., были дарованы индульгенции паломникам, посетившим базилику во время некоторых праздников, в т. ч. в день памяти И. С. Согласно «Хронике» францисканца Франческо Пипино из Болоньи (ок. 1322), папа Николай был похоронен в базилике «у гроба блж.

Иеронима» (ActaSS. Sept. T. 8. P. 637).

Упоминание о мощах И. С. содержится также в перечне святынь базилики кон. XIII в.

(Biasiotti. 1915. P. 32).

Выбор базилики Санта-Мария Маджоре для упокоения мощей И. С. был обусловлен желанием воссоздать в Риме комплекс вифлеемских св. мест, связанный с символикой Рождества Христова. С сер. VII в. в храме находились святыни из Вифлеема, наиболее известными из к-рых были фрагменты деревянных яслей Христовых. Благодаря этому базилика иногда называлась ц. Богоматери у Яслей (beata Maria ad Praesepem - LP. Vol. 1. P. 331). При папе *Иннокентии III* (1198-1216) в базилике была устроена особая капелла для хранения Яслей. «Вифлеемская символика» храма была усиlena во 2-й пол. XIII в., после окончательной утраты палестинских святынь. При папе Николае IV была произведена перестройка базилики. Францисканец Якопо Торрити исполнил цикл мозаик в центральной апсиде, посвященный прославлению Богоматери. Под основной сценой «Коронования Богоматери» помещены 5 сцен из богоугодного цикла, в т. ч. 4 события, связанные с Рождеством (от Благовещения до Сретения). По сторонам размещены сцены

«Иероним разъясняет Писание Павле и ее дочери» и «Ап. Матфий проповедует евреям». Арнольфо ди Камбио пристроил к базилике капеллу с небольшой криптой, символизировавшей пещеру Рождества, где были помещены Ясли Христовы (1290-1292). Согласно сказанию о перенесении мощей И. С., блаженный повелел положить свои мощи перед входом в крипту. В англ. стихотворном перечне рим. святынь (1370) сообщается, что мощи И. С. были перенесены из Дамаска и положены под спудом перед капеллой Яслей, под камнем с высеченным изображением креста (The Stacions of Rome. 1867. Р. 16). В нач. XV в. на средства семьи Гуаски над могилой И. С. был воздвигнут алтарь, по повелению кард. Гильома д'Эстутвиля († 1483) украшенный мраморными барельефами со сценами из жизни подвижника. В 1424 г. по приказу кард. Пьетро Морозини мощи И. С. были помещены в серебряный ковчег и скрыты под алтарем. Римский папа Сикст V (1585-1590) выразил желание перестроить капеллу Яслей и перенести мощи И. С. в ц. Сан-Джироламо деи Кроати. Чтобы воспрепятствовать перенесению мощей, каноники Санта-Мария Маджоре тайно перезахоронили святыню под полом алтарной части базилики. После безуспешных поисков

папа признал мощи утраченными. О тайном перезахоронении стало известно лишь в 1636 г. из свидетельства каноника Фламиньо Черасолы. В 1659 г. по инициативе папы *Александра VII* были предприняты поиски святыни в указанном Черасолой месте, к-рые оказались тщетными. В 1747 г. во время ремонтных работ под полом крипты Яслей был обнаружен серебряный ковчег с мощами неизвестного святого. В результате проведенных изысканий было выяснено, что мощи тайно помещены в крипте кард.

Доменико Пинелли ок. 1600 г. и, вероятно, принадлежат И. С. В 1750 г. папа *Бенедикт XIV* поместил ковчег в главный алтарь базилики.

По преданию, во время разграбления Рима в 1527 г. войсками имп. Карла V глава И. С. была перенесена в собор г. Непи. Болландисты критически относились к этой легенде, указывая на связь между началом почитания главы И. С. в Непи и временной утратой мощей в базилике Санта-Мария Маджоре (*ActaSS. Sept. T. 8. P. 649-650*). По нек-рым версиям, глава И. С. хранилась в мон-ре Клюни (Франция) или в мон-ре Эскориал (Испания), частицы мощей - в ряде др. церквей.

Доказательства принадлежности этих мощей И.

С. отсутствуют (*Ibid.* Р. 651-654). Неизвестно также происхождение хранившихся в Санта-Мария Маджоре фрагментов казулы, столы и манипула, с крыми И. С., по преданию, совершил литургию в Вифлееме.

Первоначальная гробница И. С. сохранилась под вифлеемской базиликой. В 1422 г. Д. Полонер отметил, что гробница была пуста, рядом находилась пещера, где И. С., по легенде, трудился над переводом Писания. Благодаря известному чуду со львом И. С. смешивали с почитаемым в Палестине прп. Герасимом Иорданским, о чем свидетельствовал посетивший Вифлеем в 1649 г. Арсений Суханов: «А сказывали патриарху старцы римские: тут де лежат под престолом мощи преподобного отца Герасима, иже на Иордани монастырь состави, ему же лев поработа, а римским он языком зовется Ероним, иже великий учитель и философ римский, и прииде из Риму во Иерусалим и тут преставися, и гроб его, сказывают, тут с мощами под престолом; а на престоле на стене образ его написан, лежит во гробе» (Проскинитарий Арсения Суханова / Ред.: Н. И. Ивановский // ППС. 1889. Т. 7. Вып. 3(21). С. 171).

Ист.: *Andreae J. Hieronymianus, in quo S. Hieronymi vitam, facta, dicta atque prodigia.* Coloniae, 1482. Basileae, 1514; MartHieron. P. 127; MartHeron. Comment. P. 533-534; *Beda Venerabilis. Martyrologium // PL. 94. Col. 1059-1060* [Мартиолог Флора]; *Ado Viennensis. Martyrologium // PL. 123. Col. 370-372; MartUsuard // PL. 124. Col. 521; De Locis Sanctis quae perambulavit Antoninus Martyr c. A. D. 570 / Hrsg. T. Tobler. St. Gallen, 1863. P. 31; The Stacions of Rome and the Pilgrim's Sea-Voyage with Clene Maydenhod / Ed. F. J. Furnivall. L., 1867. P. 16-17; Mirabilia Romae e codicibus Vaticanis emendata / Ed. G. Parthey. Berolini, 1869. P. 54;*
Itinerarium Bernardi monaci franci // Descriptiones Terrae Sanctae ex saec. VIII, IX, XII et XV / Hrsg. T. Tobler. Lpz., 1874. S. 172; Johannis Poloner Descriptio Terrae Sanctae // Ibid. P. 249; Mirabilia Urbis Romae: The Marvels of Rome / Ed. F. M. Nichols. L., 1889. P. 133-134; Путник Антонина из Плаценции кон. VI в. // ППС. 1895. Т. 13. Вып. 3(39); Sigüenza F. J., de. The Life of St. Jerome, the Great Doctor of the Church / Transl. M. Monteiro. L., 1907;
Хожение Даниила, игумена Русской земли // Книга хожений: Записки рус. путешественников XI-XV вв. М., 1984. С.

227; Winter S. *The Life of St. Jerome // Saints' Lives in Medieval English Collections* / Ed. E. G. Whatley e. a. Kalamazoo (Mich.), 2004. P. 103-162.

Лит.: Tobler T. *Bethlehem in Palästina: Topographisch u. historisch nach Anschau u. Quellen geschildert*. St. Gallen; Bern, 1849. S. 191-202; Liverani F. *Del nome di S. Maria ad Praesepe che la Basilica Liberiana porta e delle reliquie della natività ed infanzia del Salvatore*. R., 1854; Fabi Montani F. *Illustrazione dell'epigrafe e del monumento posto in S. Maria Maggiore al sec. XIV al cardinale Gonzalvo vescovo albanense // Dissertazioni della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*. R., 1864. T. 15. P. 547-560; Barbier de Montault X. *L'année liturgique à Rome*. R., 18705. P. 83, 150; Iozzi O. *Storia della Basilica di S. Maria Maggiore*. R., 1904; Quentin H. *Les martyrologes historiques du Moyen Age*. P., 1908. P. 108, 205, 441, 624; Poncelet A. *Le légendier de Pierre Calo // AnBoll.* 1910. T. 29. P. 5-116; Biasiotti G. *La basilica di S. Maria Maggiore di Roma prima delle innovazioni del sec. XVI // Mélanges d'archéologie et d'histoire*. P., 1915. Vol. 35. N 1. P. 15-40; Cavallera F. *Saint Jérôme: Sa vie et son oeuvre*. Louvain; P., 1922. 2

t.; *Ridderbos B.* Saint and Symbol: Images of St. Jerome in Early Italian Art. Groningen, 1984; *Rice E. F.* St. Jerome in the Renaissance. Baltimore, 1985. P. 23-48; *Russo D.* St. Jérôme en Italie: Étude d'iconographie et de spiritualité. P., 1987; *Pringle D., Leach P. E.* Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. Camb.; N. Y., 1993. Vol. 1. P. 138-139, 142, 149, 198; *Blaauw S., de.* Cultus et decor: Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale. Vat., 1994. T. 1. P. 379, 398-403, 409; *Stinger Ch.* Italian Renaissance Learning and the Church Fathers // The Reception of the Church Fathers on the West: From the Carolingians to the Maurists / Ed. I. D. Backus. Leiden, 1997. Vol. 2. P. 473-510; *Salter D.* Holy and Noble Beasts: Encounters with Animals in Medieval Literature. Woodbridge, 2001. P. 11-24; *Saxer V.* Sainte-Marie-Majeure: Une basilique de Rome dans l'histoire de la ville et de son Église (Ve-XIII^e siècle). R., 2001. P. 196-199, 328-329; *Lizzi Testa R.* The Ascetic Portrayed: Jerome and Eusebius of Cremona in the Italian Art and Culture of the Renaissance // From Rome to Constantinople: Studies in Honour of A. Cameron / Ed. H. Amirav, R. B. ter Haar Romeny. Leuven, 2007. P. 303-337.

A. A. Королёв

Иконография

Первое изображение И. С., выполненное в позднеэллинистической традиции, содержится в диптихе Боэция (ок. 604, Городской музей, Брешиа). Тип изображения святого на миниатюрах каролингских рукописей 840-877 гг., связываемых наряду с художественными изделиями из слоновой кости с мастерской Лиотара, сопоставим с образами евангелистов за пюпитрами, записывающих богоухновенные слова (Библия кор. Карла Лысого. Paris. lat. 1. Fol. 3v, 846 г.). Фронтально на троне с раскрытыми в жесте приятия ладонями И. С., благословляемый Божественной десницей, представлен на полностраничной миниатюре из кёльнского Кодекса посл. четв. XI в. (Lond. Brit. Lib. Harl. 2820. Fol. 12a). Распространенное при Каролингах изображение И. С. безбородым средневеком было замещено в оттоновский период образом И. С.- старца, диктующего, пишущего или преподносящего (чаще папе св. Дамасу) свой труд: на миниатюрах из Кодекса каноника Хиллинуса, ок. 1007/08 (Епархиальная б-ка, кафедр. собор Кёльна. 12 (A/V). Fol. 4v), из Библии кон. XI в. (Paris. lat. 8. Vol. 1. Fol. 1), из Библии из Кентербери Роберта

де Белло (Lond. Brit. Lib. Burn. 3. Fol. 2, между 1240 и 1253 гг.). Традиционно изображение И. С. как автора предисловия и переводчика Свящ. Писания находится в начале Библии: И. С. в скриптории - на миниатюре из Библии XIII в. из Отёна (Paris. 146 A. Fol. 1). С XV в. преимущественно в работах итал. и фламанд. мастеров появился тип изображения И. С. как знатока античной и христ. письменности, который способствовал формированию жанра репрезентативного портрета отца Церкви (О. Пэхт): фреска ц. Сан-Николо в Тревизо (1352); образ Дж. ди Паоло (посл. треть XIV в., Музей собора, Сиена). Иногда И. С. облачен в кардинальские одежды (с XIII в. красная кардинальская шляпа (плувиал) утвердились как один из атрибутов И. С.): К. Кривелли, фрагмент полиптиха мч. Петра (1477, Национальная галерея, Лондон), что, возможно, связано с близостью И. С. к папе св. Дамасу и с возведением в ранг кардинальской ц. св. Иеронима в Риме, при которой было основано братство И. С. Книга, традиц. для проповедников Евангелия атрибут (П. делла Франческа, 1440-1450, Галерея Академии, Венеция), в изображениях И. С. иногда сменяется свитком, к-рый в этом случае символизирует ВЗ. Святого могли изображать с

раскрытой книгой, написанной глаголицей. Этот факт произвольно связывали со слав. происхождением И. С. и с утвердившейся со временем послания (1248) папы Иннокентия IV легендой об изобретении И. С. глаголицы (ревностное почитание И. С., «просветителя славян», было в пражском мон-ре Эммаус).

И. С. с макетом церкви в руке - распространенный мотив венецианской папской живописи (Кривелли, фрагмент алтаря собора, Асколи-Пичено, 1473). Образу И. С. могут сопутствовать надписи: «In principio creavit Deus caelum et terram...» (В начале сотворил Бог небо и землю - Быт 1. 1); «Veritatem meditabitur guttur meum» (Истину произнесет язык мой - Притч 8. 7); «Ciceronianus es» (Ты цицеронианец). Последняя связана с видением И. С. во сне сцены его бичевания ангелами за его большее пристрастие к произведениям античных авторов, нежели к Библии. С XVI в. образ интеллектуала, проводящего дни за штудиями, совместился с образом кающегося анахорета, изображения которого особенно многочисленны в XV в. (Колантонио, ок. 1445, Национальные музеи и галереи Каподимонте, Неаполь; А. Кастаньо, фреска «Св. Троица», ок. 1455, ц.

Сантиссима-Аннуциата во Флоренции; К. Тура, ок. 1479, Национальная галерея, Лондон; А. Альтдорфер, 1507, Гос. музеи Берлина); иногда И. С. представлен с камнем в занесенной руке (знак наложенной на себя епитимии). Обычно эта сцена развернута на фоне пейзажа с панорамой детально разработанного дальнего плана (мастерская Джованни Беллини, ок. 1460, Музей Кастельвеккьо, Верона; Леонардо да Винчи, 1480-1482, Б-ка Ватикана), рядом с И. С. присутствуют изображения змеи, ящерицы, скорпиона (лит. источник - письмо к Евстохии о девстве: «...я, член общества диких зверей и скорпионов...»), черепа (символ победы духа над плотью, бренности мира - А. Дюрер, 1521, Национальный музей старинного искусства, Лиссабон), ворона (символ отшельнической жизни - И. Босх, ок. 1505, Музей изящных искусств, Гент; Л. Лотто, 1506, Прадо, Мадрид). Образ кающегося И. С. в пустыне, разработанный мастерами Возрождения, через итал. и нем. гравюры был усвоен поствизант. иконописцами XVI-XVII вв.

Образ И. С., не только единоличный, но и в группе со святыми, встречается в скульптурном убранстве средневек. соборов, напр. портала

(ок. 1230) южной части трансепта собора в Шартре, где он представлен со святыми Мартином и Григорием Великим. Также его часто изображают со св. Амвросием, св. Августином и с др. отцами Зап. Церкви: на фрагменте Пизанского алтаря (1426, Гос. музеи Берлина), на фрагменте триптиха Рогира ван дер Вейдена (50-60-е гг. XV в., Королевский музей изящных искусств, Брюссель); с Евсевием Кремонским, к-рому приписывалось одно из посланий, давших материал для живописных сюжетов, и его адресатом, папой св. Дамасом (Ф. Боттичини, 1490, Национальная галерея, Лондон); со св. Павлом и с ее старшими дочерьми, святыми Блезиллой и Евстохией (Ф. Сурбаран, ок. 1630-1640. Национальная галерея искусств, Вашингтон). С XII в. на изображениях рядом с И. С. появляется лев, напоминающий о «Золотой легенде» Иакова из Варацце (сюжет «Отшельник со львом» сближает образы И. С. и прп. Герасима Иорданского). Впосл. мотив встречался и как самостоятельная сцена, и в составе повествовательного цикла («истории»), получив расширительное толкование. Одним из ранних примеров является сцена со львом на капители зап. портала ц. Сен-Лазар в Отёне (Бургундия), к-рая символизировала торжество

христ. милосердия или укрощение чудовища смирением пастыря. Очень распространен сюжет с И. С., вынимающим шип из лапы льва, напр. на фреске В. да Болонья (ок. 1350, ц. Санта-Мария деи Серви в Болонье), на тонированном рисунке (ок. 1430, Альбертина, Вена).

Житийным сценам посвящены миниатюры из каролингской Библии в Сан-Паоло фуори ле Мура; из Библии еп. Вивиана из скриптория мон-ря Сен-Мартен в Туре (Paris. lat. 1. Fol. 3v, ок. 846 г.); на фреске в верхней ц. Сан-Франческо в Ассизи, ок. 1280 г.; XV-XVI вв. датируется большинство циклов, возникших в Италии: С. ди Пьетро, ок. 1440, Лувр, Париж; фреска Б. Гоццоли в капелле св. Иеронима в Монтефалько, ок. 1450 г.; Л. Бastiани, до 1484 г., Галерея Академии, Венеция; В. Карпаччо, Скуола ди Сан-Джорджо дельи Скьявони, Венеция, 1502 г.; Пинтуриккьо, фреска в капелле рим. ц. Санта-Мария дель Пополо, 80-е гг. XV в. Традиционно в них включены сцены: И. С. покидает Рим; обучается языку у крещенных евреев; опровергает заблуждения Пелагия; истолковывает римлянкам Свящ. Писание; диктует свои произведения; отсылает последние; горечь И. С. от наречения его

цицеронианцем; И. С.- кардинал; омраченный завистью рим. монах кладет у ложа И. С. жен. одежду, к-рую тот по ошибке наденет к ранней мессе; И. С. в пустыне; искушение И. С. грезами о женщинах (Ф. Сурбаран, 1638-1639, мон-рь Санта-Мария де Гуадалупе, Гуадалупе, Испания); И. С. извлекает шип из лапы льва и определяет его на служение в мон-рь; И. С. переводит Свящ. Писание; защищает архиеп. Сильvana от еретика; усопший или умирающий И. С.; последнее причащение И. С.; погребальная литургия; чудесное исцеление у захоронения святого; посмертное появление И. С. у св. Августина; явление И. С. Сульпицию Северу. Среди редко встречающихся сцен - «Видение св. Иоанна Крестителя, указующего на Богоматерь с Младенцем на троне» (Ф. Пармиджанино, ок. 1527, Национальная галерея, Лондон), «Св. Иероним, воскресающий кардинала Андрео» и «Чудо с повешенными» (П. Перуджино, ок. 1473, Лувр, Париж). Иногда сюжеты дополняются подробностями лит. повествования. Так, на ретабле Х. Инглеса (ок. 1470, Национальный музей скульптуры, Вальядолид, Испания) представлен сюжет, связанный с осликом, которого монахи использовали для перевозки дров и к-рого похитили торговцы, когда лев спал. И. С. отвел

подозрения монахов, решивших, что лев съел осла. Он сказал, что ослика заменит барашек, которого лев будет охранять до тех пор, пока торговцы с монастырским ослом вновь не появятся в той местности. Торговцы, испугавшись рычащего льва, вернули осла и сделали пожертвования в обитель.

Лит.: *Pächt O. Zur Entstehung «Hieronymus in Gehäus»* // Pantheon. 1963. Bd. 6. N 21. S. 131-142; LCI. Bd. 6. Sp. 519-529; Иероним Стридонский, блж. Четыре книги толкований на евангелие от Матфея / Пер., авт. вступ. ст.: И. Н. Голенищев-Кутузов. М., 1998. С. 7-12.

Э. П. И.

