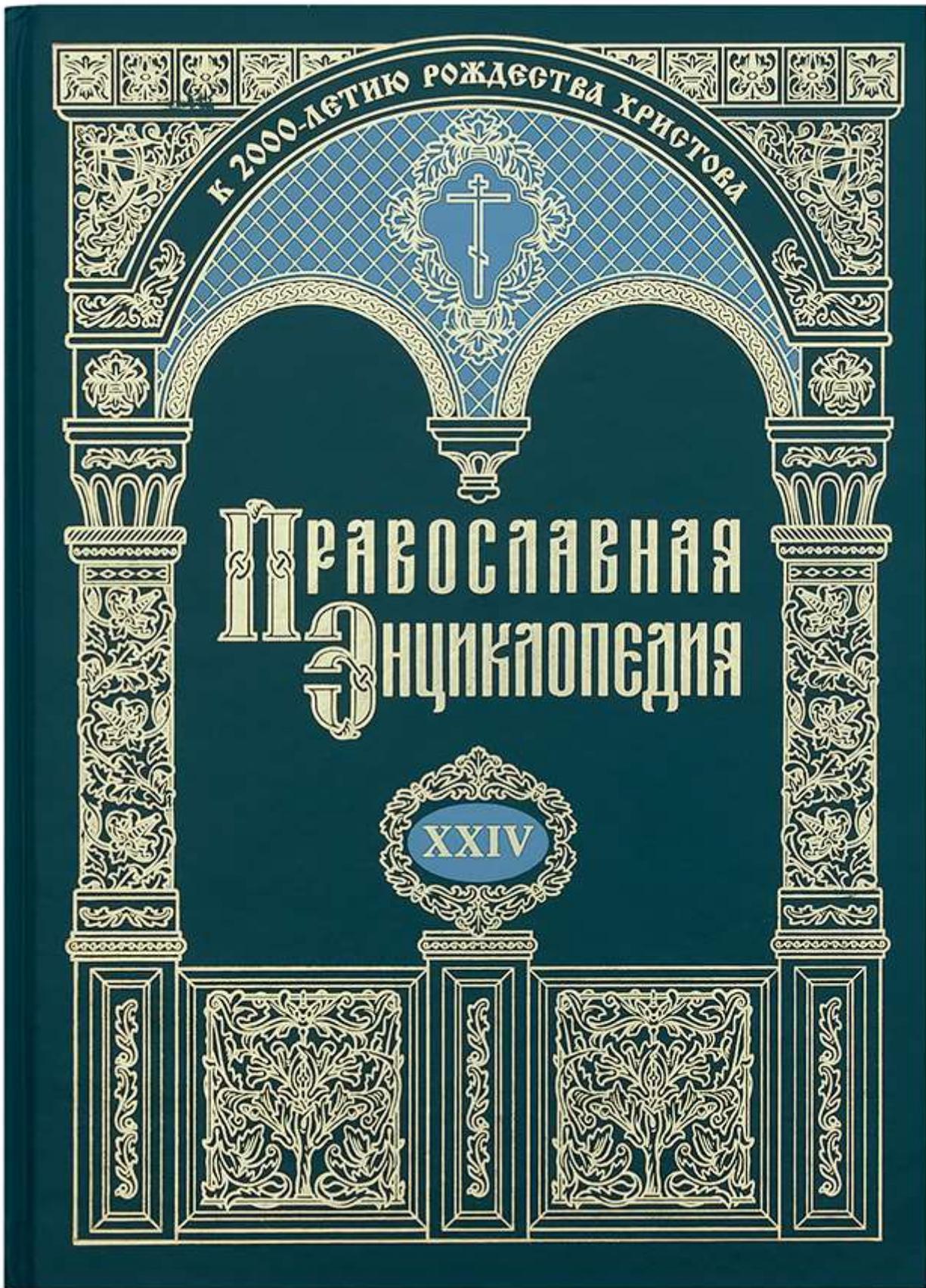


TEZAUUR LITURGIC
4 DECEMBRIE

SF. CUVIOS
IOAN
DAMASCHIN



ENCICLOPEDIA ORTODOXĂ-24
MOSCOVA, 2010



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"

<u>0</u>	<u>1</u>	<u>2</u>	<u>3</u>	<u>4</u>	<u>5</u>	<u>6</u>	<u>7</u>	<u>8</u>	<u>9</u>	<u>10</u>	<u>11</u>	<u>12</u>	<u>13</u>	<u>14</u>	<u>15</u>	<u>16</u>	<u>17</u>	<u>18</u>	<u>19</u>
<u>20</u>	<u>21</u>	<u>22</u>	<u>23</u>	<u>24</u>	<u>25</u>	<u>26</u>	<u>27</u>	<u>28</u>	<u>29</u>	<u>30</u>	<u>31</u>	<u>32</u>	<u>33</u>	<u>34</u>	<u>35</u>				
<u>36</u>	<u>37</u>	<u>38</u>	<u>39</u>	<u>40</u>	<u>41</u>	<u>42</u>	<u>43</u>	<u>44</u>	<u>45</u>	<u>46</u>	<u>47</u>	<u>48</u>	<u>49</u>	<u>50</u>	<u>51</u>				
<u>52</u>	<u>53</u>	<u>54</u>	<u>55</u>	<u>56</u>	<u>57</u>	<u>58</u>	<u>59</u>	<u>60</u>	<u>61</u>	<u>62</u>									

Т. 24, С. 27-66

Жизнь

• Сочинения

- Важнейшие издания
- Догматические и философские.
- Полемические
- Аскетические и нравственные
- Экзегетические
- Гомилии и агиографические сочинения
- Литургические

• Богословие

- Соотношение философии и богословия
- Учение о Боге. Непознаваемость Бога, Его бытие, сущность и свойства (энергии)

- Триадология
- Учение о творении
- Райское состояние человека, его грехопадение и последствия
- Христорология
- Учение о Божией Матери
- Сотериология
- Другие догматические темы
- Учение об иконах
- Отношение к исламу
- Восточная агиографическая традиция
- Мощи
- Славянская рукописная и старопечатная традиция до XIX в. Почитание
 - Богословские и философские сочинения
 - Гомилетические сочинения
 - Гимнографические творения
 - Другие сочинения. Псевдоэпиграфы
 - Почитание
- Гимнография
- Иконография

ИОАНН ДАМАСКИН



Прп. Иоанн Дамаскин. Икона. Нач. XIV в.
(скит св. Анны на Афоне)

[греч. Ἰωάννης ὁ Δαμασκῆνος, ὁ Χριστοφόρος, лат. Ioannes Damascenus] (2-я пол. VII в., Дамаск - до 754 г.), прп. (пам. 4 дек.), отец и учитель Церкви.

Жизнь

Об эпохе И. Д. известно значительно больше, чем о его жизни. Недавние исследования источников не принесли новых данных, но лишь поставили под сомнение традиц. представления. Сохранившиеся жизнеописания И. Д.- поздние и ненадежные, его сочинения не содержат к.-л. значительных сведений о его жизни, а упоминания о нем в др. источниках редки.

Общие рамки биографии И. Д.- как хронологические, так и географические - хорошо известны: вся его жизнь прошла в Сирии и Палестине в период правления там халифов из династии Омейядов (Умайядов) (661-750), сначала в Дамаске, где он родился и вырос, затем в мон-рях Палестины, где стал монахом и провел остаток жизни.

Первый халиф династии Омейядов Муавия в 661 г. перенес столицу халифата в Дамаск, ставший, т. о., главным городом державы, созданной арабами в неск. десятилетий после смерти прор. Мухаммада (632) в результате завоевания вост. и юж. провинций Византийской империи и разгрома сасанидского Ирана. В последующие годы халифат продолжал расширяться: в VII в. были завоеваны земли и гос-ва, располагавшиеся на сев. побережье Африки; под власть арабов перешли о-ва Кипр (649), Родос и Кос (654); в 711 г. вторжению арабов подверглась Испания. При этом о-ва Крит и Сицилия успешно сопротивлялись на протяжении еще нескольких столетий. В это же время арабы вторглись и в М. Азию, стремясь к завоеванию столицы Византийской империи - К-поля. Араб. флот блокировал город в 674-678 гг., а также в 717-718 гг. Омейяды расширяли империю и на восток, подчиняя наиболее удаленные провинции побежденной ими Персидской державы.



Прп. Иоанн Дамаскин. Миниатюра из рукописи «Повесть о Варлааме и Иоасафе» 1628-1629 гг. Самара. (РНБ. Q XVII. Л. 16 об.)

История Омейядского халифата имеет непосредственное отношение к жизни И. Д., поскольку в течение долгого времени его предки занимали важные посты в финансовой системе Сирии и сохраняли это положение, несмотря на смену правителей. Дед И. Д., Мансур ибн Сарджун (под таким именем он известен в араб. источниках), руководил налоговой администрацией Дамаска с первых лет VII в. и не лишился должности во время персид. оккупации 613-628 гг.; сохранил свой пост после взятия Дамаска визант. имп. Ираклием в 628 г., выплатив контрибуцию в 1 тыс. динаров (*Eutych. Annales. P. 278-280*); остался в занимаемой им должности и после сдачи города арабам в 635 г. (известно, что Мансур сам участвовал в организации этой

сдачи). Сын Мансура Сарджун ибн Мансур упоминается визант. хронистом Феофаном под 690/1 г. как «христианнейший человек» (ἀνὴρ χριστιανικώτατος) и главный логофет (γενικὸς λογοθέτης - хранитель сокровищ). В этом нет ничего необычного, поскольку успех араб. экспансии был связан, в частности, с тем, что арабы оставляли в неприкосновенности гражданскую администрацию завоеванных областей, занимая при этом место военной элиты. Имена деда и отца И. Д. говорят о том, что они скорее были сирийцами, чем арабами, однако в любом случае, как представители высшего сословия Дамаска, они, по-видимому, были полностью эленизированы. Исследователи признают, что И. Д. родился в Дамаске в семье видного представителя гражданской администрации Сирии. Дата его рождения остается неясной. Тот факт, что он умер ок. 750 г., позволяет предположить, что родился он во 2-й пол. VII в. Попытки уточнить дату его рождения (650 - *Kotter*. 1988. S. 177; между 655 и 660 - *Nasrallah*. 1950. P. 58) основаны на поздних агиографических источниках. Это же верно и относительно сведений о полученном им образовании - неоспоримы лишь свидетельства о владении им греч. стихосложением и греч. риторикой.

После окончания обучения И. Д., араб. имя которого было таким же, как у его деда, Мансур ибн Сарджун, по-видимому, служил в налоговой администрации Омейядов (этим объясняется, в частности, то, что *Вселенский VII Собор* сравнивал его с ап. Матфеем). Затем он оставил должность и стал монахом в Палестине, приняв при постриге имя, под которым и стал известен в посл. Произошло это, по всей видимости, в 10-х гг. VIII в., но, возможно, и раньше - ок. 706 г., когда в правление халифа аль-Валида омейядская администрация начала использовать в качестве офиц. языка арабский вместо греческого (Houland. 1997. P. 651). Традиция, согласно которой И. Д. принял монашество в *Саввы Освященного лавре*, является поздней: во всяком случае этот мон-рь не упоминается в рассказе об И. Д. в К-польском Синаксаре X в. (SynCP. Col. 278-279). В то же время очевидно, что И. Д. стал монахом в окрестностях Иерусалима (поскольку он сам говорит о своей близости к «Иоанну, патриарху Иерусалимскому», т. е., вероятно, к Иоанну V (705-735) - *Ioan. Damasc. Ep. de hymn. Trisag. 26. 13-14*). Там он, по-видимому, жил до старости (ср.: ἐν χειρῶνι τῶν ἐπῶν, γεγενηράκοτα λόγῳν - *Idem. In Dorm. 2. 1*). Вероятно, он был

священником: Феофан постоянно называет его «пресвитером и монахом» (πρεσβύτερος κα μοναχός - напр.: *Theoph. Chron.* P. 408); так он обозначается и в надписаниях в рукописях его произведений. Лишь однажды, в заглавии гомилии «О засушенной смоковнице...», И. Д. назван «пресвитером святого Воскресения Христа, нашего Бога». Это предполагает, что он занимал место в ц. Воскресения в Иерусалиме (см. ст. *Гроба Господня (Воскресения Христова) храм в Иерусалиме*), оставаясь монахом своего мон-ря; поэтому возможно, что он был проповедником ц. Воскресения и, как проповедник, писал литургические поэтические произведения и гомилии. Хронист Феофан также свидетельствует в пользу традиции, согласно к-рой И. Д. имел славу проповедника: он постоянно называет его «Иоанн Златоструй», объясняя это тем, «что золотое сияние духовной благодати светило в его речах и в его жизни» (*Ibid.* P. 408, 417, 428; этот эпитет используется и по отношению к свт. *Иоанну Златоусту* как один из вариантов более обычного Χρυσότομος). Феофан сообщает также, что И. Д. произнес гомилию в похвалу Петру Маюмскому, к-рый претерпел мученичество в 743 г. за то, что проклял Мухаммада (*Ibid.* P. 417). Упоминание об И. Д. содержат

документы *Иерийского Собора* (754), к-рым он был анафематствован под своим араб. именем Мансур. Вместе с ним были осуждены свт. *Герман I*, патриарх К-польский, низложенный в 730 г. имп. *Львом III Исавром*, и свт. *Георгий I*, архиеп. Кипрский. Анафема содержит слова: «Троица низложила всех трех», к-рые позволяют предположить, что к этому моменту все трое уже умерли (*Mansi*. Т. 13. Col. 356CD; см. также: *Theoph. Chron.* P. 417, 428). На этом основании исследователи считают, что И. Д. умер до 754 г.

Последние годы жизни И. Д. провел в Иерусалиме или в его окрестностях, где, несмотря на мусульм. владычество, сохранялись христ. святыни, паломничество к к-рым продолжалось, хотя и в меньших масштабах. По-видимому, именно в этот период он составил свое главное богословское сочинение, хотя нельзя исключить, что нек-рые из его работ были созданы еще в то время, когда он был гражданским служащим в Дамаске. В 2 работах И. Д. («Против яковитов» и «Книга о правой вере») упоминается имя Петра II, митр. Дамасского, к-рого один из монофизитских (см. ст. *Монофизитство*) богословов VIII в. называет «его (И. Д.- Авт.) епископом» (*Van Roey*. 1944. P. 8, 10). Однако,

поскольку митр. Петр был изгнан халифом аль-Валидом ибн Язидом в 743 или в 744 г.

(*Kotter*. 1969-1988. Bd. 4. S. 100-101), т. е.

много позже, чем И. Д. стал монахом, эти произведения не обязательно принадлежат дамасскому периоду.

Деятельность И. Д. как богослова, полемиста, проповедника и поэта необходимо

рассматривать в рамках той работы по систематизации, защите и распространению православия, к-рую на протяжении неск.

столетий осуществляло палестинское монашество. В этом отношении И. Д.

принадлежал к традиции, восходящей к апостолам, особенно развивавшейся с момента основания монашеских поселений в Палестине в V в. и достигшей апогея к VIII в. Уже с IV в.

Палестина стала центром паломничества для христиан. Известность и благосостояние

монастырей, основанных вокруг Иерусалима, в значительной степени опирались на их близость

к св. местам. Связи с паломниками из разных регионов Византийской империи и прямое

покровительство императоров поддерживали в палестинском монашестве осознание себя

частью обширного христ. мира, а не только непосредственного окружения. Одним из

следствий этого осознания стало активное

участие, к-рое принимали монахи палестинских мон-рей в полемике, начавшейся после *Вселенского IV Собора* (451).

Важным моментом этой полемики стали события 516 г., когда политика К-поля в лице имп. *Анастасия I* склонялась на сторону тех, кто отвергали халкидонский орос. В этом году правосл. патриарх Иерусалима *Илия I(II)* был смещен, а его преемник *Иоанн III* принял сторону императора. Однако под давлением монахов, возглавляемых прп. *Саввой*

Освященным, он был вынужден признать провозглашенную ими анафему тем, кто не признают 4 Вселенских Соборов. На фоне этих событий выделилась историческая позиция палестинского монашества в отношении халкидонского учения. По словам Б. Флюзена, «функция монастырей Палестины состояла в том, чтобы быть одной из крепостей, а для Востока, возможно, самым сердцем халкидонства» (*Flusin. 1992. Vol. 2. P. 59*).

Связь между палестинским монашеством и православием Соборов приняла новую форму в VII в. Имперская политика в правление имп. *Ираклия* и его сыновей имела целью если не отречение от IV Вселенского Собора, то примирение с теми, кто отвергали его учение. Поддержав сначала *моноэнергизм*, а

затем *монофелитство*, император смог примирить с имперской Церковью многих из тех, кто отрицали Халкидон. В действительности мало кто имел иллюзии относительно природы этого компромисса, несмотря на осторожность, с к-рой были изложены вопросы вероучения. Феофан сообщает, что отвергавшие Халкидон в Сирии и Египте хвалились: «Не мы поддержали общение с Халкидоном, но Халкидон с нами, исповедав одну природу во Христе через одну энергию» (*Theoph. Chron. P. 330*). В 634 г. Иерусалимским патриархом был избран палестинский монах, уроженец Дамаска Софроний (см. *Софроний I*); он возглавил оппозицию моноэнергизму. В 638 г. монофелитство было провозглашено в изданном от лица имп. Ираклия «Изложении веры», или Эктесисе, и ученик свт. Софрония прп. *Максим Исповедник* стал продолжателем дела своего наставника (умершего в 637 или 638): он бросил вызов императору, что привело к его осуждению и ссылке. После смерти прп. Максима († 662) едва ли не единственными хранителями правосл. учения на Востоке стали палестинские монахи. Большая часть вост. половины империи отказалась от православия, будучи послушной воле императора (Запад был более стойким в немалой степени благодаря

тому, что большая часть его была вне подчинения императору, хотя после первоначального сопротивления, к-рое привело к низложению в 653 г. папы св. *Мартина I*, поддержавшего прп. Максима, при ближайших его преемниках Рим, по-видимому, колебался), и даже после восстановления православия на *Вселенском VI Соборе* в 680-681 гг. христиане в столице, видимо, подчинились императорской воле, не оказав значительного сопротивления краткому возрождению монофелитства в 712 г. при имп. Филиппике, а затем, начиная с 726 г., - насаждению императорами иконоборчества.

Помимо борьбы с монофелитством 30-е гг. VII в. были ознаменованы рядом др. событий, надолго определивших судьбу палестинского монашества. В 632 г. арабы-мусульмане начали завоевание Палестины, а в кон. 637 г. свт. Софроний, возглавлявший оборону Иерусалима, сдал город халифу Омару (Умару) ибн аль-Хаттабу. В изменившейся т. о. ситуации в Палестине богословские проблемы перестали связываться с подчинением или сопротивлением воле императора. Араб. правители, по-видимому, не были склонны к прозелитизму (по крайней мере по отношению к неараб. населению), так что христиане всех

толков (сторонники Халкидона, противники Халкидона, последователи учения К-польского патриарха *Нестория*, осужденного *Вселенским III Собором*, и монофелиты) не только были уравнены в правах, но и оказались в сходных условиях с представителями др. религий - иудеями, самаритянами и манихеями. Возможно, с этой новой ситуацией связан подъем интереса христ. писателей VII в. к христиано-иудейским отношениям (Cameron. 1996), а также рост числа полемических сочинений, часто носивших форму диалога, в к-ром представители разных христ. течений обсуждали в основном вопросы христологии.

В этих спорах большое значение имели понятия, выражаемые такими философскими терминами, как «природа», «лицо», «ипостась» и «воля». Уже сочинения прп. Максима Исповедника содержат список определений этих понятий, заимствованных у классических философов и их последователей в поздней античности, а также из писаний отцов Церкви. Однако дело было не только в определениях терминов - сама аргументация должна была стать убедительной: в VII в. получают распространение сборники извлечений из сочинений по логике *Аристотеля*, а также

более поздних философов, *Порфирия* и комментаторов Аристотеля, живших в Александрии в VI в. (см., напр.: *Roueché*. 1974). В этой новой ситуации открытой полемики палестинские монахи не только оказались почти единственными на Востоке защитниками определений Вселенских Соборов, но и были вынуждены активно заниматься уточнением формулировок правосл. учения.

Сочинения

По содержанию и жанровым особенностям сочинения И. Д. могут быть разделены на догматические и философские, полемические, аскетические, экзегетические, гомилетические, агиографические и литургическую поэзию.

Важнейшие издания

Впервые полный корпус сочинений И. Д. был издан в 1712 г. в Париже М. Лекъеном. Впосл. текст этого издания был воспроизведен в «Патрологии» Ж. П. Миня (PG. 94-96). Несмотря на то что для своего времени издание Лекъена было выполнено на высоком научном уровне, уже в 1-й пол. XX в. появилась необходимость нового издания, к-рое бы учитывало большее число рукописей, а также новейшие достижения византистики и патрологии. Работа над таким изданием была начата в 1939

г. в Византийском ин-те бенедиктинского аббатства Шайерн (Германия) по инициативе А. Эрхарда. На первоначальном этапе осуществления проекта важная роль принадлежала Ф. Й. Дёльгеру. Ко времени выпуска 1-го тома планировалось, что все издание будет состоять из 8 томов: в 1-й войдут «Введение в догматы» и «Диалектика»; во 2-й - «Точное изложение православной веры»; в 3-й и 4-й - др. догматические и полемические трактаты; в 5-й - 7-й - агиографические и гомилетические и в 8-й - экзегетические сочинения (Kotter. 1969-1988. Bd. 1. S. VII). В соответствии с этим планом в 1969, 1973, 1975, 1981 и 1988 гг. вышли 5 томов, подготовленных Б. Коттером († 7 янв. 1987). Затем были выпущены 2-я (2006) и 1-я (2009) части 6-го т., посвященного широко известной в традиции под именем И. Д. «Повести о Варлааме и Иоасафе». Планируется публикация 7-го т., в к-рый войдут комментарии И. Д. на Послания ап. Павла, и 8-го, к-рый составят «Священные параллели».

Догматические и философские.

Наиболее известным и значительным сочинением И. Д. является трилогия «Источник знания» (Πηγὴ γνώσεως), состоящая из трактатов

«Диалектика», «О ересьях» и «Точное изложение православной веры».

1. «Диалектика» (Dialectica; CPG, N 8041; рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Философские главы / Пер.: Н. И. Сагарда // Творения преподобного Иоанна Дамаскина: Источник знания. М., 2002. С. 53-122), 1-й трактат трилогии «Источник знания». Наиболее распространенное название «Диалектика» не является авторским; оно закрепилось за трактатом со времени 1-го издания лат. перевода (Базель, 1548), в рукописях сочинение, как правило, не имеет особого заглавия. Встречающееся в манускриптах и более подходящее содержанию название «Философские главы» также не принадлежит И. Д. и, по-видимому, было придумано переписчиками. Сам автор, говоря об этом трактате, называет его «Источником знания» (*Ioan. Damasc. Dialect. 2*). Оно, вероятно, и является его первоначальным наименованием, которое было перенесено на всю трилогию значительно позже, в XVII в., Л. Алляцием. «Диалектика» предваряется посланием, адресованным сводному брату И. Д. св. Косме, еп. Маюмскому, в котором автор помимо прочего излагает план всей трилогии. Речь идет

о трехчастной программе, предполагающей, во-первых, изложение того, «что есть самого лучшего у эллинских мудрецов», т. е. у греч. философов; во-вторых, описание истории и содержания «вздорных учений», т. е. ересей; и, в-третьих, «раскрытие истины», т. е. изложение правосл. учения. Именно такой программе следуют совр. издания и переводы «Источника знания». В рукописной традиции эта программа засвидетельствована слабо: полностью она осуществлена только в одной из рукописей; в тех случаях, когда все 3 трактата объединяются в сборник, они, как правило, располагаются в ином порядке; имеются рукописи, содержащие только 2 из 3 трактатов (см.: *Kotter. 1969-1988. Bd. 4. S. 3*). Т. о., остается неизвестным, является ли осуществление плана, заявленного И. Д. в послании к свт. Косме Маюмскому, делом самого автора или же это творчество позднейшего переписчика. Сочинение сохранилось в 2 редакциях: в первоначальной краткой (50 глав) и в созданной на ее основе пространной (67 или 68 глав), - к-рые различаются не только количеством глав, но и разделением текста по главам и порядком их следования. Обе редакции принадлежат самому И. Д.

(*Richter*. 1964. S. 55, 232-235, 274 sqq.). В рукописной традиции известны смешанные варианты, а также соединение «Диалектики» с «Точным изложением православной веры» со сплошной нумерацией глав. По всей вероятности, именно о таком тексте упоминается в древнейшем свидетельстве о «Диалектике» - в полемическом трактате монофизитского патриарха Илии (706-728), где автор, приводя по-сирийски выдержки из «Диалектики», утверждает, что цитирует сочинение И. Д. «150 глав» (см.: *Van Roey*. 1944): такое количество глав могло дать соединение краткой редакции «Диалектики» и «Точного изложения православной веры».

Рукописная традиция греч. текста «Диалектики» обширна (см.: *Kotter*. 1959. S. 6-92). Важными свидетельствами являются также цитаты в сочинениях др. авторов и древние переводы на сир. (VIII в., только 4 выдержки; см.: *Van Roey*. 1944), араб. (X в.), арм. (X в.), груз. (XI в.) и древнеболг. (ок. 1073) языки (см.: *Kotter*. 1969-1988. Bd. 1. S. 38-39).

Структура трактата такова (см.: *Richter*. 1964. S. 55; нумерация по пространной редакции): 1-я часть (главы 1-8) - введение; 2-я часть - обсуждение 5 логических категорий (т. н. пять терминов, *quinque voces*, πέντε φωναί),

выделенных Порфирием из 10 аристотелевских категорий (главы 9-14) и сходств и различий между категориями «род» (γένος), «различие» (διαφορά), «вид» (εἶδος), «свойство» (ἴδιον) и «акциденция» (συμβεβηκός) (главы 18-28); 3-я часть - обсуждение категорий Аристотеля (главы 31-38 и 46-62); остальные главы (15-17, 29-30, 39-45) посвящены различным вопросам, связанным с категориями и с построением высказываний. Т. о., основу «Диалектики» составляет аристотелевская логика, как она излагается в «Категориях» Аристотеля и во «Введении» Порфирия. Помимо этого И. Д. использует сочинения др. философов, а также обращается к концепциям, важным для христ. богословия (напр., связанным с термином «ипостась»).

По мнению Г. Рихтера, история редакций «Диалектики» может быть реконструирована следующим образом. К первоначальному тексту относятся главы 4, 10b-14, 29, 30, 39-45, 48, 66 пространной редакции «Диалектики». Этот текст, легший в основу и др. трактата И. Д. - «Введение в догматы», в свою очередь также является компиляцией, состоящей из 4 частей, различающихся по происхождению и тематике: 1) гл. 4; 2) главы 10b-14; 3) главы 30, 39-41, 43, 48; 4) главы 29, 42, 44, 45, 66. Рихтер датирует

возникновение этого сборника кон. VII - нач. VIII в. В нем собраны концепции, заимствованные из «Введения» Порфирия. Позже И. Д. сделал добавления к этому первоначальному материалу на основании неск. источников, восходящих к «Категориям» Аристотеля. Составленный т. о. текст имел хождение как краткая версия «Диалектики» в качестве введения к «Точному изложению православной веры». В посл. И. Д. еще раз вернулся к «Диалектике» и внес в текст ряд изменений и дополнений, гл. обр. в 1-ю часть трактата (до гл. 29). 2-я часть подверглась менее значительной правке (см.: *Richter*. 1964. S. 222-235).

Предложенная Рихтером реконструкция показывает, что И. Д. работал над «Диалектикой» почти исключительно как компилятор. Единственные главы, к-рые могут быть приписаны ему как автору, - это вводные 1-я и 2-я вместе с предваряющим письмом. Такое представление о способе работы И. Д. соответствует его намерениям: он неоднократно заявляет, что ничего не будет говорить от себя (*Ioan. Damasc. Dialect. Prooem.* 60; 2. 9).

По всей вероятности, то, что представляет собой «Диалектика», является продолжением

традиции христ. учебников логики (Roueché. 1974, 1980). Известно, что в эпоху И. Д. догматические произведения иногда предварялись философскими главами. В качестве приложения к изданию «Диалектики» Коттер опубликовал собрание философских глав, содержащихся в одной из рукописей Бодлианской б-ки (CPG, N 8042; Kotter. 1969-1988. Bd. 1. S. 151-173). Остальная часть этой рукописи содержит первые 41 главу произведения, известного как «Учение отцов» (Doctrina Patrum; CPG, N 7781), обширного патристического флорилегия, разделенного на главы, посвященные гл. обр. различным аспектам христологии. «Учение отцов» датируется рубежом VII и VIII вв. и потому, вероятнее всего, составлено раньше, чем произведение И. Д. Эта рукопись является, т. о., предшественником комбинации «Диалектики» и «Точного изложения православной веры», к-рая имела хождение под названием «150 глав». В пользу этого говорит тот факт, что и философские главы из оксфордской рукописи, и «Учение отцов» опираются на традицию, к-рая является основой работ И. Д.: исследование использованных им источников показывает, насколько много общего материала в

«оксфордских главах» и в «Диалектике», а фрагменты, цитируемые в «Учении отцов», заимствованы из сочинений того же круга, на которые он опирался в работе над «Точным изложением православной веры»

(см.: *Richter*. 1964. S. 23-39).

2. «О ересьях» (Περ αἰρέσεων ἐν συντομίᾳ κατόν, ὅθεν ἤρξαντο κα πόθεν γέγοναν; De haeresibus; CPG, N 8044; *Иоанн Дамаскин, прп. О ста ересьях вкратце* / Пер.: А. И. Сагарда // Творения преподобного Иоанна Дамаскина: Источник знания. М., 2002. С. 123-155), 2-я часть трилогии «Источник знания», посвященная истории и содержанию различных еретических учений. Текст трактата сохранился во множестве греч. рукописей (*Kotter*. 1959. S. 99 sqq.; *Idem*. Die Schriften. Bd. 4. S. 11-15).

Древнейший лат. перевод был сделан

Р. *Гроссетестом* (изд.: Кёльн, 1546). Известен

также частичный перевод на арабский

(*Graf*. Bd. 2. S. 67; *Beck*. S. 600). В XVI в. по

указанию кн. А. М. *Курбского* был выполнен, но не опубликован перевод на слав. язык

(*Weiherr*. 1972. S. 141; *Rozemond*. 1966. P. 590 sqq.).

Предваряя изложение правосл. вероучения систематическим описанием ересей, И. Д. следует устоявшейся к его времени лит.

традиции, к к-рой принадлежат сочинения таких позднеантичных и ранневизант. писателей, как сщмч. *Иринея* Лионский, свт. *Епифаний Кипрский* и *Феодорит* Кирский. Так же как и в др. частях «Источника знаний», в трактате «О ересьях» И. Д. следует заявленному в предисловии к «Диалектике» принципу излагать по мере сил учение св. отцов, избегая собственных мнений и суждений. Напр., он широко использует приписываемый свт. Епифанию трактат, представляющий собой краткий конспект «Панариона» (Anascephalaeosis; CPG, N 3765), и др. ересиологические сочинения.

В рукописной традиции трактат «О ересьях» усваивается не только И. Д. Он встречается под именем свт. Епифания, некоего мон. Иоанна или без указания имени автора. Неоднозначно и его место в составе «Источника знаний»: помещается в начале, в середине или в конце трилогии, после «Точного изложения православной веры» и без «Диалектики»; встречается и отдельно, в составе сборников канонических или богословских текстов.

В первоначальной форме это сочинение представляло собой сотницу глав. Вероятно, оно было составлено независимо от «Диалектики» и

«Точного изложения православной веры» и может датироваться 2-й или 3-й декадой VIII в., поскольку в самых ранних рукописях в числе еретиков не упоминаются иконоборцы. Текст глав 1-79 и начало 80-й гл. восходят к конспекту «Панариона» свт. Епифания. И. Д. дополнил 80-ю гл., посвященную мессалианам, и довел число глав и описанных в них ересей до 100. Т. о., должны были быть описаны все ереси, какие только могут существовать; последней из них был ислам - «религия измаилитов, предтеча антихристов» (*Ioan. Damasc. De haer. 100*). Однако в посл. этот список был дополнен переписчиками ересью иконоборцев, так что сочинение уже не могло быть отнесено к жанру сотницы. Дополняя источник, И. Д. посвятил пространные рассуждения только мессалианству (*Ibid. 80*) и исламу (*Ibid. 100*). В др. случаях он следовал своему образцу и писал краткие разделы. Нек-рые из этих глав прямо заимствованы из бывших в его распоряжении источников. Таковы главы о несторианах (см. Несторианство) (*Ibid. 81*), о евтихианах (*Ibid. 82*), о монофизитах (*Ibid. 83*), об афтартодокетах (см. Афтартодокетизм) (*Ibid. 84*), об агноитах (*Ibid. 85*), о варсонофитах (*Ibid. 86*) и о монофелитах

(Ibid. 99). Еще одна глава (Ibid. 95) посвящена донатистам (см. Донатизм), к-рые не упоминаются в конспекте «Панариона», но есть в самом «Панарионе» (*Eriph. Adv. haer.* 59), из чего следует, что И. Д. не знал этого сочинения или по крайней мере не использовал его непосредственно. Из остальных глав одни посвящены сектам, использовавшим странные практики: «икетам» (ἡκέται) - аскетам, «православным во всем остальном», но собиравшимся в монастырях вместе с женщинами для пения гимнов Богу «с некими хороводами и пляской» (*Ioan. Damasc. De haer.* 87); гелиотропам (ἡλιотροπίται - Ibid. 89), почитавшим подсолнечник, или гелиотроп, полагая, что он обладает оккультными свойствами; агониклитам (ἀγωνικλίται - Ibid. 91), отказывавшимся от любых коленопреклонений в молитвах; этнопронитам (ἔθνοφρονες - Ibid. 94), следовавшим нек-рым языческим практикам, остававшимся при этом христианами; этикопроскоптам (ἠθικοπροσκοπίται - Ibid. 96), погрешающим «в нравах» и осуждающим «некоторые учения»; лампетянам (λαμπητιανοί - Ibid. 98), которые, по-видимому, утверждали, что христиане могут принять любой образ жизни - и киновийный и отшельнический. Другие - последователям

ложных учений: тнетопсихитам (θνητοψυχῖται - Ibid. 90), к-рые полагали, что человеческая душа смертна; теокатагностам (θεοκαταγνώσταί - Ibid. 92), к-рые находили во Христе вину; христолитам (χριστολύται - Ibid. 93), к-рые полагали, что после воскресения Иисус оставил тело и душу на земле, поднявшись на небеса лишь в Своем божестве; парерменевтам (παρερμηνευταί - Ibid. 97), неправильно толковавшим нек-рые места из Свящ. Писания, а также гносимахам (γνωσιμάχοι - Ibid. 88), стоявшим в оппозиции любому знанию, утверждавшим, «что напрасное дело делают те, которые ищут каких-либо знаний в божественных Писаниях, ибо Бог не требует от христианина ничего другого, кроме добрых дел». Маловероятно, чтобы к.-л. из последних 2 групп ересей существовала как организованное сообщество, скорее речь здесь идет об отдельных людях или о небольших группах, принимавших такие практики или верования.



Прп. Иоанн Дамаскин. Роспись ц. Св. Креста в Пелендри, Кипр. 3-я четв. XIV в.

Помимо авторской редакции трактата «О ересьях» в рукописной традиции И. Д. приписывается составленная позже и не принадлежащая ему пространная редакция этого сочинения, отличающаяся значительными дополнениями к ряду глав (*Kotter. 1969-1988. Bd. 4. S. 7-10; Gero S. Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III. Louvain, 1973. P. 67-71. (CSCO; 346. Subs. 41)*).

3. «Точное изложение православной веры» («Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως; Expositio fidei; CPG, N 8043; *Kotter. 1969-1988. Bd. 2*; рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания. М., 2002. С. 156-337*), центральный трактат «Источника знаний», посвященный систематическому изложению правосл. вероучения.

Сочинение состоит из 100 глав, т. е., так же как и «О ересьях», написано в жанре сотницы.

Деление на 4 книги возникло в зап. традиции в подражание средневеков. суммам, оно известно со времени лат. перевода Бургундио Пизанского (см.: *Van der Meer. 1955. P. XVIII*). В VIII в., по всей вероятности, имел хождение текст,

состоящий из краткой редакции «Диалектики» и «Точного изложения православной веры» со сквозной нумерацией глав, называвшийся «150 глав» (см.: *Van Roey*. 1944. P. 8-12). В рукописях сочинение известно в 2 версиях, различающихся порядком следования глав (*Kotter*. 1969-1988. Bd. 2. S. XXIII-XXV).

Последовательность изложения материала соответствует Никео-Константинопольскому Символу веры: главы 1-14 посвящены учению о Боге и Пресв. Троице; главы 15-44 - невидимому и видимому тварному миру (ангелам, демонам, видимому миру, раю, человеку, Промыслу Божию); главы 45-81 - учению о Христе и Его спасительном подвиге; в главах 82-99 рассматриваются различные вопросы веры и благочестия, в частности говорится о Крещении, о почитании Креста, о св. мощах и иконах, о молитве, о Евхаристии, о Богородице, о Свящ. Писании, о девстве, об обрезании, об антихристе и проч.; гл. 100, заключительная, посвящена воскресению мертвых.

Все рассуждения о времени появления трилогии «Источник знания» опираются на послание И. Д. св. Косме, еп. Маюмскому, в котором излагается программа трилогии.

Считается, что епископом Косма стал не ранее

743/4 г., поскольку до этого времени епископом Маюмы был Петр (см.: *Van Roesy*. 1944. P. 9), поэтому и трилогия не могла появиться ранее этой даты (см.: *Kotter*. 1969-1988. Bd. 2. S. XXV-XXVII). Однако датировка восшествия Космы на епископскую кафедру основана на интерпретации сообщения «Хронографии» Феофана о мученичестве Петра, митр. Дамасского, в 743/4 г. и некоего Петра из Маюмы, панегирик к-рому был написан И. Д. Но Феофан не называет Петра из Маюмы епископом, но говорит, что он был налоговым служащим. Кроме того, нек-рые исследователи отождествляют его с Петром из Капитолия (в Заиорданье), также почитаемого как мученика. Т. о., нет достаточных оснований предполагать, что этот Петр был епископом Маюмы и что Косма был его преемником. Поэтому данное обоснование датировки «Источника знания» не может считаться приемлемым.



Прп. Иоанн Дамаскин. Роспись парекклисиона прп. Евфимия Великого базилики вмч. Димитрия в Фессалонике. Нач. XIV в.

В то же время достаточно вероятно, что «Источник знания» был задуман И. Д. в конце жизни. В этом случае история его возникновения может быть описана следующим образом. Самая ранняя форма произведения, состоявшая из 150 глав, представляла собой соединение краткой версии «Диалектики» и «Точного изложения православной веры». Нельзя сказать что-либо с уверенностью о времени написания этого сочинения, но можно предположить, что оно появилось в 20-х - 30-х гг. VIII в. или даже раньше. Позже И. Д. предпринял переработку этого сочинения; схема переработки обозначена в его послании к Косме. Если это так, то можно предположить, что трилогия «Источник знания» была задумана в то время, когда И. Д. перерабатывал «Диалектику». Но поскольку, по всей видимости, он не успел закончить эту работу до своей смерти, к-рую можно датировать временем ок. 750 г., трилогия «Источник знания» также не была закончена и

не была опубликована им самим. Этим может объясняться тот факт, что трилогия мало засвидетельствована в рукописной традиции. После смерти И. Д. его послание к Косме было добавлено к одной из рукописей «150 глав» в качестве предисловия. Расширенная версия «Диалектики» также имела хождение и иногда замещала более раннюю версию. Только в одной рукописи предпринимается попытка реконструировать «Источник знания» в том виде, как его задумал автор. Такое развитие объясняет большинство особенностей рукописной традиции «Источника знаний» (см.: *Louth*. 2003. P. 33-37).

4. «Введение в догматы» (Εἰσαγωγή δογμάτων στοιχειώδης ἀπὸ φωνῆς Ἰωάννου ταπεινοῦ μοναχοῦ πρὸς Ἰωάννην τὸν ὀσιώτατον ἐπίσκοπον Λαοδικείας; *Institutio elementaris*; CPG, N 8040; изд.: PG. 95. Col. 99-112; *Kotter*. 1969-1988. Bd. 1. S. 19-26; рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Введение в догматическое богословие / Пер.: Д. Чепель // БСб. 2002. Вып. 9. С. 124-139), трактат, содержащий краткое рассмотрение основных философских понятий (οὐσία, φύσις, μορφή, ὑπόστασις, ἰδίωμα, συμβεβηκός, γένος, εἶδος и др.), используемых христ. богословием; состоит из 10 глав, по жанру и композиции сходен с «Введением» Порфирия.

Упомянутый в заглавии адресат сочинения - еп. Лаодикийский Иоанн - по др. источникам неизвестен. Он же, вероятно, является и тем человеком, по просьбе к-рого (πεποιθὸς ἐπ' αὐτῷ), согласно предисловию, был создан этот трактат. Точная дата его написания неизвестна, но есть основания полагать, что возник он до «Философских глав» (см.: *Richter*. 1964. S. 40-52).

В сравнении с «Диалектикой», где те же вопросы излагаются более подробно, «Введение в догматы» не было широко распространено, на что указывает как относительно небольшая греч. рукописная традиция (ок. 50 рукописей), так и отсутствие древних переводов на др. языки, за исключением латинского, на к-рый «Введение в догматы» переводилось дважды: Гроссетестом в период между 1235 и 1239 гг. (Венеция, 1514; Кёльн, 1546) и независимо от него Ж. Перьоном (П., 1544), чей перевод был взят за основу в издании Лекьена (*Kotter*. 1969-1988. Bd. 1. S. 3-18).

5. «Книга о правой вере» (Λίβελλος περ ὀρθοῦ φρονήματος; *De recta sententia liber*; CPG, N 8046; изд.: PG. 94. Col. 1421-1432; рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Трактат о правомыслии / Пер.: А. Р. Фокин // БТ. 2009. Сб. 42. С. 9-14), пространное исповедание

веры, составленное для некоего еп. Илии, о личности которого достоверно ничего не известно. Предполагается, что он был маронитским епископом г. Ябруда, который после 726 г. перешел в православие и в заверение искренности своего обращения прочитал это исповедание перед митр. Дамасским Петром II (см.: De rect. sent. 8; *Nasrallah*. 1950. P. 139). В исповедании кратко излагаются основные догматы правосл. веры на основании Никео-Константинопольского Символа. После небольшого вступления автор излагает сначала триадологию (§ 1), а затем - христологию, которая, как и в др. сочинениях И. Д., занимает центральное место в трактате (§ 2-4). Он подробно говорит об одной сложной Ипостаси, двух природах, природных свойствах, волях и действиях Господа Иисуса Христа, полемически высказывается против монофизитов и монофелитов. В конце трактата (§ 5-8) излагается правильное понимание Трисвятой песни, вера в 6 Вселенских Соборов и их постановления, отвергаются различные еретики - оригенисты, иконоборцы, марониты и манихеи. В трактате ясно прослеживается влияние богословских идей свт. Григория Богослова, автора «Ареопагитик», свт. Льва I

Великого, Леонтия Иерусалимского и прп. Максима Исповедника (Фокин. 2009. С. 8-9).

Полемические

К ним прежде всего относятся 8 трактатов, посвященных в основном вопросам христологии. Из них 2 направлены против несторианского учения: «Слово о вере, против несториан» и «Слово против несториан»; 3 - против монофизитства: «Против яковитов», «Послание о Трисвятой песни»; «О сложной природе против акефалов»; и по одному против монофелитства, манихейства и ислама: «О двух волях во Христе»; «Против манихеев» и «Спор христианина и сарацина». К полемическим сочинениям также можно отнести 3 слова «Против порицающих святые иконы», хотя 3-е почти лишено признаков полемики и более напоминает догматический трактат.

Сохранившиеся греч. рукописи этих сочинений относятся к IX-XVIII вв., притом что большинство из них - к XIII-XVI вв. Количество имеющихся свидетельств отдельных трактатов неравномерно. Без учета фрагментов наиболее хорошо сохранились сочинения «О двух волях во Христе» (39 рукописей), «Послание о Трисвятой песни» (38) и «Против акефалов» (29). «Слово против несториан», «Против манихеев»,

«Спор христианина и сарацина» и «Против яковитов» представлены 18, 12, 9 и 8 рукописями соответственно. Трактат «Слово о вере, против несториан» известен только по 1 манускрипту (полный реестр рукописей см.: *Kotter*. 1969-1988. Bd. 4. S. 71-86).

1. «Слово о вере, против несториан» (Λόγος περ πίστεως κατὰ Νεστοριανῶν; De fide contra Nestorianos; CPG, N 8054; изд.: *Diekamp*. 1901; *Kotter*. 1969-1988. Bd. 4. S. 238-254; рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово о вере, против несториан / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения. 1997. С. 140-153), трактат сохранился только в 1 рукописи XIII в. (Vat. gr. 1672). О времени и об обстоятельствах написания ничего не известно. В рукописи трактата его автором назван И. Д.; в исследовательской лит-ре эта атрибуция не подвергается сомнению.

Греч. текст трактата был впервые издан Ф. Дикампом в 1901 г. (*Diekamp*. 1901), затем в 1981 г. переиздан Коттером. Деление на 54 главы введено в издании Дикампа. Позднее была обнаружена не известная ни Дикампу, ни Коттеру и не учтенная ими груз. версия текста (*Šantladze*. 1997; *Outtier*. 2001. P. 218-219).

Трактат представляет собой изложение правосл. учения об Иисусе Христе. Особое

внимание при этом уделяется толкованию и разграничению понятий «ипостась», «лицо», «природа» и «сущность»; объяснению отдельных выражений Свящ. Писания и догматических формулировок; рассмотрению учений о плоти Иисуса Христа и о Богородице, а также вопросу о том, в каком смысле говорится о страдании Слова Божия.

2. «Слово против несториан» (Λόγος κατὰ Νεστοριανῶν; Adversus Nestorianos; CPG, N 8053; изд.: *Kotter*. 1969-1988. Bd. 4. S. 262-288; рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово против несториан / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения. 1997. С. 119-139), полемическое сочинение в форме диалога. Авторство И. Д. не вызывает сомнений. О времени и об обстоятельствах написания ничего не известно.



Прп. Иоанн Дамаскин. Миниатюра из рукописи «Sacra parallela». Сер. IX в. (Paris. gr. 923. Fol. 146r)

Греческий текст сохранился в 18 рукописях XIV-XVII вв. В X-XI вв. сочинение дважды переводилось на арабский, в XI - на

грузинский; на латынь переводилось Ф. Торресом (1603), Ф. Комбефисом (XVII в., не издано), М. Лекъеном (П., 1712). Греч. текст впервые издан Лекъеном в 1712 г. в Париже.

В трактате И. Д. опровергает учение несториан об Иисусе Христе как о Сыне Божиим по благодати, противопоставляя ему правосл. учение о соединении двух природ в одной Ипостаси Бога Слова. Затем он подчеркивает неправоту тех, кто утверждают, что Сын Божий стал плотью (ср.: Ин 1. 14) в том же смысле, что и грехом (ср.: 2 Кор 5. 21) и проклятием (ср.: Гал 3. 13); на основании Свящ. Писания демонстрирует, что Христос есть Сын Божий по природе, и утверждает тождественность Сына Божия и Сына Девы; останавливается на различных аспектах учения о соединении природ во Христе; разъясняет, в каком смысле в Свящ. Писании говорится о страдании Слова; в заключение И. Д. еще раз кратко излагает правосл. учение о Троице и о Христе.

3. «О сложной природе против акефалов» (Περὶ συνθέτου φύσεως κατὰ ἀκεφάλων; De natura composita sive Contra acerphalos; CPG, N 8051; изд.: *Kotter*. 1969-1988. Bd. 4. S. 409-418; рус. пер.: Иже во святых отца нашего Иоанна

Дамаскина О сложной природе против акефалов / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения. 1997. С. 194-201). «Акефалами», о которых упоминается в заглавии сочинения, в V в. называли монофизитов, находившихся в юрисдикции Александрийского патриарха Петра Монга и прервавших с ним общение из-за того, что он принял «*Энотикон*» имп. Зинона. Ко времени И. Д. это слово стало употребляться по отношению к монофизитам в целом (см. ст. *Акефалы*). В большинстве рукописей в качестве автора сочинения называется И. Д.; в научной лит-ре эта атрибуция не подвергается сомнению. О времени и об обстоятельствах создания сочинения ничего не известно. Греч. текст сочинения сохранился в 29 рукописях. Имеется его анонимный перевод на араб. язык. Самый ранний из известных лат. перевод, также анонимный, был издан в 1575 г. Затем трактат переводился на латынь Я. Биллием (1577 и др.) и Лекъеном (П., 1712). Греч. текст впервые опубликован в 1575 г. Принятое в наст. время деление сочинения на главы восходит к изданию Лекъена.

В сочинении на основании различных аргументов опровергается еретическое учение о соединении воедино божественной и

человеческой природ Иисуса Христа. Дается правосл. толкование широко используемого монофизитами выражения свт. Кирилла Александрийского «единая природа Бога Слова воплощенная». Затем в правосл. ключе разъясняются основные понятия христологии и на этом основании опровергаются возражения монофизитов против учения о двух природах во Христе, к-рое подтверждается указанием на сущностные отличия - тварность и нетварность, страстность и бесстрастность, - несовместимые в одной природе, но в равной степени присутствующие во Христе и, следов., предполагающие наличие двух природ, с к-рыми они неизменно связаны. Чудо боговоплощения, соединившее божественную и человеческую природы во Христе, также предполагает существование этих двух природ. А одна Ипостась одной простой природы до боговоплощения не была и не называлась Христом. В заключение православное учение о Христе излагается еще раз.



Прп. Иоанн Дамаскин. Роспись ц. свт. Николая в Верии, Греция. 1526 г.

4. «Против яковитов» (Contra Jacobitas; CPG, N 8047; изд.: *Kotter*. 1969-1988. Bd. 4. S. 109-154; рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Послание как бы от лица святейшего Петра, еп. Дамасского, лжеепископу Дары, яковиту / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения. 1997. С. 154-193). В рукописной традиции трактат имеет 2 заглавия. Согласно одному из них (ἐκ τῶν πονημάτων Ἰωάννου κατὰ Ἰακωβητῶν), он был составлен И. Д. против яковитов; согласно другому, более пространному (Ἰωάννου ταπεινοῦ μοναχοῦ Δαμασκηνοῦ τόμος ὡς ἐκ προσώπου Πέτρου τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου Δαμασκοῦ πρὸς τὸν ἐπίσκοπον δῆθεν τοῦ Δαραίας τὸν Ἰακωβίτην), написан И. Д. от лица Петра II, митр. Дамасского, и адресован не названному по имени яковитскому епископу г. Дара. Этот город, расположенный в 29 км от Нисибина и

называвшийся в разные периоды истории Анастасиополем и Нов. Юстинианой, был местом расположения митрополичьей кафедры, к-рую с VI в. занимали яковиты (*Fedalto. Hierarchia. 75. 18. 17*). По сообщению хрониста Феофана, Петр II, еп. Дамаска, претерпел мученическую кончину при халифе аль-Валиде ибн Язиде, период правления к-рого приходится на 743-744 гг. (*Theoph. Chron. P. 416. 18-24*). Самое раннее упоминание об этом трактате относится ко 2-й пол. VIII или к нач. IX в. Оно содержится в написанном на сир. языке послании некоего Илии, монофизита, возможно, епископа, ко Льву, синкеллу еп. Харранского. Илия указывает: «И написал этот Иоанн в том трактате, что составил его от имени Петра, своего епископа, против нас» - и приводит неск. цитат из трактата «Против яковитов» в переводе на сирийский. Согласно этим данным, трактат должен был быть написан не позднее 744 г. и, вероятно, до того времени, когда И. Д. покинул Дамаск, чтобы стать монахом в Палестине, т. к., по словам Илии, он называет Петра II «своим епископом». В то же время точная дата ухода И. Д. из Дамаска неизвестна, и, как отмечают исследователи, он, будучи уроженцем Дамаска, мог продолжать называть Петра II «своим

епископом» и после того, как стал монахом в Палестине (см.: *Kotter. 1969-1988. Bd. 4. S. 100-101*).

Трактат начинается с рассуждения о том, что большинство ошибочных мнений в области триадологии и христологии проистекает прежде всего от недостаточно ясного разграничения понятий природы (φύσις) и ипостаси (*Ioan. Damasc. Contr. Jacob. 2-7*), И. Д. дает собственное определение ипостаси (*Ibid. 8*).

Монофизиты, по его словам, хоть и не смешивают совершенно эти понятия, но учат о «частной природе» (φύσις μερικὴ) (*Ibid. 9*).

Следствием этого учения является наличие в Троице еще 3 сущностей помимо единой и т. о. - 4 ипостасей (*Ibid. 10*). Несмотря на то что природа и ипостась не могут существовать отдельно, они не являются одним и тем же; следует также различать сущность и энусион (восуществленное), ипостась и воипостасное.

«...Сущность не тождественна восуществленному и ипостась - воипостасному, ибо то, что находится в чем-то,- это одно, а то, в чем оно находится,- другое». Плоть Господня (ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου) как воипостасное пребывает в Его безначальной Ипостаси (*Ibid. 11*), а божественная природа познается как воипостасное в трех Божественных Ипостасях

(Ibid. 12). Центральная часть трактата посвящена обоснованию правосл. учения о двух природах во Христе путем его противопоставления учению монофизитов (Ibid. 13-51). Далее разъясняются христологические формулы «одна воплощенная природа Бога Слова», единая природа «в соединении» и «после соединения», а также те случаи, когда термин «природа», употребленный в отношении Слова, следует понимать в значении «ипостась» (Ibid. 45, 52). Затем следует обобщение сказанного (Ibid. 53-81); приводятся цитаты из Свящ. Писания, подтверждающие учение о двух природах (Ibid. 82); это учение излагается в связи с учением о Богородице (Ibid. 83-84), после чего дается толкование Трисвятого гимна (Ibid. 85-87). В остальных главах (Ibid. 88-129) в подтверждение изложенного учения приводятся цитаты из сочинений отцов Церкви. Подборка состоит из 34 выдержек, 22 из к-рых совпадают с «Учением отцов», 13 - с флорилегием из 1-й кн. «Против несториан и евтихиан» *Леонтия Византийского*. По мнению Коттера, сходство этого раздела с «Учением отцов» может свидетельствовать об использовании И. Д. этого источника или по крайней мере о существовании общего прототипа этих текстов.

В рукописной традиции трактат не имеет устойчивого деления на главы. В издании Лекьена последовательно пронумерованы первые 88 глав, а следующая затем подборка цитат из сочинений св. отцов разделена на главы без номеров в соответствии с авторами и сочинениями. В издании Коттера нумерация Лекьена продолжена и охватывает весь текст, состоящий, т. о., из 129 глав.

Помимо греч. текста трактата сохранились его древние переводы на сир. (VIII-IX вв.), араб. (X в.), груз. (XI в.) и арм. (время неизвестно) языки. На лат. язык трактат переводился Ф. Туррианом (Ингольштадт, 1603) и Лекьеном (П., 1712).

5. «Послание о Трисвятой песни» (Τοῦ μακαρίου Ἰωάννου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου ἐπιστολὴ ὑραφεῖσα πρὸς Ἰορδάνην ἀρχιμανδρίτην περ τοῦ Τρισυαίου ὕμνου; CPG, N 8049; изд.: *Kotter*. 1969-1988. Bd. 4. S. 304-332; рус. пер.:

Блаженного *Иоанна монаха и пресвитера* послание, писанное Иордану архимандриту, о Трисвятой песни / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения. 1997. С. 202-222), адресовано некоему архим. Иордану и посвящено вопросу о выражении «распятый за нас», добавленном к Трисвятой песни

Антиохийским патриархом *Петром Гнафевсом*.
Греч. текст сочинения сохранился во
множестве рукописей, древнейшая датируется
IX в. Атрибуция сочинения И. Д. надежно
засвидетельствована в рукописной традиции.
В Послании подробно описывается ситуация,
послужившая поводом к его созданию. Через
авву Иова автор получил письмо аввы Сергия,
в к-ром тот извещал его, что авва Анастасий,
настоятель мон-ря прп. Евфимия, известный
автору как правосл. и благочестивый муж,
составил некий сборник высказываний св.
отцов, где слова Трисвятой песни относятся
только к Сыну. Кроме того, по сообщению
Сергия, Анастасий утверждал, что и сам автор
и Иоанн, «патриарх Святого града»,
единомысленны с ним. А поскольку для автора
«Послания о Трисвятой песни» это мнение
неприемлемо, он вынужден подробно
разъяснить свою позицию. В заключительной
части Послания автор говорит о патриархе
Иоанне как о своем уже почившем учителе и
называет его при этом «тельцом» (μόσχος).
Поскольку Иордан, Иов, Сергей и Анастасий по
др. источникам неизвестны, только упоминание
имени патриарха Иоанна дает нек-рые
основания для датировки Послания. В
исследовательской лит-ре предпринимались

попытки истолковать слово $\mu\acute{o}\sigma\chi\omicron\varsigma$ как имя собственное и т. о. отождествить этого Иоанна с Иоанном Мосхом († 619), а автором Послания считать ученика последнего, свт. Софрония Иерусалимского. Но это слово может быть понято и как метафорическое указание на самоотверженное служение Иоанна, что позволяет сохранить традиц. атрибуцию Послания. В этом случае речь идет об *Иоанне V*, патриархе Иерусалимском, почившем в 735 г., и Послание не могло быть написано ранее этой даты (см.: *Kotter. 1969-1988. Bd. 4. S. 290-292*). Изложив причины, приведшие к написанию Послания, И. Д. переходит к толкованию Трисвятой песни и раскрытию содержащегося в ней учения. Он подчеркивает, что в тексте из Книги прор. Исаии (Ис 6. 3), послужившем основой этого гимна, слово «Святой» употреблено трижды, а слово «Господь» только один раз, что следует понимать как указание на три Ипостаси и единую сущность Божества (*Ioan. Damasc. Ep. de hymn. Trisag. 2*). В силу нераздельного единства Ипостасей хвала должна воссылаться всей Троице. Гимн Сыну возможен только в том случае, если в нем упоминаются признаки только Его Ипостаси, но «Святой» может относиться к каждой из Ипостасей, поэтому Трисвятая песнь обращена

ко всей Троице. «Святый Боже» поется об Отце, «Святый Крепкий» - о Сыне, «Святый Безсмертный» - о Св. Духе, но каждое из этих выражений может быть в равной мере отнесено к каждой из Ипостасей (Ibid. 3). Слово «трисвятая» в названии песни подразумевает три Ипостаси Троицы и указывает на святость каждой из Них. Отнесение этого слова к одной из Ипостасей привело бы к «утроению» сущностей или ипостасей в Ней, а песнь всей Троице следовало бы называть «девятисвятой» (Idem. 4). Эта песнь еще и потому не может относиться к одной из Ипостасей, что каждая из Них не трижды, но бесконечно свята, поскольку определенное число не приложимо к беспредельному. И в Крещении совершаются три погружения - по одному во имя каждой из Ипостасей, в противном случае крещаемого следовало бы погружать девять раз (Ibid. 5). Благочестивый церковный обычай, допускающий произнесение после слов «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу», завершающих к.-л. песнопение, тропарей, относящихся только к Сыну, не противоречит сказанному выше, поскольку в богослужебной практике тропари редко имеют однозначную смысловую связь с предложениями, за которыми они следуют. Когда же «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу»

произносится не как заключительное речение, но отдельно, добавление слов об одной из Ипостасей недопустимо. Трисвятая песнь есть именование трех Ипостасей одного Бога, к Которому относятся слова «помилуй нас», так же как и слова «Святой» и «Господь», произносимые серафимами (Ис 6. 3). Как нельзя назвать Троицу одной Ипостасью, так и одну Ипостась нельзя назвать Троицей, о чем свидетельствуют св. отцы и чудо откровения Трисвятой песни, произошедшее при К-польском архиеп. св. *Прокле* (Ibid. 6). Как высказывания об одной из Ипостасей нельзя переносить на другие, так и высказывания о всей Троице не могут быть отнесены к одной из Ипостасей. Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой суть один Бог, при трех Ипостасях. И каждая из Них есть Бог и Господь и Святой (Ibid. 7). Затем рассматриваются приводимые сторонниками прибавления слов «распятый за нас» цитаты из творений св. отцов (свт. *Афанасия I Великого*, свт. *Василия Великого*, свт. Епифания Кипрского, свт. Григория Богослова, свт. *Григория* Нисского, свт. Иоанна Златоуста, свт. Кирилла Александрийского, свт. Прокла К-польского). Подтверждая подлинность цитат, И. Д. толкует их в соответствии с правосл. учением (Ibid. 8-

25) и еще раз обращается с просьбой к авве Иордану прочитать его Послание клиру и пастве, а также обратиться с увещанием к авве Анастасию (Ibid. 26). Заключительные главы 27-28 представляют собой дополнение, тематически продолжающее основную часть Послания. К особенностям этих глав относится использование не встречающихся в др. сочинениях И. Д. выражений «воипостасное порождение [Отца]» (γέννημα ἐνυπόστατον) по отношению к Сыну и «воипостасное исхождение и изведение (ἐνυπόστατον ἐκπόρευμα κα πρόβλημα) от Отца» по отношению к Св. Духу.

К свидетельствам текста «Послания о Трисвятой песни» помимо нескольких десятков греч. рукописей относятся его анонимные переводы на араб., груз. языки. Предположительно существует также арм. версия XIII в. Симеона (Симона) Плиндзаханеци. На слав. язык Послание было переведено в XVI в. кн. А. М. Курбским. На лат. язык сочинение переводилось в XIII в. Гроссетестом (Кёльн, 1546) и Перьоном (П., 1548), перевод к-рого был усовершенствован сначала Я. Биллием (1577), а затем Лекьеном, впервые издавшим греч. текст (П., 1712). К последнему изданию восходит и деление текста на 28 глав.



Прп. Иоанн Дамаскин. Миниатюра из Пападики. 1759. (Ath. Xeropot. 380. Fol 9v)

б. «О двух волях во Христе» (Τοῦ μακαρίου Ἰωάννου μοναχοῦ Δαμασκηνοῦ περ τῶν ἰδιωμάτων τῶν ἐν τῷ ν Χριστῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν δύο φύσεων, ἐξ ἐπιδρομῆς δὲ κα περ δύο θελημάτων κα ἐνεργειῶν κα μιᾶς ὑποστάσεως; De duabus in Christo voluntatibus; CPG, N 8052; изд.: *Kotter*. 1969-1988. Bd. 4. S. 173-231; рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ во едином Христе Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной Ипостаси / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения. 1997. С. 82-118).

Трактат имеет 2 названия: «Блаженного Иоанна монаха Дамасского о свойствах во едином Христе Господе нашем двух природ, а заодно и о двух волях и действиях и об одной ипостаси», к-рое точнее передает его содержание, чем более распространенное краткое: «О двух волях

во Христе». Об адресате, времени и обстоятельствах создания сочинения ничего не известно. Рукописная традиция однозначно усваивает его И. Д., анализ содержания не дает оснований сомневаться в атрибуции.

Тематически в сочинении выделяются 4 основные части. В 1-й разъясняются понятия «природа», «ипостась», «природные свойства» и «ипостасные свойства» (*Ioan. Damasc. De duab. volunt. 1-7*). Во 2-й излагается учение о двух природах и единой сложной Ипостаси Христа. При этом подробно обсуждаются свойства каждой из природ и Божественной Ипостаси (*Ibid. 8, 10-14*), а также подвергаются критике учения об одной сложной природе (*Ibid. 8*) и о двух ипостасях (*Ibid. 9*). В 3-й части всесторонне рассматривается понятие о человеческой воле (*Ibid. 15-25*), излагается учение о двух волях во Христе и опровергается формула о единой ипостасной воле (*Ibid. 26-33*). 4-я, заключительная, часть посвящена разъяснению учения о двух действиях во Христе и формулы «*богомужное действие*» (*Ibid. 34-44*).

Известны 2 перевода этого трактата на груз. язык - прп. *Евфимия Святогорца* (ок. 1000) и *Арсения Икалтойского*; 2 арм. перевода - анонимный и Симеона (Симона)

Плиндзаханеци (XIII); слав. перевод был выполнен в XVI в. кн. А. М. Курбским; на лат. язык это сочинение переводилось в XIII в. Гроссетестом (изд. 1546) и в XVI в. Перьоном (изд. 1544), перевод к-рого стал основой всех последующих изданий. В XVII в. он был значительно переработан Комбефисом (изд. 1648), на его перевод в посл. опирался в своем издании Лекьен (изд. 1712, 1748). В рукописной традиции текст не имеет деления на главы, впервые оно появляется в печатных изданиях. Принятое в наст. время разделение на главы восходит к изданию Комбефиса.

7. «Против манихеев» (Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου μοναχοῦ πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ κατὰ Μανιχαίων; Contra Manichaeos; CPG, N 8048; изд.: *Kotter*. 1969-1988. Bd. 4. S. 351-398; рус. пер.: Иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина, монаха и пресвитера, против манихеев / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения. 1997. С. 30-74), полемическое сочинение, написанное в форме диалога между христианином и манихеем. Текст сохранился в небольшом числе (12) достаточно поздних (XIII-XVII) рукописей (*Kotter*. 1969-1988. Bd. 4. S. 345). Бедность рукописной традиции сочинения исследователи связывают с тем, что для визант. христиан современников И. Д.

основная тема сочинения - дуализм - по степени актуальности отступала на второй план в сравнении с христологической проблематикой и вопросами иконопочитания (Ibid. S. 334). В то же время в халифате периода правления Омейядов и первых лет Аббасидов приверженцы идей Мани не только не подвергались преследованию, но вели активную лит. деятельность и даже вступали в открытую полемику с защитниками ислама (*Daniel E. L. Manicheanism // Encyclopedia of Islam and the Muslim World. N. Y. e. a., 2004. P. 428-429; Paret R. The Qur'an-I // Arabic Literature to the End of the Umayyad Period. Camb., 1983. P. 212; Сурдель Д., Сурдель Ж. Цивилизация классического ислама. Екатеринбург, 2006. С. 159-161*). По всей видимости, в этот период в пределах халифата полемика с манихейством была актуальной для христиан (ср.: *Lieu. 1992. P. 10*), свидетельством чему можно считать и диалог «Против манихеев» (ср.: *Kotter. 1969-1988. Bd. 4. S. 334*). Рукописная традиция указывает в качестве автора сочинения И. Д. Попытки поставить под сомнения атрибуцию (см.: *Ноевск. 1951. S. 23. Anm. 5*) не нашли поддержки среди исследователей.

Средневеков. переводы сочинения на др. языки неизвестны. В XVI-XVIII вв. оно неск. раз было переведено на латынь. Греч. текст впервые издан в 1575 г. М. Хоппером в Базеле (см.: *Kotter*. 1969-1988. Bd. 4. S. 345). В рукописях текст не имеет деления на главы. Членение текста, используемое в совр. изданиях текста и переводов, восходит к изданию Лекъена 1712 г.

В сочинении подробно излагается (*Ioan. Damasc. Contr. Manich.* 2, 28-29, 39, 61, 67) и подвергается глубокой критике манихейская доктрина. Особое внимание уделено рассмотрению проблемы происхождения зла и связанных с ней вопросов предопределения и предвидения Божия и свободы воли человека (*Ibid.* 31-41, 68-87). Исследователи отмечают высокую степень самостоятельности этого сочинения (*Kotter*. Bd. 4. S. 343).

8. «Защитительные слова против порицающих святые иконы» (Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας; *Contra imaginum calumniatores orationes*; CPG, N 8045; изд.: *Kotter*. 1969-1988. Bd. 3. S. 65-200; рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Три слова в защиту иконопочитания / Пер.: А. Бронзов. СПб., 2001), 3 трактата против иконоборцев; наиболее известные из полемических

сочинений И. Д. Заглавия трактатов по рукописям имеют значительные различия, что не позволяет считать их частью авторского текста (*Kotter*. 1969-1988. Bd. 3. S. 4-5).



Прп. Иоанн Дамаскин. Роспись ц. праведных Иоакима и Анны (Кралева ц.) в мон-ре Студеница, Сербия. 1314 г.

Рукописная традиция «Защитительных слов...» в сравнении с др. сочинениями И. Д. невелика - при подготовке критического текста было использовано 27 манускриптов. По мнению издателя, эта особенность может объясняться следующими причинами: в период иконоборчества, когда были составлены «Защитительные слова...», хранение и распространение любых текстов в защиту иконопочитания было связано со значительным риском, тем более это касалось сочинений И. Д. после его осуждения Иерийским Собором 754 г.; возрождение иконоборчества в нач. IX в.

привело к появлению новой, более изощренной лит-ры в защиту иконопочитания (свт. *Никифора I*, патриарха К-польского и прп. *Феодора Студита*); для апологии иконопочитания в условиях мусульм. гос-ва «Защитительные слова...», созданные в ответ на визант. иконоборчество, были мало пригодны; то же относится и к Зап. Европе, где связанная с иконопочитанием полемика имела свою, отличную от визант., специфику (см.: *Kotter. 1969-1988. Bd. 3. S. 39*).

Из древних переводов «Защитительных слов...» известны араб. перевод фрагмента 1-го слова (*Ioan. Damasc. De imag. I 18. 6-23. 22*), выполненный в кон. X в., и 2 груз. перевода XI в. На лат. язык «Защитительные слова...» были впервые переведены только в XVI в.: независимо П. Ф. Дзини (Венеция, 1554) и Г. Тильманном (П., 1555). На их основе был сделан лат. перевод в издании Лекьена (П., 1712). Слав. перевод «Защитительных слов» впервые был опубл. в приложении к московскому изданию «Исповедания» свт. Петра (Могила) в 1696 г.

Сопоставление текста трактатов показывает, что они представляют собой не 3 самостоятельных сочинения, но 3 редакции одного текста. Место в хронологической

последовательности бесспорно устанавливается только для 2-го из них, в к-ром автор говорит, что написал его по просьбе нек-рых чад Церкви, поскольку предыдущий трактат оказался недостаточно понятным для большинства читателей (*Ioan. Damasc. De imag. II 1. 27-29*). Кроме того, в одной ранней рукописи, содержащей только это из 3 «Защитительных слов...», оно обозначено как «второе». Относительно 2 др. Слов нет безусловных оснований для установления порядка их написания. Однако анализ их содержания показывает, что этот порядок скорее всего соответствует принятой в рукописной традиции и в совр. изданиях последовательности. Причем, работая над 2-м словом, автор сокращал или упрощал теоретические выкладки и актуализировал текст 1-го, дополняя его прямыми ссылками и аллюзиями на совр. ему события, а при создании 3-го слова, напротив, материал 1-го и 2-го критически перерабатывался, с тем чтобы избежать всякого упоминания о конкретных исторических событиях или личностях, а изложению придать стройный и последовательный характер отвлеченно-теоретического трактата (*Kotter. 1969-1988. Bd. 3. S. 5-7, 23-24*).

Для абсолютной датировки некоторые основания имеются в тексте только 1-го и 2-го трактатов. Эти данные позволяют предположить, что 1-е слово было составлено вскоре после обнародования иконоборческого эдикта имп. Льва III Исавра (января 730), 2-е - вскоре после 1-го, т. е. еще в 730 г. или в нач. 731 г., 3-е может быть датировано как 30-ми гг. VIII в., так и последними годами жизни И. Д. (см.: *Kotter. 1969-1988. Bd. 3. S. 7*).

«Защитительные слова...» посвящены опровержению иконоборческой аргументации и подробному изложению богословских оснований иконопочитания. С этой целью И. Д. обращается прежде всего к разъяснению понятий «образ» (εἰκών) и «почитание» (προσκύνησις). Рассуждая об «образе», он дает его определение (*Ioan. Damasc. De imag. I 9. 3-6; III 16. 2-5*), указывает цель его существования (*Ibid. III 17, 25*) и выделяет 6 его видов: естественный (φυσική) образ (*Ibid. III 18*); Божественный замысел (ἔννοια), в соответствии с которым сотворены все вещи (*Ibid. III 19*); человек как образ Божий (*Ibid. III 20*); видимые знаки невидимых вещей (*Ibid. III 21*); ветхозаветные прообразы новозаветных событий (*Ibid. III 22*) и напоминания о прошлом (*Ibid. III 23*). Кроме этого И. Д. поясняет, что

может быть изображено, а что - нет и как изображение возможно (Ibid. III 23 sqq.).

Обращаясь к понятию «почитание» (προσκύνησις - в рус. переводах обычно «поклонение»), И. Д. выделяет его особый вид - почитание с поклоном (κατὰ λατρείαν), - подобающий одному Богу (Ibid. III 28. 2-4) и отличающийся от различных способов почитания тварных существ и вещей (Ibid. III 33-40), и указывает на необходимость строго различать эти 2 вида почитания (Ibid. I 4. 4-6, 37-45; I 8. 76-87; I 14; III 41. 16-54). Важным пунктом, разделяющим позиции иконоборцев и иконопочитателей, было понимание теми и другими характера отношения образа к первообразу. И. Д. разъясняет этот вопрос, указывая на тесную связь одного с другим (Ibid. I 36. 1-4) и следующую из нее возможность поклона образу Того, Кто достоин поклона (Ibid. I 16. 4 sqq.; II 21. 5 sqq.; III 16. 5 sqq.), а также на присутствие в образе силы и благодати Того, Кто в нем изображен (Ibid. I 36. 4-6; 47. 19 sqq.; II 14. 20, 34; III 55, 90-91, 113).

Обращаясь к аргументам иконоборцев, к-рые они выдвигали против иконопочитания, И. Д. рассматривает и опровергает требование духовного, нематериального культа, основанное на Ин 4. 24 (Ibid. I 36. 7-31; 11, 12. 23-35, 21,

25); тезис о неизобразимости Божества как основание для отказа от иконопочитания (Ibid. I 4. 62-85; 51. 1-3; 55; 67. 16-19; II 5; 10. 12-77; 19. 7-9); указание на ветхозаветный запрет делать изображения (Ibid. I 12; 15. 17-30; 21. 79-93; II 14. 35-45; 20. 15-16, 19-23, 31-36; III 4-9; 11. 10-19; 23. 8-10; 26. 2-18; 36. 3-7) и поклоняться им (Ibid. I 8. 76-84; 14. 7-19; 27. 3-18; II 12. 2-19; 14. 22; 22. 1-4; III 10. 35-39; 26. 2-45; 34. 28-32; 36. 4-7; 37-39); представление об иконопочитании как о «новшестве», якобы не имеющем оснований в Свящ. Предании (Ibid. I 21, 23, 25, 33, 60; II 6, 7, 10, 16, 18, 20; III 11, 41, 68), и утверждение, что иконопочитание является возрождением языческих традиций (Ibid. II 10. 48-92).

Подвергая критике позицию иконоборцев, И. Д. подчеркивает, что отказ от иконопочитания и удаление изображений из храмов возвращает Церковь к культовым нормам, характерным для ВЗ, и отрицает изменения в отношениях Бога и человека, к-рые произошли в силу спасительного подвига Христа (ср.: Ibid. I 20; II 15. 17-30); лишает верующих возможности не только слышать слова Евангелия, но и созерцать события истории спасения (Ibid. I 17, 47; II 47; III 12; 107-108); как и всякое

лжеучение, происходит от диавола и противно замыслу Божию о спасении человека (Ibid. I 1, 36, 47; II 2, 4, 6, 11, 24; III 13). Особое внимание в «Защитительных словах...» уделено апологии культа святых, подвергавшегося нападкам со стороны иконоборцев (Ibid. I 19-21, 36-37; II 10-11; III 10, 26, 33, 37, 41), а также богословскому осмыслению имп. власти (Ibid. I 21, 66; II 6, 12, 16, 18; III 41). Значительную часть текста составляет обширная подборка святоотеческих свидетельств, снабженных комментариями автора (Ibid. I 28-65; II 24-68; III 43-138; см.: *Kotter*. 1969-1988. Bd. 3. S. 24-33).

9. «Беседа сарацина с христианином» (Διάλεξις Σαρακηνοῦ κα Χριστιανοῦ; *Disceptatio Christiani et Saraceni*; CPG, N 8075; изд.: *Kotter*. 1969-1988. Bd. 3. S. 427-438; рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Беседа сарацина с христианином / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Творения. 1997. С. 75-81), полемическое сочинение в форме диалога. Сохранилось в 9 рукописях, ни в одной из них нет прямых указаний на авторство И. Д. Беседа имеет параллели, в т. ч. и дословные, с одним из сочинений *Феодора Абу-Курры*, написанным, как указано в заглавии, «со слов» (διὰ φωνῆς) И. Д. (PG. 94. Col. 1596; см.: *Beck*. 1959. S. 478; *Kotter*. 1969-1988. Bd. 3. S. 420-421). В

сочинении обсуждаются вопросы, связанные с богословским пониманием всемогущества Божия, происхождения добра и зла, свободы человеческой воли, предопределения и Промысла Божия (*Ioan. Damasc. Dial. christ. et sagac. 1, 10*), таинства Крещения (*Ibid. 2, 11*), богообщения (*Ibid. 3-4*), различных аспектов христологического учения (*Ibid. 5-8*), Успения Богородицы (*Ibid. 9*).

Аскетические и нравственные

1. «Священные параллели» (*Tà ierà parállēla; Sacra parallela; CPG, N 8056; изд.: Holl. 1897, 1899*), сборник выдержек из Свящ. Писания и творений св. отцов; один из важнейших образцов жанра флорилегия. Первоначально был составлен в виде 3 книг, в к-рых выдержки были организованы по темам: 1-я кн. содержала высказывания о Боге; 2-я - о человеке; 3-я - о добродетелях и пороках, расположенных парами, «параллелями»: каждому пороку противопоставлялась определенная добродетель. В 1-й и 2-й книгах материал располагался в порядке греч. алфавита, в 3-й - в соответствии с последовательностью пар пороков и добродетелей. В таком виде сочинение не сохранилось. Впосл. на его основе возникли алфавитные сборники, различные виды к-рых

и дошли до наст. времени. Название «Священные параллели», вероятно, восходит к 3-й кн. первоначальной редакции флорилегия (*Richard*. 1964. P. 476-486).



Прп. Иоанн Дамаскин. Миниатюра из Четвероевангелия. Нач. XII в. (Ath. Pantokr. 234. Fol. 210a)

И. Д. является не единственным представителем жанра флорилегия; так же организованы «Пандекты» Антиоха, мон. лавры прп. Саввы Освященного, составленные в VII в. (CPG, N 7843), и «Богословские главы», или «Общие места», приписываемые прп. Максиму Исповеднику (CPG, N 7718). Тесные связи между этими 2 работами и «Священными параллелями» И. Д. продемонстрировал К. Холл (*Holl*. 1897. S. 277-390). «Священные параллели» имеют большое значение прежде всего как источник фрагментов несохранившихся сочинений ранних отцов Церкви. Предполагается, что слав. перевод «Священных

параллелей» был выполнен в Болгарии в период между XII и XIV вв. Из Болгарии этот перевод попал на Русь, но большого распространения здесь не получил (см.: *Сперанский М.*

Н. Переводные сборники изречений в славянской письменности: Исследования и тексты. М., 1904. С. 154). Помимо слав. и лат. известна также груз. версия «Священных параллелей» (*Peradze*. 1931. P. 240; *Outtier*. 2001. P. 219).

2. «О святых постах» (Περ τῶν ἁγίων νηστειῶν; De sacris Jejuniis; CPG, N 8050), послание И. Д., адресованное монаху Комите, к-рый обратился к нему с просьбой разъяснить вопрос о продолжительности Великого поста, вызывающий разногласия среди монахов. Прежде всего И. Д. замечает, что нет ничего выше церковного мира, и задается вопросом, какую пользу принесет пост тем, кто постится ради вражды и ссоры. Поэтому, допуская существование различных практик, необходимо придерживаться традиции св. отцов. Отвечая на вопрос Комиты, как относиться к тем, кто призывают поститься 8 недель, И. Д. пишет, что по традиции Иерусалимской Церкви, согласной с традицией древних отцов, пост продолжается 6 недель, к к-рым добавляется еще седмица Страстей, т. о. всего постятся 7

недель. А 8-недельного поста придерживаются сир. и егип. яковиты, не считающие субботные и воскресные дни, поскольку в эти дни пост прерывается. Послание заканчивается подборкой святоотеческих цитат (см.: *Jugie*. 1924. P. 704).

3. К этой же группе относятся еще 2 трактата, приписываемых И. Д. в рукописной традиции: «О восьми духах нечестия» (Περ τῶν ὀκτὼ τῆς πονηρίας πνευμάτων; *De octo spiritibus nequitiae*; CPG, N 8110), краткое наставление монахам о противостоянии т. н. 8 главным порокам: чревоугодию, сладострастию, сребролюбию, печали, гневу, унынию, тщеславию и гордыне, учение о которых восходит к трудам Евагрия Понтийского; «О добродетелях и пороках» (Περ ἀρετῶν καὶ κακιῶν ψυχικῶν καὶ σωματικῶν; *De virtutibus et vitiis*; CPG, N 8111); вероятно, это редакция предыдущего сочинения; содержит пространный перечень различных аскетических понятий.

Экзегетические

Комментарии на Послания ап. Павла (CPG, N 8079), собрание выписок из гомилий свт. Иоанна Златоуста, а также из произведений Феодорита Кирского и свт. Кирилла Александрийского, сопровождаемых краткими

ремарками самого автора. К этому разряду сочинений могут быть отнесены также нек-рые гомилии И. Д.

Гомилии и агиографические сочинения

К сер. XX в. было известно по крайней мере о 49 сочинениях гомилетического и агиографического содержания, приписываемых И. Д. в рукописной традиции, атрибуция большей части к-рых оставалась в то же время предметом полемики среди исследователей (см.: *Ноеск.* 1951. S. 31-45). В новейшее критическое издание трудов И. Д. его авторы включили 16 сочинений такого рода, признав только 10 из них бесспорно подлинными (*Kotter.* 1969-1988. Bd. 5; *Volk.* 2006-2009. Bd. 6/1-2); а именно: проповеди «О засушенной смоковнице и о притче о винограднике» (Τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἀναστάσεως, ἦτοι Μανσοῦρ, λόγος εἰς τὴν ξηρανθεῖσαν συκῆν, καὶ εἰς τὴν παραβολὴν τοῦ ἀμπελῶνος; In ficum arefactam et in parabolam vineae; CPG, N 8058; изд.: *Kotter.* 1969-1988. Bd. 5. S. 102-110); «На Великую субботу» (Ἰωάννου ταπεινοῦ μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ, λόγος εἰς τὸ ἅγιον Σάββατον; In sabbatum sanctum; CPG, N 8059;

изд.: *Kotter*. 1969-1988. Bd. 5. S. 121-146); «Ποхвала святой Варваре» (Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ, ἐγκώμιον εἰς τὴν ἁγίαν καὶ ἔνδοξον τοῦ Χριστοῦ μάρτυρα Βαρβάραν; *Laudatio s. Barbarae*; CPG, N 8065; изд.: *Kotter*. 1969-1988. Bd. 5. S. 256-278); «На Рождество Господне» (Ἰωάννου, τοῦ ταπεινοῦ καὶ ἐλαχίστου μοναχοῦ τοῦ Δαμασκηνοῦ, λόγος εἰς τὴν ἁγίαν Χριστοῦ γέννησιν; *In nativitatem domini*; CPG, N 8067; изд.: *Kotter*. 1969-1988. Bd. 5. S. 324-348); «Ποхвала святому Иоанну Златоусту» (Τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Ἰωάννην Χρυσόστομον; *Laudatio s. Iohannis Chrysostomi*; CPG, N 8064; изд.: *Kotter*. 1969-1988. Bd. 5. S. 359-370); «На Преображение Господне» (Τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν καὶ μακαριωτάτου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ λόγος εἰς τὴν ὑπερένδοξον μεταμόρφωσιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ; *In transfigurationem Domini*; CPG, N 8057; изд.: *Kotter*. 1969-1988. Bd. 5. S. 436-460; рус. пер.: Сборник проповеднических образцов: Проповеди святоотеческие и церковно-отечественные: В 2 ч. / Сост.: П. Дударев. СПб., 19122. С. 226-231), а также 3 гомилии «На Успение Пресвятой Богородицы» (Ἰωάννου, ταπεινοῦ καὶ ἁμαρτωλοῦ μοναχοῦ, δούλου τῶν δούλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς παλαιᾶς

λαύρας, εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ἁγίας Θεοτόκου λόγος
α'-γ'; In dormitionem s. Dei genitricis Mariae 1-3;
CPG, N 8061-8063; изд.: *Kotter*. 1969-1988. Bd.
5. S. 483-500; 516-540; 548-555; рус.
пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Первое похвальное
слово на Успение Богородицы и Приснодевы
Марии / Пер.: свящ. М. Козлов // Творения.
1997. С. 261-274; Второе похвальное слово на
всечестное Успение Пресвятой Богородицы //
Там же. С. 275-292; Третье похвальное слово на
всечестное Успение Пресвятой Богородицы //
Там же. С. 293-299) и «Страдание св. мч.
Артемия» (Ἑπόμνημα ἡγουν ἐπεξηγήσεις τοῦ
μαρτυρίου τοῦ ἁγίου κα ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος κα
θαυματοουργοῦ Ἀρτεμίου συλλεγὲν ἀπὸ τῆς
ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας Θιλοστοργίου κα ἄλλων
τινῶν παρὰ Ἰωάννου μοναχοῦ; Passio s. Artemii
martyris; CPG, N 8082; изд.: *Kotter*. 1969-1988.
Bd. 5. S. 202-246).



Прп. Иоанн Дамаскин. Фрагмент иконы «О тебе радуется». 1-я треть XVI в. (ГТГ)

Эти сочинения, основную часть к-рых составляют проповеди, произнесенные в различные дни церковного года, отличаются от других сочинений И. Д. большей самостоятельностью и разнообразием содержания. Они включают богословские рассуждения, посвященные христологической (*Ioan. Damasc. In ficum; Hom. in sabbat. sanct.; Hom. in transf.*), триадологической (*Hom. in sabbat. sanct.*), сотериологической (*In Nativ. Dom.*) и мариологической (*In Dorm. 3*) проблематике, ценный агиографический (*Pass. Artem.; Laud. Barb.; Encom. in Ioan. Chrysost.*) и апокрифический (*In Nativ. Dom.*) материал (*In Dorm. 1-2*), в них И. Д. предстает как искусный и глубокий толкователь Свящ. Писания (*In Dorm. 1-2; In Dom. palm.; In ficum; Hom. in sabbat. sanct.; Hom. in transf.*).

Помимо богатой рукописной традиции греч. текста эти произведения сохранились также в переводах на лат., араб., груз. и слав. языки (см.: *Kotter. 1969-1988. Bd. 5. S. 55, 96, 117, 196, 253, 315, 354, 427, 469*).

В рукописной традиции И. Д. приписывается также «Повесть о Варлааме и Иоасафе» (СРГ, N 8120), вопрос об авторе к-рой для исследователей долгое время оставался предметом полемики (см. ст. [Варлаам и Иоасаф](#)). При подготовке новейшего критического издания текста «Повести...» этой проблеме было посвящено специальное исследование, в результате которого его автор Р. Фольк пришел к выводу, что «Повесть...» не является сочинением И. Д., но, по всей вероятности, восходит к [Евфимию Святогорицу](#) (см.: Volk. Die Schriften. Bd. 6/1. S. 1-96).

Литургические

Наряду с богословскими и полемическими сочинениями значительную часть лит. наследия И. Д. составляет богослужебная поэзия. В церковной традиции он считается составителем Октоиха и Типикона лавры прп. Саввы Освященного, одним из создателей жанра канона, реформатором богослужебной поэзии и музыки. Согласно опубл. в 1931-1933 гг. исследованию митр. Софрония (Евстратиадиса), И. Д. в греч. рукописях усваиваются: 531 ирмос, 75 канонов Минеи, 15 канонов Октоиха, 454 самогласные стихир, 138 стихир на подобен, 13 заупокойных стихир

и 181 «восточная» стихира (*Σωφρόνιος* (*Εὐστράτιᾶδης*). 1931-1933; исправления и дополнения см.: *Nasrallah*. 1950. P. 150-157). Большая часть этих сочинений содержится в богослужебных книгах, используемых в наст. время. Это воскресные каноны Октоиха (см.: *Éméréau C.* *Hymnographi Byzantini* // *EO*. 1923. Т. 132. P. 434-439; 1924. Т. 133. P. 196-197).

Несмотря на все значение, которое принадлежит этим сочинениям в совр. жизни Церкви, вопросы их авторства, а также места и роли самого И. Д. в истории правосл. богослужебной традиции в основном остаются открытыми (*Ноеск.* 1951. S. 53-54; *CPG*, N 8070).

К этой группе сочинений относятся также 3 молитвы, приписываемые И. Д. (*CPG*, N 8081). 2 из них - «Пред дверьми храма Твоего предстою» и «Владыко Господи Иисусе Христе Боже наш, едине имеяй власть» - и в наст. время входят в «Последование ко Святому Причащению». Все 3 молитвы сохранились также в араб. (*Graf.* *Geschichte*. Bd. 1. S. 378; *Nasrallah*. 1950. P. 188) и груз. (*Peradze*. 1931. P. 242) переводах. (О др. сочинениях и фрагментах, известных в

рукописной традиции под именем И. Д., см.: *Ноеск.* 1951).

В литургической поэзии И. Д. подробно раскрывается учение о единстве сущности и различии Ипостасей в Пресв. Троице. Так, в каноне на праздник Пятидесятницы (4-го гласа,

ирмос: **Бжѣственнымъ покровѣнъ:**) поется: **Преклоняють вса**

оутѣшителю квѣна, снъ же оцъ, оцъ срѣсленномъ, въ лицѣхъ во видѣша

трегъвыхъ сщество истинное, неприкосновенное, безлѣтное, единое (2-й

тропарь 4-й песни). Во 2-м тропаре 9-й песни канона на Преображение Господне И. Д.

говорит о «взаимопроникновении» Лиц Св.

Троицы: **оузримъ мысленно бжество невестественное, оца и дха, въ снѣ**
единороднѣмъ ѡбанстающее.

Христология поистине центральная тема гимнографических творений И. Д. О

божественной природе Иисуса Христа

говорится в каноне на Богоявление (2-го гласа,

ирмос: **Шествуетъ морскю** :). 2-й тропарь 1-й песни

этого канона содержит слова о равенстве

божественной природы Отца и Сына: **ѡ оца прѣемъ**

гласъ державенъ: сѣи возлюбленный, равенъ же мнѣ оутокъ естествомъ. В

тот же день на вечерне на «Господи, воззвах» в одной из стихир-самогласнов 2-го гласа

подчеркивается восприятие Богом Словом
человеческой природы во всей полноте: ^{Вспати хота}
завлѣдшаго челоуѣка, не не сподобнаса еси въ равнѣи зракъ ѡблещиса:
подобаше бо тебѣ, вѣцѣ и бгѣ, воспріати наша за ны.

Учение о единстве Ипостаси Иисуса Христа и о
двойстве Его природ четко формулирует И. Д.,
напр., в каноне на Преображение Господне
(плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: ^{Водѣ}
прошедъ): Бгъ слово сын, весь земаенъ бысть, всемъ бжествѣ смѣснѣвъ
челоуѣчество во ипостаси своей, юже во двою сществу мѡисей и наіа же
видѣша на горѣ савѣорѣ (3-й тропарь 3-й песни); ^{Иже}
рѣками невидимыми создавъ по ѡбразѣ твоемъ, хртѣ, челоуѣка,
началобразнѣю твою в созданіи добротѣ показавъ еси, не іакъ во ѡбразѣ,
но іакъ самъ сын по сществу, бгъ былъ еси и члвкъ (2-й тропарь
5-й песни).

О Боговоплощении поется на литии в стихире-
самогласне 8-го гласа в составе службы

Благовещения: Да веселѣтса нбса, и радѣтса земля, нво оцѣ
соприсносщный, совезначальный, и сопредстольный, щедротство пріемъ и
члвколюбнѣю мѣть, себѣ постави во истоцаніе бгволеніемъ и совѣтомъ
очимъ: и во оутробѣ вселѣса двнчѣ, предвчнщнѣю дхом. ѿ, чдесе! Бгъ въ
челоуѣцѣхъ, невмѣстимый въ ложеснахъ, безвѣтный въ лѣто: и еже

пресла́внѣе, ꙗ́кѡ њ зачатїе безсѣ́менно, њ њстоѡанїе несказанно, њ та́инство
ѡ́анко. Бгъ во њстоѡаваетса, њ воплощаетса, њ зиждетса.

В службе
на Собор Богородицы (26 дек.) так:

БЕЗПЛО́ТНЫЙ
воплощаетса, сло́во ѡ́двѡбелѣваетъ, невидимый видитса, њ неѡсза́емый

ѡсза́етса, њ безнача́льный начина́етса. снъ вжїи, снъ члвѣчь бываетъ: ѡ́нсъ

хрѣтосъ вчера њ днесь, тойже њ во вѣки (стихиры-самогласны

плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа на стиховне

вечерни). О рождении Христа от Девы И. Д.

ведет речь в службе на Рождество

Христово: мѡ́нцъ бо ражда́етса њз неѡ, всесоверше́нный бгъ, њ ржтвѡмъ

дѣвство печѡтствѡетъ

(славник стихир на стиховне
вечерни, 4-го гласа).

Критика христологических ересей, касающихся
двух волей и двух действий во Христе, находит
отражение в каноне на Лазареву субботу (8-го

гласа, ирмос: Вѡ́дѡ прѡщѡдъ: Плѡтїю ѡ́писанъ снѡ неѡписанный, въ

внѡанїю прїше́дъ, ꙗ́кѡ челоѡѣкъ вѡ́ко слезнїшн на́д ла́заремъ, ꙗ́кѡ бгъ же

хотѡ́ воскрѡша́ешн четѡероднѡвнаго

(2-й тропарь 6-й

песни); Воскрнїе њ жнзнь челоѡѣкѡм снѡ хрїстѡ, грѡ́ѡ ла́заревѡ прѡдстѡ́лъ

ѡ́сн, Цѡѡѡрѡ́лѡ на́мъ двѡ сѡщѡства твоѡ ꙗ́коже бо челоѡѣкъ вопрошѡл ѡ́сн:

гдѡ́ погрѡѡѡса; њ ꙗ́коже бгъ воскрѡсна́л ѡ́сн жнѡно́снѡмъ ма́ноѡѡнїемъ

четѡероднѡвнаго

(стихира на хвалитѡх 1-го гласа). Так

же и в службе на Собор Богородицы: ^{Преславное}
тѣнство оустраѣтса днесь, ѡновлѣтса ѣстество, и бгъ члвкъ вывѣтъ:
ѣже вѣ превысть, и ѣже не вѣ прѣйтъ, ни смѣшенїа претерпѣвъ, ниже
раздѣленїа (стихиры-самогласны плагального 4-го
(т. е. 8-го) гласа на стиховне вечерни).

Подробно говорится об Ипостаси Св. Духа,
напр., в 3-м тропаре 1-го антифона 2-го гласа в
Октоихе И. Д.: ^{Стѣомъ дхъ, ѣже царствовати подобѣтъ, ѡсвѣщати,}
подвизати тварь: бгъ бо ѣсть, ѣдиносщєнъ оцъ и словъ. ^{А в 1-м}
антифоне 4-го гласа: ^{Стѣимъ дхѣомъ всѣка дшѣ живѣтса, и}
^{чистотѣю возвышѣтса, свѣтаѣтса трѣскимъ ѣдинствомъ сщєннотѣинѣ.}

О действии Св. Духа в Октоихе есть и такие
строки: ^{Стѣимъ дхѣомъ тѣчитса всѣка премѣдрость: ѡсѣдѣ блгодѣть}
^{апшмъ, и страдѣльчєствы вѣнчѣютса мчнцы, и прѣрѣцы зрѣтъ} (3-й
тропарь 3-го антифона 2-го гласа).

Учение о Св. Троице, о Христе, о Пресв. Деве
неотделимо у И. Д. от сотериологии. Напр., в
службе на Рождество Христово поется: ^{Нѣо и зємѣѣ}
^{днесь совокѣпшасѣ, рѣждшѣса хртъ: днесь бгъ на зємѣю прѣидє, и члвкъ на}
^{нѣсѣ възидє: днесь видимъ ѣсть плѣтїю, ѣстєствѣомъ невѣдимый, чєловѣка}
^{рѣдн} (самогласен на литии, 1-го гласа).

Богословие

В зап. патрологии учение и богословский метод И. Д. традиционно рассматриваются с т. зр. влияния, оказанного им на средневек. схоластику. В этой перспективе он предстает прежде всего как автор систематического изложения греч. патристической традиции, представленного в протосхоластической форме. Наиболее ярко такой подход отразился в разделении лат. переводов «Точного изложения православной веры» на 4 книги в соответствии со структурой «Сентенций» Петра Ломбардского. В то же время рукописная традиция трактата свидетельствует, что он был написан как собрание 100 глав, т. е. в жанре сотницы. К тому же жанру относится и трактат «О ересях». Сочинения, написанные в этом жанре, сформировавшемся в монашеской среде, как правило, не отличаются систематичностью изложения и предназначаются для неторопливого созерцательного чтения. В этом жанре писали Евагрий Понтийский (CPG, N 2430, 2432), прп. Диадок Фотикийский (CPG, N 6106), Марк Пустынник (CPG, N 6090), Фалассий Ливийский (CPG, N 7848) и др.

В творчестве И. Д. широко представлен и др. жанр патристической лит-ры - флорилегий. Первыми собственно христ. флорилегиями были т. н. testimonia, собрания отрывков из книг Ветхого Завета, использовавшиеся христианами для доказательства их веры в то, что Иисус был исполнением древних обетований и пророчеств. Патристические флорилегии, дополняющие авторитет Свящ. Писания авторитетом отцов, впервые появились в V в. в контексте христологической полемики: обе стороны в противостоянии друг другу представляли сборники цитат из сочинений отцов, к-рые поддерживали их интерпретацию учения о Христе. Период, последовавший за IV Вселенским Собором, был отмечен интенсивным развитием этого жанра, что отражало характерную особенность богословского мышления того времени, состоявшую в стремлении во всем следовать отцам. И. Д. в полной мере воплотил эту тенденцию в своем творчестве.

И. Д. предстает, т. о., прежде всего монашеским писателем, осмысляющим труды богословов предшествующих веков и представляющим их в форме, удобной и привычной для монахов. И в этом он не был

исключителен. Напротив, он был одним из исполнителей той задачи, к-рую взяли на себя палестинские монахи в качестве хранителей православия в условиях мусульм. гос-ва. И. Д. видел свою роль в собирании и систематизации Свящ. Предания; всякое новшество для него равнозначно ереси. При этом, стремясь точнее определить и выявить границы православия, он нередко дает важные разъяснения традиц. формул. Центральными для его творчества богословскими темами являются догмат о Св. Троице, учение о человеке и творении и христология. В его сочинениях находят отражение и мн. др. вопросы. Наиболее важные из них - защита иконопочитания и богословие иконы. И. Д. также является одним из первых христ. богословов, писавших об исламе.

Соотношение философии и богословия

В «Диалектике» И. Д. принимает аристотелевское деление наук (или философии как «знания сущего» и «знания о вещах божественных и человеческих» - *Ioan. Damasc. Dialect. 3. 2-5*) на теоретические, практические и логические. В число теоретических наук входят богословие, физика и математика, в число практических - этика, экономика и политика; логика же

рассматривается И. Д. скорее как «инструмент философии», чем как ее часть, поскольку все др. науки пользуются ею при построении доказательств; она включает учение о звуках, понятиях, суждениях и доказательствах (Dialect. 3. 28-65; ср.: *Boetius. Comm. in Porphyry. I // PL. 64. Col. 73D-74C*). И. Д. дает следующее определение богословию: «Богословие есть изучение бестелесных и нематериальных предметов: прежде всего Бога, Который поистине нематериален, а затем ангелов и душ» (*Ioan. Damasc. Dialect. 3. 31-34*). Такое понятие богословия, к-рое можно назвать естественным, И. Д. дополняет понятием о его богооткровенном характере: к истинному познанию Бога нас приводят Свящ. Писание и учения св. отцов Церкви (*De fide orth. 1. 14-28; 90. 2-39*). Однако И. Д. полагает, что богословы могут пользоваться и «внешней мудростью», т. е. сочинениями языческих мудрецов, выбирая из них то лучшее и полезное, что можно поставить на службу христ. богословию, и отбрасывая вредное (*Dialect. Prooem. 43-51; 1. 52-57; De fide orth. 90. 40-45*). В связи с этим И. Д. вслед за Климентом Александрийским формулирует отношение между богословием как госпожой и философией как ее служанкой, которое стало парадигмальным для средневеков.

схоластики: «Всякий художник нуждается в некоторых инструментах для изготовления производимого. Подобаает же и царице пользоваться услугами служанок. Поэтому и мы берем учения [внешних мудрецов], служащие истине (τοὺς δούλους τῆς ἀληθείας λόγους), но отвергаем нечестие, поработившее их во зло» (Dialect. 1. 56-65). Регулятивным принципом здесь выступает вера (πίστις), поскольку невозможно достичь истинного знания о Боге без веры в Него как всемогущего, премудрого и благого Творца мира (De fide orth. 84. 4-19). В связи с этим И. Д. дает следующее определение веры: «Вера есть нелюбопытствующее согласие» (ἀπολυπραγμόνητος συγκατάθεσις - Ibid. 84. 19-20), к-рое зависит от человеческой воли (τῆς ἡμετέρας γνώμης). От такой веры следует отличать веру как «несомненную и нерассуждающую надежду на то, что обещано нам Богом, и на то, что наши просьбы будут [Им] исполнены»; такая вера уже не зависит от человека, но есть дар Св. Духа (τῶν χαρισμάτων τοῦ πνεύματος - Ibid. 83. 8-12). Вместе с тем И. Д. был чужд крайностей фидеизма и считал ересью «гносиомахию», заключающуюся в отрицании необходимости для христианства к.-л. знания (De haer. 88. 1-4).

Учение о Боге. Непознаваемость Бога, Его бытие, сущность и свойства (энергии)

«Точное изложение православной веры» И. Д. начинается цитатой последнего стиха Пролога Евангелия от Иоанна: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин 1. 18). Отсюда следует, что «Божество невыразимо и непознаваемо», однако Бог знает Сам Себя и может открыть Себя. И. Д. цитирует часть стиха Мф 11. 27: «...никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына...» и приводит аллюзию на 1 Кор 2. 11, где ап. Павел говорит о том, что Св. Дух знает божественное, в то время как человеческий дух знает человеческое. В заключение этой мысли И. Д. утверждает: «После же первой и блаженной природы никто - не из людей только, но даже и из самих премирных сил, то есть херувимов и серафимов, - никогда не познал Бога, если кому не открыл Он Сам». Т. о., И. Д. начинает изложение христ. веры, исповедуя совершенную непознаваемость Бога для человека (*Ioan. Damasc. De fide orth. 1. 6-13; 4. 2-33*). При этом И. Д. традиционно связывает эту непознаваемость с божественной сущностью (οὐσία), или природой (φύσις), к-рая беспредельна и непостижима: «То, что Бог есть

по сущности и природе (τί δέ ἐστὶ κατ' οὐσίαν κα φύσιν), это совершенно непостижимо и непознаваемо. ...Божество беспредельно и непостижимо, и только это одно в Нем постижимо: беспредельность и непостижимость» (Ibid. 4. 2-3, 26-27, 32-33; ср.: 2. 32; 12b. 5-7 и др.). Вместе с тем у И. Д. имеется такое определение сущности Бога: «Бог есть вечная и неизменная сущность (ἀίδιος οὐσία κα ἀπαράλλακτος), созидательная для сущего, которой поклоняются с благочестивым сознанием» (De fide orth. 13. 83-84). Т. о., Бог есть высшая сущность, точнее, согласно «Ареопагитикам», Он есть «пресущественная сущность» (ὑπερούσιος οὐσία - Dialect. 4. 67-69; De fide orth. 12b. 13, 30-31). Вслед за свт. Григорием Богословом И. Д. считает главным именем (κυριώτερον) Бога имя «Сущий» (ὁ ὢν), открытое Богом пророку Моисею (Исх 3. 14), поскольку Бог «объял в Себе целокупное бытие (ὅλον τὸ εἶναι), словно некую беспредельную и неограниченную пучину сущности (οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἀπειρον κα ἀόριστον)» (Ioan. Damasc. De fide orth. 9. 10-13).

Утверждение непознаваемости Божественной сущности не приводит к агностицизму. Согласно И. Д., Бог не оставил нас в полном неведении о Себе: знание о том, что Бог

существует, естественным образом вложено в человеческую природу Самим Творцом; это знание также может быть получено из созерцания творения, ведь «то, что Бог, по природе будучи невидимым, становится видимым через Свои действия (ταῖς ἐνεργείαις), мы знаем из устройства мира и управления им» (De fide orth. 13. 73-74). Наконец, Бог Сам сделал Себя познаваемым через Свое Откровение, сначала - через Закон и пророков, затем - через Своего Единородного Сына. То, что стало известным о Боге, было передано нам, и мы получили это. Так произошло потому, что Бог благ и независтлив по отношению к творению: это платонический принцип, к-рый И. Д. соотносит с цитатой из 2-го Слова «О богословии» свт. Григория Богослова («...Зависть далека от Божия естества, бесстрастного, единого благого и господственного, особенно зависть к твари, которая для Бога драгоценнее других, потому что для Слова что предпочтительнее словесных тварей?» - *Greg. Nazianz. Or. 28 // PG. 36. Col. 40B*). И. Д. дает общие основания своего понимания познания Бога: Бог, непознаваемый, в Своей благодати сделал Себя познаваемым через Сына и Духа; это знание было передано нам, и это «Божественное

предание» (τὴν θεῖαν παράδοσιν) передали нам отцы, определившие «вечные границы» (ὄρια αἰώνια), к-рые мы не должны ни изменять, ни пытаться преодолеть (*Ioan. Damasc. De fide orth.* 1. 14-28).

Хотя верующие не нуждаются в доказательствах существования Бога, ведь «то, что Бог существует (ἔστι θεός), несомненно для тех, кто принимает Свящ. Писания Ветхого и Нового Завета» (*Ibid.* 3. 2-3), - тем не менее И. Д. считает необходимым предпослать учению о Боге разбор главных доказательств Его существования, следуя в этом «Большому огласительному Слову» свт. Григория Нисского (*Greg. Nyss. Or. catech. Prol.*) и в свою очередь закладывая основу изложения всех последующих схоластических «Сумм богословия». Он выделяет неск. видов рациональных доказательств, большая часть к-рых представляет собой разновидности т. н. космологического доказательства, восходящего к Аристотелю. 1-е основано на необходимости существования производящей причины мира (*Ioan. Damasc. De fide orth.* 3. 22-37), 2-е - на необходимости существования первого двигателя, к-рый сам должен быть неподвижным (τὸ πρῶτον κινουὺν ἀκίνητον) и приводить в движение все остальное (δι’

ἀκίνησίας τὰ πάντα κινούv - Ibid. 4. 14-21). 3-е доказательство представляет собой разновидность т. н. телеологического доказательства, предполагающего наличие в природе разумного устройства, к-рое не может быть результатом случайности, но только некой всемогущей и разумной Силы (τις παντοδύναμος δύναμις - Ibid. 3. 40-43). Наконец, вслед за свт. Григорием Богословом И. Д. отмечает, что мир никак не мог бы сохраняться и существовать как упорядоченное целое и порядок обязательно превратился бы в хаос, если бы эта высшая Сила не сохраняла его в согласии с теми законами, по к-рым он возник (Ibid. 3. 50-53).

Помимо доказательств бытия Божия И. Д. приводит и доказательства Его единства, к-рые основываются на понятии абсолютного совершенства Бога (τελειότης) и Его неограниченности (ἀπερίγραπτος), что несовместимо с предположением о существовании множества различных богов. Единство Бога следует также из необходимости единого принципа управления миром и из того логического факта, что «единица по природе является началом двоицы» (Ibid. 5. 13-29).

Единственность Бога многократно подтверждается цитатами из Свящ. Писания: первая из десяти заповедей: «Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх 20. 2-3).

Следующие: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть» (Втор 6. 4); «Так говорит Господь, Царь Израиля, и Искупитель его, Господь Саваоф: Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога» (Ис 44. 6); «Прежде Меня не было Бога и после Меня не будет» (Ис 43. 10); «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога...» (Ин 17. 3). Эти повторяющиеся библейские, преимущественно ветхозаветные, свидетельства о единстве и единственности Бога восходят к рассуждению о том, что в Боге нет никакого различия и потому Бог един.



Прп. Иоанн Дамаскин. Миниатюра из Анфологии. 1760-1764 гг. (Ath. Doch. 332. Fol. 18v)

Опираясь на учения каппадокийцев и на «Ареопагитики», И. Д. проводит различие между непостижимой и невыразимой сущностью Божией, для которой не существует никакого адекватного имени, и множеством Божественных имен, открытых как Свящ. Писанием, так и естественным разумом. При этом он, подобно свт. Григорию Богослову, относит все Божественные имена не к сущности Бога, а к «тому, что окрест сущности» (τὰ περ τὴν οὐσίαν - *Ioan. Damasc. De fide orth.* 10. 8) и приводит их классификацию: «Следует знать, что каждое в отдельности из того, что говорится о Боге, обозначает не то, что Он есть по сущности, но показывает или, [во-первых], то, что Он не есть (τ οὐκ ἔστι), или, [во-вторых], некоторое Его отношение (σχέσιν τινά) к чему-либо из того, что Ему противопоставляется, или, [в-третьих], что-либо из сопутствующего Его природе (τι τῶν παρεπομένων τῇ φύσει), или, [в-четвертых], Его действие (ἐνέργειαν)» (*Ibid.* 9. 7-9). Хотя у И. Д. нет сколько-нибудь разработанного учения о божественных энергиях, это понятие в «Точном изложении православной веры» встречается довольно часто (см.: *Ibid.* 7. 15; 8. 22, 219, 241, 245, 270; 9. 22; 10. 12, 16; 11. 5; 13. 13, 14, 18, 25, 73; 14. 19 и др.); оно сближается с понятиями

божественной «благодати» (χάρις - см.: Ibid. 13. 18) и «благой воли» (ἀγαθὴ θέλησις), которая, по определению И. Д., есть «творческая, сохраняющая и промыслительная сила» Бога (Ibid. 43. 10-12). Действительно, согласно И. Д., «энергия есть природная сила и движение каждой сущности» (φυσικὴ κάστης οὐσίας δύναμις τε καὶ κίνησις), а также «сила, обнаруживающая каждую сущность» (φυσικὴ ἢ δηλωτικὴ κάστης οὐσίας δύναμις, Ibid. 37. 4-12). Хотя нередко И. Д. говорит о множестве божественных энергий, являющих Бога (см.: Ibid. 11. 5; 13. 73), в строгом смысле энергия у Бога только одна: «Поскольку Божество просто, Оно имеет одно простое благое действие (μίαν ἀπλήν ἔχειν ἐνέργειαν ἀγαθὴν), производящее все во всем (πᾶσι τὰ πάντα ἐνεργοῦσαν), подобно солнечному лучу, который все согревает и в каждой отдельной вещи действует сообразно с ее природным свойством и ее способностью к восприятию» (Ibid. 10. 11-16; ср.: 13. 37-38). Вслед за автором «Ареопагитик» И. Д. отождествляет понятие божественной энергии с «озарением» (ἔλλαμψις), к-рое, «будучи единым, простым и неделимым и благовидно разнообразясь в делимых вещах и раздавая всему этому составляющие природу каждого свойства, остается простым, умножаясь в

делимых вещах неделимо и делимое сводя и обращая к своей собственной простоте» (Ibid. 14. 19-23; ср.: Areop. DN. 5).

В связи с этим И. Д. ясно различает 2 сферы богословия: собственно «богословие» (θεολογία) и «домостроительство» (οἰκονομία), т. е. знание о Боге Самом по Себе, представляющее собой проникновение в тайну Божественного бытия (включая тайну Св. Троицы), и знание откровения Бога о Самом Себе через Его домостроительство, через Его деяния по отношению к человеческому роду в творении и промыслении о нем, кульминацией чего является событие Боговоплощения и соединения божественной и человеческой природ в одной Ипостаси Христа (Ioan. Damasc. De fide orth. 2. 2-4, 10-31). Это различие в значительной степени соответствует различию между непознаваемой сущностью Бога и Его деятельностью (энергией), через которую Он дает нам возможность познать Себя, хотя именно в области домостроительства есть многое, что непознаваемо для людей, особенно в связи с Воплощением, к-рое касается не только деятельности Бога по отношению к нам, но и Его присутствия среди нас как Слова Божия и Сына. Еще одно различие, активно

используемое И. Д., было введено в христ. богословие автором «Ареопагитик» - это различие между апофатическим и катафатическим методом богословского рассуждения (см.: Ibid. 12b. 15-57).

Триадология

Прежние исследования, посвященные учению И. Д. о Св. Троице, предполагали, что он основывался на приписываемой свт. Кириллу Александрийскому работе «О Святой Троице»; однако было показано, что сама эта работа датируется XIV в. и в свою очередь зависит от «Точного изложения православной веры» И. Д. (Conticello. 1995). Развивая догмат о Св. Троице в «Точном изложении православной веры», И. Д. опирается на «Большое огласительное слово» свт. Григория Нисского (см.: *Greg. Nyss. Or. catech.* 1-4), которое начинается с утверждения единства Бога, под которым И. Д. имеет в виду Бога Отца, после чего переходит к рассуждению о Сыне и Духе. Единый Бог не «бессловесен» (ἄλογος), т. е. не лишен Слова-Разума (λόγος). Он всегда имеет Свое Слово, Которое рождается от Него не так, как происходит наше слово из нашего ума, лишенным своей ипостаси и рассеивающимся в воздухе, но так, как обладающее своей собственной Ипостасью (ἐνυπόστατον), живое,

совершенное, свободное, деятельное, всемогущее, имеющее все, что имеет Отец, и тождественное с Ним по природе, никогда не отделяющееся от Отца, но всегда в Нем пребывающее (*Ioan. Damasc. De fide orth. 6. 2-20; 7. 11-14*). Похожее рассуждение И. Д. приводит и о Св. Духе, Который, подобно дыханию, исходящему от человека при произнесении слова, «сопровождает Слово и являет Его действие» (πνεῦμα θεοῦ τὸ συμπαραρτοῦν τῷ λόγῳ καὶ φανεροῦν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν); при этом Дух Божий должен быть столь же совершенным, как Сам Бог и Его Слово, будучи «сущностной Силой, которая сама по себе созерцается в особой Ипостаси, исходящей от Отца, почивающей в Слове (ἐκ τοῦ πατρὸς προερχομένην καὶ ἐν τῷ λόγῳ ἀναπαυομένην) и выражающей Его, Которая не может быть отделена от Бога, в Котором Она пребывает, и от Слова, Которому Она сопутствует, и... подобно Слову, существует ипостасно (καθ' ὑπόστασιν οὖσαν), как [Сила] живая, свободная, самодвижущаяся, деятельная, всегда желающая блага, у Которой при всяком намерении могущество не отстает от желания, не имеющая ни начала, ни конца» (*Ibid. 7. 14-26; ср.: De imag. III 20. 1-7*).



Прп. Иоанн Дамаскин. Эмалевый медальон на раме мозаичной иконы «Ап. Иоанн Богослов». Посл. четв. XIII в. (Лавра св. Афанасия на Афоне)

Далее в «Точном изложении православной веры» И. Д. делает неск. важных добавлений к тому члену Никео-Константинопольского Символа веры, который посвящен Св. Духу: «Веруем равным образом и в Духа Святого, Господа животворящего, от Отца исходящего и в Сыне почивающего (ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ ἐν υἱῷ ἀναπαύμενον), со Отцом и Сыном спокланяема и сславима как единосущного и совечного» (De fide orth. 8. 172-175; ср.: 13. 88-90). В этих словах выражено такое представление об исхождении Св. Духа, к-рое в посл. стало определяющим для правосл. богословия. Помимо того что Св. Дух, исходя от Отца, «сопровождает» Сына-Слово и «почивает» в Нем (последнее выражение, вероятнее всего,

заимствовано И. Д. из рассказа о крещении Христа в Иордане, когда Св. Дух в виде голубя сошел на Него и пребывал на Нем, ср.: Ин 1. 32), И. Д. показывает тесную связь Св. Духа с Сыном, а через Него - с Отцом: «Дух Святой есть Бог, средний между Нерожденным и Рожденным (μέσος ἀγεννητοῦ κα γεννητοῦ) и связующийся с Отцом через Сына (δι' υἱοῦ τῷ πατρ συναπτόμενον)» (De fide orth. 13. 77-78). В связи с этим И. Д. допускает не только икономическую формулу посылания Св. Духа в мир Сыном и через Сына, но и теологическую - Его исхождения «через Сына»: «Дух Святой есть Сила Отца, открывающая сокровенное Божества, исходящая от Отца через Сына (ἐκ πατρὸς μὲν δι' υἱοῦ ἐκπορευομένη) так, как знает Он Сам, но не по образу рождения (οὐ γεννητῶς)» (Ibid. 12b. 47-49). Св. Дух называется «Духом Отца как от Отца исходящий... а Духом Сына (υἱοῦ δὲ πνεῦμα) не как от Него исходящий, но как исходящий от Отца через Него (ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον), ибо один только Отец - Виновник» (Ibid. 12b. 55-58; ср.: 43-44). При этом И. Д. не допускает мысли о том, что Св. Дух происходит «от Сына» (ἐκ τοῦ υἱοῦ), а выражение «Дух Сына» он объясняет еще и с т. зр. Божественного домостроительства, поскольку Св. Дух «через Сына открылся и был

уделен нам (κα δι' υιοῦ πεφανερωθῆναι κα μεταδεδόσθαι ἡμῖν), так же как от солнца происходят и луч, и сияние, ибо само оно есть источник и луча, и сияния; и через луч нам передается сияние» (Ibid. 289-296; ср.: Ин 20. 22; ср.: *Ioan. Damasc. De fide orth.* 8. 182-183: Дух «от Отца исходящий и через Сына уделяемый и воспринимаемый всей тварью»). К размышлениям об исхождении Св. Духа И. Д. обращается и в др. произведениях. Так, в «Послании о Трисвятой песни» он утверждает: «Слово же есть ипостасное порождение, потому Оно и есть Сын, а Дух - ипостасное исхождение и изведение от Отца, [принадлежащее] Сыну, но не [происходящее] от Сына, как Дух уст Божиих, возвещающий Слово» (*Ioan. Damasc. Ep. de hymn. Trisag.* 28. 40-43). Сходным образом в одной из проповедей И. Д. говорит, что Св. Дух называется «Святым Духом Бога и Отца, как исходящий от Него, Который также называется [Духом] Сына как чрез Него являемый и уделяемый творению, но не имеющий от Него [Свое] бытие» (*Hom. in sabbat. sanct.* 4. 21-23 // PG. 96. Col. 605). В учении о единстве сущности и различии Ипостасей в Св. Троице И. Д. в целом следует терминологии, восходящей к каппадокийцам: «Сущность есть общее (κοινόν), а ипостась есть

частное (μερικόν)... как, например, индивид (ἄτομον)» (De fide orth. 50. 4-6; ср.: 8. 240-250; 47. 43-48; Dialect. 31. 23-34). Принципом различия Ипостасей являются их особые ипостасные свойства (ὑποστατικά ἰδιότητες): «По причине Отца Сын и Дух имеют все, что имеют, т. е. потому, что Отец имеет это, за исключением нерожденности, рождения и исхождения (πλὴν τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως), ибо только одними этими ипостасными свойствами (μόναις ταῖς ὑποστατικαῖς ἰδιότησι) различаются между собой три святые Ипостаси, нераздельно разделяющиеся не по сущности, а по отличительному свойству собственной Ипостаси (οὐκ οὐσία, τῷ δὲ χαρακτηριστικῷ τῆς οἰκείας ὑποστάσεως)» (De fide orth. 8. 198-203; ср.: 8. 187-193; 277-285; 10. 4-5). Содержание ипостасных свойств определяется И. Д., вслед за свт. Григорием Нисским, в рамках категорий «отношения» (ἢ πρὸς ἄλληλα σχέσις), «причины и производного» (κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατόν) и «способа существования» Ипостасей (ὁ τῆς ὑπάρξεως τρόπος): «Мы знаем единого Бога, но мысленно представляем различие в одних только свойствах отечества, сыновства и исхождения (τῆς τε πατρότητος καὶ τῆς υἰότητος καὶ τῆς ἐκπορεύσεως), и это согласно причине и ее

производному, и совершенству Ипостаси, т. е. способу существования» (κα τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως ἦτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον - Ibid. 8. 250-253; ср.: 8. 248-249; 10. 3-6; ср.: Ibid. 49. 2-6; De rect. sent. // PG. 94. Col. 1421A и др.). В последнем случае имеется в виду не столько разный способ существования Божественных Ипостасей, сколько способ их происхождения: так, нерожденность Отца, рождение от Него Сына и исхождение от Него же Св. Духа показывают не различие по сущности или достоинству, а способ Их происхождения - мысль, к-рую И. Д. вслед за свт. Григорием Богословом иллюстрирует на примере различного происхождения Адама (нерожденное творение), Евы (создание из ребра) и Сифа (естественное рождение, см.: De fide orth. 8. 114-122).



Сцены из жизни прп. Иоанна Дамаскина.

Витраж собора в Милане (Дуомо), Италия. XV в.

Принцип единства Ипостасей Св. Троицы И. Д. усматривает не столько в монархии, т. е. единоначалии Бога Отца (хотя этот принцип также важен: «Мы не называем Отца, Сына и Св. Духа тремя богами, но скорее [называем] Святую Троицу единым Богом, потому что Сын и Дух возводятся к одной Причине (εἰς ἓν αἴτιον)» - Ibid. 8. 259-261; ср.: 8. 30-32), сколько в единстве Их сущности, воли, силы, энергии и власти, позволяющей Им пребывать друг в друге: «Мы говорим, что три Ипостаси находятся одна в другой, чтобы [нам] не ввести множества и толпы богов. Через три Ипостаси мы выражаем несложность и неслитность (τὸ ἀσύνθετον καὶ ἀσύχυτον), а через единосущие, пребывание Ипостасей друг в друге (ἐν ἀλλήλαις εἶναι τὰς ὑποστάσεις) и тождество (τῆς ταυτότητος) [Их] воли, действия, силы и власти и, скажем так, движения - [мы выражаем] нераздельность [Бога] и то, что Бог один (τὸ ἀδιαίρετον καὶ τὸ εἶναι ἓνα θεόν)» (Ibid. 8. 215-221).

В связи с этим особый интерес представляет учение И. Д. о «взаимопроникновении» (περιχώρησις) Лиц Св. Троицы. Для объяснения И. Д. проводит различие между знанием чего-то

в действительности (πράγματι) и знанием чего-то в разуме и мысли (λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ). В том, как эти понятия прилагаются к Богу и творению, видно фундаментальное различие между несозданным Божеством и тварными вещами. В творении отдельные ипостаси представляют собой индивидуальные единицы, отделенные друг от друга в действительности. Всякое единство и общность одного человека с другими воспринимается только мысленно, в то время как конкретные человеческие личности отделены одна от другой, и то общее, что они имеют, - т. е. человечество, - есть понятие, абстрагированное от реальных людей, отличающихся друг от друга местом, временем, желаниями, силой, внешностью, состоянием, привычками и т. п. Поэтому они и называются двумя, тремя или многими людьми (Ibid. 8. 223-237). Совершенно противоположное соотношение между единством и множеством в Св. Троице: «Там общность и единство усматриваются на самом деле, из-за совечности [Лиц] и тождества Их сущности, действия и воли, и единого мнения, и тождества власти, силы и благодати - я не сказал «подобия», но «тождества» (ταυτότητα), - а также из-за единого происхождения движения. Ибо одна сущность, одна благодать, одна сила, одно

желание, одно действие, одна власть, одна и та же, не три, подобные друг другу, но одно и то же движение трех Лиц. «Ибо каждое из Них не в меньшей степени имеет единство с другим, чем с Самим Собой»; то есть Отец, Сын и Святой Дух суть во всем одно (κατὰ πάντα ἕν), кроме нерожденности, рождения и исхождения; раздельность же - в примышлении (ἐπινοία δὲ τὸ διηρημένον)» (Ibid. 8. 240-250). И поскольку применительно к безграничному Богу нельзя говорить ни о каком пространственном расстоянии, «Ипостаси пребывают друг в друге (ἐν ἀλλήλαις εἰσίν), не так, что сливаются, но тесно соединяются (ὥστε ἔχεσθαι), по слову Господа, сказавшего: «Я в Отце и Отец во Мне» (Ин 14. 10)» (Ibid. 8. 253-256). Это бытие «друг в друге» Ипостасей и поясняется термином «взаимопроникновение» (περιχώρησις): «Они тесно примыкают один к другому (ἔχεσθαι ἀλλήλων) и имеют взаимное проникновение без всякого слияния и смешения (τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι δίχα πάσης συναλοιφῆς καὶ συμφύσεως)» (Ibid. 263-264). Ту же мысль И. Д. выражает с помощью терминов, заимствованных из «Ареопагитик»: «пребывание и утверждение Ипостасей друг в друге» и «неразлучность и неотступность друг от друга»: «[Существует] пребывание и утверждение

Ипостасей друг в друге (ἢ ἐν ἀλλήλαις τῶν ὑποστάσεων μὴ τε καὶ ἴδρυσις), ибо Они неразлучны и неотступны друг от друга (ἀδιάστατοι καὶ ἀνεκφοίτητοι ἀλλήλων), имея взаимное проникновение неслиянно (ἀσύγχυτον τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν); не так, чтобы Они смешивались или сливались, но так, что тесно примыкают один к другому. Ибо Сын есть в Отце и Духе, и Дух - в Отце и Сыне, и Отец - в Сыне и Духе, причем не происходит никакого Их стирания, смешения или слияния. И [у Них есть] единство и тождество движения (τὸ ἐν κατὰ τὸν τῆς κινήσεως), ибо у трех Ипостасей одно устремление, и одно движение, чего невозможно усмотреть в тварной природе» (Ibid. 14. 11-18; ср.: 49. 2-9).

Т. о., учение И. Д. о взаимопроникновении Божественных Ипостасей служит совершенным выражением уникального единства Бога Троицы: «Отец - совершенный Бог, Сын - совершенный Бог, Дух Святой - Бог; не два Бога, не три, но Три [Ипостаси] - единый Бог. Ибо Они не разделяются ни временем, ни образом, ни силой, но взаимно проникают друг друга без всякого смешения и слияния. Ибо Слово и Дух Святой суть Силы Отца, поэтому один Бог. Но даже если Они - Силы, то отнюдь

не безипостасные. Ибо Каждая является совершенной Ипостасью, дабы Божественная природа не была составленной из сущности и сил. Поэтому Каждый из Них, рассматриваемый по отдельности, есть совершенный Бог, совершенная Ипостась. И Три [Ипостаси], мыслимые друг с другом и друг в друге, суть единый Бог. Это совершенно необычно и подобает только Богу» (De rect. sent. // PG. 94. Col. 1421AB).

Учение о творении

Примерно треть центрального для творчества И. Д. соч. «Точное изложение православной веры» посвящена творению, что показывает важность этой темы для автора. Творение в греч. христ. традиции, к-рой следует И. Д., - это не просто однажды и навсегда установленный фон истории падения и искупления, к-рым богослову можно пренебречь; все творение - невидимый мир, видимые небеса, земля, человек, тайна человеческой личности - подлежит тщательному исследованию. Только после этого И. Д. переходит к размышлению о грехопадении, к-рое он рассматривает в контексте Божественного замысла о человеке. Его видение во многом совпадает с учением прп. Максима Исповедника, за исключением

одного - он не упоминает о «логосах творения», неизменяемых принципах, которые, согласно прп. Максиму, лежат в основе тварного мира. В учении о творении И. Д. строго следует предшествующей святоотеческой традиции. В отношении невидимого и видимого миров он опирается на «Шестоднев» свт. Василия Великого (CPG, N 2835), на сочинение свт. Григория Нисского «О сотворении человека» (CPG, N 3154), на нек-рые гомилии свт. Григория Богослова (CPG, N 3010), на космологические гомилии *Севериана*, еп. Габальского (CPG, N 4194), и др.



Прп. Иоанн Дамаскин. Роспись нартекса ц. арх. Михаила в Леснове, Македония. 1349 г.

При описании мотивов и способа творения И. Д. гл. обр. следует свт. Григорию Богослову: «Благой и преблагой Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по преизбытку благости (ὑπερβολῇ ἀγαθότητος) благоволил,

чтобы возникло нечто, что стало бы
благодетельствовано Им и причастно Его
благости, Он приводит из не сущего (ἐκ τοῦ μὴ
ὄντος) в бытие и творит все, невидимое и
видимое, а также человека, составленного из
видимого и невидимого. Творит же Он, мысля
(κτίζει δὲ ἐννοῶν), и эта мысль (τὸ ἐννόημα),
приводимая в исполнение Словом и
завершаемая Духом, становится делом» (*Ioan.
Damasc. De fide orth. 16. 2-8; ср.: Greg.
Nazianz. Or. 38. 9*). Подробнее о вечном
идеальном замысле творения и его
осуществлении во времени И. Д. говорит
языком, заимствованным из «Ареопагитик»:
«Бог созерцал «все вещи прежде бытия их» (Дан
13. 42), вневременно замыслив [их] (ἄχροῶς
ἐννοήσας), и каждая вещь в отдельности
происходит в predetermined время согласно
с Его вневременной, соединенной с волей,
мыслью (κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἄχρονον
ἐννοίαν), которая есть определение, форма
и образец (προορισμὸς κα εἰκὼν κα παράδειγμα)»
(*Ioan. Damasc. De fide orth. 9. 17-20; см. также:
De imag. III 19; Areop. DN. V 8*).
И. Д. принимает порядок творения,
предложенный свт. Григорием Богословом:
сначала были сотворены духовные сущности -
ангелы, затем - материальный мир, состоящий

из 4 элементов и воспринимаемый чувствами, и в конце - человек как соединение того и другого мира (см.: *Ioan. Damasc. De fide orth.* 17. 75-81; 19. 2-7; 26. 2-12). Все, кроме Бога, было сотворено «из ничего (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος)» (*Ibid.* 16. 4-5; 19. 3-4), включая все века и времена и даже самую «вечность» (αἰών), т. е. «как бы временное движение и расстояние (οἶόν τι χρονικὸν κίνημα κα διόστημα), сопотряженное вечным вещам», к-рое Бог превосходит как предвечный (προαιώνιος) (*Ibid.* 15. 11-38; 17. 22-24; *Greg. Nazianz. Or.* 38. 8). И. Д. следует греч. традиции, говоря о красоте Божия творения, к-рое являет благоволение Создателя, и о хрупкости творения. Как происшедшее из ничего, творение иноприродно Богу, ведь, согласно знаменитой фразе И. Д., «все далеко от Бога не по месту, а по природе» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* 13. 58). Всякая тварь ограничена, даже ангелы, поскольку «только нетварное неограниченно по природе и в собственном смысле, а всякое создание ограничивается сотворившим его Богом» (*Ibid.* 17. 12-14). Точно так же всякая тварь изменчива, поскольку только нетварное неизменно (*Ibid.* 17. 16-17). Наконец, всякая тварь в сравнении с Богом является «грубой и материальной, поскольку одно только Божество

поистине нематериально и бестелесно» (Ibid. 17. 36-38; ср.: 26. 3-5).



Прп. Иоанн Дамаскин. Фреска ц. Успения Пресв. Богородицы на Волотовом поле в Вел. Новгороде. 1363 г.

Невидимое творение состоит из ангелов и демонов, к-рые также являются тварными и ни в коей мере не обладают творческими функциями, поскольку существует лишь один Творец всего - Бог (Ibid. 17. 82-86). Бог создал ангелов по Своему образу как природы духовные, мыслящие, присноподвижные, обладающие свободой воли, служащие Богу, бессмертные по благодати (ибо только Бог бессмертен по природе) и бестелесные, но лишь по сравнению с людьми (Ibid. 17. 9-24). Будучи духовными, ангелы находятся в «духовных местах (ἐν νοητοῖς καὶ τόποις)»; хотя они и не обладают вездесущием, но могут мгновенно преодолевать любые расстояния и проходить

сквозь тела (Ibid. 17. 31-45, 52-57). Учение об ангельских чинах И. Д. соответствует учению, содержащемуся в «Ареопагитиках», с разделением на 9 чинов: серафимы, херувимы, престолы, господства, силы, власти, начала, архангелы, ангелы (Ibid. 17. 66-74).

Хотя ангелы по природе обладают свободной волей и изменчивы по желанию, т. е. добровольно изменчивы (τρεπτή κατὰ γνώμην ἢ τοὺ ἐθελότρεπτος), сейчас они, равно как и демоны, уже неизменны (ἀκίνητοι) в нравственном выборе и их воли фиксированны.

Неизменяемость ангельских чинов стала важным элементом правосл. реакции на оригенизм. И. Д. принимает объяснение Немесия, еп. Эмесского, согласно которому при создании ангелы приняли решение - быть им за или против Бога, и это решение стало окончательным, поскольку «падение для ангелов есть то же самое, что для людей - смерть. Ибо после падения для них невозможно покаяние, как и для людей после смерти» (Ibid. 18. 35-37; см. также: 17. 20-21; ср.: *Nemes. De nat. hom.* 1 // PG. 40. Col. 521-524). Однако нек-рые вопросы, касающиеся природы и жизни ангелов, И. Д. оставляет без решения. Так, неясно, равны ли все ангелы по сущности

или нет; занимают ли они положение в небесной иерархии соответственно степени своего духовного просвещения или, наоборот, получают необходимую им степень духовного просвещения соответственно своему чину и т. п. (*Ioan. Damasc. De fide orth.* 17. 46-50). Следуя древней традиции (в частности, свт. Василию Великому), И. Д. полагает, что диавол до своего падения был не одним из высших ангельских чинов, но «начальником околоземного чина (πρωτοστάτης τῆς περιγείου τάξεως)», к-рому Бог вверил охрану земли, но который «по самовластному произволению» превознесся и восстал против Бога, первым отпав от блага и оказавшись в зле (*Ibid.* 18. 2-9). Учение о зле И. Д. соответствует учениям каппадокийцев и «Ареопагитик»: «Зло есть не что иное, как лишение блага (τοῦ ἀγαθοῦ στέρησις)»; нет никакого зла по природе, поскольку «зло не есть какая-то сущность или свойство сущности, но есть [нечто] привходящее (συμβεβηκός) или добровольное отвращение от того, что естественно, к тому, что противоестественно, что и есть грех» (*Ibid.* 93. 23-33; см. также: *Ibid.* 18. 9-12). Кроме этого основного значения «зло» также может означать бедствия и страдания, к-рые суть зло лишь по видимости, но могут приводить к добру, становясь причиной

обращения к Богу. Такой вид зла, к-рый может быть назван «невольным» (τὰ ἀκούσια), хотя и попускается Богом для нашей пользы, но имеет причину в нашем «добровольном зле», будучи его «плодом» (τῶν κοινῶν κακῶν ἔκγονα) (Ibid. 92. 22-32).

Райское состояние человека, его грехопадение и последствия

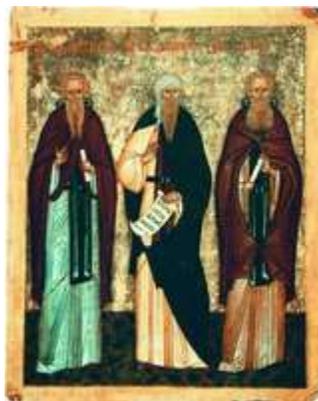
Эту тему И. Д. рассматривает в самом конце той части «Точного изложения православной веры», к-рая посвящена миру и человеку. Здесь он следует в основном свт. Григорию Богослову, свт. Григорию Нисскому и прп. Максиму Исповеднику. Изначально Бог создал человека мужчиной, наделив его Своей божественной благодатью (μεταδοὺς αὐτῷ τῆς αὐτοῦ θείας χάριτος) и через нее приведя его к общению (ἐν κοινῶνίᾳ) с Собой. Поэтому человек, как хозяин, нарекает имена животным, которые были даны ему в подчинение; ибо он, как мыслящее, разумное и свободное существо, естественно получил от Бога власть над всеми земными существами (Ioan. Damasc. De fide orth. 44. 21-27). Бог поселил человека в раю, к-рый, по мысли И. Д., был одновременно духовным и чувственным, соответственно двусоставной природе человека. Телесно пребывая в чувственном раю на земле, человек душой общался с ангелами,

воздвигал «божественные мысли», т. е. размышлял о Боге и наслаждался Его созерцанием (τῆ αὐτοῦ θεωρίᾳ ἐνηδυνόμενός τε καὶ εὐφραίνόμενος) и этим питал свою душу. Он был «нагим из-за своей простоты и безыскусного образа жизни» и не нуждался в одеждах, имея Бога своим «славным покровом» (εὐκλεῆς περιβόλαιον) и будучи «облеченным Его благодатью» (τὴν αὐτοῦ περιβεβλημένος χάριν, Ibid. 25. 41-49; 44. 34-38). Предвидев грехопадение человека, в результате которого тот подвергнется тлению и смерти (τῆ φθορᾷ), Бог создал из Адама Еву в качестве помощницы для того, чтобы человеческий род и после преступления преемственно сохранился посредством рождения. В связи с этим И. Д., подобно прп. Максиму Исповеднику, проводит различие между первоначальным образованием человека Богом (πρώτη πλάσις), т. е. «творением» (γένεσις), и его последующим «рождением» (γέννησις), которое есть «преемственность одного [человека] от других, [происшедшая] после осуждения на смерть из-за преступления» (ἡ ἐκ καταδίκης τοῦ θανάτου διὰ τὴν παράβασιν ἐξ ἀλλήλων διαδοχὴ - Ibid. 44. 28-33). Это различие играет также немаловажную роль в христологическом учении И. Д. Установление заповеди послушания Богу в раю И. Д.

рассматривает как упражнение и испытание человеческой свободы. Это объясняется, во-первых, стремлением Бога отвратить человека от участи падшего ангела, поскольку неиспытанный в добре человек, получив нетление, мог бы, подобно диаволу, навсегда укорениться в зле. Во-вторых, только пройдя испытание, состоявшее в исполнении заповеди, человек мог бы достичь совершенства в добре и получить нетление как награду за добродетель (τὴν ἀφθαρσίαν ἀρετῆς ἑπαθλον - Ibid. 44. 50-59). Более того, только с помощью беспрекословного послушания Адам мог бы навсегда соединиться с Богом и «благодаря этому соединению обогатиться обожением (κα πλουτῆσαι τῇ νόσει τὴν θέωσιν), в надлежащее время, когда это было бы угодно Богу по природе, а также истинным знанием и различением всего [сущего] и бесконечной жизнью» (Ibid. 25b. 9-11). Однако человек, побежденный завистью диавола, преступил заповедь и устремился не вверх, к Богу, а вниз, к материи и материальным благам (символом к-рых было древо познания, см.: Ibid. 25. 75-76); его ум отвратился от Бога как своей Причины и перенес свое влечение с Бога на материальный мир, привязавшись к чувственным удовольствиям. Так человек «сроднился с

тлением» (τῆ φθορᾷ προσοικειοῦσθαι), стал страстным (παθητός) вместо бесстрастного и смертным (θνητός) вместо бессмертного; тогда он стал нуждаться в плотском соитии и рождении для продолжения рода (Ibid. 44. 62-68). Немаловажным было также и то обстоятельство, что диавол прельстил человека «надеждой на достижение божественности» (θεότητος ἐλπίδι), обещав ему обожение и всеведение, но на самом деле, «возведя его на высоту своей собственной гордыни, низверг в подобную же пропасть падения» (Ibid. 44. 71-74; 25b. 15-19). Так человек, по совету змея съев от запрещенного дерева, «обнажился от исступления [ума] к Богу (τῆς πρὸς θεὸν ἐκστάσεως); отверзлись его телесные очи, пришли в движение страсти, и люди узнали, что они наги, и устыдились. Удалившись от Бога, они, как младенцы, устремились к наслаждению и были изгнаны от дерева жизни, став смертными. Ведь враг по опыту знал, что пребывание с Богом становится залогом обожения и вечной жизни» (Ibid. 25b. 19-24). Кроме того, в людях произошло помрачение «образа Божия»: «Из-за преступления заповеди мы омрачили и смазали черты божественного образа (τοὺς τῆς θείας εἰκόνοσ χαρακτῆρασ ἐξοφώσαμέν τε κα συνεχέαμεν); оказавшись в зле

(ἐν κακίᾳ), мы лишились общения с Богом (τῆς θείας κοινωνίας ἐγυμνώθημεν)... и, отчужденные от [вечной] жизни, подверглись смертному тлению» (Ibid. 77. 17-20). Наконец, люди лишились покрывавшей их божественной благодати и само тело их стало грубым и смертным: «Человек... лишился благодати (τῆς χάριτος) и совлек с себя дерзновенное устремление к Богу (τὴν πρὸς θεὸν παρρησίαν), прикрывшись суровостью бедственной жизни (что означали листья смоковницы - Быт 3. 7) и облачившись мертвенностью (τὴν νέκρωσιν), т. е. смертностью и грубостью плоти (τὴν θνητότητα κα παχύτητα τῆς σαρκός) (что означало облачение в кожи - Быт 3. 21)» (Ibid. 45. 3-8). В этом, по мысли И. Д., заключаются основные последствия грехопадения прародителей, унаследованные от них всем человеческим родом.



Прп. Иоанн Лествичник, прп. Иоанн

Дамаскин, прп. Арсений Великий. Икона. 2-я пол. XV в. (НГОМЗ)

Этот анализ действия человеческой природной воли необходим И. Д. для построения правильного учения о человеческой воле Христа.

Христорология

Изложение и защита правосл. христорологии - центральные темы творчества И. Д. В его главном соч. «Точное изложение православной веры» этим темам отводится вся 3-я кн.; они составляют содержание большинства его полемических трактатов, затрагиваются в гомилиях и литургической поэзии, служат основой защиты иконопочитания. Как правило, изложение вопросов христорологии у И. Д. носит специальный характер, поскольку он широко использует богословский аппарат, сформированный Вселенскими Соборами и правосл. полемистами послехалкидонского периода, прежде всего Леонтием Византийским, прп. Максимом Исповедником и свт. *Анастасием I Синаитом*. Вместе с тем среди современников И. Д. были те, кто считали богословский язык И. Д. слишком абстрактным и потому не соответствующим той

религ. реальности, для описания которой он использовался (ср.: *Van Roey*. 1944).

С удивительной точностью и краткостью формулировок и к тому же с исчерпывающей полнотой И. Д. удается выразить учение Церкви о единстве Ипостаси Иисуса Христа и о двойстве Его природ, природных свойств, энергий и воли. Для демонстрации единства и неделимости Лица, или Ипостаси, Христа (τὸ μοναδικὸν κα ἄτμητον τῆς ὑποστάσεως - *Ioan.*

Damasc. De fide orth. 51. 43-44; De duab. volunt. 8. 97-98) И. Д. не только апеллирует к халкидонскому понятию «одна ипостась», но и часто использует послехалкидонское понятие «единая сложная ипостась» (μία ὑπόστασις σύνθετος): «Мы исповедуем одну ипостась (μίαν ὑπόστασιν) Сына Божия и Воплощенного, одною и тою же считая ипостась божества и человечества Его и исповедуя, что две природы сохраняются в Нем после соединения; не полагая каждую природу отдельно и порознь, но [признаем их] соединенными друг с другом в одной сложной ипостаси (ἐν τῇ μιᾷ συνθέτῳ ὑποστάσει)... Две природы... поистине соединились друг с другом в одну сложную ипостась Сына Божия (εἰς μίαν ὑπόστασιν σύνθετον τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ)» (*Ioan. Damasc.* De fide orth. 47. 62-69; ср.: *Ibid.* 47. 96-98; De duab.

volunt. 2. 15-33; De rect. sent. 2 // PG. 94. Col. 1421D; et al.). По мысли И. Д., такое соединение природ в одной ипостаси стало возможным только потому, что Бог Слово в Свою Божественную Ипостась воспринял человеческую природу, не имевшую своей собственной ипостаси: «Бог Слово не соединился с плотью, которая прежде существовала сама по себе, но, вселившись в утробу Святой Девы, Он в Своей собственной Ипостаси (ἐν τῇ αὐτοῦ ὑπόστασει) неописуемо ипостазировал (ὑπεστήσατο) Себе от чистых кровей Приснодевы плоть, оживленную разумной и мыслящей душой, восприняв начаток человеческого смешения... Само Слово стало Ипостасью для плоти (αὐτὸς ὁ λόγος γενόμενος τῇ σαρκὶ ὑπόστασις)... Поэтому мы называем Его не обожествленным человеком, а вочеловечившимся Богом, ибо Кто был по природе совершенным Богом, Тот же Самый (ὁ αὐτός) стал по природе совершенным человеком» (De fide orth. 46. 25-35; ср.: Dialect. 67. 25-30; Contr. Nest. 2. 1-21). Именно к человеческой природе Христа И. Д. относит такое значение многозначного термина «воипостасный» (ἐνυπόστατον), как «природа, воспринятая другой ипостасью и в ней получившая существование» (ἢ ὑφ' ἑτέρας ὑποστάσεως

προσηφθεισα φύσις κα ἐν αὐτῇ ἐσχηκυῖα τὴν ὑπαρξιν); согласно этому значению, «плоть Господа, не существовавшая самостоятельно ни в один момент времени, есть не ипостась, а скорее воипостасное (οὐχ ὑπόστασις ἀλλὰ μᾶλλον ἐνυπόστατόν ἐστιν), ибо она была ипостазирована в ипостаси Бога Слова (ἐν γὰρ τῇ ὑποστάσει τοῦ Θεοῦ λόγου ὑπέστη), будучи воспринята ею, и имела и имеет ее своей ипостасью» (Dialect. 45. 17-22; ср.: De fide orth. 53. 14-18; 55. 12-14; De rect. sent. 2 // PG. 94. Col. 1425D). При этом И. Д. вслед за Леонтием Иерусалимским подчеркивает, что образовавшаяся в результате процесса ипостазирования «сложность» ипостаси Христа относится не к самой Ипостаси, а к тем природам, к-рые ее образовали, и к характерным для них природным и ипостасным свойствам, что он раскрывает в особой главе «Точного изложения православной веры» - «Об одной сложной Ипостаси Бога Слова» (De fide orth. 51): «Мы говорим, что Божественная Ипостась Бога Слова (τὴν θεϊαν τοῦ Θεοῦ λόγου ὑπόστασιν) существовала вневременно и вечно как простая и несложная (ἀπλῆν κα ἀσύνθετον), несотворенная, бестелесная, невидимая, неосязаемая, неописуемая, имеющая все, что имеет Отец, как единосущная с Ним... В

последние же дни Слово, не отступив от Отчего лона, неописуемо вселилось в утробу Святой Девы, бессеменно и непостижимым образом, как знает только Оно Само, и в самой Своей предвечной Ипостаси (ἐν αὐτῇ τῇ προαιωνίῳ αὐτοῦ ὑποστάσει) ипостазировало Себе (ὑποστήσασθαι αὐτῷ) плоть от Святой Девы... Так что сама Ипостась Бога Слова стала ипостасью для плоти, и, прежде бывшая простой, Ипостась Слова стала сложной, т. е. сложенной из двух совершенных природ (σύνθετον δὲ ἐκ δύο τελείων φύσεων) - божества и человечества; и она имеет в себе характерное и отличительное свойство божественного сыновства Бога Слова, которым она отличается от Отца и Духа, и характерные и отличительные свойства плоти, которыми она отличается и от Матери, и от остальных людей. Она также имеет в себе и свойства божественной природы, которыми она соединена с Отцом и Духом, и характерные признаки человеческой природы, которыми она соединена и с Матерью, и с нами. А сверх того, она отличается и от Отца и Духа, и от Матери, и от нас тем, что Один и Тот же есть одновременно и Бог, и человек. Ибо это мы признаем наиболее отличительным свойством Ипостаси Христовой (τῆς τοῦ Χριστοῦ ὑποστάσεως ἰδιαίτατον ἰδίωμα)» (Ibid. 51. 2-27; ср.: 47. 90-98;

48. 14-19; Contr. Jacob. 24. 15-19; 43. 9-11; De duab. volunt. 2. 15-33; et al.).

Не менее подробно И. Д. останавливается на раскрытии халкидонского учения о двух истинных и совершенных природах Христа, всецело соединившихся в одной Его Ипостаси, сохранив свои свойства несмешанными и неизменными: «Мы исповедуем две природы, божественную и человеческую (δύο φύσεις, θεϊαν τε καὶ ἀνθρωπίνην), Одного из Святой Троицы, Бога Слова, Господа нашего Иисуса Христа, сошедшимися друг с другом и соединившимися по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν); и одну [Его] сложную Ипостась, получившуюся из двух природ. Две же природы, говорим мы, сохраняются и после соединения в одной сложной Ипостаси, то есть в одном Христе, и они, как и их природные свойства (τὰ τοῦτων φυσικὰ ἰδιώματα), существуют истинно, будучи, однако, соединены неслитно и нераздельно, различаясь и допуская счисление... Природы Христа хотя и соединены, но соединены неслитно; и хотя они проникают друг друга (ἐν ἀλλήλαις περικωροῦσιν), однако не допускают превращения и изменения одной в другую; ибо каждая из двух природ сохраняет свою природную особенность неизменной (τὴν αὐτῆς φυσικὴν ἰδιότητα ἀμετάβλητον)» (De fide orth. 49.

13-29; ср.: 46. 37-42; 47. 2-5, 60-66; Contr. Jacob. 14. 12-15. 6). И. Д. убедительно показывает, что Христос «сообразно двум Своим природам имеет и двойные природные свойства двух природ (διπλᾶ τὰ τῶν δύο φύσεων φυσικά): две природные воли (δύο θελήσεις φυσικάς) - божественную и человеческую, и два природных действия (ἐνεργείας δύο φυσικάς) - божественное и человеческое, и два природных самовластия (αὐτεξούσια δύο φυσικά) - божественное и человеческое, и мудрость и знание (σοφίαν καὶ γνῶσιν) также божественные и человеческие. Ибо, будучи единосущен Богу и Отцу, Он самовластно желает и действует, как Бог. Но, будучи единосущным также и нам, Он же Сам самовластно желает и действует, как человек. Ибо Ему принадлежат и чудеса, Ему - и страдания» (De fide orth. 57. 5-12; ср.: De rect. sent. 3 // PG. 94. Col. 1428AB; De duab. volunt. 1. 1-6). Поскольку во Христе две природы, следует признать в Нем и «две природные воли и два природных действия... Ибо у чего одна и та же сущность, у того одни и те же и воля, и действие; а у чего сущность различна, у того различны и воля, и действие. И наоборот: у чего воля и действие одни и те же, у того и сущность одна и та же; а у чего воля и действие различны, у того различна и сущность» (De fide

orth. 58. 3-12; ср.: 37. 5-8; ср.: De duab. volunt. 23. 27-32).

Особое внимание И. Д. уделяет человеческой природе Христа, ее свойствам и особенностям. Для него эта природа есть не только истинная, но и целостная и совершенная человеческая природа, состоящая из тела и разумной души, для доказательства чего он использует известное правило св. Григория Богослова: «Из того, что Бог Слово насадил в нашей природе, изначально сотворив нас, Он не пренебрег ничем, но воспринял все: тело, разумную и мыслящую душу и их особые свойства (σῶμα, ψυχὴν νοεράν καὶ λογικὴν καὶ τὰ τούτων ἰδιώματα), ведь живое существо, лишенное чего-либо из этого, не есть человек. Ибо Он весь воспринял всего меня и весь соединился с целым, чтобы даровать спасение целому [человеку]. Ибо «невоспринятое не уврачевано»» (De fide orth. 50. 32-37; ср.: 57. 2-5; 62. 3-32). И. Д. принимает еще одно мнение свт. Григория о том, что человеческий ум, как чистейшая часть души и руководящее начало души и тела, выполнял посредническую роль (νοῦ μεσιτεύοντος) при соединении божества с грубой плотью (Ibid. 50. 38-42). Признавая во Христе наличие разумной человеческой души, И. Д.

вслед за прп. Максимом Исповедником полагает, что душа Христа не нуждалась в «совете», «свободном выборе», «намерении» или «гномической воле» (γνώμικὸν θέλημα), поскольку Ему не было свойственно неведение, требующее последовательного принятия решения и реализации воли, но Он имел простую природную человеческую волю (θέλησιν τὴν φυσικὴν τὴν ἀπλήν), одинаково усматриваемую во всех человеческих ипостасях, и она всегда свободно следовала за Его божественной волей (Ibid. 36. 100-123; 58. 155-168). Действительно, «Он имел волю по природе (φυσικῶς) и как Бог, и как человек; но [Его человеческая воля] следовала и подчинялась Его [божественной] воле, не движимая собственным намерением (γνώμη ἰδίᾳ), но желая того же, чего хотела Его божественная воля. Ибо когда божественная воля позволяла, она естественным образом испытывала то, что ей свойственно. Так, когда Он отказывался от смерти, Он отказывался от смерти, был в борении и страшился естественным образом, при желании и позволении божественной Его воли. А когда Его божественная воля хотела, чтобы Его человеческая воля избрала смерть, то страдание для нее стало добровольным» (Ibid. 62. 33-40;

ср.: De duab. volunt. 27. 1-9; De rect. sent. 3 // PG. 94. Col. 1428BC).



Прп. Иоанн Дамаскин. Миниатюра из Анфологии Хрисафа Нового. 1671 г. (Ath. Xen. 128. Fol. 6v)

И. Д. указывает, что вместе с восприятием человеческой природы «Христос воспринял все природные и непредосудительные страсти человека (πάντα τὰ φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα πάθη τοῦ ἀνθρώπου), ибо Он воспринял всего человека и все человеческое, кроме греха, который неестественен и не всеян в нас Творцом, но добровольно происходит в нашем самовластном выборе от дьявольского посева и не владычествует над нами насильно. Природные же и непредосудительные страсти суть те, которые не находятся в нашей власти, которые вошли в человеческую жизнь вследствие осуждения за преступление, как, например, голод, жажда, утомление, труд, слезы, тление,

уклонение от смерти, боязнь, предсмертная мука (от которой пот и капли крови), помощь от ангелов из-за немощи природы и тому подобное, что по природе присуще всем людям» (De fide orth. 64. 2-13; в другом месте И. Д. говорит, что «непредосудительные страсти» были дарованы человеческой природе Творцом (De duab. volunt. 19. 1-2; ср.: Contr. Jacob. 81. 49-52). Вместе с тем И. Д. вслед за прп. Максимом Исповедником подчеркивает вольный характер (κουσίως) восприятия Христом «естественных страстей»: «Наши природные страсти были во Христе и сообразно с природой, и сверхъестественно (κατὰ φύσιν καὶ ὑπὲρ φύσιν). Сообразно с природой они возникали в Нем тогда, когда Он позволял плоти претерпевать то, что ей свойственно; а сверхъестественно потому, что в Господе то, что было природно, не предшествовало Его воле. Ибо в Нем не усматривается ничего вынужденного (οὐδὲν ἠναγκασμένον), но все - добровольное (πάντα κοῦσια). Ведь Он по Своей воле (θέλων) алкал, по Своей воле жаждал, по Своей воле боялся, по Своей воле умер» (De fide orth. 64. 22-27; ср.: 67. 14-17; 72. 2-6). Это касается всего того, что Христос воспринял как по «природному и существенному усвоению» (οἰκείωσις φυσικὴ καὶ οὐσιώδης), так и по

«личностному и относительному усвоению» (οἰκειώσις προσωπική κα σχετική); последнее имело место только в тех случаях и человеческих состояниях, к-рые противоестественны, поскольку связаны с грехом: «Господь усвоил Себе и наше проклятие, и оставление [Богом], и тому подобное, что неестественно, - усвоил, не будучи Сам или ставя этим, но действуя от нашего лица и ставя Себя в один ряд с нами» (Ibid. 69. 2-11; ср.: 68. 6-36). Наконец, относительно онтологического статуса человеческой природы Христа И. Д. уточняет, что Бог Слово, воплотившись, «не воспринял ни той природы, которая усматривается одним только умозрением (ἐν ψιλῇ θεωρίᾳ) (ибо это было бы не воплощением, но обманом и притворством воплощения), ни той, которая усматривается лишь в роде (ἐν τῷ εἶδει) (ибо Он не воспринял всех [человеческих] ипостасей), но [Он воспринял] ту [природу], которая существует в индивидуе и которая тождественна роду» (τὴν ἐν ἀτόμῳ τὴν αὐτὴν οὐσαν τῷ εἶδει) (Ibid. 55. 8-11).

Наряду с утверждением во Христе двух совершенных природ, сохранивших свои собственные свойства, действия, воли и знания, И. Д. не менее ясно указывает и на

единство и взаимодействие этих двух природ, ведь «хотя божественные знамения совершало божество, но не без участия плоти, а то, что низменно, совершала плоть, но не без божества. Ибо со страдавшей плотью было соединено божество, оставаясь бесстрастным и исполняя спасительные страдания; и с действующим божеством Слова был соединен святой ум, мыслящий и знающий совершающееся» (Ibid. 59. 163-167). В целом Христос действовал согласно каждой из Своих природ, так что, по словам И. Д., в которых воспроизводится знаменитая формула св. Льва Великого, «каждая из двух природ действует в Нем с соучастием другой (ἐνεργεῖ κατέρα φύσις ἐν αὐτῷ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας): Слово совершает то, что свойственно Слову... а тело исполняет все, что свойственно телу, сообразно с волей соединившегося с ним Слова...» (Ibid. 59. 177-182). И если можно, вслед за автором «Ареопагитик», говорить о том, что во Христе было «некое новое богомужное действие» (καινήν τινα θεανδρικήν ἐνέργειαν), то это отнюдь не ведет к отрицанию двойства Его природ, но означает не что иное, как «новый и неизреченный способ обнаружения природных действий Христовых (τὸν καινὸν κα ἀπόρητον τρόπον τῆς τῶν φυσικῶν τοῦ Χριστοῦ ἐνεργειῶν ἐκφάνσεως) сообразно

неизреченному способу взаимопроникновения природ Христа, а также необыкновенный, удивительный и неизвестный в природе сущего способ Его человеческой жизни и способ обмена [свойств], соответствующий неизреченному соединению [природ] (τὸν τρόπον τῆς κατὰ τὴν ἀπόρρητον ἔνωσιν ἀντιδόσεως). Ведь мы говорим не о разделенных действиях и не об отдельно действующих природах, но о соединенных, каждая из которых с участием другой совершает то, что ей свойственно. Ибо и то, что свойственно человеку, Он совершал не только человеческим образом (ведь Он не был просто человеком), и свойственное Богу совершал не только как Бог (ведь Он не был одним только Богом), но [совершал все это], будучи одновременно и Богом, и человеком» (Ibid. 63. 2-17; ср.: De rect. sent. 4 // PG. 94. Col. 1429AC).

Способ «взаимообмена свойств» (ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων) и имен между двумя природами Христа И. Д. объясняет следующим образом: «Когда речь идет об Ипостаси, называем ли мы ее по обеим или по одной из частей, мы относим к ней свойства обеих природ (ἀμφοτέρων τῶν φύσεων τὰ ἰδιώματα). Ибо Христос (что означает ту и другую природу вместе)

называется и Богом и человеком, и сотворенным и несотворенным, и страстным и бесстрастным. Когда Он по одной из Своих частей именуется Сыном Божиим и Богом, то принимает свойства и сосуществующей природы, то есть плоти, называясь страдающим Богом и «распятым Господом славы» (1 Кор 2. 8), - не поскольку Он есть Бог, а поскольку Он же есть и человек. Равным образом и когда Он называется человеком и Сыном человеческим, то принимает свойства и совершенства божественной природы: предвечный Младенец, безначальный человек, - не поскольку Он есть младенец и человек, но поскольку, будучи предвечным Богом, Он в последние дни стал Младенцем. И таков способ взаимообмена (ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως), когда каждая из двух природ по причине тождества Ипостаси и их взаимопроникновения передает другой то, что свойственно ей самой (κατέρας φύσεως ἀντιδιδοῦσης τῇ τέρα τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν)» (Ibid. 48. 27-40; Contr. Jacob. 81. 28-56). При этом И. Д. уточняет, что «хотя мы и говорим, что природы Господа проникают друг друга, однако мы знаем, что проникновение произошло со стороны божественной природы (ἐκ τῆς θείας φύσεως ἢ περιχώρησις γέγονεν), ведь

именно она проходит и проникает сквозь все, как пожелает, а через нее - ничто; и это она уделяет плоти свои собственные достоинства, сама оставаясь бесстрастной и непричастной страстям плоти» (De fide orth. 51. 57-61; Contr. Jacob. 52. 35-43).

Следствием такого ипостасного соединения природ (ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν) и их взаимного проникновения (ἐν ἀλλήλαις τῶν φύσεων περὶχώρησις) является то, что И. Д. традиционно называет «обожением» человеческой природы Христа (θέωσις τῆς φύσεως), т. е. ее обогащением божественными свойствами и энергиями без потери своих собственных, аналогией чего служит накаливание железа огнем: «Ибо как мы исповедуем вочеловечение без изменения и превращения, так представляем и обожение плоти (τὴν θέωσιν τῆς σαρκός). Ибо Слово из-за того, что стало плотью, не вышло из пределов Своего божества и не лишилось присущих Ему боголепных совершенств; и плоть, будучи обоженной (ἡ σὰρξ θεωθεΐσα), тоже не изменилась в своей природе или ее природных свойствах. Ибо и после соединения природы остались несмешанными и свойства их неповрежденными. Плоть же Господа по причине чистейшего, то есть ипостасного,

соединения со Словом, обогатилась божественными действиями (τὰς θείας ἐνεργείας ἐπλούτησε), никоим образом не претерпев лишения своих природных свойств, ибо она совершала божественные деяния не своим собственным действием, но по причине соединенного с ней Слова, Которое через нее обнаруживало Свое действие. Ибо и раскаленное железо жжет, владея силою жжения не вследствие природного условия, но приобретя его от соединения с огнем» (De fide orth. 61. 7-23; ср.: 59. 168-169; Contr. Jacob. 52. 28-29; 80. 3-2; Contr. aсerph. 3. 4-7). В связи с этим И. Д. дает еще одно толкование высказыванию автора «Ареопагитик» о «богомужном действии»: «Богомужное действие означает то, что когда Бог сделался мужем, то есть вочеловечился, то и человеческое Его действие было божественным, то есть обоженным (θεία ἦν ἡγούσιν τεθεωμένη) и не лишенным участия в божественном Его действии, и божественное Его действие не было лишено участия в человеческом Его действии, но каждое из двух усматривалось вместе с другим» (De fide orth. 63. 40-44). Во Христе была обожена, т. е. приобрела божественные свойства и энергии без потери своих собственных, не только плоть, но и душа с ее

знанием и волей (Ibid. 59. 45-54; 61. 25-31; 63. 40-42 и др.). Так же как «плоть Господа, ипостасно соединенная с Самим Богом Словом, хоть и не потеряла своей природной смертности, но стала животворящею по причине ипостасного соединения со Словом, и мы не можем говорить, что она не была животворящая и не есть всегда животворящая; так и человеческая природа по своей сущности хотя и не обладает знанием будущего, но душа Господа по причине соединения и ипостасного тождества с Самим Богом Словом обогатилась вместе с остальными божественными знамениями также и знанием будущего (κατεπλούτησεν τὴν τῶν μελλόντων γνῶσιν)» (Ibid. 65. 8-16; ср.: 58. 166-168). Подобным образом и «человеческая воля Христа хотя и получила начало во времени, и сама перенесла природные и непредосудительные страсти, и по природе не была всемогуща, но, как поистине и по природе ставшая волей Бога Слова, она была и всемогуща (παντοδύναμος)» (Ibid. 62. 76-81). При этом И. Д. указывает, что обожение человеческой природы Христа произошло не постепенно в течение Его земной жизни и даже не в момент Его воскресения из мертвых или вознесения на Небо, а в момент самого восприятия плоти в утробе Св. Девы, т. е. в

момент Его девственного зачатия: «Само Слово стало плотью, зачатое от Девы, но происшедшее Богом вместе с воспринятой [природой], так как она была тотчас обожена Им одновременно с приведением ее в бытие (αὐτῆς ὑπ' αὐτοῦ θεωθείσης ἅμα τῇ εἰς τὸ εἶναι ταύτης παραγωγῇ), так что вместе произошли три события: восприятие, прихождение в бытие и обожение ее Словом (τὴν πρόσληψιν, τὴν ὑπαρξιν, τὴν θέωσιν αὐτῆς ὑπὸ τοῦ λόγου)» (Ibid. 56. 56-60 = Contr. Jacob. 83. 9-12). (См. также ст. *Иисус Христос.*)



Прп. Иоанн Дамаскин. Миниатюра из «Sacra parallela». Сер. IX в. (Paris. gr. 923. Fol. 208r)

Важность объяснения и защиты специального языка послехалкидонской христологии для И. Д. понятна в контексте совр. ему исторической ситуации: предвзятое и неверное понимание этого языка приводило многих к ересям несторианства, монофизитства и монофелитства. Отношение И. Д. к

монофизитам в целом достаточно сдержанное. По его мнению, они придерживаются той же веры, что и православные, но используют при этом такой богословский язык, к-рый не позволяет им выразить адекватным образом свои убеждения (De haer. 3). Их отказ различать понятия «ипостась» (ὑπόστασις) и «природа» (φύσις) со ссылкой на то, что свт. Кирилл Александрийский, как они считали, использовал эти слова в качестве синонимов, лишает их возможности выразить свою веру в Христа как совершенного Бога и в то же время совершенного человека. Подвергая критике позицию монофизитов, И. Д., по всей видимости, имеет в виду прежде всего *Иоанна Филопона*, жившего в VI в. Он высмеивает аристотелизм Филопона, указывая на то, что монофизиты не столкнулись бы с проблемами, если бы не считали Аристотеля «тринадцатым апостолом» (Contr. Jacob. 10. 13). Вместе с тем в соч. «О сложной природе против акефалов» И. Д. показывает, что слияние двух природ, предполагаемое учением монофизитов, приводит к возникновению новой, сложной природы, отличной от составляющих ее частей, что, согласно правосл. учению, невозможно, поскольку Иисус Христос есть совершенный Бог и совершенный человек. Еретическое

учение приводит к ряду абсурдных положений. Так, утверждаемая им сложная богочеловеческая природа Христа должна быть усвоена также Богу Отцу и Богородице, поскольку Логос единосущен Отцу и воспринял человеческую природу в воплощении. По той же причине принятие этого учения приравнивает божественную природу к человеческой. Это учение противоречиво еще и потому, что одноприродность Христа должна сочетаться с Его единосущием Отцу, что опять требует принятия двух природ - божественной и сложной. Отождествление же природы и ипостаси, используемое сторонниками этого учения, приводит к утверждению об одной ипостаси или о трех природах в Троице. Отношение И. Д. к монофелитам и несторианам различно: последних он считает подлинными еретиками, а не просто ревностными сверх меры, но не разобравшимися в терминологии христианами. Несториане разделяют Христа, в то время как монофелиты снижают важность искупления, отрицая полноту Его человечества. Защищая правосл. христологию от критики монофелитов, И. Д. в целом следует прп. Максиму Исповеднику, вводя при этом некоторое упрощение (он разъясняет термин $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$,

различая между θέλησις, природной «волей» как силой разумного стремления, к-рых две во Христе, и θελητόν, объектом изволения, к-рый единичен; см.: De fide orth. 36. 100-134; 58. 38-54; De duab. volunt. 21. 1-42. 33).

Учение о Божией Матери

Из христологии И. Д. выводит утверждение о том, что Дева Мария является Богородицей (Θεοτόκος), Приснодевой и обладает совершенной чистотой. Это отмечается во мн. местах его полемических трактатов и представляет предмет неск. глав «Полного изложения православной веры» (*Ioan. Damasc. De fide orth. 46, 56, 87*). И. Д. подчеркивает: «Мать Божию мы чествуем и почитаем... И, зная эту Деву как Мать Бога, мы не именуем Ее богиней (θεάν), - прочь от нас подобные рассказы элинской глупости; ведь мы и смерть Ее возвещаем, но мы Ее знаем как Мать Бога, потому что Бог воплотился [от Нее]» (*In Dorm. 2. 15*). Богоматеринство - главная цель жизни Приснодевы Марии: «Ты жила не для Себя Самой и не для Себя Самой родилась. Для Бога Ты жила, для Него вступила в жизнь, чтобы послужить всемирному спасению, чтобы через Тебя исполнился древний совет Божий о воплощении Слова и

нашем обожении» (In Nativ. V. V. M. 9). Учение о Матери Божией И. Д. формулирует в основном в проповедях и в литургической поэзии - гл. обр., в 3 гомилиях и каноне, посвященных празднику Успения Божией Матери (ср.: *Chevalier*. 1936; *Louth*. 2002. P. 243-249, 274-282), - поэтому мариологию И. Д. можно назвать праздничной. В ней используется образная система ВЗ. В 1-й гомилии на Успение он обращается к Божией Матери, привлекая разнообразные титулы: «царский престол», «духовный (νοητή) Эдем», «Та, Которая была прообразована ковчегом Ноя», «горящая купина», «скрижали, записанные Богом», «ковчег закона», «золотой сосуд», «подсвечник», «престол», «проросший жезл Аарона». Тот, Кто был рожден Марией, назван «пламенем Божества», «определением и Словом Отца» (ср.: *Greg. Nazianz*. Or. 38. 13. 18-19), «манной», «неизвестным именем, которое над всяким именем», «вечным и неприступным светом», «небесным хлебом», «невозделанным плодом». Рассуждая о Приснодеве, И. Д. сравнивает ее с огнем, одновременно росоносным и обжигающим, в печи с тремя св. отроками (Дан 3. 49-50), а также с шатром, в к-ром Авраам приказал Сарре приготовить хлеб для Господа, явившегося ему у дубравы Мамре под видом

трех мужей (Быт 18. 6, 9-10). Он использует и др. образы: образ лестницы Иакова; руна, на к-рое Бог сошел в виде дождя (ср.: Пс 71. 6); Девы, о Которой предсказал Исаия (Ис 7. 14); горы, «от которой был отсечен без помощи рук краеугольный камень, Христос» (ср.: Дан 2. 34, 45); закрытых врат, через к-рые Спаситель прошел, не открыв их (Иез 44. 2). Мать Божия, т. о., является Той, о Которой проповедовали пророки, Которой служат ангелы, Которой служат праведники. Используя эти образы, И. Д. стремится описать таинство воплощения Бога, происшедшее через Марию. Размышляя о том, что Тело, к-рое родила Мария, является источником жизни ($\zeta\omega\alpha\rho\chi\iota\kappa\acute{o}\varsigma$), он задается вопросом, каким же должно быть тело Марии, к-рое родило это Тело: «Посему какое же имя дадим Таинству, совершившемуся над Тобой? Смерть? Но, если и отдаляется по законам естества Твоя священнейшая и блаженная душа от преславного и непорочного Твоего тела, и [само] тело предается законному погребению, то оно все же не остается в области смерти и не разрушается тлением. У Той, у Которой после рождения девство пребыло нерушимым, и тело по преставлении сохранилось невредимым; и [ныне] оно переходит к лучшей и божественной

жизни, которая уже не пресекается смертью, но пребывает в бесконечные веки веков» (*Ioan. Damasc. In Dorm. 10. 17-24*).

Следуя Преданию Иерусалимской Церкви, в согласии со мн. св. отцами (Модестом Иерусалимским, Андреем Критским, Космой Маюмским и др.) И. Д. исповедует восшествие Богоматери на небо в прославленной плоти. Говоря о принятии на небеса тела Марии, он обращается к Песни Песней: «Ты ведь, что яблоня между лесными деревьями... и плоды Твои сладки для гортани (Песн 2. 3) верующих» (*Ioan. Damasc. In Dorm. 10. 36-38*). Поэтому не смертью называет И. Д. успение Богоматери, но преставлением, отшествием или водворением. «Ведь выходя из тела», Она «водворяется у Господа (2 Кор 5. 8)» (*Ibid. 1. 39*).

В каноне на Успение Божией Матери (4-го гласа, ирмос: **Отверзѣ уста моѧ:**) говорится о том,

что Ее пречистое тело не тронула смерть: **Из тебе**
жизнь возсѧ, каючѧ дѣвства не рѣшивши: какѡ оубѡ пречѣтѡе и
живоначальное твоѡ тѣло искѡшенѧ смѣрти бысть причѣстно (1-й

тропарь 6-й песни); но Она была взята в
небесную славу: **Ѥ мѣртвыхъ чреслъ произвѣдшица, естествомъ**
подобна, чѣта, нсхожденіе разрѣши: рѡдши же свѣцію жизнь, к жизни

престависа бжественнѣи, и ѱпостаснѣи (1-й тропарь 3-й песни). Размышляя о принятии души Марии (Ibid. 11. 3) на небеса, И. Д. слышит, как Ее приветствуют ангелы словами песни: «Кто Эта восходящая, убеленная, блистающая, как заря, прекрасная, как луна, светлая, как солнце (Песн 6. 10). Столь украшена, сколь сладостна! Ты цветок долин, как лилия между тернами. Поэтому девицы возлюбили Тебя. От благовония мастей Твоих мы побежим за Тобою. Царь ввел Тебя в чертоги Свои (ср.: Песн 2. 1-4; 4. 10.- Авт.), где почетной стражей Тебя окружают Власти, благословляют Начала, Престолы воспевают, Херувимы радостью и страхом охвачены, Серафимы же славят Ту, Которая по природе и истинному домостроительству стала Матерью Своего Владыки» (Ibid. 11. 5-13).



Прп. Иоанн Дамаскин. Роспись кафоликона

Успения Пресв. Богородицы мон-ря Протат на Афоне. Ок. 1290 г.

По И. Д., Богоматерь умерла смертью человеческой и, хотя «в рождении [Сына] превзошла пределы естества, теперь Она подпадает его законам и пречистое тело Ее подчиняется смерти» (In Dorm. 1. 10). «Как дочь древнего Адама, Она также подпадает ответственности отца (τὰς πατρικὰς εὐθύνας ὑπέρχεται)» (In Dorm. 2. 2). И все же И. Д. признает, что смерть Богородицы была «превыше нас» (ὑπὲρ ἡμᾶς), т. к. «бесконечная благодать богоначальной слабости», т. е. истощания, смирения, жертвенной смерти (Ibid. 18) Ее Сына «обновила естества» и воистину все «соделала новым» (ср.: Откр 21. 5).

Смерть приняла новое значение: отныне она является поводом не для горя и печали, но для радости и празднования. Как и душа Марии, Ее тело - истинный ковчег, прообразованный ковчегом Завета,- не оставлено на земле, но принято на небеса (Ibid. 12). Сама гробница стала славной (Ibid. 13). Эти слова И. Д. являются пример праздничного богословия, которое он развивает с использованием образов ВЗ в приложении к Деве Марии, Той, через Которую ВЗ находит свое исполнение. Христологическая

основа этого богословия позволяет развивать учение о приснодевстве Марии и о Ее смерти как о переходе в жизнь.

Сотериология

В «Точном изложении православной веры» И. Д. помещает учение о Христе в контекст истории Божественного домостроительства (см.: *Rosemond*. 1959). Этому подходу И. Д. следует в гомилиях и гимнографических сочинениях. В особой главе «Точного изложения православной веры» (Кн. IV. Гл. 4) И. Д. подробно рассматривает вопрос: «Почему вочеловечился Сын Божий, а не Отец и не Дух и что Он совершил, вочеловечившись?» И. Д. говорит о том, что поскольку ипостасное свойство у Лиц Св. Троицы непереносимо и несообщаемо, то Тот, Кто от века был Сыном Божиим, родившись от Бога Отца, Он же по благоволению Отца и при содействии Св. Духа родился от Св. Девы Марии и стал Сыном человеческим, т. о., не отступив от Своего ипостасного свойства (τῆς οἰκείας ἰδιότητος - *De fide orth.* 77. 3-8; ср.: 2. 19-23; 46. 16-25). Вочеловечился же Сын Божий для того, чтобы вновь даровать человеку то, ради чего Он сотворил его: нетление, бессмертие, богоподобие и богообщение: «Сын Божий уделил

нам лучшее, но мы его не сохранили, тогда Он принимает [на Себя] худшее, т. е. нашу природу, для того, чтобы Собою и в Себе Самом обновить бывшее по образу и подобию (δι' αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἀνακαινίστη μὲν τὸ κατ' εἰκόνα κα καθ' ὁμοίωσιν) и научить нас добродетельной жизни, через Себя Самого сделав ее для нас легко доступною, и приобщением к жизни (τῇ τῆς ζωῆς κοινωνίᾳ) освободить [нас] от тления, став Начатком нашего воскресения, и обновить испорченный и разбитый сосуд, чтобы избавить от тирании диавола, призвав нас к богопознанию, и чтобы укрепить и научить нас терпением и смирением побеждать тирана» (Ibid. 77. 9-28). По мысли И. Д., в избранном Богом способе спасения людей проявились четыре главные Его совершенства: благость, премудрость, справедливость и могущество. Благость явилась в сострадании Бога к Своему собственному созданию; справедливость - в том, что Он сделал человеческую природу победителем над тем, кто победил ее, т. е. над диаволом, не применяя насилия; премудрость - в том, что было найдено «самое благолепное разрешение затруднения», когда «враг, прельстивший человека надеждой божественности, сам прельщается одеянием плоти, как приманкой» (σαρκὸς προβλήματι

δεδεῖται); беспредельное могущество Божие проявилось в том, что Бог, оставшись Богом, стал человеком: «Ибо что может быть больше того, что Бог стал человеком?» (Ibid. 45. 27-45; ср.: 62. 3-10). «...Вочеловечение Бога Слова произошло для того, чтобы сама согрешившая, падшая и растлившаяся природа победила обольстившего ее тирана и таким образом освободилась от тления, как говорит божественный апостол: «Ибо, как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых» (1 Кор 15. 21)» (De fide orth. 56. 15-19). Христос воспринял на Себя «все [человеческое] для того, чтобы все освятить (πάντα ἀνέλαβεν, ἵνα πάντα ἁγιάσῃ). Он был искушаем и победил, чтобы приготовить нам победу и дать природе силу побеждать противника, чтобы древле побежденная природа одолела древле победившего [ее] посредством тех же нападений, какими была сама побеждена» (Ibid. 64. 13-16). Поскольку человек преступил заповедь Божию и подчинился тлению и смерти, «Сам Творец и Создатель рода нашего по Своему благоутробию уподобился нам (ὁμοιώθη ἡμῖν), став человеком во всем, кроме греха, и соединился с нашей природой (ἠνώθη τῇ ἡμετέρᾳ φύσει). Ибо поскольку Он уделил нам Свой собственный образ и Свой собственный

Дух, а мы не сохранили [этого], то Он Сам приобщается нашей бедной и немощной природе для того, чтобы очистить нас, сделать нетленными и вновь сотворить причастниками Его Божества (μετόχους πάλιν τῆς αὐτοῦ κατασῆσθαι θεότητος)» (Ibid. 86. 15-25; ср.: Contr. Nest. 4. 1-4). Поскольку Бог Слово стал плотью, «уподобившись нам во всем кроме греха, и неслитно смешался с нашим [естеством] и неизменно обожил плоть по причине неслитного взаимопроникновения Его Божества и Его плоти друг в друга, мы были поистине освящены» (De imag. I 21). Т. о., одними из основных принципов сотериологии у И. Д. являются ипостасное соединение двух природ во Христе, в результате чего стало возможным «спасение подобного подобным (τῷ ὁμοίῳ τὸν ὁμοίου ἀνεσώσατο)» (De fide orth. 45. 35; ср.: 62. 10) и победа над диаволом и смертью посредством Божественной хитрости: «Смерть приступила [ко Христу на кресте] и, проглотив телесную приманку (τὸ τοῦ σώματος δέλεαρ), пронзается крючком Божества (τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ περιπείρεται), и, вкусив безгрешного и животворящего тела, погибает и отдает назад всех, кого поглотила. Ибо как тьма уничтожается внесением света, так и тление прогоняется прикосновением жизни, и для всех

наступает жизнь, а для губителя - гибель» (Ibid. 71. 11-17; Hom. in sabbat. sanct. 20 // PG. 96. Col. 617; Hom. in transfig. 10 // PG. 96. Col. 561). С победой над диаволом и смертью И. Д. тесно связывает и событие схождения Христа во ад: «Поскольку Он, сойдя во ад, от века заключенным там в узы душам, как пленникам, проповедовал освобождение и, как слепым, - прозрение и связав сильного превосходящей силой, воскрес, даровав нетление воспринятой Им от нас плоти, мы поистине стали нетленными» (De imag. I 21). При этом И. Д., следуя свт. Григорию Богослову, стремится исключить из сотериологии представление о принесении искупительной Жертвы Христа диаволу, но заменить ее представлением о крестной Жертве Сына, принесенной Отцу за грехи всех людей: «Господь наш Иисус Христос, будучи безгрешным (ἀναμάρτητος)... не был подвластен смерти, потому что смерть вошла в мир через грех. Итак, Он умирает, претерпев смерть за нас, и Самого Себя приносит Отцу в жертву за нас (αὐτὸν τῷ πατρὶ προσφέρει θυσίαν ὑπὲρ ἡμῶν), ибо перед Тем мы согрешили, и надлежало, чтобы именно Он принял выкуп за нас (τὸ ὑπὲρ ἡμῶν λύτρον), и мы таким образом освободились от осуждения; да не будет, чтобы кровь Господа была принесена тирану» (De fide

orth. 71. 4-11; ср.: De imag. I 21). Благоговея перед Честным Крестом Христовым, И. Д. перечисляет спасительные плоды крестной Жертвы: «Ничем иным, как Крестом Господа нашего Иисуса Христа, ниспровергнута смерть, уничтожен прародительский грех, повержен ад, даровано воскресение, дана нам сила презирать настоящее и даже самую смерть, достигнуто возвращение к первоначальному блаженству, открыты врата рая, наша природа воссела одесную Бога, мы стали чадами Божиими и наследниками. Все это достигнуто через крест» (Ibid. 84. 21-29; ср.: 77. 29-58). Наконец, И. Д. представляет Христа как нашего всеобщего Учителя (διδάσκαλος) и Образец добродетели послушания (ὑποῦραμιὸς ὑπακοῆς), врачующего древнее непослушание Адама: «Поскольку надлежало, чтобы [человеческая] природа была укреплена и обновлена и делом наставлена и научена пути добродетели, уводящему от тления и ведущему к жизни вечной, то, наконец, является по отношению к нему пучина человеколюбия [Божия]. Ибо Сам Творец и Господь вступает в борьбу за Свое собственное создание и самим делом становится Учителем. ...Слово делается послушным Отцу, подобным нам и от нас взятым прибавлением врачую наше

непослушание и становясь для нас Образцом повиновения, без которого нельзя достичь спасения» (Ibid. 45. 19-27, 51-53; ср.: 58. 110-113, 133-136).

Другие догматические темы

В сочинениях И. Д. содержатся рассуждения и о др. предметах вероучения: о таинствах, о почитании Креста, о культе святых, о почитании св. мощей и икон, о Свящ. Писании, о природе антихриста и о воскресении мертвых. В рассмотрении этих вопросов отмечаются 2 характерные особенности: рассуждения И. Д. основаны на убеждении, что духовное и материальное дополняют друг друга, при этом телесное имеет собственную значимость, что приводит И. Д. к критике манихейского учения и дуализма в целом; И. Д. проявляет осведомленность в тех вопросах, в которых христиане подвергаются критике со стороны иудеев и мусульман, считающих почитание Креста, мощей, икон и даже таинства идолослужением. Для И. Д. основная опасность уступок иудейской или мусульм. т. зр. состоит в том, что они приводят к умалению реальности Воплощения и к отказу от убеждения, что Бог воспринял человеческое и материальное, даже самую смерть.

Рассматривая *Евхаристию*, И. Д. отвергает богословие иконоборцев, к-рые утверждали, что евхаристические Хлеб и Вино представляют собой только «образ» (τύπος) Тела и Крови Христа, а не «обоженное тело Самого Господа» (*Ioan. Damasc. De fide orth. 86. 115*). Согласно И. Д., в таинстве Евхаристии «из хлеба плоть Бога, а из вина - кровь Бога поистине и неизреченно претворяются (μεταποιούμενον) призыванием (τῆ ἐπικλήσει) [Св. Духа]» (*Hom. in sabbat. sanct. 35 // PG. 96. Col. 637*). Поэтому если священные вещества и называют «вместообразами» (ἀντίτυπα), то это справедливо только до освящения (*De fide orth. 86. 163-166*).

Евхаристию И. Д. называет «причастием» (μετάληψις), поскольку через нее мы причащаемся Божества Христа, и «приобщением» (κοινωνία), поскольку через него «мы вступаем в общение со Христом и делаемся причастны и Плоти Его, и Божеству; а также через него общаемся и соединяемся друг с другом. Ибо, так как мы причащаемся от одного Хлеба, то все делаемся единым телом Христовым и единою кровью, и членами друг друга, составляя одно тело со Христом» (*Ibid. 86. 168-172*). Именно в Евхаристии, по мысли И. Д., каждый человек приобщается к плодам спасительного деяния Христа. Участвуя в

таинстве Евхаристии, мы, с чистой совестью вкушая и пия Тело и Кровь Христовы, «очищаемся, подобно некоему золоту, от скверны греха, наследуем нетление, сочетаемся с Богом, обожаемся (θεοούμενοι) и услаждаемся причастием Ему (τῆς αὐτοῦ κατατριφῶντες τῆς μεθέξεως)» (Hom. in sabbat. sanct. 35 // PG. 96. Col. 640). И. Д. использует разные образы претворения Св. Даров в таинстве Евхаристии. Во-первых, оно подобно изначальному произрастанию растений из земли под действием творческого повеления Божия и животворящей силы Св. Духа, ведь «Бог сказал: «Сие есть тело Мое», и «Сия есть кровь Моя», и «Сие творите в Мое воспоминание». Это [таинство] совершается Его всемогущим повелением (τῷ παντοδυνάμῳ αὐτοῦ προτάγματι)... и посредством призывания (διὰ τῆς ἐπικλήσεως) является дождь для этого нового земледелия: осеняющая сила Святого Духа (ἡ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπισκιάζουσα δύναμις). Ибо как все, что Бог сотворил, Он сотворил действием Святого Духа, так и теперь действие Духа совершает то, что превышает природу (ἡ τοῦ πνεύματος ἐνέργεια τὰ ὑπὲρ φύσιν ἐργάζεται), чего невозможно понять, кроме как одной лишь верой» (De fide orth. 86. 71-78). Во-вторых, это аналогия с Боговоплощением: «Тело, поистине соединенное

с Божеством, есть то тело, [которое родилось] от Святой Девы, но не потому, что вознесшееся тело вновь нисходит с неба, но потому, что сами хлеб и вино прелагаются в тело и кровь Бога (μεταποιεῖται εἰς σῶμα κα αἴμα θεοῦ). Если же ты допытываешься способа, которым это происходит, то тебе достаточно услышать, что [это происходит] с помощью Святого Духа (διὰ πνεύματος ἁγίου), подобно тому, как с помощью Святого Духа Господь для Себя и в Себе ипостазировал плоть от Святой Богородицы» (Ibid. 86. 94-99; ср.: 80-83). В-третьих, И. Д. разделяет мнение свт. Григория Нисского о том, что претворение Св. Даров происходит подобно усвоению пищи организмом: «Подобно тому, как хлеб через съедение и вино и вода через выпивание естественным образом преобразуются (μεταβάλλεται) в тело и кровь того, кто ест и пьет, и не становятся другим телом по сравнению с его прежним телом, так и хлеб предложения и вино и вода через призывание и наитие Святого Духа (διὰ τῆς ἐπικλήσεως κα ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος) сверхъестественно претворяются в тело и кровь Христовы (ὑπερφύως μεταποιεῖται εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ κα αἴμα), и суть не два, но одно и то же [тело]» (Ibid. 86. 102-107; подробнее о взглядах И. Д. на таинство Евхаристии см. в

ст. *Евхаристия*, разд. «Вопросы богословия Е. в Церкви V-X вв.», подразд. «Богословие Е. в творениях прп. Иоанна Дамаскина»).

Развивая нек-рые положения *эсхатологии*, И. Д. прежде всего подробно перечисляет основные признаки наступления конца света и *Второго пришествия* Христова. Сначала Евангелие должно быть проповедано по всему миру и всем народам. Затем придет антихрист - «обольститель, называющий себя Богом», к-рого признают иудеи. Согласно И. Д., антихрист - это сам диавол, воплотившийся в каком-то человеке, подобно вочеловечению Господа, но «человек, родившийся от блуда и принявший на себя все действие сатаны (πᾶσαν τὴν ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ); ибо Бог, предвидя непотребство его будущего произволения, попускает, чтобы диавол вселился в него» (Ibid. 99. 31-35). Антихрист будет тайно воспитываться и потом внезапно поднимет мятеж и станет царем. Он воссядет в храме Божиим - «не в нашем, но древнем иудейском», к-рый будет восстановлен в Иерусалиме. В начале своего царствования антихрист будет изображать праведника, а когда возьмет верх, то воздвигнет жестокое гонение на христ. Церковь. Для соблазнения людей он будет творить многочисленные чудеса -

«вымышленные и ложные». Тогда Бог пошлет пророков Еноха и Илию для проповеди иудеям, и они «обратят сердца отцов к детям, т. е. синагогу ко Господу нашему Иисусу Христу и к проповеди апостолов». Когда же они будут убиты, Сам Христос придет с Неба со славой и силой и убьет антихриста (Ibid. 99. 2-52). Затем произойдет всеобщее воскресение мертвых, когда «души опять воссоединятся с телами, к-рые станут нетленными и совлекут с себя тление, и люди предстанут перед страшным судилищем Христовым» (Ibid. 100. 2-3, 123-125). В связи с этим И. Д. систематизирует святоотеческие аргументы в пользу возможности телесного воскресения. Во-первых, он указывает на всемогущество Бога, Который вначале создал тело человека из праха земного, а значит, имеет силу вновь воссоздать его после того, как оно разрушилось и возвратилось в землю (Ibid. 100. 7-11). Во-вторых, Христос воскресением Лазаря и Своим собственным воскресением «объявил о воскресении тел не только словом, но и делом» (Ibid. 100. 67-70, 90-91). Наконец, в-третьих, И. Д. приводит различные природные аналоги воскресения, в частности прорастание семян: как они, умирая в земле, словно бы воскресают повелением Того, Кто сотворил все, таким же

образом «и воскресение мертвых произойдет по Божественному желанию и мановению (Θεία βουλήσει κα νεύματι), ибо Его желанию сопутствует могущество» (Ibid. 100. 117-122). Необходимость же воскресения И. Д. доказывает необходимостью справедливого воздаяния, поскольку праведники, страдавшие в этой жизни, обязательно должны получить воздаяние в будущей, равно как и грешники - наказание, чего требует справедливость Божия. Но для того чтобы такое воздаяние было возможно, оно должно относиться к тем же самым людям, к-рые жили на земле. Поэтому совершенно необходимо, чтобы их тела воскресли и воссоединились с душами, ведь вместе они творили дела на земле и вместе должны получить награды или наказания.

Учение об иконах

Появление иконоборчества - отрицания священных изображений - в Византийской империи при имп. Льве III вызвало решительную защиту иконопочитания со стороны И. Д. Если общепринятая датировка его трактатов в защиту св. икон верна, то примечателен тот факт, что он смог весьма скоро сформулировать основы учения об иконах. Приводимые им в подтверждение

флорилегии отчасти объясняют этот факт; по-видимому, они свидетельствуют о том, что уже в VII в. имела место полемика об иконопочитании и его развитая защита (что отчасти подтверждают нек-рые высказывания блж. *Иеронима Стридонского*) от аргументов иудеев, к-рые обвиняли христиан, почитавших Крест, иконы и св. мощи, в идолослужении. Христиане отвечали, что, с одной стороны, запрет идолослужения во 2-й заповеди не запрещал использование религ. изображений - это видно из рассказов об обстановке Храма - и что, с др. стороны, есть разница между почитанием (προσκύνησις), оказанием чести (τιμή), и служением (λατρεία): почитание икон, мощей и Креста есть оказание чести, а не служение. В защите икон от посягательств христ. императора И. Д. использует дополнительный, фундаментальный аргумент, заключающийся в том, что в воплощении Бог принял физический облик и потому, будучи воплощенным, может изображаться и почитаться. Однако И. Д. выходит за рамки только защиты: в любом действительно христ. богословии, полагает он, изображения должны занимать центральное место. Учение И. Д. об иконах, развитое в его трактатах против иконоборцев, основывается

на 2 принципах: 1-й состоит в придании основополагающего значения изображению в тварном миропорядке; 2-й - в том, что в Воплощении Источник всего, в т. ч. изображений, будучи Сам превыше всяких изображений, принимает форму, к-рая может быть изображена. В воплощении, по словам прп. Максима Исповедника, Господь «стал образом и символом Самого Себя» (*Maximus Conf. Ambigua 10 // PG. 91. Col. 1165D*).

Понятие почитания соответствует этой концепции изображения: изображение придает форму высшей реальности и предполагает ответ в виде почитания: любви, признания, благодарности, исповедания и раскаяния (*Ioan. Damasc. De imag. III 28-32*). В первоначальном виде это учение сформулировано уже в 1-м трактате, однако в систематическом виде оно содержится только в 3-м трактате, где, объяснив глубокое значение Воплощения, И. Д. говорит об изображении и о почитании.

Вопрос о почитании был, по всей видимости, самым актуальным: иконоборчество при Льве III основывалось на убеждении, что почитание икон является идолослужением. Поэтому И. Д. обращается к разным способам осуществления почитания. Принимая аргументы, сформулированные уже в VII в. в полемике с

иудеями, он говорит, что имеется почитание, подобающее лишь Богу, к-рое он называет служением (*λατρεία*) и отличает от др. формы почитания, не предполагающего жертвенного служения, но лишь являющегося возданием чести и уважения. Проведенный И. Д. в 3-м трактате анализ способов почитания выявляет то, что раньше подразумевалось: всякое истинное почитание влечет за собой почитание, подобающее только Богу. Дело не только в том, что почитание-служение и почитание-воздание чести отличаются друг от друга; для И. Д. последнее подразумевает первое. Поскольку всякая честь исходит от Того, Кому мы служим, подлинная честь и честь тех, кто являются Его друзьями, т. е. святых, и честь, к-рой мы воздаем царям и правителям, поставленным над нами, зависит не от присущего им достоинства, но от их места в Божественном миропорядке (см.: *Ioan. Damasc. De imag. III 41*). Почитание является нашим ответом на Божественное человеколюбие, осуществляющееся в промышленности Божиим о мире и в Божественной любви, явленной в Воплощении и Искуплении: это выражение восхищения, благодарения, надежды, покаяния и исповедания (*Ibid. III 29-32*); все это получает

свое значение благодаря тому служению, которое мы обязаны приносить только Богу.

Проводимый И. Д. анализ значения изображения еще более развернут.

Изображение является подобием, парадигмой и выражением чего-либо, показывающим в себе то, что изображено; оно никогда не бывает тождественным изображаемому, «ибо иное есть изображение и другое - то, что изображается, и во всяком случае между ними замечается различие, так как это не есть иное и иное не есть то» (Ibid. III 16). Предназначение изображения заключается в том, чтобы «являть и представлять скрытое», скрытое или по причине невидимости, или отсутствующее в определенном месте или в определенное время: изображение ведет нас к скрытой реальности (Ibid. III 17). Большое внимание И. Д. уделяет анализу значений слова «икона». Он выделяет 6 значений: 1-е - естественное изображение, как сын является изображением отца (и, в частности, как Сын Божий является образом Бога Отца); 2-е - икона как парадигма, или предопределение (как называется в «Ареопагитиках») в Боге того, что должно произойти; 3-е - изображение человека, созданного по образу Божию, что выражено

как в троичной структуре человеческой души (разум, рассудок и дух), так и в свободной воле человека и в превосходстве его над остальным творением; 4-е - изображения, к-рые используют телесные формы для представления духовного мира, что необходимо людям, состоящим из тела и души, для приобретения представления о духовном мире; 5-е, изображения в ВЗ, к-рые прообразуют события НЗ - горящая купина как прообраз девства Божией Матери, или вода как прообраз Крещения; наконец, имеются изображения, обращенные к прошлому (Ibid. III 18-23). Все это - множество способов, к-рыми одна реальность отражает другую, изображения устанавливают отношения между реальностями: внутри Троицы, между Богом и промыслительным порядком вселенной, между Богом и миром человеческой души, между видимым и невидимым, между прошлым и будущим, между настоящим и прошлым. Понятие изображения в различных формах всегда относится к посреднику, соединяющему вещи в гармонии. Изображения в виде рукотворных икон соответствуют этой модели. Отрицание их представляет угрозу всей ткани гармонии и посредничества, основанной на изображении. В центре этого порядка

находится человек как образ Божий: согласно антропологии И. Д., человек представляет собой изображение, к-рое является микрокосмом, малой вселенной. Этот мир знаков был создан Богом: сначала Он создал изображения, затем - человека как Свое изображение, затем явил Себя в ВЗ в теофаниях, также являвшихся изображениями: Адам, слышащий звук того, как Господь Бог гуляет по саду в дневной прохладе (Быт 3. 8); Иаков, борющийся с Богом (Быт 32. 24-25, 28; Ос 12. 3-4); Моисей, видящий «задняя Божия» (ср.: Исх 33. 23); Исаия, видящий Бога как человека, сидящего на престоле (Ис 6. 1); видение Даниилу «как бы Сына Человеческого», идущего к Ветхому днями (Дан 7. 13) (Ibid. III 26). Создавая человека по Своему образу, Бог создал его для того, чтобы он и сам создавал образы.

И. Д. находит в «Ареопагитиках» основание этого учения о мире взаимно отражающих реальностей, где знаки и образы являют свои связи и становятся средствами, с помощью к-рых человек, как духовно-телесное существо, продвигается сквозь видимый мир к тому, чтобы постичь невидимую духовную реальность. Цитаты из «Ареопагитик» имеются в начале всех флорилегиев И. Д. Он также неск.

раз цитирует (хотя и не включает во флорилегии) отрывок из 2-го «Слова о богословии» свт. Григория Богослова, где свт. Григорий говорит, что разум, уставший от попыток выйти за пределы материального, или впадает в идолослужение, или относится к материальным вещам как к знакам и символам, указывающим вовне, на Бога (ср.: *Greg. Nazianz. Or. 28. 13, 22*). Такой подход включает в себя положительное отношение к воображению, - что не характерно ни для визант. аскетике, ни для платонической традиции, - поскольку воображение производит образ в человеческой мысли (*Ioan. Damasc. De imag. I 11*). Позитивное отношение к воображению стало частью богословия иконопочитания. В одном из писем прп. Феодора Студита говорится, что защита воображения является неотъемлемой частью защиты священных изображений (*Theod. Stud. Ep. 380*). Наконец, и для И. Д., и для прп. Феодора защита икон предполагала признание цельности человеческой природы. Это понимание всего реального мира как задаваемого знаками и обретающего в них свое значение получает основание и наивысшее выражение в истине Воплощения. Обращение в защите икон к тайне Воплощения было развито

И. Д. более, чем кем-либо из его предшественников или современников; это наследие, к-рое он оставил последующему правосл. богословию икон. 2 аспекта апологии иконопочитания у И. Д.- роль образов и истина Воплощения - неразрывно связаны. Знаки и образы являются содержательными, а люди, находящиеся на границах между различными видами реальности - видимыми и невидимыми, материальными и духовными,- могут их интерпретировать. Эти знаки имеют смысл, поскольку Сам Бог поместил их на границах, где живут люди: преодолев границы между несозданным и созданным, Он открыл т. о. для человека путь обожения, восстанавливая человека, делая его микрокосмом, осью космоса, тем, чем он должен был стать и не смог. Именно тесная связь между знаком, таинством, иконой и Воплощением и самой возможностью понимания для человека лежит в основе защиты икон у И. Д. Воплощение означает вызов силам лжи и обмана, к-рые угрожают полностью разрушить все связи; образы, иконы раскрывают мир Божия творения, обоженную сферу святых только тому, кто смотрит чистыми очами и чистым сердцем; и эта чистота человеческого понимания представляет собой плод простой

открытости Божию дару и благодати,
требующих жертвенного стремления к любви.

Отношение к исламу

И. Д. принадлежит самое раннее из известных описаний ислама, более раннее, чем описания у мусульм. писателей, если не считать традиции, представленной в Коране. Ему относят 2 высказывания об исламе. Одно - в последней главе соч. «О ересьях»; др. представляет собой набросок описания диспута между христианином и мусульманином, или сарацином, как он его называет, который в нынешнем виде, вероятно, не был записан самим И. Д., но является записью его устных высказываний, сделанной кем-то другим.

В соч. «О ересьях» ислам наделяется апокалиптическими чертами: это последняя из ересей, предваряющая явление антихриста. Ислам представлен как политически доминирующая религия. И. Д. называет мусульман исмаилитами, агарянами и сарацинами; последние 2 термина - обычные греч. обозначения арабов. Для И. Д. все эти наименования относятся к происхождению мусульман от Исмаила, первого сына Авраама от его служанки Агари, к-рая вместе с сыном была изгнана Саррой, женой Авраама (ср.: Быт

16). Мусульмане ставятся в параллель с иудеями: они - потомки Исмаила, как иудеи - потомки Исаака. Понимание ислама в качестве араб. параллели иудаизму (двойственное отношение ислама к иудаизму как к некоему родственному сопернику не соответствует учению Корана, представляющего ислам универсальным пророческим монотеизмом) имеет для И. Д. определенный смысл. Описание И. Д. более соответствует той форме, к-рую ислам принял в правление Омейядов, по-видимому, считавших ислам исключительно араб. религией. И. Д. рассматривал ислам как религию, созданную Мухаммадом для идолослужителей, почитателей утренней звезды и Афродиты, к-рых он обратил,- религию, представляющую собой смесь ВЗ, НЗ и некую христ. ересь. Он считал претензии Мухаммада на обладание богооткровенным знанием «смехотворными». Мухаммад видит во Христе Слово Бога и Его Дух, однако считает Его тварным созданием и рабом. По учению Мухаммада, Христос был рожден Девой Марией, однако не был распят и не умер, но был принят на небеса Богом, «поскольку Он любил Его». И. Д. подвергает критике богооткровенный характер учения Мухаммада,

указывая на отсутствие свидетелей этих откровений.

И. Д. знает, что мусульмане называют христиан «отождествителями» (таіріотаі), полагая, что они оспаривают единство Бога, отождествляя с Ним Христа, а также идолослужителями, к-рые «служат Кресту». 1-е из этих обвинений имеется в Коране, 2-е - в хадисах, традициях, восходящих к пророку. И. Д. упоминает также о «писаниях» (урафаі) мусульман и рассматривает 4 из них, к-рые он называет «Женщина», «Верблюд Бога», «Стол» и «Корова». 1-е и 2 последних являются традиц. названиями сур Корана; «Верблюд Бога» отсутствует в Коране, однако нек-рые истории, заимствованные И. Д. из этого «писания», обнаруживаются в др. сурах. По-видимому, И. Д. не знал о Коране: возможно, потому что его работа соответствует периоду формирования исламской традиции, предшествующему возникновению Корана в целом, когда суры существовали отдельно. И. Д. цитирует из них в основном для того, чтобы подвергнуть критике отдельные аспекты мусульм. учения и практики: в первую очередь закон о женитьбе, который, по его мнению, поощряет многоженство и разводы. В соч. «О ересях» И.

Д. завершает описание ислама, приводя лишенный комментариев краткий список мусульм. обычаев: обрезание, отрицание субботы и Крещения, пищевые законы, полный запрет алкоголя.

В «Беседе сарацина с христианином» речь идет в основном о философских вопросах. При этом обсуждаются «центральные проблемы, занимавшие мусульманскую богословскую мысль в начале VIII в.» (*Khouri*. 1969. P. 71), особенно вопросы Промысла, свободной воли человека и природы Корана, сотворенной или несотворенной. Автор со знанием дела обращается к этим предметам, последовательно опровергая доводы оппонента, особенно в вопросах нетварной природы Слова и Духа Божиих, отрицание которых, подчеркивает он, может подвергнуть опасности жизнь его собеседника.

Тон рассуждений И. Д. об исламе предполагает, что эти произведения могли быть адресованы только христианам. Очевидно, что И. Д. не воспринимал ислам как одну из «мировых религий», породившую особую культурную традицию: для него ислам был араб. подобием иудаизма, грубо использующим христ. и иудейские источники. При этом И. Д.

описывает ислам исключительно точно. Он говорит о монотеистической религии пророческого вдохновения, к-рая видит главную ошибку отрицающих ее в том, что они отождествляют с Богом нечто отличное от Бога и потому тварное. Он также знает о содержании полемики ранних исламских богословов. Эта точность давала более поздним визант. богословам возможность опираться на сочинения И. Д. в своих выступлениях против ислама.

Изд.: PG. 94-96; *Diekamp F.* Eine ungedruckte Abhandlung des hl. Iohannes von Damaskus gegen die Nestorianer // ThQ. 1901. Bd. 83. S. 555-595; *Peradze G., Hrsg.* Die alt-christliche Literatur in der georgischen Überlieferung // Oriens Chr. Ser. 3. 1931. Bd. 6. S. 240-244; *Buytaert E. M., ed.* De fide orthodoxa: Versions of Burgundio and Cerbanus. St. Bonaventure (N. Y.), 1955. (Franciscan Inst. publ.; 8); *Jean Damascène.* Homélie sur la Nativité et la Dormition / Ed. P. Voulet. P., 1961. (SC; 80); *Kotter B., Hrsg.* Die Schriften des Johannes von Damaskos. B.; N. Y., 1969-1988. 5 Bde. (PTS; 7, 12, 17, 22, 29); *Jean Damascène.* Écrits sur Islam / Ed. R. Le Coz. P., 1992. (SC; 383); *Gahbauer F. R.* Der Osterkanon des

Johannes von Damaskos: Text, Übers. und
Komment. // Studien und Mitteilungen zur
Geschichte des Benediktinerordens. 1995. Bd.
106. S. 133-174; Volk R., Hrsg. Die Schriften des
Johannes von Damaskos: Historia animae utilis
de Barlaam et Ioasaph (spuria). B.; N. Y., 2006.
Bd. 6/2; 2009. Bd. 6/1. (PTS; 60, 61).

Рус. пер.: Творения: Христологические и
полемические трактаты. Слова на
Богородичные праздники / Пер. и коммент.:
свящ. М. Козлов, Д. Е. Афиногенов. М., 1997;
Диалектика, или Философские главы / Пер. с
др.-греч.: Н. И. Сагарда. М., 1999; Введение в
догматическое богословие / Пер.: Д. Чепель //
БСБ. 2002. Вып. 9. С. 124-139.

Лит.: *Allatius L.* De Sancto Joanne Damasceno
Prolegomena et Dissertationes // PG. 94. Col.
117-430; *Богородский Н. М.* Учение св. Иоанна
Дамаскина об исхождении Св. Духа. СПб.,
1879; *Langen J.* Johannes von Damaskus. Gotha,
1879; *Lupton J. H.* Johannes Damascenus //
DCB. Vol. 3. P. 409-423; *Holl K.* Die Sacra
parallela des Johannes Damascenus. Lpz., 1897.
(TU; Bd. 16); *Rocchi P. A.* In Paracleticam
Deiparae Sanctissimae S. Joanni Damasceno

vulgo tributam animadversiones // Bessarione. R., 1902. Anno 7. Vol. 3. P. 22-32, 194-210; *Weyh W.* Die Akrostichis in der byzantinischen Kanonesdichtung // BZ. 1908. Bd. 17. N 1. S. 1-69; *Bilz J.* Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damascus. Paderborn, 1909; *Minges P.* Zum Gebrauch der Schrift «De fide orthodoxa» des Johannes Damaszenus in der Scholastik // ThQ. 1914. Bd. 96. S. 225-247; *Jugie M.* La vie de S. Jean Damascène // EO. 1924. Vol. 23. P. 137-161; *La Taille M., de.* The Mystery of Faith and Human Opinion, Contrasted and Defined. L., 1930. 2 vol.; *Martin E. J.* A History of the Iconoclastic Controversy. L., [1930]; *Σοφρώνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ.* Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς κατὰ ποιητικὰ αὐτοῦ ἔργα // Νέα Σιών. 1931. T. 26. Σ. 385-401, 497-512, 530-538, 610-617, 666-681, 721-736; 1932. T. 27. Σ. 28-44, 111-123, 165-177, 216-224, 329-353, 415-422, 450-472, 514-534, 570-585, 644-664, 698-719; 1933. T. 28. Σ. 11-25; *Heiming O.* Die syrische (?) Enyânê und griechische Kanones. Münster, 1932. (LQF; 26); *Chevalier C. M. B.* La Mariologie de s. Jean Damascène. R., 1936. (OCA; 109); *Menges H.* Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus. Münster, 1938; *Graf.* Geschichte. Bd. 1. S. 377-379; Bd. 2. S. 41-45, 60-62; *Van Roey A.* La Lettre apologétique d'Élie à Léon,

syncelle de l'évêque chalcédonien de Harran // Le Muséon. 1944. Vol. 57. P. 1-52; *Hussey J. M.* The Authorship of the «Sex Hymni» Attributed to St. John of Damascus // JThSt. 1946. Vol. 47. P. 200-203; *Lailly A.* L'influence liturgique et musicale de S. Jean de Damas // Le XIIe Centenaire de la mort de S. Jean de Damascène. Harissa, 1950. P. 84-93; *Nasrallah J.* S. Jean de Damas. Harissa, 1950; *Hoeck J. M.* Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung // OCP. 1951. Vol. 17. N 1. P. 5-60; *Dölger F.* Der griechische Barlaam-Roman: Ein Werk des hl. Johannes von Damaskos. Ettal, 1953. (Studia Patristica et Byzantina; 1); *Lang D. M.* St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance // BSOAS. 1955. Vol. 17. N 2. P. 306-325; *Studer B.* Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskos. Ettal, 1956. (Studia Patristica et Byzantina; 2); *Khoury P.* Jean Damascène et l'Islam // Proche-Orient Chrétien. Jérusalem, 1957. Vol. 7. P. 44-63; 1958. Vol. 8. P. 313-339; *Beck.* Kirche und theol. Literatur; *Kotter B.* Die Überlieferung der Pege Gnoseos des hl. Johannes von Damaskos. Ettal, 1959. (Studia Patristica et Byzantina; 5); *idem.* Johannes von Damaskus // TRE. 1988. Bd. 17. S. 127-132; *Rozemond K.* La Christologie de s. Jean Damascène. Ettal, 1959. (Studia

Patristica et Byzantina; 8); *idem.* Kurbsky's Translation of the Works of St. John of Damascus // StPatr. 1966. Vol. 9. P. 588-593; *idem.* La lettre «De hymno trisagio» du Damascène, ou Jean Mosche patriarche de Jérusalem // Ibid. 1984. Vol. 15. P. 108-111; *Fraigneau-Julien B.* Un traité anonyme de la Sainte Trinité attribué à S. Cyrille d'Alexandrie // RechSR. 1961. Vol. 49. N 2. P. 188-211; N 3. P. 386-405; *Sweeney L.* John Damascene and Divine Infinity // The New Scholasticism. Baltimore etc., 1961. Vol. 35. P. 85-86; *idem.* John Damascene's «Infinite Sea of Essence» // StPatr. 1962. Vol. 6. P. 248-263; *Richter G.* Die Dialektik des Johannes von Damaskus: Eine Untersuch. des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung. Ettal, 1964. (Studia Patristica et Byzantina; 10); *Atiya A. S.* St. John Damascene: Survey of the Unpublished Arabic Versions of His Works in Sinai // *Makdisi G., ed.* Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb. Leiden, 1965. P. 73-83; *Лосский В. Н.* Св. Иоанн Дамаскин и византийское учение о духовной жизни // ВРЗЕПЭ. 1968. № 61. Прил. С. 55-68; *Grégoire J.* Le relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas // RHE. 1969. Vol. 64. P. 713-755; *Khoury A.-Th.* Les Théologiens byzantins et l'Islam: Textes et auteurs VIII-XIII s.

Louvain; P., 19692; *Lange G.* Bild und Wort: Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des VI. bis IX. Jh. Würzburg, [1969]; *Sahas D. J.* John of Damascus on Islam: The «Heresy of the Ishmaelites». Leiden, 1972; *idem.* 1992. The Arab Character of the Christian Disputation with Islam. The Case of John of Damascus (ca. 655 - ca. 749) // Religionsgespräche im Mittelalter / Hrsg. B. Niewöhner, B. Lewis. Wiesbaden, 1992. S. 185-205. (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien; 4); *Weiher E.* Zur sprachlichen Rezeption der griechischen philosophischen Terminologie im Kirchenslavischen // Anzeiger für slavische Philologie. Graz, 1972. Bd. 6. S. 138-159; *Roueché M.* Byzantine Philosophical Texts of the VIIth Century // JÖB. 1974. Bd. 23. S. 61-76; *idem.* A Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology // Ibid. 1980. Bd. 29. S. 71-98; *idem.* The Definitions of Philosophy and a New Fragment of Stephanus the Philosopher // Ibid. 1990. Bd. 40. S. 107-128; *Фарковец М., прот.* Житие прп. отца нашего Иоанна Дамаскина (к 1200-летию со дня преставления) // ЖМП. 1976. № 12. С. 57-60; *Юшков К., свящ.* Св. Иоанн Дамаскин об иконопочитании // Там же. № 7. С. 76-79; *Weitzmann K.* The Miniatures of the Sacra Parallela, Parisinus Graecus 923. Princeton,

1979. (Studies in Manuscript Illumination; 8); *Thümmel H. G.* Zur Entstehungsgeschichte der sogenannten Pege gnoseos des Ioannes von Damaskos // *Bsl.* 1981. T. 42. N 1. P. 20-30; *Игнатия (Петровская), мон.* Прп. Иоанн Дамаскин в его церковно-гимнографическом творчестве // *БТ.* 1982. Сб. 23. С. 59-93; *Schönborn Ch., von.* Le sainteté de l'icône selon S. Jean Damascène // *StPatr.* 1982. Vol. 17. Pt. 1. P. 188-193; *idem.* Die Christus-Ikone: Eine theol. Hinführung. Schaffhausen, 1984; *Coune M., ed.* Joie de la Transfiguration. Bégrolles-en-Mauges, 1985. (Spiritualité Orientale; 39); *Ebied R. Y., Wickham L. R.* Timothy Aelurus: Against the Definition of the Council of Chalcedon // *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History* / Ed. C. Laga et al. Leuven, 1985. P. 115-166. (OLA; 18); *Hussey J. M.* The Orthodox Church in the Byzantine Empire. Oxf., 1986; *Козлов М., свящ.* Прп. Иоанн Дамаскин // *ЖМП.* 1987. № 8. С. 49; *Noble Th.* John Damascene and the History of the Iconoclast Controversy // *Religion, Culture and Society in the Early Middle Ages: Studies in Honor of R. E. Sullivan.* Kalamazoo, 1987. P. 95-116; *Kazhdan A.* Where, when and by whom was the Greek Barlaam and Joasaph not Written // *Zu Alexander d. Grosse: FS. G. Wirth.* Amst.,

1988. Bd. 2. S. 1197-1209; *Speck P.* Eine Interpolation in den Bilderreden des Johannes von Damaskos // BZ. 1989. Bd. 82. N 1/2. S. 114-117; *Špidlík T.* Le concept de l'image chez les Pères jusqu'au Concile Nicée II // StPatr. 1989. Vol. 23. P. 74-86; *Odorico P.* La cultura della Συλλογή: Il cosiddetto enciclopedismo bizantino; Le Tavole del sapere di Giovanni Damasceno // BZ. 1990. Bd. 83. N 1. S. 1-21; *Flusin B.* Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle. P., 1992. 2 vol.; *Lieu S.* Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: A Hist. Survey. Tüb., 1992; *Twombly Ch.* Perichoresis and Personhood in the Thought of John of Damascus: Diss. / Emory Univ. Atlanta, 1992; *Dagron G. et al.* Évêques, moines et empereurs (610-1054) // Histoire du christianisme des origines à nos jours / Ed. J.-M. Mayeur et al. P., 1993. Vol. 4; *McGuckin J. A.* The Theology of Images and the Legitimation of Power in Eighth-Century Byzantium // SVTQ. 1993. Vol. 37. P. 39-58; *Павлов А., прот.* Торжество Православия: Ревностный поборник иконопочитания // ЖМП. 1994. № 7/8. С. 55-66; *Auzépy M.-F.* De la Palestine à Constantinople (VIII-IX siècles): Étienne le Sabaïte et Jean Damascène // TM. 1994. Vol. 12. P. 183-218; *Conticello V. S.* Pseudo-

Cyril's «De SS. Trinitate»: A Compilation of Joseph the Philosopher // OCP. 1995. Vol. 61. N 1. P. 117-130; *idem.* Jean Damascène // Dictionnaire des philosophies antiques / Ed. R. Goulet. P., 2000. Vol. 3. P. 989-1012; *Icã I. I., jr.* «Dialectica» Sf. Ioan Damaschinul: Prolegomenã logico-filosoficã a «Dogmaticii» // Theologia Orthodoxã. Cluj; Napoca, 1995. T. 40. P. 1-2, 85-140; *Patrich J.* Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study in Eastern Monasticism, IVth - VIIth Cent. Wash., 1995. (DOS; 32); *Alexakis A.* Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype. Wash., 1996. (DOS; 34); *Cameron A. M.* Byzantines and Jews: Some Recent Work on Early Byzantium // BMGS. 1996. Vol. 20. P. 249-274; *Louth A.* A Christian Theologian at the Court of the Caliph: Some Cross-Cultural Reflections // Dialogos. 1996. Vol. 3. P. 4-19; *idem.* St. John Damascene: Preacher and Poet // Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics. Cunningham, 1998. P. 247-266; *idem.* Τὸ σχῆμα τῆς Ὁρθοδοξίας στους ἁγίους Γρηγόριο Παλαμᾶ καὶ Ἰωάννη Δαμασκηνό // Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στὴν Ἱστορία καὶ τὸ Παρόν / Ed.: Γ. Ι. Μαντζαρίδης. Ἅγιον Ὄρος, 2000. Σ. 645-651; *idem.* St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxf.,

2002; *idem.* The Πηγὴ Γνώσεως of St. John Damascene: Its Date and Development // Porphyrogenita: Essays of the History of Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides / Ed. J. Harris et al. Aldershot, 2003. P. 335-340; *idem.* Icon and Incarnation: St. John Damascene and the Seventh Oecumenical Synod // Christus bei den Vätern / Hrsg. Y. de Andia, P. L. Hofrichter. Innsbruck; W., 2003. S. 258-262. (Wiener patristische Tagungen; 1); *idem.* The Holy Spirit in the Theology of St. John Damascene // Der Heilige Geist im Leben der Kirche / Hrsg. Y. de Andia. Innsbruck, 2005. S. 229-236. (Wiener patristische Tagungen; 2); *idem.* Christian Hymnography from Romanos the Melodist to John Damascene // JEastCS. 2005. Vol. 57. N 3/4. P. 195-206; *idem.* St. John Damascene as Monastic Theologian // The Downside Review. Bath, 2007. Vol. 125. P. 197-220; *idem.* The Emergence of Byzantine Orthodoxy (600-1095) // The Cambridge History of Christianity. Camb., 2008. Vol. 3: Early Medieval Christianities, ca. 600 - ca. 1100 / Ed. Th. Noble, J. Smith. P. 46-64; *Nasrallah J., Haddad R.* Histoire du mouvement littéraire dans l'Église Melchite du Ve au XXe siècle. Louvain, 1996. Vol. 2/1; *Payton J. R.* John of Damascus on Human Cognition: An

Element in his Apologetic for Icons // Church History. 1996. Vol. 65. N 2. P. 173-183; Čantladze A. Antinestorianuli traktatebi Arseni Vačes dzis «Dogmatikonši». Tbilisi, 1997 (на груз. яз.); Hoyland R. G. Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam. Princeton, 1997. (Studies in Late Antiquity and Early Islam; 13); Ζωγραφίδης Γ. Βυζαντινή φιλοσοφία της εικόνας Μιά ανάγνωση του Ιωάννη Δαμασκηνού. Αθήνα, 1997; Cunningham M. B., Allen P., ed. Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics. Leiden, 1998; Knorr O. Zur Überlieferungsgeschichte des «Liber de Haeresibus» des Johannes von Damaskus (um 650 - vor 754): Anmerkungen zur Edition B. Kotters // BZ. 1998. Bd. 91. N 1. S. 59-69; Outtier B. Le dogmatikon d'Arsene d'Iqalto et ses modeles grecs // Le Muséon. 2001. Vol. 114. N 1/2. P. 217-226; Frede M. John of Damascus on Human Action, the Will, and Human Freedom // Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources / Ed. K. Ierodiakonou. Oxf.; N. Y., 2002. P. 63-95; Olewinski D. J. Um die Ehre des Bildes: Theol. Motive der Bilderverteidigung bei Johannes von Damaskus. St. Ottilien, 2004; Griffith S. H. John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad Era: The

Intellectual and Cultural Milieu of Orthodox Christians in the World of Islam // Hugoye: J. of Syriac Studies. Wash., 2008. Vol. 11. N 2.

Свящ. Эндрю Лаут

Восточная агиографическая традиция

Жития И. Д., близкого ему по времени, не существовало. Первое Житие, по всей видимости, было составлено на араб. языке между 808 и 969 гг. (*Hemmerdinger*. 1962. P. 423). Оно не сохранилось, но послужило основой для самой распространенной греч. версии - т. н. Иерусалимского Жития (BHG, N 884), автором к-рого в рукописях назван Иоанн, патриарх Иерусалимский (или ошибочно Антиохийский). Решение вопроса об авторстве зависит от датировки 2 древнейших рукописей этой версии - Vindob. Phil. 158 и Ath. Vator. 497, к-рые исследователи датируют X или XI в. Однако, поскольку 2-я содержит часть Минология Симеона Метафраста кон. X в., Житие И. Д. должно было быть составлено не позже этого времени. Соответственно, по мнению большинства ученых, автором является Иоанн VII, патриарх Иерусалимский (964-966). Мнение Ф. Деторакиса об авторстве Иоанна VIII, патриарха Иерусалимского (1106/7 - ранее 1122), не

согласуется с датировкой текста. Это Житие в посл. было переведено на лат. и слав. языки и в сокращенном виде было включено в слав. Четьи-Минеи (Иванова. 2008. С. 335-336).



Прп. Иоанн Дамаскин и св. Косма.
Миниатюра из Минология Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 213)

Сохранившееся араб. Житие И. Д. было составлено вскоре после 4 дек. 1085 г. Михаилом Иеромонахом из мон-ря прп. Симеона Дивногорца близ Антиохии. Как сообщает агиограф в предисловии, поводом для написания Жития стало чудесное освобождение пленных, среди к-рых он находился, после взятия Антиохии турками-сельджуками в 1084 г. Избавление совершилось 4 дек. заступничеством И. Д. и вмц. Варвары, память к-рых приходится на этот день. Совершая через год воспоминание этого события, Михаил обнаружил, что не существует Жития И. Д. ни на греч., ни на араб. языке, и взялся в знак благодарности составить его на основании

доступной ему информации. Однако, поскольку это араб. Житие в целом совпадает по содержанию с Иерусалимским Житием, следует признать, что оно восходит к тому же араб. оригиналу, а Михаил написал только предисловие и внес незначительные добавления.

Переработками Иерусалимского Жития в жанре энкомия можно считать Житие И. Д. и Космы, его сводного брата и соученика, в посл. еп. Маюмского, составленное Иерусалимским патриархом Иоанном Меркуропулом, отождествляемым с *Иоанном IX* (1156/57 - до марта 1166), Похвальное слово Константина Акрополита (ок. 1270; BHG, N 885) и Житие из ркп. Paris. gr. 1164 (XV-XVI вв.; BHG, N 885d). Еще одна, несохранившаяся, греч. версия этого типа, переведенная с арабского Самуилом, митр. Аданы, лежит в основе груз. перевода *Ефрема Мцире* (сер.- 2-я пол. XI в.; о различии между переводами с арабского на греческий (вольный) и с греческого на грузинский (буквальный) см.: *Flusin*. 1989). Др. группу образуют Житие из рукописи мон-ря Пресв. Богородицы Камариотиссы на о-ве Халки (BHG, N 394; сохр. также в 2 др. рукописях, самая ранняя - XIII в.) и Житие из рукописи Athen. 321 (XII в.; BHG, N 884a). Эта

редакция, к-рая, возможно, вышла из круга *Михаила Синкелла* (1-я пол. IX в.;), представляет собой мифический рассказ, изображающий И. Д. сыном мусульманина и изобилующий хронологическими неувязками (напр., папа Римский свт. Григорий I Великий (590-604) представлен современником имп. Траяна (98-117)).

Особняком стоят краткое Житие, составленное в К-поле, - т. н. *Vita Marciana* (X в. (?); BHG, N 885b), к-рое издатель М. Гордилло считал древнейшим (это мнение отвергнуто др. исследователями), и анонимное Житие, повествующее лишь о конфликте И. Д. с имп. Львом III Исавром (717-741) (не ранее кон. XIV в.; BHG, N 885c).

Краткие заметки об И. Д. есть в «Лексиконе Суды» (X в.; BHG, N 885g) и в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.; BHG, N 885e). Сказание об И. Д. имеется также в эфиоп. Синаксаре (рукопись XV в.) под 8 числом месяца тахсас, что соответствует дню его визант. памяти - 4 дек. (*Le Synaxaire éthiopien / Éd., trad. S. Grébaut. P., 1927. P. 683-687. (PO; T. 15. Fasc. 5)*). По всей видимости, оно происходит из арабо-мелькитского источника, поскольку в копто-араб. Александрийском Синаксаре (XIII-

XIV вв.), с к-рого был сделан эфиоп. перевод, оно отсутствует.

Рассказ об отсечении руки И. Д. и исцелении его Богородицей содержится в Хронике Георгия Амартола (сер. IX в.). Он также встречается в рукописной традиции самостоятельно (ВНГ, N 885m).

Иерусалимское Житие в начале повествует об учителе И. Д. и его сводного брата Космы, к-рым стал инок также по имени Косма (разные жития по-разному освещают образ учителя И. Д.; подробнее см.: *Kazhdan, Gero*. 1989. S. 128-132). Его выкупил из плена отец И. Д., влиятельный чиновник при дворе халифа. Увидев в толпе пленников плачущего человека в монашеских одеждах, отец И. Д. спросил, стоит ли так плакать, прощаясь с жизнью, тому, кто все равно умер для мира. На что инок ответил, что он плачет не из-за страха смерти, а из-за того, что не успел никому передать свои знания. Став учителем братьев и дав своим подопечным блестящее образование, инок удалился в лавру прп. Саввы Освященного, где через нек-рое время скончался. После смерти отца И. Д. было предложено стать главным советником халифа. Агиограф сообщает, что И.

Д. согласился на должность против воли и занял пост выше, чем его отец.

Когда начались гонения на иконы при имп. Льве III, И. Д. составил послание против иконоборческой ереси, к-рое имело широкое хождение по всей Византийской империи (вероятно, речь идет о «Защитительных словах...»). По повелению имп. Льва, решившего оклеветать И. Д. перед халифом, писцы, подделав почерк И. Д., составили письмо от его имени, в к-ром он якобы призывает визант. императора напасть на Дамаск, в то время как между халифатом и Византией был подписан мирный договор. Подложное письмо Лев переслал халифу, прибавив к нему свое, содержащее заверения в следовании мирному договору. Халиф не поверил уверениям И. Д., что письмо - подделка, и повелел отсечь ему руку, к-рую повесили на рынке на всеобщее обозрение. Истекающий кровью И. Д. упробил халифа отдать ему руку. После его долгой молитвы перед иконой Пресв. Богородицы рука приросла, на месте раны остался тонкий, как нить, красный след (этот сюжет послужил основанием появления иконографического образа Божией Матери «Троеручица»). Увидев чудесное исцеление, халиф признал, что пошел на поводу у клеветников. И. Д. уговорил

правителя отпустить его в мон-рь. Вместе с соучеником Космой он отправился в Иерусалим, затем в лавру прп. Саввы Освященного, где просил игумена принять его в число братии. Поскольку И. Д. был знаменит, никто из старцев не соглашался стать наставником столь знатного и в прошлом могущественного человека. В конце концов один старец принял его к себе в духовные ученики с условием, что И. Д. откажется от всего, чем занимался в миру, в т. ч. от сочинения богословских текстов. Чтобы испытать смирение И. Д., наставник послал его в Дамаск продавать корзины, к-рые они вместе плели, по завышенной цене. И. Д. в рваных одеждах ходил по городу, где его многие знали, и предлагал свой товар, получая в ответ только возмущение и насмешки. Корзины купил его бывший слуга. Однажды в лавре прп. Саввы Освященного умер инок, брат к-рого, сильно сокрушавшийся о его смерти, уговорил И. Д. написать утешительное надгробное песнопение. Услышав, как И. Д. пел в келье, наставник прогнал его от себя за нарушение обещания. Вся братия умоляла старца простить И. Д., но тот согласился только при условии епитимии - очистке всех смрадных мест в лавре. Братия не решалась сказать И. Д. о такой епитимии, но он

узнал о ней, с охотой принялся исполнять ее и вымолил прощение наставника. Через некоторое время старцу явилась Пресв. Богородица и повелела не запрещать И. Д. писать богословские сочинения. С тех пор И. Д. писал духовные песнопения до самой кончины.

Мощи

И. Д. хранились в лавре прп. Саввы Освященного. О них сообщают источники XII в., в частности рус. паломник игум. *Даниил* (1104-1106) и визант. паломник Иоанн Фока (1185). При имп. *Андронике II Палеологе* (1282-1328) мощи были перенесены в К-поль. Рус. паломник *Зосима*, диак. Троице-Сергиева монастыря, свидетельствует о наличии мощей И. Д. в к-польском мон-ре Пресв. Богородицы Кехаритомени (1419-1421). Ранее др. рус. паломник, *Стефан Новгородец*, посетивший К-поль в 1350 г., упоминал о некоем жен. мон-ре с мощами И. Д.; по предположению Р. Жанена, Стефан, возможно, имел в виду мон-рь Пресв. Богородицы Кехаритомени (*Janin. Églises et monastères. P. 263-264*). Отсутствие с определенного времени мощей И. Д. в лавре прп. Саввы косвенно подтверждается сообщением еще одного рус. паломника, архим. *Агрефения* (ок. 1360 или

1370), к-рому в лавре показали келью, где подвизался И. Д., но не показали его мощи. Возможно, именно к перенесению мощей приурочен день памяти И. Д. в зап. Церкви - 6 мая.

По совр. данным, челюсть И. Д. находится в лавре прп. Саввы, частицы мощей - в Георгия Аламана мон-ре близ с. Пендакомо (Кипр), в Иоанна Богослова ап. мон-ре на Патмосе (Греция) и в ц. Сан-Джорджо деи Гречи (Венеция) (*Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 200*).

Изд.: **на арабском:** *Vacha C. Biographie de saint Jean Damascène: Texte original arabe. Harissa, 1912; Васильева А. А. Арабская версия жития св. Иоанна Дамаскина. СПб., 1913 [рус. пер.]; Graf G. Das arabische Original der Vita des hl. Johannes von Damaskus // Der Katholik. Mainz, 1913. Bd. 93. S. 164-190, 320-331 [нем. пер. и исслед.]; Portillo R. D. A Life of St John of Damascus // PdO. 1996. Vol. 21. P. 157-188 [вступ. ст. и англ. пер.]; **на греческом:** PG. 94. Col. 812-885 [BHG, N 885]; SynCP. Col. 278-279; Suda. N 467; Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα. 1897. Τ. 4. Σ, 271-302 [BHG, N 394], 303-350; *Gordillo M. Damascenica: 1. Vita**

Marciana. R., 1926. P. 60-68. (OrChr; 8/2. N 29) [ВНГ, N 885b]; **на грузинском:** Кекелидзе К. С., *прот.* Грузинская версия араб. Жития св. Иоанна Дамаскина // ХВ. 1914. Т. 3. Вып. 2. С. 119-174.

Ист.: ЖСв. Дек. С. 97-117; *Majeska G.* P. Russian Travellers to Constantinople in the 14th and 15th Cent. Wash., 1984. P. 43, 153, 187, 298. (DOS; 19); *Иоанна Фоки* сказание вкратце о городах и странах от Антиохии до Иерусалима, также Сирии, Финикии и о св. местах Палестины кон. XII в. // ППС. 1889. Т. 8. Вып. 2. (Вып. 3). С. 47; *Хождение архим. Агрэфенья обетели Пресвятыя Богородица* // Там же. 1896. Т. 16. Вып. 3. (Вып. 48). С. 18; «Хождение» игум. Даниила в Св. Землю в нач. XII в. СПб., 2007. С. 34; *Иванова К.* Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008. С. 335-336.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 494; *Jugie M.* La vie de S. Jean Damascène // EO. 1924. Vol. 23. P. 137-161; *idem.* Une nouvelle vie et un nouvel écrit de S. Jean Damascène // Ibid. 1929. Vol. 28. P. 35-41; *Fecioru D.* Viața sfântului Ioan Damaschin: Studiu de istorie

literară crestină. Bucur., 1935; *Graf*. Geschichte. Bd. 2. S. 69-70; *Hoeck J. M.* Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung // OCP. 1951. Vol. 17. P. 6-13; *Ehrhard*. Überlieferung. S. 1024-1029; *Hemmerdinger B.* La Vita arabe de saint Jean Damascène et BHG 884 // OCP. 1962. Vol. 28. P. 422-423; *Sauget J.-M.* Giovanni Damasceno // BiblSS. Vol. 6. Col. 785-790; *Detorakis Th.* Κοσμάς ὁ Μελωδός. Βίος κα ἔργο. Thessal., 1979; *idem*. La main coupée de Jean Damascène (BHG, 885c) // AnBoll. 1986. Vol. 104. P. 371-381; *Flusin B.* De l'arabe au grec, puis au géorgien: Une vie de S. Jean Damascène // Traduction et traducteurs au moyen âge. P., 1989. P. 51-61; *Kazhdan A., Gero S.* Kosmas of Jerusalem: A More Critical Approach to his Biography // BZ. 1989. Bd. 82. S. 122-132; *Auzépy M.-F.* De la Palestine à Constantinople (VIIIe-IXe siècles): Etienne le Sabaïte et Jean Damascène // TM. 1994. Vol. 12. P. 183-218; *Aubert R.* Jean Damascène // DHGE. T. 26. Col. 1458-1459; Dumbarton Oaks Hagiography Database. Wash., 1998. P. 53-54.

О. Н. А., С. А. Мусеева
Славянская рукописная и старопечатная
традиция до XIX в. Почитание
Богословские и философские сочинения

Первые переводы сочинений И. Д. на славянский были выполнены в Болгарии в кон. IX в. (до 893). Извлечение из 3-й кн. «Точного изложения православной веры» в объеме 48 глав (вариант, не засвидетельствованный в греч. традиции) под заглавием «Небеса» было переведено свт. *Иоанном*

Экзархом Болгарским, к-рый снабдил его обширным предисловием («Прологом»). Этот перевод служил основой правосл. слав. (и прежде всего рус.) богословия X-XVII вв. (а в старообрядческой среде и позднее). Перевод свт. Иоанна Экзарха попал на Русь не позднее сер. XI в. и получил широчайшее распространение в древнерус. рукописной традиции (в южнослав. он не сохранился, если не считать факта вероятного его привлечения для редактирования нового перевода в XIV в.), в особенности начиная с XV в. По подсчетам исследователей, число его восточнослав. списков XV-XVII вв., содержащих текст полностью или значительную его часть, может быть более 100 (Трендафилов. 1999; Он же. 2004; Сапожникова. 2005). Старший список (ГИМ. Син. 208) датируется в наст. время кон. XI(?) - 1-й четв. XII в., происхождение его предположительно связывается с киевским великокняжеским

скрипториумом (Уханова. 2008; Она же. 2009. С. 134-135, 151-152); ранее в лит-ре (основную библиографию см.: Вздорнов. 1980. Кат. 3; Уханова. 2009. С. 153-156) преобладала датировка рубежом XII и XIII вв., кодекс считался созданным в Сев.-Вост. Руси (во Владимире или в Ростове). В списке заметна лексическая правка, возможно, произведенная на Руси в XI в., ближе к протографу в языковом отношении находится ряд списков XV-XVI вв. (Баранкова. 2001; Сапожникова. 2005). В состав древнеславянской Кормчей (в X в. в Болгарии, согласно наиболее распространенному в науке мнению, или в нач. XI в. на Руси - т. зр. Л. В. Милова) вошло сказание свт. Епифания Кипрского о ересьях в редакции И. Д. (изд.: Бенешевич. ДСК. Т. 1. С. 644-706). На рубеже 3-й и посл. четв. XIII в. «Точное изложение православной веры» И. Д. в переводе свт. Иоанна Экзарха было включено в русскую редакцию Кормчей, в составе которой получило в XV-XVII вв. широкое распространение.



Прп. Иоанн Дамаскин. Фрагмент фрески. Нач. XIV в. (частное собрание, Женева, Швейцария)

Ок. 1219 г. в окружении св. *Саввы I*, архиеп. Сербского, было переведено и включено в состав Кормчей серб. редакции (о списках XIII-XVI вв. см.: *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI-XIII вв. М., 1978. С. 118, 125-126, 261-270) «Исповедание вкратце православной веры», вероятно, краткой редакции «Точного изложения православной веры» И. Д. Ряд списков этой Кормчей, отражающих редактуру 1-й пол. XIII в., включает также не относящиеся к первоначальному переводу 4 главы из 2-й кн. «Точного изложения православной веры», переведенного свт. Иоанном Экзархом с названием «Богословие» (под таким названием «Точное изложение православной веры» И. Д. имело хождение в славянской литературе) - «О

небеси», «О рае», «О человеке», «О диаволе и о бесах» (Там же. С. 130).

Не позднее сер. XIV в. у юж. славян или на Афоне был выполнен новый перевод (частично с привлечением древнейшего) полного текста «Богословия» вместе с Посланием И. Д. свт. Косме Маюмскому в качестве предисловия.

Старший болг. список этого перевода (Ath. Zogr. 125. П.д.12) датируется 3-й четв. XIV в. Совр. ему старший сербский список (Ath. Chil. 393) написан для патриарха Сербского Саввы IV (1354-1375). Позднейшая южнослав.

рукописная традиция (в основном связанная с Охридской архиепископией 2-й - 3-й четв. XVI в.) довольно значительна (Ангелов. 1974). На Руси этот перевод не получил известности (изд.: *Weiher, Keller, Miklas*. 1987).

Примерно в то же время (и, возможно, в том же книжном центре) на слав. язык была переведена в полном объеме «Диалектика» И. Д. (старший серб. список - РНБ. Гильф. № 84, сер. XIV в.; изд.: *Weiher*. 1969). В эпоху «второго южнославянского влияния» (посл. четв. XIV - 1-я треть XV в.) памятник стал известен на Руси (очевидно, привозился неоднократно), где со временем получил широкое распространение (Гаврюшин. О ранних списках. 1986; Он же. «Диалектика» Иоанна Дамаскина. 1987). В

XVI-XVII вв. здесь создаются новые редакции текста, в частности митр. Даниилом (Он же. 1988), а также вопросоответная редакция (Он же. Научное наследие. 1986).

На основе переводов сочинений И. Д. и ряда псевдоэпиграфов на Руси ок. сер. XV в. сложился сборник, представляющий своеобразное «собрание сочинений» этого автора. В его состав входили Житие И. Д., псевдоэпиграф «О осьми частях слова», Послание И. Д. свт. Косме Маюмскому, «Диалектика» и «Богословие» с предисловием свт. Иоанна Экзарха. На сборник этого типа в XV-XVIII вв. в восточнослав. традиции приходится ок. трети списков сочинений И. Д. (Трендафилов. 1996; Он же. 2004; Левшина. 1999; Сапожникова. 2005. С. 8). Во 2-й четв. XVI в. он был включен целиком в состав ВМЧ (изд.: ВМЧ. Декабрь, дни 1-5. Стб. 149-274). В XVI-XVII вв. такой сборник, именуемый «Иоанн Дамаскин» или «Книга Иоанна Дамаскина», имелся (судя по описям) во всех сколько-нибудь значительных восточнослав. монастырских б-ках. В 1575-1579 гг. «Богословие» и «Диалектика» И. Д. были переведены на славянский, частично с привлечением лат. текста, на Волыни князьями-эмигрантами А. М. Курбским и М. А.

Оболенским-Ноготковым (*Калугин*. 1998. С. 36-37). Перевод Курбского - Оболенского, снабженный предисловием первого, получил достаточно широкое распространение в восточнослав. рукописной традиции (известно не менее 10 списков XVI-XVII вв.), однако (в немалой степени, возможно, из-за личности переводчиков) далеко не сравнялся по популярности со старыми переводами обоих памятников.

В 30-х гг. XVII в. «Богословие» И. Д. в древнейшем переводе готовилось к публикации соловецким книжником иером. *Сергием (Шелониным)*, внесшим в текст значительную лексическую правку, но по не выясненным до конца причинам это издание не было осуществлено (*Сапожникова*. 2008). В 1665 г. это сочинение И. Д., заново переведенное с греческого иером. *Епифанием (Славинецким)*, вышло в свет в составе сборника его переводов творений отцов Церкви (*Зернова А. С.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI-XVII вв.: Сводный кат. М., 1958. С. 95. № 311).

Во 2-й пол. XVIII в. новый перевод с греческого «Точного изложения православной веры» И. Д. делался дважды: архиеп. *Амвросием (Зертис-Каменским)* и прп. *Паусием (Величковским)*.

Первый 2 раза (1774; 1789) издавался в Москве (Зернова А. С., Каменева Т. Н. Сводный каталог русской книги кирилловской печати XVIII в. М., 1968. С. 297, 362. № 869, 1049).

Широкое распространение в средневеков. слав. традиции (прежде всего древнерусской) получило сочинение И. Д. «Слово о святых и честных иконах ко всякому христианину и к цесарю Константину Каваллину, и о вся еретики», известное в списках начиная с XV в. Оно входит в подборку текстов в защиту иконопочитания в составе сборников, а также помещается как чтение в 1-ю Неделю Великого поста в триодных Торжественниках (*ertorickaja*. 1994. С. 149-150. N 05.7.25). В 1647 г. это Слово И. Д. было издано на Московском Печатном дворе в составе Сборника в 71 главе (куда вошли также «Слово о иже в вере усопших» и отрывок «о покланянии на восток» из кн. «Небеса»). Книга переиздавалась в XVIII в. в старообрядческих типографиях: в 1782 и в 1787 гг. в Почаеве, в 1791 г. в Супрасле, в 1793 г. во Львове (Лемберге) (Вознесенский А. В. Кириллические издания старообрядческих типографий кон. XVIII - нач. XIX в.: Кат. Л., 1991. С. 26-27, 132, 134, 140. № 21, 297, 316, 355).

Гомилетические сочинения

Торжественные Слова И. Д. на праздники минейного и триодного циклов начали переводиться на слав. язык, вероятно, уже в древнейший период существования славянской письменности, не позднее кон. IX - нач. X в. Так, в составе *Успенского сборника* кон. XII-XIII в. в числе гомилий Цветной Триоди помещено (Л. 175-180 об.) Слово И. Д. в Великий понедельник «О иссохшей смоковнице и о притче винограда» (Успенский сборник XII-XIII вв. / Изд. подгот.: О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон; под ред. С. И. Коткова. М., 1971. С. 297-304).

К числу древнейших переводов относится, возможно, и Слово И. Д. на Сошествие Св. Духа (нач.: «В последний день великаго праздника стояше Иисус и возглаголаше...»), представленное в ряде рус. рукописей XV-XVI вв. (*ertorickaja*. 1994. С. 430, 436. N 19.0.17, 19.0.44).

Минейные гомилии И. Д. (на Рождество Богородицы, на Рождество Христово, на Преображение, 2 на Успение Богородицы) представлены списками (первоначально южнославянскими) начиная со 2-й пол. XIV в., они переведены, вероятно, болг. книжниками в составе т. н. «студийской коллекции» (*Hannick*. 1981. S. 242, 247. N 265,

273; *Иванова*. 2008. С. 195-197, 381, 603-604, 611-612). Слово на Рождество Богородицы было переведено (без имени автора) в 1343(?) г. в составе Евангелия Учительного («Патриаршего гомилиярия» - *Иванова*. 2008. С. 196), к-рое неоднократно издавалось в XVI-XVIII вв. (впервые издано Иваном *Фёдоровым* и Петром *Мстиславцем* в 1569 в Заблудове). С XV в. в рус. рукописной традиции широко распространяются Слова «О иже в вере усопших» и «О иссохшей смоковнице и притче винограда», включаемое в триодные Торжественники как чтение на мясопустную субботу (о списках см.: *ertorickaја*. 1994. С. 86. N 03.6.17).

Гимнографические творения

И. Д. переводились на слав. язык со 2-й пол. IX в. в составе богослужебных книг и должны рассматриваться в контексте их истории на слав. почве. Эта часть лит. наследия И. Д. оказала сильнейшее воздействие на творчество ранних слав. гимнографов, в первую очередь на св. *Климента Охридского*, еп. Словенского († 916), и св. *Константина*, еп. Преславского (КМЕ. Т. 4. С. 401, 404-405). Заметно, в частности, влияние гимнографического наследия И. Д. на слав. каноны Октоиха, написанные первым из них, и непосредственно

ямбического канона И. Д. на Рождество Христово на канон тому же празднику, написанный вторым и снабженный сложным метрическим акростихом (Попов Г. Акростих в гимнографическом творчестве учеников Кирилла и Мефодия // *La poesia liturgica slava antica = Древнеслав. литург. поэзия: XIII Междунар. съезд славистов. Тематич. блок. № 14: Докл. Р.; София, 2003. С. 50*).

Другие сочинения. Псевдоэпиграфы

В *Изборнике 1073 г.* содержится (л. 250 об.-251) статья, относящаяся, несомненно, к первоначальному составу рукописи: «Иоанн Дамаскин о македонских месяцах от церковного предания». Переводились также псевдоэпиграфы (либо тексты, недостаточно надежно атрибутируемые) с именем И. Д. в заглавии. К числу наиболее распространенных среди них относится Слово на Благовещение (нач.: «Нынешнему честному царскому собранию, светлому и пречудному воспоминанию...»), содержащее элементы диалога между Пресв. Богородицей, арх. Михаилом и прав. *Иосифом Обручником*, представленное слав. списками не позднее 2-й четв. XIV в. (Иванова. 2008. С. 501). Имя И. Д. стоит в заглавии «Повести о Варлааме и Иоасафе» в списках

Афанасьевского извода древнейшей (рус. домонгольской) и болг. (кон. XIII - нач. XIV в.) редакций перевода; в сербской редакции (нач. XIII в.?) автором назван Иоанн Савваит (Повесть о Варлааме и Иоасафе: Памятник древнерус. переводной лит-ры XI-XII вв. / Подгот. текста, исслед., коммент.: И. Н. Лебедева. Л., 1985. С. 57-69). Авторство И. Д. в качестве альтернативного (наряду с Сифом Антиохом: «списание Сифа Антиоха, друзии же мнеша, яко Иоанн Дамаскин») указывается в заглавии слав. перевода книги басен «Стефанит и Ихнилат» (Стефанит и Ихнилат: Средневековая книга басен по русским рукописям XV-XVII вв. / Изд. подгот.: О. П. Лихачева, Л. С. Лурье. Л., 1969. С. 7). Устойчиво приписывается ему в славянской традиции грамматическое соч. «О осьми частях слова», переведенное, вероятно, одновременно с «Диалектикой» (Левшина. 1999; изд.: *Weiber*. 1977).

В сборниках XVII-XVIII вв. (и в позднейшей старообрядческой традиции) И. Д. нередко приписывается Слово «О красном («червленом») яйце на Велик день».

Сочинения И. Д. достаточно активно использовались слав. и рус. церковными

писателями начиная с XI в. Так, «Богословие» - перевод Иоанна Экзарха - цитируется (под названием «Книга Уверие») в предисловии к «Сказанию о чудесах святых мучеников Бориса и Глеба» (см.: Горский, Невоструев. Описание. С. 295-296). На рубеже XIV и XV вв. митр. Григорий Цамблак использовал Слово на Преображение, составленное И. Д., для создания собственного гомилетического сочинения на ту же тему (Макарий. История РЦ. Кн. 3. С. 491-492).

Между кон. XIV и 2-й пол. XV в. творения И. Д. (вероятно, в составе его «собрания сочинений») послужили на Руси источником при составлении «энциклопедического» сборника-компиляции «Златая цепь» (см.: Крутова. 1990; ср.: Сапожникова. 2005. С. 10), к-рый позднее (во 2-й четв. XVI в.) вошел в состав некалендарных добавлений к ВМЧ под 31 июля (Крутова. 1990. Ч. 1. С. 46). Активно использовал сочинения И. Д. прп. Иосиф Волоцкий при написании «Просветителя». Свидетельства «Слова о святых и честных иконах...» приводятся в 5-м Слове прп. Иосифа, но особенно сильно его воздействие в 6-м Слове. В обширном 7-м Слове привлечены тексты «Изложения веры» и «Богословия» (Макарий. История РЦ. Кн. 4. Ч. 1.

С. 313-315; Бычков. 1992. С. 229-239). Заметный интерес к «Богословию» И. Д. проявлял Московский митр. Даниил - написанный частично им список памятника (РГБ. Волок. 490) изобилует следами редакторской правки (Сапожникова. 2007). К сочинениям И. Д. прибегали и при создании в окружении митрополита Сводной Кормчей (Макарий. История РЦ. Кн. 4. Ч. 2. С. 87). Сочинения И. Д. широко использовались старообрядческими авторами XVII - нач. XX в.

Почитание

Пространное Житие И. Д., написанное Иоанном, патриархом Иерусалимским, переведено на славянский в составе студийского комплекта Миней-Четьих не позднее XII в. Старший русский список - в составе Волоколамского комплекта Миней-Четьих посл. четв. XV в. (РГБ. Ф. 113. № 593. Л. 24 об.- 47). Житие включено в состав ВМЧ (уже в древнейший, Софийский, комплект), опубликовано в 1901 г. в составе 1-го выпуска (дни 1-5) декабрьского тома свода. Краткое Житие переведено в XII в. на Руси (или в К-поле или на Афоне) в составе редакции Пролога Константина, еп. Мокисийского, и затем трижды в 1-й пол. XIV в. у юж. славян

или на Афоне в составе стихного Пролога. Болг. редакция этого перевода получила известность на Руси на рубеже XIV и XV вв. Древнейший перевод и перевод XIV в. проложного Жития во 2-й четв. XVI в. также были включены в состав ВМЧ. Косвенным свидетельством почитания И. Д. у правосл. славян в период позднего средневековья - раннего Нового времени является история предания о чудотворной иконе Божией Матери «Троеручица». Еще в сер. XVI в. судьба одной из главных святынь серб. Хиландарского мон-ря на Афоне - иконы «Троеручица» - не связывалась с именем И. Д. Согласно известиям монастырского посольства 1558-1559 гг. в Москву, в обители имелась отдельная чудотворная икона («что исцели руку отрезанную святому Иоанну Дамаскину»), по преданию привезенная св. Саввой Сербским из одного путешествия (вероятно, 1-го) в Св. землю, тогда как происхождение большого храмового образа «Троеручица» связывалось со Скопье и датировалось XIV в. (см.: Турилов А. А. Рассказы о чудотворных иконах мон-ря Хиландар в рус. записи XVI в. // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси. М., 1996. С. 513, 521, 517-519). Уже в XVII в. версия о том, что хиландарская икона «Троеручица» является

иконой, исцелившей И. Д., получает широкое распространение. В России эта версия засвидетельствована в связи с принесением с Афона в Москву копий с чудотворного образа, а также в антииконоборческом трактате 10-х гг. XVIII в. «Солнце Пресветлое», на Афоне и в Сербии - в сказании о чудесах («чуде») от этой иконы, известном в списке 1804 г. (НБС. Рс-74. Л. 236-244) при переводе «Чудес Пресвятой Богородицы» Агапия Ландоса (Критского) (см.: *Штавьанин-Ђорђеви Љ.* Чудеса Пресвете Богородице Агапија Крићанина и ново чудо Богородице Тројеручице манастира Хиландара // *АрхПр.* 1984/1985. Књ. 6/7. С. 275-290). Во 2-й пол. XIX в. «дамаскинская» версия происхождения хиландарской храмовой иконы была канонизирована в многократно переиздававшемся сборнике сказаний о чудотворных святогорских иконах «Вышний Покров над Афоном».

Посвящение И. Д. храмов, вероятно, было исключительно редким и носило скорее всего патрональный характер. Поэтическое творчество И. Д. в XIX в. вдохновило А. К. Толстого на написание одноименной поэмы о нем.

Изд.: Богословие св. *Иоанна Дамаскина* в пер. Иоанна Эксарха Болгарского: По харатейному списку Московской синодальной б-ки / Предисл.: А. Н. Попов. М., 1878; *Ягич И. В.* Рассуждения южнослав. и рус. старины о церковнослав. языке. СПб., 1896. С. 32-34, 40-77; ВМЧ. Декабрь, дни 1-5. Стб. 139-293; *Sadnik L.* Des hl. Johannes von Damaskus "Ἐκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes. Wiesbaden; Freiburg i. Br., 1967-1983. Bd. 1-4. (MLS; 5, 14, 16, 17); *Weiher E.* Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischen Übersetzung. Wiesbaden, 1969. (MLS; 8); *idem.* Die älteste Handschrift des grammatische Traktats «Über der acht Redelteile» // Anzeiger für Slavische Philologie. Graz, 1977. Bd. 9. S. 367-427; *Weiher E., Keller J., Miklas H.* Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischen Übersetzung des 14. Jh. Freiburg i. Br., 1987. (MLS; 25); *Besters-Dilger J.* Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der Übersetzung des Fürsten A. M. Kurbskij (1528-1583). Freiburg i. Br., 1995. (MLS; 35).

Лит.: *Калайдович К. Ф.* Иоанн, Эксарх Болгарский. М., 1824. С. 17-28, 57,

213; *Оболенский М. А.* О переводе кн. Курбского сочинений Иоанна Дамаскина // Библиогр. зап. 1858. Т. 1. № 12. Стб. 355-366; *Горский, Невоструев.* Описание. 1859. Отд. 2. Ч. 2. С. 288-312; *Sadnik L.* Eine zweite südslavistische Übersetzung des Johannes Damascenus // Slavistische Studien zum V. Intern. Slavistenkongress. Gött., 1963. S. 281-284. (Opera slavica; 4); *Ангелов Б. С.* Пълен югославянски превод на съчинението «Небеса» // *Он же.* Страници из историята на старобълг. лит-ра. София, 1974. С. 143-149; *Скворцова А. А.* О логических категориях «Диалектики» Иоанна Дамаскина и их отражения в риториках XVII в. // Вопросы рус. яз. и методика его преподавания. Красноярск, 1974. Вып. 3. С. 3-9; *Пейчев Б.* Об одном открытии в традиции Диалектики Иоанна Дамаскина // *Palaeobulgarica*, 1977. N 2. С. 74-75; *Вздорнов Г. И.* Искусство книги в Др. Руси: Рукописная книга Сев.-Вост. Руси XII - нач. XV вв. М., 1980. С. 19-20. Кат. 3; *Hannick Ch.* Maximos Holobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur. W., 1981 (по указ.); *он же (Ханник К.)* Диалектика Иоанна Дамаскина в слав. и груз. переводе: Опыт сравнения переводческих методов // *Palaeobulgarica*. 1987. N 1. С. 67-71; *Трендафилов Х. П.* Кирилово определение на

философията (кратка и пространна редакция) // Език и лит-ра. 1982. № 1. С. 49-53; *он же.* К вопросу о первой слав. грамматике и ее авторе // Преслав. София, 1993. Сб. 4. С. 217-223; *он же.* «Богословие» Иоанна Дамаскина в лит-ре Др. Руси: АДД. М., 1994; *он же.* «Небеса» Иоанна Экзарха как порождающая модель (обзор списков и структура текста) // 1100 години Велики Преслав. Шумен, 1995. Т. 2. С. 60-90; *он же.* Переводы «Богословия» Иоанна Дамаскина в рус. и слав. филологии // ТОДРЛ. 1996. Т. 50. С. 658-667; *он же.* Иоанн Экзарх и становление слав. теологического монологизма // Медиевистика и културна антропология: Сб. в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Д. Петканова. София, 1998. С. 154-161; *он же.* «Небеса» Иоанна Экзарха Болгарского и древнерус. духовные центры // Преславска книжовна школа. Шумен, 1999. Т. 4. С. 165-194; *он же.* «Небеса» Иоанна Экзарха Болгарского в древнерус. рукописной традиции: Обзор списков // Глубины книжные: Архив за старобълг. извори. Шумен, 2004. Т. 2. С. 9-73; Гаврюшин Н. К. «Изборник Святослава» 1073 г. и «Диалектика» Иоанна Дамаскина // ССл. 1983. № 4. С. 94-96; *он же.* «Книга диалектичнѣя глубины...» // Совр. проблемы книговедения, книжной торговли и пропаганды

книги. М., 1983. Вып. 2. С. 95-100; он же. Научное наследие А. М. Курбского // Памятники науки и техники, 1984. М., 1986. С. 210-236; он же. О ранних списках славяно-рус. «Диалектики» // Зап. ОР ГБЛ. М., 1986. Вып. 45. С. 279-284; он же. Вопросо-ответная редакция «Диалектики» // Там же. 1987. Вып. 46. С. 248-253; он же. «Диалектика» Иоанна Дамаскина на Руси // Ист. традиции духовной культуры народов СССР и современность. К., 1987. С. 74-79; он же. Русские первопечатники - читатели «Диалектики» Иоанна Дамаскина // Фёдоровские чт., 1983. М., 1987. С. 70-72; он же. Митр. Даниил - редактор «Диалектики» // ТОДРЛ. 1988. Т. 41. С. 357-363; *Копреева Т. Н.* Неизвестные отрывки из «Богословия» Иоанна Дамаскина в пер. Иоанна Экзарха Болгарского в списке XV в.: (Болг. истоки книжного возрождения на Руси) // *Palaeobulgarica*. 1983. N 4. С. 93-100 (то же // *Она же.* Немеркнувший свет: (Из истории книжных связей Болгарии и России. XI - нач. XIX вв.). Вел. Търново, 1996. С. 14-23); *Стратий Я. М.* Естественнонаучные представления Др. Руси и Болгарии и их место в истории отечественной натурфилософии // Истоков общности филос. культур рус., укр. и болг. народов. К., 1983. С. 103-127; *Вайер Е.,*

Миклас Х. Преводачки похвати в Богословието на Йоан Екзарх в сравнение с по-късни паралелни преводи // Старобълг. лит-ра. София, 1986. Кн. 19. С. 29-59; *Kakridis J.* Codex 88 des Klosters Decani und seine griechischen Vorlagen: Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jh. Münch., 1988 (по указ.); Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР с древнейших времен до кон. XVII в. / Отв. ред.: Э. Д. Днепров. М., 1989 (по указ.); *Крутова М. С., сост.* «Златая цепь» // Метод. рекомендации по описанию слав.-рус. рукописей для Сводного кат. рукописей, хранящихся в СССР. Новосибир., 1990. Вып. 5. Ч. 1-2 (по указ.); *Буланин Д. М.* Античные традиции в древнерус. лит-ре XI-XVI вв. Münch., 1991 (по указ.); *Бычков В. В.* Русская средневеков. эстетика XI-XVII в. М., 1992; *Мильков В. В.* Определения философии Иоанна Дамаскина и его славяно-рус. варианты // Переводные памятники филос. мысли в Др. Руси. М., 1992. С. 130-174; *ertorickaја T. V.* Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus. Opladen, 1994 (по указ.); КМЕ. 1995. Т. 2. С. 168-194; 2003. Т. 4. С. 400-414; *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный: (Теорет. взгляды и лит. техника

древнерусского писателя). М., 1998 (по указ.); *Левшина Ж. А.* Славянское грамматическое сочинение «О восьми частях слова»: (Археогр. обзор) // *Опыты по источниковедению: Древнерус. книжность: Археография, палеография, кодикология.* СПб., 1999. С. 66-76; *Суханова Е. Н.* О первоначальной редакции слав. перевода «Диалектики» св. Иоанна Дамаскина XIV в. // *ТОДРЛ.* 1999. Т. 51. С. 324-336; *Podskalsky G.* Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien, 865-1459. Münch., 2000 (по указ.); *Баранкова Г. С.* О лексической правке в списках Богословия Иоанна Дамаскина // *Рус. язык в науч. освещении.* М., 2001. № 2. С. 168-190; *Сапожникова О. В.* Вопросы текстологии Богословия Иоанна Дамаскина в пер. Болгарского экзарха Иоанна // *Palaeobulgarica.* 2005. N 4. С. 3-29; *она же.* Работа митр. Даниила над Богословием Иоанна Дамаскина // *ДРВМ.* 2007. № 3(29). С. 94-96; *она же.* Несостоявшееся издание XVII в.: «Богословие» Иоанна Дамаскина в пер. Иоанна Экзарха Болгарского // *ТОДРЛ.* 2008. Т. 58. С. 99-126; *Иванова К.* Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008 (по указ.); *Уханова Е. В.* Об одном киевском скриптории посл. четв. XI - нач. XII в. // *Палеография и*

кодиология: 300 лет после Монфокона: Мат-лы
Междунар. науч. конф. М., 2008. С. 225-
229; она же. Древнейшие изображения св. кн.
Бориса: К истории б-ки Владимира Мономаха
// Борисо-Глебский сб. = Collectanea
Borisoglebica. Р., 2009. Вып. 1. С. 117-156.

А. А. Турилов

Гимнография

Согласно палестинскому календарю X в.,
сохранившемуся в груз. переводе
(*Garitte. Calendrier Palestino-Georgien. Р. 108-
109*), память И. Д. отмечается 4 и 9 дек.
В *Типиконе Великой ц.* IX-XI вв.
(*Mateos. Typicon. Т. 1. Р. 116, 124*) И. Д.
упоминается 29 нояб. и 4 дек. без
богослужебного последования. В *Студийско-
Алексиевском Типиконе* 1034 г.
(*Пентковский. Типикон. С. 299-300*) память И.
Д. празднуется 4 дек.; последование И. Д.
соединяется со службой Октоиха и
последованием вмц. Варвары и включает канон
(общий вмц. Варваре и И. Д.), цикл стихир-
подобнов, седален. Такой состав службы И. Д.
подтверждается рукописными слав. Минеями
студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 162,
XII в.; см.: *Горский, Невоструев. Описание.
Отд. 3. Ч. 2. С. 34*). В *Евергетидском*

Типиконе 2-й пол. XI в.

(*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 330) память И. Д. отмечается 2 дек. вместе с памятью прор. Аввакума. Последование И. Д. включает: отпустительный тропарь плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Ὁρθοδοξίας ὀδηγέ (^{Православіа наставниче:}), канон 2-го гласа, цикл стихир-подобнов, который заимствуется из службы 4 дек. На стиховне вечерни к стихирам Октоиха прибавляется стихира-подобен И. Д., седален (по 6-й песни канона), на литургии - прокимен Пс 149. 5, аллилуиарий Пс 111. 1, чтения дня. В *Мессинском Типиконе* 1131 г. И. Д. не упоминается. В *География Мтацминдели Типиконе* сер. XI в. (*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 242) память И. Д. отмечается 29 нояб. и 4 дек. без богослужебного последования. В ранних редакциях *Иерусалимского устава*, напр., Sinait. gr. 1096, XII-XIII вв. (*Дмитриевский*. Там же. Т. 3. С. 34), память И. Д. празднуется 4 дек. вместе с памятью вмц. Варвары. Согласно первопечатному греч. Типикону (Венеция, 1545), 4 дек. соединяются последования вмц. Варвары, И. Д. и Октоиха: на «Господи, воззвах» поются 2 цикла стихир-подобнов святым, на стиховне вечерни поются стихиры

Октоиха, но по желанию могут исполняться стихиры И. Д., в качестве славника на стиховне вечерни назначается стихира преподобному; отпустительный тропарь И. Д. тот же, что и в Евергетидском Типиконе; на утрене поется канон Октоиха и общий канон святым 2-го гласа (очевидно, тот же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе), по 6-й песни назначаются кондаки святым, на хвалитех - стихиры вмц. Варваре, на стиховне утрени - стихиры Октоиха и подобен И. Д. в качестве славника; на литургии назначаются изобразительные антифоны, 3-я и 6-я песни канона святым, причастен Пс 111. 6.

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. сохраняется в целом тот же устав службы 4 дек., что и в первопечатном греч. Типиконе, хотя кондак И. Д. поется по 3-й песни канона; на литургии назначается прокимен Пс 67. 36, Апостол Гал 3. 23 - 4. 3, аллилуиарий Пс 39. 2, Евангелие Мк 5. 24-41. Начиная с московского Типикона, изданного в 1633 г., и по наст. время 4 дек. в слав. богослужебных книгах стало отмечаться знаком шестеричной службы (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*).

Последование И. Д., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 3-го гласа Тῆν

καλλικέλαδον, κα λιγυραῖς μολπαῖς
 («Благозвучного, и громкими песнями...» только
 в греч. Минее); 4-го (т. е. 8-го) гласа Ὁρθοδοξίας
 ὁδηγέ (**Православіѧ настѧвниче:**); кондак 2-го гласа
 Δαμάσας πολλοῖς ἰδρῶσι («Смирив многими
 трудами...») - в греч. Минее, кондак 4-го
 гласа **Песнопѣсца ѧ честнагѡ вѣогагѡльника:** - в слав.; канон,
 составленный Стефаном Савваитом,
 содержащий тропари, посвященные в мц.
 Варваре (3 тропаря) и И. Д. (2 тропаря и
 Богородичен), 2-го гласа, без акростиха, ирмос:
 Ἐν βυθῶ κατέστρωσε (**Во габѣннѣ постаѧ:**), нач.: Ὡς
 Τριάς ὑπέρθεε (**Ѡ трѣе прѣжтвеннаѧ**); цикл стихир-
 подобнов (в греч. Минее содержатся 2 цикла),
 самогласен, седален (в греч. Минее седальнов
 3), светилен. По рукописям известны
 песнопения И. Д., не вошедшие в совр.
 богослужебные книги: канон, составленный
 Марком Евгеником, с акростихом Τὸν ἐκ
 Δαμασκοῦ μουσοποιὸν στέον Μάρκῳ (Из Дамаска
 песнотворца подобает воспеть Марку), 4-го
 гласа, ирмос: Θαλάσσης τὸ Ἐρυθραῖον πέλαγος (**Мѡра чермнѣю пѣчннѣ:**),
 нач.: Τὰ ἄνθη τῶν σῶν χαρίτων,
 ὅσιε (Цвет твоих даров, преподобне) (Ταμεῖον. Σ.
 113); кондак 4-го гласа **Кратирѡ прѣне мѡртѣ:** с икосом
 (*Амфилохий*. Кондакарий. С. 244). Также

известны дополнительные греч. песнопения для службы И. Д., сохранившиеся в рукописях лавры прп. Саввы Освященного (см.: Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἐνδόξου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Ἰακώβου τοῦ ἀδελφοθέου καὶ πρώτου ἱεράρχου τῶν Ἱεροσολύμων. Ἱεροσόλυμα, 1861. Σ. 41-48).

Е. Е. Макаров

Иконография

В визант. и древнерус. искусстве И. Д. изображался как средовека с небольшой заостренной бородой с проседью, овал лица неск. удлиненный, скулы подчеркнуты. Отличительной чертой его иконографии является состав монашеского облачения (хитон, мантия), где вместо традиц. куколя, как правило, изображен головной убор вост. типа в виде тюрбана, к-рый указывает на сир. происхождение святого. В руках И. Д. - свернутый или развернутый свиток с текстами его гимнов в честь Пресв. Богородицы. Известны как единоличные образы святого, так и образы в композициях, посвященных Богородичным праздникам или созданных на сюжеты песнопений И. Д.

Древнейшие изображения святого известны по миниатюрам рукописей. Так, в рукописи «Sacra parallela» И. Д. (Paris. gr. 923), украшенной

миниатюрами ок. сер. IX в. вост. мастером в рим. или к-польском скриптории, сохранилось 7 его изображений (Fol. 99r, 146r, 147r, 197r, 208r, 240r и 378v). И. Д. представлен с седыми волосами и остроконечной бородой, в монашеском одеянии, 3 раза - с куколом на голове, 4 - с непокрытой головой. Он показан держащим в руке калам, благословляющим написанный текст или указывающим на него; на 2 миниатюрах стоящим, на 4 - сидящим и погрудно в медальоне. В Минологии Василия II (Vat. gr. 1613. p. 213, 1-я четв. XI в.) И. Д. представлен пишущим за столом по образцу изображений евангелистов. Также пишущим, с тюрбаном на голове, И. Д. изображен в рукописи Гомилий Григория Назианзина (Hieros. Patr. Taphou 14. Fol. 92, кон. XI в.). Изображения И. Д. есть на миниатюрах 2 списков «Догматической паноплии» Евфимия Зигабена (Vat. gr. 666. Fol. 1v; ГИМ. Син. греч. 387. Л. 5 об.), созданных до 1118 г. В московской рукописи он показан с тюрбаном на голове, в ватиканской - с куколом; в обоих случаях - со свернутым свитком в руке, стоящим в ряду отцов Церкви, чьи опровержения ересей приводит в своем сочинении Евфимий Зигабен. В кон. XII в. изображениями И. Д. и др. гимнографов была

проиллюстрирована рукопись Октоиха из университетской б-ки в Мессине, Италия (Mess. SS. Salvatore. 51). Изображение И. Д. сохранилось также в рукописи его сочинений XIV в. (Paris. gr. 1123. Fol. 5v).

Образ И. Д. в технике эмали сохранился на окладе мозаичной иконы «Апостол и евангелист Иоанн Богослов» посл. четв. XIII в. из Лавры прп. Афанасия на Афоне.

Наиболее ранний пример изображения И. Д. в иконописи - икона из мон-ря вмц. Екатерины на Синае (XI в.), где святой представлен вместе с прп. Ефремом Сирином, в монашеском одеянии, с тюрбаном на голове. Изображение И. Д. в монашеской мантии и в тюрбане становится традиц. для монументальных декораций визант. храмов в XII-XIV вв. В костнице Бачковского мон-ря (80-е гг. XI в.) изображения гимнографов И. Д. и свт. Космы Маюмского фланкируют сцену «Успение Богородицы» на зап. стене, а в ц. свт. Николая Чудотворца (Боянской) в Софии (1259) - композицию «Распятие» (на свитке И. Д.- слова из канона воскресной утрени). На фреске ц. вмч. Пантелеимона в Горно-Нерези близ Скопье (1164) И. Д. представлен на сев. стене наоса с развернутым свитком со словами из 2-го

канона на Рождество, вместе с др. монахами-гимнографами: свт. Космой Маюмским, прп. Феодором Студитом, прп. Феодором Начертанным и Иосифом Сицилийским; такую же группу гимнографов можно видеть на фреске ц. Панагии Аракос близ Лагудеры, Кипр (1192). В трапезной монастыря ап. Иоанна Богослова на о-ве Патмос в нач. XIII в. И. Д. и свт. Косма Маюмский изображены по сторонам от «Распятия»; в ц. Панагии Амасгу близ Монагри, Кипр (кон. XII в.), - на вост. склоне арки рядом со сценой «Введение Богородицы во храм». В юж. притворе ц. Пресв. Богородицы Еввергетиды в мон-ре Студеница, Сербия (1208-1209), И. Д. представлен в ряду гимнографов. В тюрбане с одним свисающим концом он изображен на фрагменте фрески нач. XIV в. (частное собрание, Женева, Швейцария). Изображение стоящего И. Д. с развернутым свитком было написано мастером Мануилом Панселином в мон-ре Протат в Карее на Афоне (ок. 1290) и в парекклисионе прп. Евфимия Великого базилики вмч. Димитрия в Фессалонике (нач. XIV в.). Нередко ростовую фигуру И. Д. помещали в ряду преподобных, напр.: в нартексе ц. арх. Михаила в Леснове, Македония (1349); в ц. св. Никиты близ Скопье (до 1316 - мастера Михаил Астрапа и Евтихий,

в 1483-1484 поновлена); в ц. праведных Иоакима и Анны (Кралевој) монастыря Студеница, Сербия (1314); в Дечанах (ок. сер. XIV в.); в ц. Таксиархов (архангелов Михаила и Гавриила) в Кастории, Греция (1359-1360).

В парусах парекклисиона мон-ря Хора (Кахриеджами) в К-поле (ок. 1316-1321) И. Д. показан пишущим вместе со свт. Космой Маюмским, Иосифом Сицилийским и Феофаном Гимнографом; там же, во внешнем нартексе над аркосолием, сохранилось полуфигурное изображение Божией Матери Влахернитиссы и медальоны с образами И. Д. и свт. Космы Маюмского. В ц. св. Георгия в с. Полошко, Македония (ок. 1370, в посл. переписаны), изображения И. Д. и свт. Космы Маюмского с развернутыми свитками включены в композицию «Успение Богородицы».

Сохранилась икона с единоличным изображением И. Д. (нач. XIV в., скит св. Анны на Афоне), являющаяся одним из наиболее значительных произведений визант. времени - святой представлен с раскрытым свитком в левой руке, правая в благословляющем жесте.

В поствизант. период, в XV-XVI вв., сложившаяся в Византии иконография в

основном сохраняется. На миниатюре в греко-груз. рукописи (т. н. Афонской книге образцов) (РНБ. О.І.58. Л. 46 об., XV в.) И. Д. изображен погрудно, в белом плаще на голове. В вост. головном уборе, с удлинённым овалом лица и небольшой бородой он представлен в целом ряде монастырских соборов в Греции и на Балканском п-ове, напр.: в ц. свт. Николая в Верии (1526); в соборе свт. Николая мон-ря Анапавса в Метеорах, Греция (1527, мастер Феофан Критский); в наосе собора Преображения Господня Большого Метеорского мон-ря, Греция (1552), и др. Вместе со свт. Космой Маюмским И. Д. пишущий изображен на фресках мон-ря Хумор, Румыния (1530-1535); изображения И. Д. есть также на фресках афонских мон-рей Ксенофонт (1545) и Дохиар (1568, реставрация 1855).

С сер. XVII в. в иконографии преобладает др. тип святого, впервые представленный на иконе письма Эммануила Цанеса (1654, ц. святых Ясона и Сосипатра в Керкире на о-ве Керкира (Корфу)), - И. Д. изображен старцем с седой бородой до груди, в бледно-розовом стихаре и зеленой фелони с золотым орнаментом, с епитрахилью, украшенной изображениями пророков (Моисея, Аарона, Давида, Даниила),

на поясе епигонатий с изображением Воскресения Христова (в иконографическом варианте, следующем западным образцам, принятым критскими иконописцами с XVI в.), на голове - черный клобук (епинокалиммахон), на груди - панагия с образом Богородицы Оранты с Младенцем (Никопея); правая рука поднята в ораторском жесте, в левой - раскрытый свиток с текстом из соч. «Точное изложение православной веры». Этот тип в посл. особенно часто воспроизводился на дверях алтарных преград (как, напр., на дверях церковей на о-ве Керкира: Христа Пантократора, Панагии Лимниотиссы, св. Архангелов и Богоматери Антивуниотиссы, подписана мастером Иоанном Цанесом и датирована 1682). На фреске 1734 г. (мастер Анагностис Михаил Хомазас), находившейся на сев.-зап. столбе наоса в ц. Панагии Крина на о-ве Хиос (Chios. Byzant. Mus.), И. Д. представлен в тюрбане, с указующим жестом правой руки и свитком с текстом гимна в честь Богоматери в левой. В белом тюрбане, с раскрытым свитком в руке он изображен и на иконе «Святые Варвара и Иоанн Дамаскин» (1-я пол. XVIII, музей монастыря Лимонос на о-ве Лесбос).

Образ И. Д. нередко включался в сборники песнопений, где он обычно изображался сидящим и записывающим свои сочинения (напр., Сборник 1686 г. из Иверского монастыря - Ath. Iver. 970. Fol. 1; Анфология 1760-1764 гг. из монастыря Дохиар - Ath. Doch. 332. Fol. 18v). В Сборнике из Иверского монастыря ок. 1670 г. (Ath. Iver. 1250. Fol. Br-Гv) И. Д. показан сидящим, с пером в правой руке и раскрытым свитком в левой, рядом - афонский гимнограф прп. *Иоанн Кукузель*, также сидящий с книгой в руках.

Самые ранние сохранившиеся изображения И. Д. в рус. искусстве относятся к XIV в., святой изображен: в юж. рукаве подкупольного креста в соборе Рождества Богородицы Снетогорского мон-ря (в составе Рождественского цикла, в ряду преподобных) (1313); дважды в ц. Успения на Волотовом поле в Вел. Новгороде (1363) - на северной стене предапсидной арки (на южной - изображение свт. Космы Маюмского), в тюрбане, с длинным свитком, на к-ром, как и на свитке Космы, написаны строки из канона на Великий четверг, и на юж. склоне свода притвора в композиции «Премудрость созда себе дом» вместе со свт. Космой Маюмским, в руке свиток. Предположительно И. Д. (на основании формы головного убора и части

мантии) был изображен на юж. стене хор в ц. св. Феодора Стратилата на Ручью в Вел. Новгороде (1378).

Во 2-й пол. XV в. была создана икона-«таблетка» «Святые Иоанн Лествичник, Иоанн Дамаскин, Арсений Великий» из Софийского собора в Вел. Новгороде (НГОМЗ). На зап. наружном фасаде собора Рождества Богородицы в Ферапонтове (1502, мастер Дионисий), над входом, по сторонам от Богоматери «Знамение», представлены И. Д. и свт. Косма Маюмский с развернутыми свитками. Такое же изображение святого в тюрбане входит в композиции этого собора «О Тебе радуется» (на сев. стене) и «Что Ти принесем, Христе...» (на юж. стене). В Троицком соборе Данилова монастыря в Переславле-Залесском (1668, артель Гурия Никитина) И. Д. изображен на юго-зап. столбе.

Изображение И. Д. входит в композицию икон на сюжеты, связанные с прославлением Богоматери. Так, на иконах «О Тебе радуется» И. Д. представлен у подножия трона Богородицы протягивающим Ей свиток с написанным им гимном, напр.: на 2-сторонней иконе-«таблетке» (кон. XV - нач. XVI в., НГОМЗ; на обороте - Нерукотворный образ Спасителя);

на иконе из Успенского собора Московского Кремля (ок. 1500, мастерская Дионисия, ГММК); на иконе письма Георгия Клонцаса (1604, монастырь вмц. Екатерины на Синае) и др. Изображение И. Д. может быть включено в композицию «Достойно есть» развернутой иконографии. В таких случаях И. Д. со свт. Космой Маюмским изображаются в ряду монахов и аскетов, славящих Богоматерь, как, напр., на 4-частной иконе из Успенского собора Московского Кремля (ок. сер. XVI в., ГММК). На клейме храмовой иконы Благовещенского собора Московского Кремля «Благовещение с Акафистом» (1-я четв. XVII в., ГММК), иллюстрирующем 12-й икос Акафиста, среди мирян и святых, припадающих к иконе Божией Матери «Знамение», был, вероятно, представлен И. Д. (лик утрачен, реконструируется по аналогичному изображению в росписи Ризоположенской ц. Московского Кремля); он был изображен в монашеских одеждах, с развернутым свитком в руке. На иконе «Собор Богоматери», предположительно происходящей из ц. Феодоровской иконы Божией Матери в Ярославле (ГРМ, 80-90-е гг. XVII в.), И. Д. показан в нижней части, среди святых, прославляющих Богоматерь, в его правой руке -

развернутый свиток с началом гимна «О Тебе радуется».

Иногда под влиянием композиции «Моление о народе» иконописцы дополняли изображение молящейся Богоматери фигурами припадающих к Ее стопам святых, как на иконе письма Николая Соломонова из московской ц. Воскресения в Кадашах (1689, ГТГ), где к стопам Богородицы припадают преподобные Сергей Радонежский, Варлаам Хутынский и И. Д.

В 1749 г. Иван Аргунов написал образ И. Д. для алтаря придворной церкви Большого Царскосельского дворца (ГМЗ «Царское Село»). Святой представлен в монашеских одеждах, с пышной седой бородой, держащим в руках раскрытую книгу.

Лит.: *Weitzmann K.* The Miniatures of the Sacra Parallela, Parisinus Graecus 923. Princeton, 1979. P. 246; *Лазарев В. Н.* История визант. живописи. М., 1986. С. 249. Примеч. 21; *Вздорнов Г. И.* Вологово: Фрески ц. Успения на Вологовом поле близ Новгорода. М., 1989. С. 50, 58; *Βοκοτοπιλος Π. Λ.* 'Εικόνες τῆς Κέρκυρας. Αθηνα, 1990. Σ. 117-119. Κατ. 57, 58, 226, 228, 229; «Пречистому образу Твоему

поклоняемся...»: Образ Богоматери в произведениях из собрания ГРМ. СПб., 1995. С. 117, 124. Кат. 69; Treasures of the Mount Athos. Thessal., 1997. Cat. 2.14, 21.4, 21.7, 21.10; Благовещенский собор Моск. Кремля: Мат-лы и исслед. М., 1999. С. 274-275; *Dzhurova A. La miniatura bizantina: I manoscritti miniati e la loro diffusione. Mil., 2001. P. 235; Tradigo A. Icons and Saints of the Eastern Orthodox Church. Los Ang., 2006. P. 319; Овчарова О. В. Образы монахов и гимнографов во фресках церкви св. Пантелеймона в Нерези (1164) // ВВ. 2004. Вып. 63. С. 232-241; Царевская Т. Ю. Роспись ц. Феодора Стратилата на Ручью в Новгороде и ее место в искусстве Византии и Руси 2-й пол. XIV в. М., 2007. С. 149; Сарабьянов В. Д. Монашеская программа в росписях собора Рождества Богородицы Снетогорского мон-ря // ДРИ. М., 2008. [Вып.:] Худож. жизнь Пскова и искусство поздневизант. эпохи. С. 65-98.*

Н. В. Герасименко, И. А. Орецкая

