

ОБРАЗНЫЙ МИР ЛЕОНТИЯ, ПРЕСВИТЕРА КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО*

ЧАСТЬ 2

Священник Михаил Асмус

старший преподаватель
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
127051, г. Москва, Лихов пер., 6/1
mvasmus@mail.ru

Для цитирования: Асмус М. В., *свящ.* Образный мир Леонтия, пресвитера Константинопольского. Часть 2 // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 140–175. DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.005

Аннотация

УДК 27-9[01/07]-284 (82-522)

Второй раздел статьи посвящён анализу образного мира Леонтия как одному из факторов, подтверждающих принадлежность текстов одному автору, а также выявляющих уровень риторической подготовки и мастерства проповедника. Анализ символических образов Леонтия (Церковь и Её священнодействие, Агнец Божий, Хлеб Небесный, царская власть Христа) демонстрирует, с одной стороны, его приверженность евхаристическому реализму и цельной экклезиологии, объединяющей тайносовершительную и социальную функции Церкви, с другой стороны — выявляет некоторую размытость границ между символом и передаваемой им реальностью, увлечение художественной завершённостью образа, которое иногда приводит проповедника к отступлению от отстаиваемых им же богословских положений. Сдержанность Леонтия в развитии идеи царской власти Христа по человечеству хорошо объясняется его дохалкидонским христологическим мышлением, а также тем, что проповедник находился под свежим впечатлением от ересей конца IV в. (Маркелл Анкирский) и их осуждения на II Вселенском Соборе. Последнее позволяет более уверенно датировать леонтиевский корпус концом IV — началом V в.

Ключевые слова: патристика, гомилетика, риторика, история византийской литературы, Леонтий, пресвитер Константинопольский, метафора, символические образы, догматическое богословие, экклезиология, евхаристология, учение о царской власти Христа.

* В основе публикации лежит одноименный доклад, представленный автором на III Всероссийской конференции кафедры филологии Московской духовной академии «Таинство слова и образа», проходившей 18–19 ноября 2020 г. Первую часть см.: Асмус М. В., *свящ.* Образный мир Леонтия, пресвитера Константинопольского. Часть 1 // Библия и христианская древность. 2021. № 1 (9). С. 93–125. DOI: 10.31802/BCA.

3. Образ и реальность у Леонтия

Теперь поговорим о таких образах у Леонтия, которые должны иметь более тесную связь со стоящей за ними реальностью. Сегодня мы такие образы называем символическими, но в языке Леонтия, как и у всех его современников, слово σύμβολον означает «знамение, признак» (гомилия 8 «На святую Пасху»¹) и неприменимо в искомом нами контексте. Степень реальности, выражаемая образом, принципиальна с догматической точки зрения, например, для Евхаристии. Нам уже не раз доводилось показывать, к каким печальным последствиям приводит преобладание символизма над догматизмом в богословии центрального таинства Церкви². Проследим за тем, как об этом мыслил рядовой, но незаурядный по проповедническому таланту священник в V в.

Изучая лексику Леонтия, мы не без удивления обнаружим, что большое число привычных для нас терминов, обозначающих прообраз, или символ, были впервые употреблены именно Леонтием. По модели глагола προζωγραφέω («предызображать», слав. «предживописати»), впервые надёжно зафиксированного у Златоуста³, нашим гомилетом создаются неологизмы того же содержания: προχαρακτήρίζω («предначертывать, прообразовывать»); εἰκονογραφέω («изображать, символизировать»); προεἰκονογραφέω («предызображать») — *haraχ legomenon*; προαυζωγραφέω («предызображать, символизировать»); τύλον προσχάρασσω («набрасывать контур, прообразовывать») — выражение ни у кого, кроме Леонтия, не зафиксированное. Это обилие неологизмов можно объяснить одновременно как личным интересом гомилаета к этой теме (под непосредственным влиянием аллегорической традиции в экзегезе), так и начальной фазой широкого распространения этой проблематики в гомилетике V в. Вместе с тем в этом изобилии практически не обретается никакого терминологического различия, которое могло бы пролить свет на вопрос о соотношения образа и обозначаемой им реальности⁴.

В связи с этим каждый такой образ придётся анализировать в отдельности, всякий раз определяя степень соотношения с реальностью.

1 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 8, 1, 15 // CCSG. 17. P. 258.

2 Асмус М., диак. К вопросу об освящении поминальных частиц за Божественной литургией // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2005. Вып. 14. С. 5–22. Он же. Определения Римо-Католической Церкви о частицах проскомидии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2008. Вып. 4 (24). С. 11–25. Мы уже не говорим о псевдобратском Братиславском беславии 2006 г.

3 *Ioannes Chrysostomus*. Commentarius in Epistolam ad Galatas 4, 3 // PG. 61. Col. 661.

4 Для сравнения см. теоретический пассаж Исихия, пресвитера Иерусалимского, в «Похвале преподобному отцу нашему Антонию»: «Ἐτερον σκιάς χαρακτήρ, ἕτερον ἀληθείας ἐνέργεια.

Образ и реальность Церкви и Её священнодействий

Этот образ, вполне естественный в устах пресвитера, достаточно часто используется Леонтием: мы насчитали девять мест, в которых проповедник прозревает образ Церкви и священнодействия церковных таинств. Но те эпизоды священной истории, в которых проповедник видит Церковь, довольно неожиданны в этом ракурсе.

Так, в последней гомилии на Иова Бог направляет друзей праведника к нему для совершения таинства Покаяния:

«Идите ко отроку Моему Иову:
кого обидели — просите,
кого отвергли вы — почтите,
кто весь в язвах (Лк. 16, 20) — примите как священника,
кто (сидит) на *гнощи* (Иов 2, 8) — воспримите как (стоящего) у жертвенника»⁵.

А священнодействие Иова описывается так, что оно больше напоминает христианское богослужение, нежели ветхозаветные жертвенные обряды:

«Поэтому он, тут же совершив молитвенную жертву,
Бога умолил,
друзей облагодетельствовал,
а самого себя на благодарение (εὐχαριστίαν) настроил»⁶.

Трудно понять, насколько глубоко Леонтий был готов экстраполировать в Ветхий Завет современные ему церковные реалии: совокупность фактов подсказывает, что несмотря на максимальное сближение, образ здесь не прорастает в реальность⁷.

Ἄλλο εἰκὼν καὶ ἄλλο τοῦτο οὐτὲρ εἰκὼν τυγχάνει τὸ δεῖκνυόμενον· εἰκονίζουσιν οἱ λόγοι τὸ ἔργον, ἀλλ' οὐχ οὕτως ἡ γλῶσσα λέγει ὡσπερ ἡ χεὶρ εὐεργετεῖ. Ἔτερον φωνὴ ῥημάτων, ἕτερον ὁσμὴ κаторθωμάτων («Одно дело — очертание тени, другое — действие истинной реальности. Одно дело — образ, другое — то, на что этот образ указывает. Слова изображают дело, но не так язык глаголет, как рука благодворит. Одно дело — слов звучание, другое — дел благоухание» (*Hesychius Hierosolymitanus*. Homilia 8, 3 // *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*. Vol. 1. Les homélies I–XV / ed. M. Aubineau. Bruxelles, 1978. (Subsidia hagiographica; vol. 59). P. 281. Пер. наш).

5 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 7, 161–165 // CCSG. 17. P. 248.

6 *Ibid.* 7, 190–192 // CCSG. 17. P. 249.

7 В порядке аналогии: в годы учёбы в Московском университете в одном из курсовых сочинений мы анализировали использование музыкальной терминологии в поэзии Горация (научный руководитель Н. А. Старостина). Вывод оказался схожим: максимальное количество музыкальных образов римский поэт помещал в стихотворениях, не предназначенных для музыкального исполнения.

Эта же условность сохраняется и в усмотрении прообраза Церкви в доме вдовицы Сарептской:

«Эта упомянутая (Писанием) вдова несла в себе прообраз Церкви (εἰκόνα τῆς Ἐκκλησίας), почему пророк и посылается к ней. Ибо, войдя во вдовый дом, пророк нашёл (там) поистине имущество (τὴν ἐνθήκην) нашей Церкви: воду, елей, муку и два полнца.

Вода — это крещение,
елей — помазание,
мука — хлеб (Евхаристии),
два полнца — крестный подвиг.

А ещё было то, что Илия воскликнул ко вдове: *Чванец елея не умалится, и водонос муки не оскудеет* (3 Цар. 17, 14). Ибо не оскудевает благодать православной веры»⁸.

Однако возникают вопросы и в связи с реальностью Церкви и Её священнодействий, узреваемой проповедником в некоторых моментах новозаветной истории.

Великолепна написанная Леонтием картина литургии, совершавшейся в Вифлеемской пещере в ночь Рождества Христова:

«Ибо прекрасно, наконец, узреть,
и как Иосиф подтверждение получает,
и как загон (οἰκίσκος), в котором Дева разродилась, в себе содержит образ Церкви (τῆς Ἐκκλησίας τὸν τύπον δεχόμενον):

где ясли — это жертвенник,
Иосиф — чередной (ἐφημερευτής),
пастухи — диаконы,
ангелы — священники,
Господь — архиерей,
Дева — седалище (θρόνος),
(Ея) сосцы — (священные) сосуды (κρατῆρες)⁹,
вочеловечение — облачение (ἀναβόλαιον),
херувимы — опахала (ῥιπιστῆρες),
Святой Дух — дискос,
Отец — покров над дискосом, осеняющий Своею силою (ср. Лк. 1, 35)»¹⁰.

8 *Ioannes Chrysostomus* [spuria]. In Martham, Mariam et Lazarum // PG. 61. Col. 705.

9 Здесь как синоним для ποτήρες. Множественное число лишний раз подтверждает практику употребления нескольких чаш за богослужением в Византии. См.: *Иларион (Алфеев)*, *митр.* Евхаристическая чаша на соборной Литургии // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 9. С. 66–69.

10 *Athanasius Alexandrinus* [dubia]. De descriptione Deiparae 7 // PG. 28. Col. 953 D.

Несмотря на столь детально разработанное соответствие с торжественным архиерейским богослужением, пещера Рождества остаётся лишь прообразом (προανεξωγράφησε, τόπον προσεχάραξεν) литургии: в ней не хватает воспоминания об искупительных страданиях, смерти и воскресении Христовых; в ней — продолжая образ — дискос есть, а того, что на дискосе — нет. Образ Вифлеемской литургии привлекает своей литературной завершёностью: во многих древних конхах диакоников (предложений) мы видим фреску Рождества, звезда, символизирующая Вифлеемскую звезду, стала одним из сосудов Евхаристии, — но описанная Леонтием Вифлеемская литургия так и осталась в рамках одного лишь словесного образа.

Аналогично этому в гомилии 19 «На озеро Геннисаретское и на святого Петра апостола» Леонтий прилагает образ Церкви к лодке Симоновой, используя лишь Её внешнюю функцию как места учительства и катехизации:

«Одолжи Мне ненадолго твою лодочку (πλοῖάριον), моряк, чтобы с неё Я мог учить и наставлять (κατηχήσω) вот это идущее за Мной множество народа, которое ты видишь; пусть будет твоя лодочка, моряк, у Меня Церковью; послушай (и сам ты) слово Божие. Не сочти Моей просьбы обременительной — Я пришёл, чтобы тебя же сделать лучше. Оставь ты тщетное плотское упование и присмотри к духовному делу.

Одолжи Мне ненадолго твою лодочку, моряк»¹¹.

Надо заметить, что, несмотря на лексическое родство, использованный здесь Леонтием образ Церкви-лодочки (πλοῖάριον) довольно далеко отстоит от классического образа Церкви как обуреваемого миром, но не могущего потонуть корабля (πλοῖον) с Христом в качестве кормчего, впервые предложенного сщмч. Ипполитом Римским в его сочинении «Об антихристе»¹².

В гомилии 6 «На предательство Христа (Иудею)» достаточно неожиданно священнодействующей представлена жена, помазавшая Спасителя миром¹³:

11 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. In lacum Genesareth et in sanctum Petrum apostolum // PG. 64. Col. 49.

12 *Hippolytus Romanus*. De antichristo 59 // Ἰππόλυτος. Μέρος β'. Αθήναι, 1956. (ΒΕΠΕΣ; т. 6). Σ. 217.

13 Своеобразное отношение Леонтия к женскому полу, сочетающее утрированное гнушение женскими пороками и столь же утрированное восхищение добродетелями жён, может служить дополнительным критерием для определения авторства текстов внутри леонтиевского корпуса. Неожиданность наделения женщины священническими функциями усиливается тем, что возведение женщин в пресвитерскую и епископскую степени

«Бесподобная жена!

Она коснулась головы Господней,
она в священнический чин вступила (ιερέως τάξιν μετήλθεν),
она алтарь изобразила (θυσιαστήριον ἐμίμησατο),
она на место херувимов заступила,
она вышним силам поревновала»¹⁴.

Чуть ниже Спаситель, защищая её от нападок, говорит:

«Что труждаете жену? (Мф. 26, 10). Ничего неуместного она не сотворила:
она Церковь предызображает (τὴν ἐκκλησίαν προζωγραφεῖ)...»¹⁵.

Этим «предызображением Церкви» определённо снижается уровень реальности священнодействия жены, описанного выше. С известной натяжкой это можно объяснить двуплановостью ситуации: в момент помазания жена — пусть и не евхаристически, но лишь предстоя Христу и прикасаясь к Его Пречистому Телу — действительно священнодействовала, но, окончив своё дело, она тут же обратилась в «прообраз Церкви», которая священнодействует по сей день¹⁶.

Аналогичный образ Марии, изображающей (εἰκονογραφεῖ) и предызобразившей (προεἰκονογράφησεν) Церковь, воспроизведён в начале гомилии 16 «О Лазаре, Марии и Марфе, и об Илии-пророке»¹⁷.

Ещё сложнее для интерпретации образ Евхаристии в гомилии 38 «На сына Наинской вдовицы»:

«...Творец наш, Христос Бог... соделал врата Наина церковью, а ложе мертвеца показал жертвенником.
Ибо где дар воскресения,
там и убранство (κόσμος) жертвенника;
и докуда руки Бога Слова простираются,
в тех пределах воскресение и совершается.
Ибо исхождение обратилось во священнодействие (ιερουρευεῖον),
а изнесение (ἐκκομιδή) мертвеца стало приношением (εἰσκομιδή)»¹⁸.

в те времена практиковалось лишь в некоторых еретических общинах (см.: *Скабалланович М. Н.* Толковый Типикон. М., 2016. С. 196, там же ссылки на источники).

14 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 6, 152–154 // CCSG. 17. P. 235.

15 *Ibid.* 6, 181–183 // CCSG. 17. P. 236.

16 Мы не считаем возможным видеть в образе священнодействия жены, помазавшей Христа миром, намёк на освящение св. Мира для таинства Крещения: в других контекстах Леонтий применительно к таинству Помазания говорит о елее (см. цитируемый выше отрывок из гомилии 16 и цитируемый ниже отрывок из гомилии 13).

17 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. In Martham, Mariam et Lazarum // PG. 61. Col. 701.

18 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. In filium viduae // PG. 61. Col. 792.

Основание для сближения чуда воскрешения юноши Христом и совершения Евхаристии (только о ней и может говорить совокупность евхаристических терминов: жертвенник, священнодействие, εἰσκομιδή как синоним προσκομιδή), казалось бы, глубоко укоренено в богословии этого таинства: через Евхаристию Христос, умерший и воскресший, всем дарует совоскресение и жизнь. Однако в приводимой гомилии связь Евхаристии с воскрешением всё-таки более внешняя, обрядовая (Христос, словно архиерей, принял во вратах города выносимого из него юношу, словно приношение, и священнодействовал его воскрешение, словно бы совершал освящение Даров), нежели внутренняя, богословская, поскольку о пресуществлении воскресшего юноши в Тело Христово и его преподании для причащения верующим не может быть и речи.

Однако в том, что Леонтий мыслит о Церкви после Пятидесятницы как о реальной, сомневаться не приходится. Во второй праздничной гомилии «На Святую Пятидесятницу (и) к убирающим могилы розами» (№ 13) проповедник развивает параллельно два образных ряда: один — Жениха-Христа и Невесты-Церкви, а другой — Церкви как полноценного и самодостаточного домашнего хозяйства, в котором есть всё необходимое для жизни этой же самой Невесты-Церкви (то есть людей, Её собою наполняющих):

«Так вот, жених Христос, отлучившись (в Вознесении. — *свящ. М. А.*)¹⁹, целый мир преподнёс Своей невесте, оставляя одновременно, как опекун девицы, всё для неё необходимое.

Что же это необходимое?

19 Не совсем характерная для Леонтия мысль об отлучении Христа необходима здесь для полноты метафоры. В других гомилиях Леонтия неоднократно повторяется идея вездесущности Христа по божеству: «и на облаке вознесения начаток человечества вонесил, и в лоне Отчем несказанно и вневременно водворяется, и ни горé, ни долу — ниоткуда не отлучается (μηδαμοῦ λείπομενος)» (*Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 7, 118–122 // CCSG. 17. P. 247); «хотя долу лежащий телом, но ниоткуда не отлучающийся (μηδαμοῦ δὲ ἀπολείπομενος) божеством» (*Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 8, 119–120 // CCSG. 17. P. 262); «ниоткуда не отлучающийся (ὁ μηδαμοῦ ἀπολιμπανόμενος) в определённом месте неопишимо описуется» (*Athanasius Alexandrinus* [dubia]. De descriptione Deiragae 2 // PG. 28. Col. 945C), и т. д. Эта идея затем окончательно выкристаллизовалась под пером прп. Романа Сладкопевца в 1-м проимиионе кондака «На Вознесение»: «...вознеслся еси во славе, Христе Боже наш, никакоже (правильнее: ниоткуду же. — *свящ. М. А.*) отлучаяся (οὐδαμοθεν χωρίζομενος), но пребывая неотступный...» (*Romanus Melodus*. Hymnus 48, pr. 1 // *Romanos le Mélode*. Hymnes / éd. par J. Grosdidier de Matons. Paris, 1981. T. 5. (SC; vol. 283). P. 138).

Вино — имеется в виду таинственное,
елей — имеется в виду помазание,
хлеб — (Свое) честное Тело,
доход — плодоношение верующих,
шерсть — одежду новопросвещённых,
лён — белизну братолюбия»²⁰.

С точки зрения экклезиологии, обращает на себя внимание не-расторжимое единство тайносовершительной и социальной функций Церкви: здесь люди не только получают освящение в Таинствах, но и сами активно создают братскую и нищелюбивую среду, привлекательную для новообращающихся.

Ровно такую же картину мы наблюдаем в гомилии 24 «На слепого от рождения», где отправной точкой гомилета становятся слова Христа: «Аз есмь дверь овцам» (Ин. 10, 7):

«Дверию Себя Господь назвал, и замечательно, что *дверию*. Ибо у Него есть два косяка — Ветхий и Новый Заветы, порог и наверхие — *обрезанные и необрезанные* (ср. Рим. 2, 27), дом — Церковь, стол — алтарь, хлеб — Агнец, кувшин — таинственное Вино, золото — вера неподдельная, серебро — сияющее поведение, жемчужины — божественные учения, покрывало — одежда крещения»²¹.

В этом осуществлённом образе Церкви как большого домохозяйства²² к предыдущему добавляются драгоценные сокровища веры, учения и христианского образа жизни, Священное Писание обоих Заветов и — здесь же — присутствие *обрезанных и необрезанных*. Как понимать последнее: лишь в ветхозаветной мистической ретроспекции (Церковь святых, включающая в себя ветхозаветных праведников) или же как злободневную историческую реальность²³ — текст не позволяет заключить с определённой ясностью.

20 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 13, 18–26 // CCSG. 17. P. 397.

21 *Athanasius Alexandrinus* [spuria]. In caecum a nativitate 14 // PG. 28. Col. 1021.

22 Нельзя забывать о том, что важнейший сотериологический термин — οἰκονομία (слав. «смотрение», рус. «домостроительство»), по крайней мере, этимологически восходит к той же самой сфере — ведению домашнего хозяйства.

23 Например, в кондаке прп. Роману Сладкопевцу, написанном позже в его честь, упоминается о его еврейском происхождении: «ὑένος μὲν ἐξ Ἑβραίων...» — «хотя родом и из евреев...»

Образ и реальность Агнца Божия

Рассмотрим теперь те образы Христа, которые в соответствии с учением Церкви о Голгофской жертве и Евхаристии обязаны иметь более тесную связь с изображаемой ими реальностью — Агнца Божия и Хлеба, спешшего с Небес.

Обозначение Христа Агнцем Божиим, берущим на Себя грехи мира, пророчески предречённое Исаией (см. Ис. 53, 7–8), затем применённое Предтечей к Спасителю, грядущему к Иордану (см. Ин. 1, 19), подхваченное и святыми апостолами (см.: Деян. 8, 32–35; 1 Кор. 5, 7), является для Леонтия отправной точкой для развития этого образа. Так, в вводной части гомилии 14 «На Преображение» риторическое сопоставление пиршеств Соломона с «духовной трапезой Господней» начинается строками:

«Тамо бо *десять тельцов избранных* (ср. 3 Цар. 4, 23 / 5, 3 МТ),
здесь же *Агнец Божий, вземляй грех мира* (Ин. 1, 19)»²⁴.

В контексте следующих тут же антитез: «тамо *серны*, стрелой в пещеру устреляемые, / здесь же апостолы, божественными писаниями всю вселенную просвещающие» и т. п.²⁵ — можно было бы интерпретировать Иоаннов образ Агнца только как метафору, лишённую всякого жертвенного реализма. Однако последняя пара антитез не оставляет возможности ни для какого другого понимания:

«тамо *сто бессловесных овец* (ср. 3 Цар. 4, 23 / 5, 3 МТ), один лишь дом Соломонов веселящие,
здесь же словесное наше Овча — Христос, по всей земле разделяемое (μερίζομενον) и никакого уменьшения не претерпевающее»²⁶.

Последнее выражение идейно очень близко словам из всех византийских чинов литургии, произносимым священником при раздроблении Святого Тела Христова: «Раздробляется и разделяется (μελίζεται καὶ διαμερίζεται) Агнец Божий, раздробляемый (ὁ μελίζόμενος) и не разделяемый, всегда ядомый и николиже иждиваемый, но причащающийся освящающей»²⁷.

(икос 2) (*Grosdidier de Matons J. Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance. Paris, 1977. P. 169.*)

24 *Leontius Constantinopolitanus. Homilia 14, 31–33 // CCSG. 17. P. 434.*

25 *Ibid. 14, 34–43 // CCSG. 17. P. 434.*

26 *Ibid. 14, 44–47 // CCSG. 17. P. 434.*

27 'ἱερατικόν Α'. 'Ἀγιον ὄρος, 1997. Σ. 132.

В гомилии 28 «Об отречении Петра, и на Крест, и как Иосиф сделался прообразом Христа», предназначенной для Великой Пятницы, Леонтий, разбирая пророчества о крестной жертве Христовой, снова обращается к образу Агнца:

«Только что ты слышал другое, ещё более ясное, свидетельство, указующее на крест, как Исаия-пророк вопиет, глаголя: *Яко овча, на заколение ведеса, и яко агнец, прямо стригущаго его безгласен* (Ис. 53, 7).

Что за овча?

Что за агнец?

Что за заколение?

Что за острижение?

Кто такие эти заколающие и стригущие?

Овча и агнец — это Владыка Христос, [прообразовательно]:

овча — ввиду руна (для одежды) крещения,

агнец — ввиду Его плотского (ἔνσαρκον) жертвоприношения;

заколение — это прободение ребра, ребро (т. е. Еву — *свящ. М. А.*) исцеляющее.

Кто же заколающие и стригущие? — Саддукеи и фарисеи:

они сперва Его хулами пообстригли (*παρεκοούρευσαν*),

а затем уже из зависти убили.

Ибо как в обычной жизни человек от стрижки и боли не претерпевает, и благоденствие обретает, точно так же и Христос, получая раны, принял их как острижение, не претерпев боли²⁸ и явив красоту воскресения: (ведь о Нём это написано: *Красен добротою паче сынов человеческих* (Пс. 44, 3).

Согласно с Исаией и Иеремия, провозглашая, сказал: *Аз яко агня незлобиво приидох на заколение* (ср. Иер. 11, 19). Он непременно должен был быть назван агнцем, потому что Он не сопротивлялся ввиду страдания, не бился ввиду заклания.

Однако хотя иудеи Его и заклали,

мы-то Его закупили (*ᾠψωνήσαμεν*)²⁹:

- 28 Сомнительный с точки зрения сотериологии тезис, снова отдающий «психологическим монофизитством», здесь спровоцирован увлечённостью одной стороной образа — острижением.
- 29 Дореволюционный перевод: «но и мы причастны этому убийству» — весьма неточен и более чем двусмыслен (*Иоанн Златоуст, свт. Беседа об отречении Петра, и о кресте, и о том, как Иосиф послужил прообразом Христа // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб., 1902. Т. 8. Кн. 2. С. 775*). Ср. намного более верное понимание в древнем славянском переводе этой гомилии: «Мы же обедь имь сътворихомъ» (Великие Минеи Чети, собранные

и хоть их преступление,
но нам исправление;
от них заушение,
но нам освобождение;
им наказание,
а нам благословение»³⁰.

Совершенно реалистический образ заклания Агнца-Христа иудеями Леонтий дополняет несколько неожиданным, но столь же реалистичным понятием ὀψωνέω («закупать продовольствие (мясо, рыбу), запастись»), который приобретает у него постоянный евхаристический смысл³¹.

Наконец, одно место из гомилии 34 «На Крест и на разбойника» с наибольшей полнотой раскрывает соответствие образа Агнца реальному Христу:

«А что яко овча ведеса на добровольное страдание Владыка Христос, послушай ясные слова пророка Исаии: *Яко овча на заколение ведеса, и яко агнец прямо стригуцаго его безгласен* (Ис. 53, 7). Но почему овцой владыка наш Христос именуется? Из-за спокойствия, кротости, непрекословия и удовлетворения (сразу) многих потребностей. Ибо как бессловесная овца, приносимая в жертву, (сразу) множество потребностей удовлетворяет, так и Владыка Христос, закланный, словно разумная овца,

Своими мясами всех нас питает,
Своею кровью напояет,
Своими внутренностями сокровенные прегрешения очищает,
острижением Своего руна одежду крещения нам даровал,
одним словом, в чём мы нуждаемся, в том нам и бывает полезным
Владыка Христос.

Сие-то словесное Овча
иудеи связали,
фарисеи распяли,

Всероссийским митрополитом Макарием. Вып. 8. Ноябрь. Дни 13–15. СПб., 1899. 13 ноября. Ст. 1555).

30 *Ioannes Chrysostomus* [spuria]. De negatione Petri // PG. 59. Col. 615–616.

31 Ср. гомилия 14: «Если Я не буду заклан, никто из вас не закупит таинственного продовольствия» (*Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 14, 169–170 // CCSG. 17. P. 439); гомилия 33: «В связи с Владыкою Христом они одно (вспоминают), а мы – другое: они – (что) заклали, мы – (что) закупили» (*Cyrillus Alexandrinus* [vel *Ioannes Chrysostomus*, spuria]. In resurrectionem Domini 6, 93–94 // *Datema C., Allen P.* Text and Tradition of Two Easter Homilies of Ps. Chrysostom // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 1981. Bd. 30. S. 97).

законники освеживали,
 мы же (Им) запаслись (ὠψωνήσαμεν) и духовно наслаждаемся.
 Агнец земной — сего мира затмение;
 Агнец небесный — христиан похваление.
 Того иудеи зарезая преддверия помазуют (ср. Исх. 12, 7);
 Сего мы закалая свои души освящаем...»³².

В конечном итоге евхаристическое Тело Христово Леонтий просто называет «Агнцем» или «разумным Агнцем». В гомилии 8 «На святую Пасху» день (ἡμέρα — ж. р.) Пасхи среди прочего снабжён эпитетами:

«верных угостительница,
 разумного Агнца раздробительница (διαμελίστρια)»³³.

А в гомилии 30 «О посте, и на Давида, и о пресвитерах, и на Иосифа, и против Новата» в полемике с новатианами, гнушавшимися исповедоваться священникам, Леонтий апеллирует, в том числе, и к Евхаристии, выражаясь о ней так:

«Так что, человече, если ты не желаешь приступать к покаянию потому, что священник — грешный человек, тогда не крестись, потому что крестящийся — человек, и не причащайся, ибо Агнца Божия раздробляет человек»³⁴.

В ещё одной пасхальной гомилии, приписываемой в рукописях свт. Кириллу Александрийскому или свт. Иоанну Златоусту, но причисляемой С. Войку к наследию Леонтия (№ 33), день Пасхи «мысленного Агнца уготовил к раздроблению» с прямой отсылкой на нынешнее апостольское чтение утрени Великой Субботы: «Пасха наша за ны пожрен бысть Христос» (1 Кор. 5, 7)³⁵.

Образ и реальность Небесного Хлеба

Если достижение «жажды небесного хлеба»³⁶ как основание поста для оглашенных перед крещением звучит ещё слишком многозначно, если «расцветание небесного хлеба»³⁷ взамен ветхозаветных опресноков во дни

32 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. In *Crucem et latronem* (неизд.). Наш перевод по рукописи Mosqu. Syn. gr. 129, fol. 330–331.

33 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 8, 47–48 // CCSG. 17. P. 260.

34 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. De jeiunio, de Davide // PG. 62. Col. 761.

35 *Cyrillus Alexandrinus* [vel *Joannes Chrysostomus*, spuria]. In resurrectionem Domini 6, 87–89 // *Datema C., Allen P.* Text and Tradition of Two Easter Homilies of Ps. Chrysostom. S. 97.

36 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 2, 203–204 // CCSG. 17. P. 93.

37 *Ibid.* 10, 442 // CCSG. 17. P. 334.

проповеди апостолов в Иерусалиме тоже может быть понято метафорически несмотря на то, что в обоих случаях словосочетание основано на словах Христа: «*Аз есмь Хлеб сшедый с небесе*» (Ин. 6, 41), да и пассаж из гомилии 13 «На св. Пятидесятницу»: «Ибо Господь славы на небеса восшел, а Дух Святой на землю нисшел; ибо огонь Владычень (Дух Святой? — *свящ. М. А.*) возгорелся, а хлеб Владычень (Тело Церкви? — *свящ. М. А.*) испекся...»³⁸ — тоже может быть интерпретирован *in alteram partem*, то в гомилии 14 «На Преображение» Леонтий явственно закрепляет за выражением «Небесный Хлеб» реальное евхаристическое значение:

«А вот Господня трапеза, и в нынешний день нам в щедрости предложенная, —
невещественная,
нечрезмерная,
нетленная,
бессмертная,
неописываемая,
неподсчитываемая, —
не только земное,
но и небесное раздает:
ибо не *тридцать мер муки семидальняя* (ср. 3 Цар. 4, 22 / 5, 2 МТ) подаёт,
но Царство Небесное, в *сатех триех муки* (Мф. 13, 33) заквашенное, дарствует;
и опять-таки не *шестьдесят мер муки смешанья* (ср. 3 Цар. 4, 22 / 5, 2 МТ) выставляет,
но самый Небесный Хлеб не кто иной, как Сам Владыка Христос, всем верным ежедневно раздает»³⁹.

А в вышеупомянутом образе Церкви, который гомилет узрел в доме Сарептской вдовицы, Тело Христово называется просто «Хлеб»⁴⁰.

Может возникнуть недоумение, образен или реален хлеб как Тело Христово в рассуждении о чуде умножения хлебов (см. Мф. 14, 15–21) в гомилии 17 «О ходящем по морю Спасителе, на пять хлебов и две рыбы, и о преступлении первозданных»:

38 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 13, 6–9 // CCSG. 17. P. 396.

39 Ibid. 14, 20–28 // CCSG. 17. P. 433–434. Обращаем внимание литургистов на сведение о ежедневном (καθ' ἑκάστην) совершении Евхаристии и причащении на ней верующих. Если наши гипотезы о месте и времени проповеднического служения Леонтия верны, речь идёт об одном из крупных храмов Константинополя (но не о Св. Софии) и об эпохе конца IV — начала V в.

40 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. In Martham, Mariam et Lazarum // PG. 61. Col. 705.

«Это Мне-то отпустить людей, да купят брашна?

А что скажут продающие им хлеб? Что в Моём присутствии они должны покупать (какой-то другой) хлеб? Если бы Я не был хлебом, то правильно вы Мне велите отпустить; но раз Я — хлеб (ср. Ин. 6, 41), то как Я отпущу голодными ожидающих Меня? Люди ожидают, а Я их прогоню с их ожиданием?

Какой пастух так поступает с овцами?

Я к Даниилу в рове львином отправил Аввакума с чечевицею;

Я сорок лет с небес ниспосылал сынам Израилевым манну, причём не- благодарным; а этих, благодарных, Я буду что ли голодом морить?

Конечно, нет; ни в коем случае.

Дадите вы им ясти (Мф. 14, 16)⁴¹.

Хотя контекст ветхозаветных манны и чечевицы, скорее, склоняет весы к обобщённому пониманию хлеба как обычного продукта питания, но прямая отсылка к Ин. 6, 41, вложенная в уста Господни, может восприниматься как намёк на евхаристическое понимание этого чуда.

Сюда же, наверное, надо присоединить вымышленную беседу Господа с Петром в гомилии 19 «На озеро Геннисаретское». На удручение Петра, что «нет у него хлеба», Господь ответствует:

«Слово Божие питательнее хлеба; Я напитаю тебя вдоволь, потому что Я — хлеб жизни (ср. Ин. 6, 35). Не считай Моё присутствие убытком для себя; бери, сколько желаешь: Я — состоятельный Сын богатого Отца»⁴².

Амбивалентность метафоры усиливается от того, что очевидный для слушателя евхаристический намёк Спасителя воспринимается Петром лишь как простой словесный образ.

Парадокс удовлетворения Христом — Небесным Хлебом естественных потребностей в пище и питии во время Его пребывания на земле красочно выражен в риторическом обращении Леонтия к фарисею, пригласившему Христа к столу:

«О фарисей! Ты приглашаешь Господа в свой дом, а что ты Господу подашь?

Хлеб предложишь Хлебу?

Вино — Лозе,

а мясо — Агнцу,

а Источнику — воду?»⁴³

41 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. De Servatore in mari ambulante [In Psalmum 92] 1 // PG. 55. Col. 613.

42 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. In lacum Genesareth et in sanctum Petrum apostolum // PG. 64. Col. 49.

43 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. De paenitentia 201–204 // Homiliae Pseudo-Chrysostomicae / ed. K.-H. Uthemann, R. F. Regtuit, J. M. Tevel. Turnhout, 1994. Vol. 1. P. 37.

Несмотря на кажущуюся двойственность и парадоксальность образа Хлеба, у нас нет никаких оснований сомневаться в евхаристическом реализме Леонтия, в чём мы уже имели возможность убедиться при анализе образа Агнца. В вышеупомянутой гомилии 6 «Во святой и великий Четверток», продолжая полемизировать с разрешавшими пост в этот день, проповедник прямо поучает:

«Не оскорбляй праздника, о друг;
 не упраздняй воскресения,
 не желай двух пасох,
 не приводи в оправдание таинство (Евхаристии. — *свящ. М. А.*).
 Оно не то, что ты видишь, оно не пища и питье.
 Оно потому и называется таинством, что не даётся для пресыщения.
 Сие таинство — закладка для души,
 целомудрия залог,
 дружелюбия скрепа,
 разлучённых единение.
 Ты вкушаешь Плоть (σαρκοφαγεῖς),
 а не хлеб (οὐκ ἄρτοφαγεῖς);
 ты испиваешь Кровь (αἰμολοτεῖς),
 а не вино (οὐκ οἶνοποτεῖς)»⁴⁴.

Наконец, реальность Евхаристии в проповедях Леонтия выражается ещё одним ярким и экстравагантным для нынешнего восприятия «околохлебным» образом — овец, «пощипывающих (χλοαζόμενα) Господне Тело». Этот уникальный⁴⁵ образ использован нашим гомилетом трижды:

- 1) в последней части гомилии 24 в контексте толкования Ин. 10, 3: «Своя овцы»⁴⁶;
- 2) в гомилии 28 «Об отречении Петра, и на Крест, и как Иосиф сделался прообразом Христа» в контексте толкования Мф. 26, 31: «Поражу Пастыря и разыдутся овцы стада»⁴⁷;
- 3) в концовке гомилии 33 «На святую Пасху» в итоговом прославлении праздника⁴⁸.

44 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 6, 38–49 // CCSG. 17. P. 230–231.

45 Подобное выражение в TLG более ни у кого не зафиксировано.

46 *Athanasius Alexandrinus* [spuria]. In caecum a nativitate 14 // PG. 28. Col. 1021C.

47 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. De negatione Petri 2 // PG. 59. Col. 616.

48 *Cyrillus Alexandrinus* [vel *Joannes Chrysostomus*, spuria]. In resurrectionem Domini 7, 101–102 // *Datema C., Allen P.* Text and Tradition of Two Easter Homilies of Ps. Chrysosom. S. 97.

В этом необычном образе, где воедино сплавлены евангельская метафора овец Христова стада, классический топос питания виффлемских бессловесных Словом⁴⁹ и богословие Евхаристии, кроме всего прочего, отражается практика частого причащения верующих⁵⁰.

Образ и реальность Царской власти Христа

По своему библейскому основанию приложение имени и достоинства царя ко Христу, происходящему из рода Давидова, не должно вызывать и тени сомнения в реальности царской власти воплотившегося Сына Божия, причём реальности не только Его вневременного царства по божеству, единого со Отцем и Духом, но и Его царских полномочий и царского достоинства по человечеству, которые начались одновременно с Боговоплощением, но которым, согласно благовещению Гавриилу, *не будет конца* (Лк. 1, 33)⁵¹.

Однако бросающееся в глаза своеобразие царской власти Христа по человечеству и несообразие её с привычными представлениями о том, кто такой и что такое царь земной, закладывает основание для вопроса, до какой степени образ Царя-Христа у Леонтия реален, а где он не выходит за границы метафоры.

Начнём с того, что одним из характерных формульных выражений (*stilemi formulari*) Леонтия признаётся *ὁ δεσπότης Χριστός* («Владыка-Христос»), подчёркивающее царское достоинство Сына Божия — оно

49 См., наприм.: *Gregorius Nazianzenus. Oratio 38. In Theophania 17 // PG. 36. Col. 332.*

50 Обзорно об этом см.: *Сове Б. И. Евхаристия в Древней Церкви и современная практика // Вестник. Орган церковно-общественной жизни. Париж, 1938. № 2. С. 4–11; Париж, 1938. № 3. С. 5–9. Также см. выше примеч. 39.*

51 По этому вопросу у ап. Павла есть *особое мнение*, выраженное им в 1 Кор. 15, 28: *Егда же покорит Ему всяческая, тогда и сам Сын покорится Покоршему Ему всяческая, да будет Бог всяческая во всех.* Очевидно, апостол здесь пытается проникнуть в тайны взаимоотношений Бога и мира в *пакибытии*, когда эвентуальное царское служение Христа по человечеству потеряет всякий смысл в сравнении с Его имманентным царским достоинством по божеству. Не различая двух этих видов царства Христа, Маркелл Анкирский из этих слов апостола вывел еретическое заключение савеллианской направленности, согласно которому «Сын, всё приведя к Отцу, вновь неразлично сольется с Ним» (*Асмус В., прот. Вселенский II Собор / ПЭ. М., 2005. Т. 9. С. 584*). В связи с этим II Вселенским Собором в Никейский символ и было внесено добавление из Лк. 1, 33: *Егоже царствию не будет конца* (Там же). Не будучи выдающимся богословом, Леонтий, живо полемизирующий с остатками ересей, осуждённых в 381 г. (арианство, духоборчество), не решает проводить отчётливое различие между царством Христовым по божеству и таковым же по человечеству, но всё-таки, пусть и неосознанно, различает их, как это видно на разбираемых ниже примерах.

употребляется в 22-х проповедях нашего гомилета⁵². Даже прилагательное, обозначающее в языке Леонтия принадлежность Христу — это преимущественно δεσποτικός (42 раза) и намного реже κυριακός (4 раза).

Образ царства настолько обильно употребляется проповедником имперской столицы, что мы будем разбирать его по частям.

а. Царь-полководец и Его армия

При общем ещё библейском понимании Бога как царя, в реалиях Римской империи βασιλεύς — это прежде всего imperator, «полководец», почему все Его слуги и представляются как воины. Например:

«Внял ли еси на раба Моего Иова (Иов 1, 8), твоего царя, а Моего воина...»⁵³.

«Я (Предтеча — свящ. М. А.) — воин,
Он — Царь(-военачальник)»⁵⁴.

«Елизавета радуется,
а Я сокрушаюсь;
у неё есть воин,
а Я Царя (т. е. отрока Иисуса, оставшегося в Иерусалиме. — свящ. М. А.)
лишилась»⁵⁵.

Воинами представлены даже жены-мироносицы:

«Он (воскресший Господь. — свящ. М. А.) не послал к ученикам ни ангела, ни Сам явился (к ним), но жён послал; и не просто жён, но верных жён и Своих воительниц (στρατιώτιδας). Он их послал к ученикам, чтобы одновременно и обрадовать их, и упрекнуть: обрадовать — ибо воскрес от мертвых (ср. Лк. 24, 46) *Иже в мертвых свободу* (Пс. 87, 5), а упрекнуть — ибо ученики, будучи мужами, прятались от страха, а жены, смелостью сияя, благовествовали воскресение»⁵⁶.

Изящен образ военной операции блудницы, пробравшейся в дом Симона, чтобы помазать Христа миром:

«Пока та женщина таким образом отличалась на передовой (ἀριστευούσης), а Господь, как полководец, руководил этим военным предприятием (τὸ πρῶμα

52 Voicu S. J. Pseudo-Amfilochio e Leonzio di Constantinopoli // Orpheus. Rivista di umanità classica e cristiana. 2004. N. S. Vol. 25 (1–2). P. 107.

53 Leontius Constantinopolitanus. Homilia 4, 181–183 // CCSG. 17. P. 197.

54 Joannes Chrysostomus [spuria]. In sancta Theophania (неизд.). Наш перевод по рукописи Athon. Panteleim. 58, fol. 244.

55 Timotheus Hierosolymitanus. In Symeonem prophetam // PG. 86/1. Col. 249.

56 Cyrillus Alexandrinus [vel Joannes Chrysostomus, spuria]. In resurrectionem Domini 1, 11–15 / Datema C., Allen P. Text and Tradition of Two Easter Homilies of Ps. Chrysostom. S. 92.

τοῦτο στρατηγούωντος), тут, наконец, и фарисей стал говорить в слух всех там находившихся своё ядовитое и злобное: *Сей аще бы был пророк, ведел бы, кто и какова жена прикасается Ему: яко грешница есть* (ср. Лк. 7, 39)⁵⁷.

В незначительном количестве случаев намечается некоторая дополнительная иерархия между Царём-Христом и рядовыми воинами. Из уст архангела Гавриила звучит следующая вымышленная реплика:

«Бог желал, Захария, чтобы ты стал вестником великого чуда: рождается полководец (στρατοπεδάρχης) Небесного Царя и предочиститель всемирного искупления грехов»⁵⁸.

А апостол Пётр на горе Преображения рассуждает так:

«Добро есть нам zde быти (Мф. 17, 4):

ни из архиереев, ни из великого множества (народа) никто не дерзает сюда подняться. А если и поднимутся, на свою голову поднимутся, ибо у Тебя здесь есть прекрасные полководцы (στρατοπεδάρχας) — Моисей и Илия. Илия тотчас одождит на них огонь, (а) Моисей, как с фараоном, отправит их в могилу потоплением»⁵⁹.

Отсутствие порфиры ничуть не умаляет царского достоинства Христа — об этом мы читаем в двух богоявленских гом依лиях Леонтия:

«Хотя зрак рабий и носил Господь, Отец (во глазе при крещении во Иордане. — *свящ. М. А.*) привёл свидетельство о более владычественном: ведь не наносит оскорбления царю носить солдатскую одежду»⁶⁰.

«Тебя удивляет, Иоанне, что Я не пришёл во всём Своём достоинстве? Но если простому человеку и неприлична царская порфира, то царю вполне прилична солдатская одежда: Я (с войной) пришёл к тирану, не (погостить) же к другу!»⁶¹.

в. Царь-правитель

Во всех приведённых выше примерах явственно проступает более литературный, нежели реальный образ Христа как полководца (imperator),

57 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. De paenitentia 288–292 // Homiliae Pseudo-Chrysostomicae. P. 39–40.

58 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 1, 181–184 // CCSG. 17. P. 74.

59 *Timotheus Antiochenus*. In Crucem et in Transfigurationem // PG. 86/1. Col. 261D.

60 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. In sancta Theophania (неизд.). Наш перевод по рукописи Athon. Panteleim. 58, fol. 243v. Кроме интересной исторической детали из реалий древней Византии, здесь вспоминается известный эпизод из жития св. царя-мученика Николая II, на себе проверившего удобство новоразработанного общерамейского комплекта.

61 *Hippolytus Romae* [spuria]. In sancta Theophania 5 // *Ἰππόλυτος. Μέρος β΄*. Σ. 267.

а Его последователей — как военачальников и рядовых солдат. Впрочем, эта метафора с самых апостольских времён (ср. Еф. 6, 10–17) пронизывает собой все сферы христианского мировосприятия: ангельские воинства, Церковь воинствующая, духовная брань и т. д.

Интуитивно ощущая недостаточность метафоры полководца для выражения реальности царской власти Христа, Леонтий расширяет образный ряд.

В истолковании слов молитвы Господней: «...*да придет царствие Твое*» (Мф. 6, 10), адресованных всякому верующему, проповедник добавляет к военному аспекту и гражданский:

«...как воины — Царя ожидайте,
как записанные гражданами (πολιτογραφηθέντες) Царствия Небесного — ничьё другое имя, кроме Владычного, не призывайте»⁶².

Начало гомилии 21 «На Крест и на Преображение» даёт расширенное сравнение воинов и подчинённых земного и небесного царей:

«Многими видами оружия защищает себя натренированный воин, всякий раз когда вступает в противоборство с варварской фалангой; а если он сопровождает самого ромейского царя, так он (вообще) обвешивается оружием со всех сторон, стремясь сохранить того недоступным для противника. Но это — земной воин. А всякий верный и христолюбивый человек, желая в своём душевном расположении следовать за Царём Небесным, силен одним и тем же колчаном Креста остановить целое полчище бесов. Если же колчан Креста останавливает целое полчище бесов, то всякому ясно, что он одерживает верх и над всяким внезапным натиском противников-варваров по речению пророческому: *Уготовихся и не смутихся* (Пс. 118, 60), и паки: *Положи мя яко стрелу избранну, и в туле Своем скры мя* (Ис. 49, 2).

Посему и Владыка Христос, царствующий безначально, ненаследуемо и бесконечно, входе Своего вочеловечения указавший всем желающим повиноваться Ему на непобедимое оружие Креста, и ныне в побуждающем слове говорил, как только что ты слышал в Евангелии от Луки: *Аще кто хоцет по Мне поити, да отвержет се себе, и возьмет крест свой, и последует Ми* (Мф. 16, 24; Мк. 8, 34, ср. Лк. 9, 23).

Что (тут) скажешь, друг мой? Разве много видов оружия (πολλῶν ὄπλων) у духовного воина, желающего следовать за Небесным Царём расположением своей души (ψυχῆς)?»⁶³

62 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 7, 19–22 // CCSG. 17. P. 243.

63 *Timotheus Antiochenus*. In Crucem et in Transfigurationem // PG. 86/1. Col. 256AB.

Эта расширенная метафора, как мы уже замечали в других случаях у Леонтия, имеет два плана. Образ первого плана — воин, защищающий своего царя, — не вполне соответствует реальности духовной брани: Христос не нуждается в нашей защите, наоборот, Он Сам нам дарует непобедимое оружие Креста. Само это несоответствие указывает на то, что в этом плане мы не выходим за границы обыкновенной образности речи.

А вот образ второго плана — вечно царствующий Христос, Своим словом собирающий вокруг Себя «желающих Ему повиноваться», — выражает объективную реальность Царства Божия при всём его своеобразии. Из этого своеобразия здесь указаны лишь две черты:

- 1) в качестве единственного средства достижения целей признаётся лишь крестоношение;
- 2) приверженность Небесному Царю невозможна без «расположения души».

с. Своеобразие царской славы Христа

Не является ли это последнее отражением популярного златоустовского топоса: «Ὁ βασιλεὺς σώματα ἐπιστεύεται, ὁ δὲ ἱερεὺς ψυχὰς» — «Царю вверены тела (людей), а иерею — души»⁶⁴? Не продолжает ли Леонтий упрощённую дихотомическую схему, строго разграничивающую сферы действия двух царств: земного и небесного?

Начиная отвечать на заданный вопрос, отметим, что принципиального противопоставления царства и священства у Леонтия отнюдь не наблюдается. В той же гомилии 21 читаем о прообразовании Креста руками Моисеевыми при сражении с амаликитянами:

«Пока Моисей держал руки вытянутыми, начинал одолевать Иисус Навин; а как только Моисей по человеческой усталости опускал руки, начинал одолевать иноплеменник. Посему все окружающие, поняв то, что победу обеспечивала именно его осанка (в виде креста), приставили двух человек для поддержания Моисеевых рук, Аарона и Ора: Аарона — от лица священнической⁶⁵ власти, а Ора — от лица царской. Ибо должно было, чтобы Крест одновременно поддерживали священство и царство»⁶⁶.

Но применительно к ненаследуемой царской власти Христа естественно ожидать, что церковный проповедник сделает акцент на том,

64 *Joannes Chrysostomus. In illud: Vidi Dominum* 4, 5, 13–14 // SC. 277. P. 164.

65 *ἱερατικῆς conjeci de contextu* : Ἰσραηλιτικῆς *sine sensu* PG. Конъектура наша.

66 *Timotheus Antiochenus. In Crucem et in Transfigurationem* // PG. 86/1. Col. 257C.

что будет отличать её от наследуемой. Здесь показательны контексты Рождества и Входа Господня во Иерусалим.

В гомилии 12 «На Рождество Христово» для усиления драматического эффекта Леонтий от противного живописует веру волхвов, не соблазнившихся убогостью Вифлеемской пещеры:

«Узри веру волхвов:

не соблазнила их кормушка,
не привела в неверие пещера,
не сказали они самим себе, склоняясь к доводам сомнения:

“Это ли *Царь Иудейский*? Как же это так?

Вместо порфиры облачён в рубище;
вместо золотостланного ложа положен на землю;
вместо царских чертогов занял пещеру гиены.

Где же множество телохранителей?
Где окружение из щитоносцев?
Где благоухание довольства?

Никто с Ним рядом не сидит, одна лишь Женщина с Ним рядом, и та, как кажется, боится, как бы не узнал был Рожденный. Никаких принадлежностей у Него нет, ничего царского мы в Нём не видим; это дитя какого-то нищего. Пойдём отсюда, вернёмся, тщательно посмотрим на звезду, как бы нам не поклониться одному вместо другого и не утратить сокровища”.

Но ничего подобного волхвы и не сказали, и не подумали; но лишь увидели Владыку, тотчас и узнали, и поклонились, и дары преподнесли.

Их убедила не бедность пещеры,
но богатство звезды;
не привёл их к неверию нищий облик Господень,
но убедило облиставающее Его сияние Божества»⁶⁷.

В гомилии 36 «На Христово Рождество» к этому идейно добавляется известное нам от свт. Григория Богослова истолкование даров волхвов, которое чётко отделяет божественное достоинство Христа от царского, разумеется по человечеству⁶⁸. У Леонтия это звучит так:

«Эту-то пророчествованную небошественную звезду волхвы Востока первыми заметивши, волхвы, которые уже и не волхвы, язычники, которые уже и не язычники, но язычники, которые (теперь) апостолы, (и) волхвы, которые (теперь) ангелы, (и) те, что занимались идоложирными (εἰδωλοκίςτος)

67 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 12, 127–151 // CCSG. 17. P. 385–386.

68 *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 38. In Theophania 17 // PG. 36. Col. 332.

алтарями, (теперь) дары, приличествующие Господу, приносят, выявляя (в Нём) сразу и царственное, и божеское, и смертное свойства (τὸ ἐπιτάριον ἰδιώμα). Посему смирну принесли как смертному, посему ливан — как Богу, посему золото — как Царю.

Этих апостольских волхвов не смутили
ни убожество яслей,
ни нищета пелен,
ни срамота пещерного загона.

Возвысившихся в вере ничто из (увиденного ими) униженного не низвело к низости неверствия: словно некие небопосланные телохранители, они, не колеблясь, подошли к Царю, незатейливо поднесли сокровища Спасителю. Лишь только увидали, тут же и осознали, а осознав, принесли, и поклонились, и провозвестили, Младенца в рубище обёрнутого узревши, но о Царе всевластном вострубивши...

...Но даже и такой убогости соделавшись свидетелями, волхвы, потупив очи тела и широко раскрыв очи души, поклонились соответственно тому, что увидали. А увидали они — причём душевными очами увидали — Небеса отверстые и всё небесное чиноначалие, во свете пещеру обстоящее, (а) по обе стороны от яслей шестокрыльное служение херувимов, (Младенца) осеняющее. Ведь если бы они не получили удостоверение от этого и тому подобного, то не принесли бы поклонение, склонив колена по образу рабов, пред Поселившимся во образе безобразном»⁶⁹.

Хотя проповедник и повторил за великим Каппадокийцем богословское различие между божественным достоинством Христа и Его царской властью по человечеству, но его неразработанная и, по нашему убеждению, дохалкидонская христология в итоге рассуждения сводит это разграничение на нет, как будто волхвы поклонились лишь Богу воплотившемуся⁷⁰.

69 Severianus Gabalensis [vel Joannes Chrysostomus, spuria]. In Nativitatem Christi 7–9 // *Date-ma C., Allen P. Leontius, Presbyter of Constantinople, and an Unpublished Homily of Ps. Chrysostom on Christmas* (BHGа 1914i/1914k) // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 1989. Bd. 39. S. 76, 78.

70 Ср. подобное неразличение в гомилии 14: «Так вот, с тех пор как назначение Его вочеловечения стало склоняться к своей второй фазе, Он уже не учил от лица Своего человечества, но от лица Своего божества, говоря: *Имать бо Сын Человеческий приити во славе Отца Своего со ангелы Своими, и тогда воздаст комуждо по деянию его* (Мф. 16, 27). О какой славе Отчей Он глаголет? — О Своем царском достоинстве (βασιλείαν), не полученном в наследство, неограниченном, вневременном, нерукотворном, ибо слава Отца есть царское достоинство Сына, небесное, не земное» (*Leontius Constantinopolitanus. Homilia 14, 241–250 // CCSG. 17. P. 441–442*).

d. Царь-победитель

Посмотрим, как обстоит дело с описанием Входа Господня во Иерусалим.

В гомилии 2 «На Ваии и на Лазаря» Леонтий в объяснении приветствия: «*Благословен грядый во имя Господне, Царь Израилев*» (Ин. 12, 13) — приводит намного больше реальных проявлений царской власти Христа (для удобства читателя выделяем полужирным):

«Поистине, подходящее Спасителю песнохваление,
подобающее **Победоносцу** благословение!

Победная в устах народа песнь, ибо они уже почувствовали живоносное Христово благоухание, **поражение смерти** показывающее...

Благословен Грядый во имя Господне, да **разрушит** средостение диавола и **соединит** с небесными земное, ибо где **единое царство**, там всякая **тирания упраздняется**.

Благословен Грядый во имя Господне, Царь Израилев.

Почему *Царём Израилевым* только, а не всех концов земли Христос здесь называется?

Слушай со вниманием. «Израиль» переводится как «ум зряй Бога». Так вот, **кто своим разумением зрит Бога, над теми царствует Владыка Христос**. Ибо Христос **не призывает принуждением, но убеждает расположением**, как можно понять из Его слов: *Аз любящая Мя люблю, ищущи же Мене обрящут благодать* (Притч. 8, 17)⁷¹.

Таким образом, образ царя в описании служения Христова начинает приобретать вполне реальные очертания:

- 1) одержание победы над смертью;
- 2) упразднение узурпаторства (слав. «мучительства») диавола;
- 3) разрушение искусственно выстроенной им границы между небом и землёй;
- 4) воссоединение их под единой законной царской властью Бога, простирающейся на все народы земли, добровольно признающие Его власть;
- 5) в методах управления Христова Царства отсутствует принуждение («кнут»), зато присутствует притягательная сила любви, сдобренная обилием благодати («пряник»).

Отсутствие царской пышности (φαντασία) во входе в Иерусалим Леонтий объясняет домостроительными задачами с *психологическим*, что для него весьма характерно, фундаментом:

71 *Leontius Constantinopolitanus. Homilia 2, 23–27; 37–48 // CCSG. 17. P. 86–87.*

«Чтобы не прерывать домостроительства,
 чтобы успешность (в проповеди веры) не была пышности приписана,
 чтобы не к внешности,
 но к действительности прибегали верующие,
 чтобы не думали говорить иудейские и эллинские дети, будто царское до-
 стоинство (τὸ βασιλικὸν ἄξιωμα) Явившегося, или почести, или телохранит-
 ели, или пышность убедили простецов, а не истинное (положение) дел»⁷².

Парадоксальным, если не гиперболическим, образом восхождение Христа на Крест, традиционно трактуемое в жертвенном и таким образом священническом ключе, в гомилии 32 «На фарисея и блудницу, на отречение Петра и на Давида», соотносится Леонтием с церемонией воцарения Христа⁷³, для чего проповедник использует игру двойными значениями слов:

«...ты, конечно, помнишь, как Господь, намереваясь воспринять (ἀναδέχεσθαι)⁷⁴ за нас смерть, словно царский венец, и получить (δέχεσθαι)⁷⁵ гвозди, словно скиптры, сказал в ответ ученикам Своим, предвещая им грядущее, чтобы они совершенно достоверно знали, что Он добровольно распинается, а не поневоле пригвождается»⁷⁶.

Образ Христа-победителя хорошо дополняется фрагментом из 1-й Пасхальной гомилии Леонтия (№ 8) о новопросвещённых, становясь леонтиевским вариантом богословия искупления:

- 72 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 2, 155–162 // CCSG. 17. P. 91. Употреблённое в конце отрывка выражение: ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων — известно всем по общему тропарю святителю: «яже вещей истина». Этот контекст ещё раз подтверждает, что в этом выражении речь идёт не о Христе, «Истине всех вещей», а об «истинном положении дел», о «самой реальности».
- 73 Эта интерпретация Леонтия логически завершает мысль свт. Иоанна Златоуста в истолковании слов благоразумного разбойника: «*Помяни мя, Господи, во царствии Си*» (Лк. 23, 42): «Ты, [разбойник,] поминаешь царство? Но что похожего [на царство] ты видишь, скажи мне? Видны гвозди и крест. Но сам этот крест, говорит [разбойник], есть признак царства. Потому я называю Его царём, что вижу Его распинаемым на кресте: ведь царю свойственно умирать за своих подданных» (*Joannes Chrysostomus*. In crucem et latronem 3 // PG. 49. Col. 403).
- 74 Глагол подходит для обоих греческих словосочетаний: *воспринять* смерть и *надеть себе на голову* венец.
- 75 Глагол подходит для обоих греческих словосочетаний: *получить* (в руки) гвозди и *взять* (в руки) инсигнии.
- 76 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. De paenitentia 74–79 // Homiliae Pseudo-Chrysostomicae. P. 34.

«А что словно из плена новопросвещённые избавились (ἐρύσθησαν) властительством (ἐπιστασίᾳ) Царя Христа, послушай Святого Духа, говорящего чрез Давида-пророка за много лет (до этого): *Да рекут избавленнии (ἐλευθέρωμένοι) Господем, ихже искупи (ἐλυτρώσατο) из руки врагов, и от стран собра их, от восток и запад и севера и моря* (Пс. 106, 2–3)»⁷⁷.

В то же время аналогичный пассаж в гомилии 3 «На Предпросвещения, и на Ваии, и на воскрешение Лазаря» несколько сбавляет уровень богословского дискурса, снова смешивая до неразличения царство и божество Христа:

«Поистине народ тот стал свидетелем **царского** вхождения, ибо как в наше время царя мирского, возвращающегося с победой после сражения с тираном, все горожане его града встречают, неся цветы, сплетая славу, вместо роз бросая похвалы, и побуждает их к тому не тщеславная страсть, но победный порыв, так точно и с Владыкою Христом, как с царём-триумфатором, всё множество (людей) признало и словами, и ветвями, что Явившийся — **победитель**, скорее же, что Признаваемый есть **Бог**, ибо лишь Богу подобают восклицания, тогда произнесённые, а ныне снова прозвучавшие и в божественных таинствах цветущие»⁷⁸.

Прозревание народом Бога во Христе по аналогии с откровением Петру (см. Мф. 16, 16) объясняется таким же самым откровением свыше, а признание в Нём Царя при полном отсутствии земной атрибутики объясняется богооткровенным знанием о Его безначальном божественном царстве⁷⁹.

77 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 8, 191–197 // CCSG. 17. P. 264.

78 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 3, 18–29 // CCSG. 17. P. 150, 152. В последних словах отрывка звучит намёк на пение «Осанна в вышних» в составе евхаристического канона.

79 Различия аналогичных пассажей в двух гомилиях Леонтия «На Ваии» свидетельствуют либо о неуверенности автора, либо об эволюции его воззрений под чьим-нибудь влиянием. Однако же он нигде не доходит до полного отказа от богословия царского достоинства Христа по человечеству, как это делает в антимаркелловской полемике автор одной гомилии Пс.-Златоуста «На Ваии»: «Сын Божий не потому был назван Царём, что сделался нас ради человеком и низложил нашего мучителя, во плоти совершив эту победу над постоянным врагом её, но потому Он — Царь, что Он всегда есть Господь и Бог, как и Родивший Его; ныне Царь, и прежде, и вечно. Не хули царство Христово, еретик...» (*Joannes Chrysostomus* [spuria]. In ramos palmarum 2 // PG. 59. Col. 707). Напротив, мысль Леонтия часто вплотную приближается к вполне аргументированному богословскому разграничению царского достоинства Христа по божеству и такового же по человечеству, отчётливо сформулированному автором другой псевдохризостомики, «На псалом 96»: «В самом деле, царство Спасителя — двоякое: одно вечное и безначальное, другое — в конце веков, получающее начало от домостроительства. Именно, будучи царём всегда,

е. Царь-миротворец

Единственная черта царства Христова по человечеству, попавшая в последний текст, проявляется в том, что в ответ на негодование архиереев и фарисеев по поводу подобающих Богу и царю восклицаний в адрес Спасителя:

«...люди не кидаются бунтовать — **в присутствии Самого Мира** (τῆς εἰρήνης παρούσης), — но отвечают им при содействии благодати...»⁸⁰.

Ощущение наступившего мира (ср. Еф. 2, 14, но также и понятие *Романа*), не позволяющего людям устремляться к ниспровержению основ, становится первой точкой соприкосновения исторической Римской имперской цивилизации с реальностью Царства Христова в проповедническом слове Леонтия⁸¹.

ф. Царь-законодатель, Царь-благоустроитель, Царь — государственный строитель

Дальнейшее сближение Царства Христова по человечеству и Римской империи находим в гомилии 23 «Об (участии) Святой Марии в переписи и на Иосифа»:

«**Перепись** при Августе Кесаре (Господь) **дозволил**, чтобы **исправить** вселенское нестроение (ἀταξίαν), ибо эта перепись стала залогом вселенского **благоустройства** (εὐταξίας)...

Прежде вочеловечения Господня род человеческий охватила беспрепятственная узурпация власти (τυραννίς): всё пространство земли стало управляться неразумно; начали глумиться над царским достоинством; начало плодиться огромное количество царей; где у кого под собою сто человек имелось, тот тут же начинал нахально примерять на себя царскую одежду. Таково уж

Он делается царём и по плоти, одно имея по природе, а другое получая по человеческому образу» (*Joannes Chrysostomus* [spuria]. In psalmum 96, 1 // PG. 54. Col. 604). Наличие в последней гомилии некоторых характерных для Леонтия фразеологизмов заставляет предполагать некую связь между этим текстом и леонтиевским корпусом, которую нам предстоит ещё выяснить.

80 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 3, 123–125 // CCSG. 17. P. 162.

81 Тема мира порой настолько неожиданно возникает у Леонтия, что это подталкивает к мысли, что его служение и проповедническая деятельность проходили в храме Св. Мира (Ἁγία Εἰρήνη) в Константинополе. См. особенно в гомилии 16: «Пришедший в Вифанию Господь, Он присутствует и здесь, ибо находящийся здесь дом по праву (κυρίως) именуется Вифанией, поскольку “Вифания” означает “дом мира”, а сей дом Господень и есть дом мира, заселившись в который мы ежедневно Домовладыке вопием: *Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение* («Великое славословие» = Лк. 2, 14)» (*Joannes Chrysostomus* [spuria]. In Martham, Mariam et Lazarum // PG. 61. Col. 703).

(было) соперничество у язычников: любя захватывать власть над территориями, они не могли пройти из одной местности в другую, чтобы каким-нибудь образом не повоевать друг против друга. Этот беспорядок тянулся год за годом, но как только Господь Себе дозволил вселиться на земле в девственном дворце (παλάτιον), так сразу Он **многочалие** (πολυαρχίαν) **прекращает**, а **единоначалие** (μοναρχίαν) **насаждает**, римской власти вручив жребий всеми управлять по подобию небесного порядка (διατριβῆς). Ибо как на небе обладает силой (κратεῖ) одна лишь царская власть (βασιλεία) Бога и все ангелы Его воле подчиняются, в то время как бесы взбунтовались (ἀφηνιασάντων), словно варвары, точно так же на земле, хотя и много (ещё существует) непокорных народов, но всё же обладает силой одна лишь царская власть римлян.

Ради этого-то **благоустроения** чревоносимый **Царь и приказал** при Августе устроить первую перепись, посему Он **дозволил** Римской власти, чтобы и Его Самого включили в перепись для подтверждения **провозглашаемых** (Им) **законов**. Ибо тогда (лишь) закон царя имеет силу (κратεῖ), когда сам царь-законоположитель первый исполняет свой закон. Ибо законополагающий и неисполняющий — (скорее) разрушитель, чем законодатель.

Ради этого-то вышереченного **благоустроения** и произошла первая перепись при Августе, чтобы и служение закону было изменено, и племя **иудейское** (как независимое государство) было **упразднено**, с тем чтобы впредь было невозможно непокоривым иудеям, пользуясь самоуправлением, убивать невинных, но чтобы они **следовали законам под гнетом необходимости**»⁸².

По логике этого текста:

- 1) Господь, ещё находясь во чреве Матери, выступил как Царь-законодатель, поручив римской власти провести перепись для прекращения вселенского неустройства, включая упразднение государственной независимости иудеев и принуждение их к исполнению законов;
- 2) как настоящий Царь, дозволил и Себя переписать, чтобы стать первым исполнителем Своего собственного законоположения;
- 3) поручил монархической Римской империи отображать в себе порядок Небесного Царства.

Вследствие этих законодательных актов Христа иудеям, по дальнейшему рассуждению Леонтия, пришлось отдавать Его на суд римского правителя (вместо обычного для них самосуда) и допустить достойное

82 Athanasius Alexandrinus [dubia]. De descriptione Deiparae 2–3 // PG. 28. Col. 948AC.

погребение Христа благодаря знакомству Никодима с Пилатом (вместо уничтожения тела Христова)⁸³.

Эти законотворческую активность и государственное строительство Христовы, конечно же, необходимо относить к Его царскому служению по человечеству.

г. Царство и священство

Ещё один любопытный аспект царства Христова выявляется в сопоставлении с Его священством. Сразу отметим, что о священстве Христовом во всём корпусе текстов Леонтия упоминается лишь единожды⁸⁴, да и то словами из Евр. 4, 14: «великий Первосвященник»⁸⁵. Это гомилия 30 на начало Великого поста, в которой проповедник на примере покаяния царя Давида приглашает всех исповедаться у священника, опровергая доводы кафаров против исповеди у грешного человека. Проповедник, сам того не замечая, вводит богословское разграничение на административно-пастырскую и тайносовершительную функции священника.

С последней всё предельно ясно: в ней священник предстаёт лишь как «посредник, а не хозяин» при передаче очищающей благодати Божией:

«Не к человеку же ты приходишь, и не человек же отпускает ти грехи (ср. Мф. 9, 2 и др.)! Ко Владыке и Царю всех Богу приступаешь, через священника прощающему тебе все прегрешения. И священник (здесь — только) посредник, не хозяин (ἀὐθὲν-υτις). Так что же ты судишь того и гнушаешься тем, кого Сам Бог не осуждает?

83 Ср.: *Athanasius Alexandrinus* [dubia]. De descriptione Deiparae 4–5 // PG. 28. Col. 948D–949D.

84 Вышеупомянутый образ Вифлеемской литургии, представляющий Христа как архиерея, не имеет догматического значения. Кроме того, текстология отрывка нуждается в уточнениях на предмет позднейших интерполяций.

85 Надо заметить, что тема священства Христова в Новом Завете также не является ведущей: её появление в Послании к Евреям обусловлено желанием обосновать отмену ветхозаветного священства через превосходство священства Христа по чину Мелхиседекову, в том смысле что Христос есть Царь *par excellence*, но заодно ещё и Великий Первосвященник (μέγας ἀρχιερεύς). Последнее выражение подозрительно напоминает титул Pontifex Maximus, который Римские императоры начиная с Гая Юлия Цезаря закрепили за собой. Но даже если терминологическая близость носит здесь случайный характер, сама идея объединения административной и священнической власти в лице царя является ещё одной провиденциальной точкой соприкосновения Христианства и Империи. Эту идею прекрасно иллюстрирует известная иконография «Царь Царствующих и Великий Архиерей»: в ней Христос изображается в полном царском облачении, поверх которого надет ещё и архиерейский омофор. Произшедшая на русской почве редукция титулования этой иконографии (но не самой иконографии) до «Христос – Великий Архиерей» хорошо отражает сдвиги в экклезиологическом мышлении, которые сопровождали противоборство патриаршей и царской власти в России.

Он раздробляет Его Честное Тело и священнодействует Его Пречистую Кровь. Покуда он священник и Бог позволяет ему священнодействовать, не уклоняйся принимать от него дар: не сам же он тебе предоставляет отпущение грехов, но великий Первосвященник Христос (ср. Евр. 4, 14), вверивший ему священство...

...Дело в том, что священник при крещении и приношении бескровной жертвы свои руки даёт в долг для Предлежащего, а Святой Дух освящает дары и придаёт им Своё величие. Так и здесь, когда ты каешься и исповедуешься, священник не что иное, как язык свой даёт в долг, а Бог спасение и оставление тебе дарует»⁸⁶.

Что же касается административно-пастырской функции священника, здесь в силу вступают совсем другие образы, а терминология с иератической сменяется на царскую. Отталкиваясь от ветхозаветных примеров решительных административных действий по *искоренению* и *насаждению*, по *разрушению* и *воздвиганию* (ср. Иер. 1, 10), гомилет распространяет их на реальность наступившего царства Христова:

«Однако это имеет силу не только до крещения и в законе, но также по крещении и в благодати. Именно это и передавал Владыка Христос Своим ученикам в других словах: *Аминь, аминь, глаголю вам: елика аще свяжете на земли, будут связана на небеси* (ср. Мф. 18, 18), делая Своих учеников **ответственными** решить и вязать не только за какие-то слова, но и за дела. Взгляните прежде всего на блаженного Петра, как он связал смертью согласившихся во лжи Ананию и Сапфиру и как тотчас разрешил несчастье хромого от рождения, ноги даровав ему...

Но давайте для прояснения обсуждаемого воспользуемся наглядным примером. Представь себе, о человек, противник покаяния, какого-нибудь человека, потерпевшего неудачу по какому-нибудь иску, подпавшего осуждению правителя, намеревающегося отправить его в ссылку или подвергнуть какому-нибудь другому наказанию. Неужели он, находясь под стражей как осуждённый, может сам по себе пойти и просить правителя об изменении своей участи? Не ищет ли и не находит ли он посредника, а чтобы сказать ещё яснее, пресловутого **доместика**, и через него хлопочет о своём избавлении, старается отменить судебный приговор и сменить гнев правителя на милость?

...В законе писано: **Князю людей твоих** (Ἀρχοντα τοῦ λαοῦ σου) *да не речеши зла* (Исх. 22, 28). Так вот, если **Царь царствующих** (1 Тим. 6, 15) **дал тебе**

86 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. De jeiunio, de Davide // PG. 62. Col. 760–762. Обращаем внимание литургистов на свидетельства Леонтия о совершении таинства покаяния в его время: присутствие молитвы и отсутствие каких-либо жестов. Ср. выше описание покаяния друзей Иова (§ 1).

в правители священника (ἄρχοντά σοι δέδωκε τὸν ἱερέα ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων), то что же ты отвергаешь его и унижаешь? Ты же не можешь, придя к земному царю, назначающему кого-либо в правители, препятствовать и сказать ему: «Он недостойн этой власти». Так вот, если ты не можешь помешать ему возвысить, кого ему только ни заблагорассудится, как же ты смеешь противиться повелению Владычню о священнике потому-де, что он грешник?

Разве Давид-пророк не впал в прелюбодеяние и убийство, как я уже сказал?

Разве Пётр, трижды отрекшись от своего Учителя, не подпал греху отречения?

Разве Павел не гнал Церковь Божию (ср. 1 Кор. 15, 9), как никто другой?

Но человеколюбивый Владыка избрал их и возвысил, чтобы ты **нико-го из правителей церковных** (τινα τῶν τῆς Ἐκκλησίας ἀρχόντων) не уничижал и не осуждал»⁸⁷.

Несмотря на то, что сгруппированные нами фрагменты идут в оригинальном тексте вперемешку с предыдущими, складывается весьма определённая картина *административных*, читай — *царских*, полномочий священства в реальности царства Христова. Единолично совершив Свою царственную победу над грехом и смертью, Царь-Христос делегирует апостолам и через них священникам Свои царские полномочия по *судопроизводству* («*вязать и решить*» (Мф. 18, 18), «*сядете на двоянадесяте престолах, судяще обеманадесяте коленама Израилевома*» (Мф. 19, 25)), возлагает на них *ответственность* за подданных Своего царства, а их посреднические функции, более пассивные при отправлении священства, приобретают очертания активного *ходатайства*. Употреблённый здесь Леонтием образ domestika или, говоря современным языком, секретаря, который в силах активно повлиять на исход дела, принадлежит всецело царской теме и царским полномочиям.

h. Всеобщее царское достоинство верующих

В завершение богословия царства нельзя не упомянуть и о всеобщем царском достоинстве верующих во Христе. У Леонтия этот аспект представлен крайне скудно. Если в случае с Иовом, соскребающим гной со своей умственной статуи⁸⁸, царским достоинством наделяется образ Божий в человеке, богословие которого не связано напрямую с Боговоплощением и Искуплением, то в гомилии 33 «На Воскресение Господне» всеобщее царское достоинство искупленных Христом верующих Леонтий

87 Joannes Chrysostomus [spuria]. De jeunio, de Davide // PG. 62. Col. 760–762.

88 Leontius Constantinopolitanus. Homilia 5, 180–186 // CCSG. 17. P. 217–218.

ставит в один ряд с очевидными метафорами людей как овец, людей как ангелов и с ещё одной ходовой новозаветной метафорой, связанной с переходом из социального положения раба в положение свободного (ср.: Ин. 8, 32–36; 1 Кор. 7, 20–23):

«Сей день, егоже сотвори Господь, возрадуемся и возвеселимся вонь:
 ибо мысленные овцы, стоя у Владычных яслей, пощипывают Тело Господне,
 люди стали ангелами,
 рабы — свободными,
 воины — царями,
 милоть Адамову носившие в царскую одежду облачились»⁸⁹.

Вместо ясного богословского утверждения, наподобие: *Вы — род избранный, царственное священство* (1 Пет. 2, 9), Леонтий использует образ царя и царской одежды как очередную, хотя и самую важную, метафору, передающую перемену, происходящую в человеке при принятии им христианства. Это ещё раз подтверждает, с одной стороны, согласное мнение учёных о несамостоятельности Леонтия как богослова, а с другой — наше наблюдение о том, что в его мысли границы между метафорой и реальностью остаются достаточно размытыми.

Выводы

Анализ характерных символических образов Леонтия выявил следующие закономерности.

- 1) На фоне общего интереса гомилета к теме прообразов приложение образа Церкви и Её священнодействий к событиям Ветхого и Нового Завета до сошествия Святого Духа на апостолов не выходит за границы художественной условности, несмотря даже на присутствие в этих картинах Самого Спасителя. В то же время изображение Церкви после Пятидесятницы как домохозяйства имеет все черты богословской и исторической реальности. Не оправданна с богословской точки зрения лишь идея разлучения Церкви с Её женихом и, одновременно, опекуном Христом в Его Вознесении, неоднократно опровергавшаяся самим Леонтием, но допущенная здесь для завершенности художественного образа.

89 Cyrillus Alexandrinus [vel Joannes Chrysostomus, spuria]. In resurrectionem Domini 7, 100–104 // *Datema C., Allen P.* Text and Tradition of Two Easter Homilies of Ps. Chrysostom. S. 97.

- 2) Максимальной богословской реалистичностью наделены два евхаристических образа Христа — как Агнца и как Хлеба. В желании представить реальность первого образа во всей полноте Леонтий наделяет постоянным евхаристическим смыслом глагол ὀψωνέω («закупать продукты, запасаться мясом впрок»), а также настолько увлекается картиной острижения Агнца ради получения шерсти для одежды крещения, что однажды допускает богословски несостоятельную оговорку о нечувствии Христом боли на Кресте, снова обусловленную художественными задачами. Евхаристический реализм Хлеба-Христа проповедник пытается распространить даже на те эпизоды новозаветной истории (умножение хлебов), где Евхаристия должна рассматриваться скорее прообразовательно, чем осуществлённо. Уникален для греческой христианской письменности ещё один евхаристический образ, предложенный Леонтием, — овец, «пощипывающих (χλοαζόμενα) Господне Тело», также отождествляющий Евхаристию и историческое Тело Христово.
- 3) Наиболее массивен и сложен для анализа образ царской власти Христа, обильно используемый столичным проповедником в своём слове. Интуитивно вычлняя вполне осязаемые черты царства Христова по человечеству, позволяющие ему делать историософские заключения о роли Римской империи, Леонтий постоянно сбивается на богословское неразличение царского достоинства Христа по божеству и такового же по человечеству, впрочем не доходя до полного отказа от последнего. Сдержанность Леонтия в развитии идеи царской власти Христа по человечеству можно объяснить его дохалкидонским христологическим мышлением, а также тем, что проповедник находился под свежим впечатлением от ересей конца IV в. и их осуждения на II Вселенском Соборе.

Оба последних заключения лишней раз подкрепляют наше предложение датировать леонтиевский корпус концом IV — началом V в. Неоднократное воспроизведение гомилетом константиновской идеи *мирного* царствования Христова наталкивает на предположение, не был ли местом служения и проповеди Леонтия храм Святого Мира (Ἁγία Εἰρήνη), как и храм Святой Премудрости (Ἁγία Σοφία), основанный святым равноапостольным Константином в новой, христианской столице империи во имя воплощённой Премудрости и Царя мира Христа.

Рукописи

Athon. Panteleim. 58 (Lambros 5564), XIII в., fol. 241–245v.

Mosqu. Synod. gr. 129 (Vladimir 216), X в., fol. 329–334v.

Источники

Athanasius Alexandrinus [dubia]. De descriptione Deiparae // PG. T. 28. Col. 944–958.

Athanasius Alexandrinus [spuria]. In caecum a nativitate // PG. T. 28. Col. 1001–1024.

Cyrillus Alexandrinus [vel *Joannes Chrysostomus*, spuria]. In resurrectionem Domini // *Date-ma C., Allen P.* Text and Tradition of Two Easter Homilies of Ps. Chrysostom // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 1981. Bd. 30. S. 92–97.

Gregorius Nazianzenus. Oratio 38. In Theophania // PG. T. 36. Col. 312–333.

Hippolytus Romanus [spuria]. In sancta Theophania // *Ἰππόλυτος*. Μέρος β'. Αθήναι: Αποστολική Διακονία, 1956. (ΒΕΠΕΣ; τ. 6). Σ. 265–270.

Hippolytus Romanus. De antichristo // *Ἰππόλυτος*. Μέρος β'. Αθήναι: Αποστολική Διακονία, 1956. (ΒΕΠΕΣ; τ. 6). Σ. 197–222.

Joannes Chrysostomus [spuria]. De jeiunio, de Davide // PG. T. 62. Col. 759–764.

Joannes Chrysostomus [spuria]. De negatione Petri 2 // PG. T. 59. Col. 613–617.

Joannes Chrysostomus [spuria]. De paenitentia // *Homiliae Pseudo-Chrysostomicae* / ed. K.-H. Ut-hemann, R. F. Regtuit, J. M. Tevel. Turnhout: Brepols, 1994. Vol. 1. P. 33–41.

Joannes Chrysostomus [spuria]. De Servatore in mari ambulante [In Psalmum 92] // PG. T. 55. Col. 611–616.

Joannes Chrysostomus [spuria]. In filium viduae // PG. T. 61. Col. 789–794.

Joannes Chrysostomus [spuria]. In lacum Genesareth et in sanctum Petrum apostolum // PG. T. 64. Col. 47–52.

Joannes Chrysostomus [spuria]. In Martham, Mariam et Lazarum // PG. T. 61. Col. 701–706.

Joannes Chrysostomus [spuria]. In ramos palmarum // PG. T. 59. Col. 703–708.

Joannes Chrysostomus. Commentarius in Epistolam ad Galatas // PG. T. 61. Col. 611–682.

Joannes Chrysostomus. In crucem et latronem // PG. T. 49. Col. 399–408.

Joannes Chrysostomus. In illud: *Vidi Dominum* // *Jean Chrysostome*. Homélie sur Ozias / éd. par J. Dumortier. Paris: Cerf, 1981. (SC; vol. 277). P. 42–228.

Leontii presbyteri Constantinopolitani Homiliae / ed. C. Datema, P. Allen. Turnhout: Brepols; Leuven: Leuven University Press, 1987. (CCSG; vol. 17).

Les homélie festales d'Hésychius de Jérusalem. Vol. 1. Les homélie I–XV / éd. par M. Aubineau. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1978. (Subsidia hagiographica; vol. 59).

Romanos le Mélode. Hymnes / éd. par J. Grosdidier de Matons. Paris: Cerf, 1981. T. 5. (SC; vol. 283).

Severianus Gabalensis [vel *Joannes Chrysostomus*, spuria]. In Nativitatem Christi // *Date-ma C., Allen P.* Leontius, Presbyter of Constantinople, and an Unpublished Homily

- of Ps. Chrysostom on Christmas (BHGa 1914i/1914k) // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 1989. Bd. 39. S. 65–84.
- Timotheus Antiochenus*. In *Crucem et in Transfigurationem* // PG. T. 86/1. Col. 256–265.
- Timotheus Hierosolymitanus*. In *Symeonem prophetam* // PG. T. 86/1. Col. 237–252.
- Ἱερατικόν Α΄. Ἁγιον ὄρος: Ἐκδοσις Ἱεράς Μονῆς Σίμωνος Πέτρας, 1997.
- Великие Минеи Чети, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Вып. 8. Ноябрь. Дни 13–15. СПб.: Синодальная типография, 1899.
- Иоанн Златоуст, свт.* Беседа об отречении Петра, и о кресте, и о том, как Иосиф послужил прообразом Христа // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб.: СПбДА, 1902. Т. 8. Кн. 2. С. 774–780.

Литература

- Асмус В., *прот.* Вселенский II Собор // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. Т. 9. С. 580–588.
- Асмус М. В., *свящ.* Гомилия Леонтия пресвитера Константинопольского на начало третьей главы Евангелия от Луки («На усекновение Предтечи» — СРГ 4862; BHG 843n) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 92. С. 125–158.
- Асмус М., *диак.* К вопросу об освящении поминальных частиц за Божественной литургией // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2005. Вып. 14. С. 5–22.
- Асмус М., *диак.* Определения Римо-Католической Церкви о частицах проскомидии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2008. Вып. 4 (24). С. 11–25.
- Иларион (Алфеев), *митр.* Евхаристическая чаша на соборной Литургии // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 9. С. 66–69.
- Скабалланович М. Н. Толковый Типикон. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2016.
- Сове Б. И. Евхаристия в Древней Церкви и современная практика // Вестник. Орган церковно-общественной жизни. Париж, 1938. № 2. С. 4–11; Париж, 1938. № 3. С. 5–9.
- Asmus M. Les énigmes d'un presbytre de Constantinople // *Theologica minora. The Minor Genres of Byzantine Theological Literature* / ed. A. Rigo. Turnhout: Brepols, 2013. (Byzantios. Studies in Byzantine History and Civilization; vol. 8). P. 152–158.
- Grosdidier de Matons J. *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*. Paris: Beauchesne, 1977.
- Leontius presbyter of Constantinople*. Fourteen Homilies / trans., intr. and ann. by P. Allen with C. Datema. Brisbane: Australian Association for the Byzantine Studies, 1991. (Byzantina Australiensia; vol. 9).
- Voicu S. J. Pseudo-Amfilochio e Leonzio di Constantinopoli // *Orpheus: Rivista di umanità classica e cristiana*. 2004. N. S. Vol. 25 (1–2). P. 101–112.

The Figurative World of Leontius, Presbyter of Constantinople

Part 2

Priest Michael V. Asmus

Senior Teacher of Orthodox St. Tichon University of Humanities
127051, Moscow, Lichov per., 6/1
mvasmus@mail.ru

For citation: Asmus, Michael V., priest. "The Figurative World of Leontius, Presbyter of Constantinople. Part 2". *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (10), 2021, pp. 140–175 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.005

Abstract. Analysis of the symbolic images of Leontius (the Church and her sacraments, the Lamb of God, the Bread of Heaven, the royal power of Christ) demonstrates, on the one hand, Leontius' commitment to Eucharistic realism and integral ecclesiology, uniting the sacramental and social functions of the Church, on the other hand, reveals some blurring of the boundaries between the symbol and the reality, and the fascination with the literary completeness of the image, which sometimes leads the preacher to deviate from the theological positions defended by him. The restraint of Leontius in the development of the idea of the royal power of Christ by His human nature is well explained by his pre-Chalcedonian Christology, as well as by the fact that the preacher was under a fresh impression of the heresies of the late 4th century (Marcellus of Ancyra) and their condemnation at the II Ecumenical Council. The latter makes it possible to more confidently date the Corpus Leontianum of the late 4th – early 5th centuries.

Keywords: patristics, homiletics, rhetoric, history of Byzantine literature, Leontius presbyter of Constantinople, metaphor, symbolic images, dogmatic theology, ecclesiology, eucharistology, doctrine of the royal power of Christ.

References

- Alfeev H. (2011) "Evharisticheskaja chasha na sobornoj Liturgii" ["The Eucharistic Chalice at the Cathedral Liturgy"]. *Journal of the Moscow Patriarchate*, no. 9, pp. 66–69 (in Russian).
- Allen P., C. Datema (eds.) (1991) *Leontius presbyter of Constantinople. Fourteen Homilies*. Brisbane: Australian Association for the Byzantine Studies (Byzantina Australiensia; 9).
- Asmus M. (2005) "K voprosu ob osvjaschenii pominal'nyh chastic za Bozhestvennoj liturgiej" ["On the Question of the Sanctifying of Memorial Particles at the Divine Liturgy"]. *St. Tikhon's University Review. Series I: Theology. Philosophy*, issue 14, pp. 5–22 (in Russian).
- Asmus M. (2008) "Opredelenija Rimo-Katolicheskoi Cerkvi o chasticah proskomidii" ["Roman Catholic Church Definitions for Proskomedia's Particles"]. *St. Tikhon's University Review. Series I: Theology. Philosophy*, issue 4 (24), pp. 11–25 (in Russian).
- Asmus M. (2013) "Les énigmes d'un presbytre de Constantinople", in A. Rigo (ed.) *Theologica minora. The Minor Genres of Byzantine Theological Literature*. Turnhout: Brepols (Byzantios. Studies in Byzantine History and Civilization; 8), pp. 152–158.

- Asmus M. V. (2020) “Gomilija Leontija presvitera Konstantinopol’skogo na nachalo tret’ej glavy Evangelija ot Luki (‘Na useknovenie Predtech’ — CPG 4862; BHG 843n)” [“Homily of Leontius, Presbyter of Constantinople, at the Beginning of the Third Chapter of the Gospel of Luke (‘In decollationem Praecursoris’ — CPG 4862; BHG 843n)”]. *St. Tikhon’s University Review. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies*, issue 92, pp. 125–158 (in Russian).
- Asmus V. (2005) “Vselenskij II Sobor” [“Second Ecumenical Council”]. *Orthodox Encyclopedia*. Moscow, vol. 9, pp. 580–588 (in Russian).
- Aubineau M. (ed.) (1978) *Les homélie festales d’Hésychius de Jérusalem. Vol. 1. Les homélie I–XV*. Bruxelles: Société des Bollandistes (Subsidia hagiographica; 59).
- Datema C., Allen P. (1981) “Text and Tradition of Two Easter Homilies of Ps. Chrysostom”. *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, vol. 30, pp. 92–97.
- Datema C., Allen P. (eds.) (1987) *Leontii presbyteri Constantinopolitani homiliae*. Turnhout: Brepols; Leuven: Leuven University Press (CCSG; 17).
- Datema C., Allen P. (1989) “Leontius, Presbyter of Constantinople, and an Unpublished Homily of Ps. Chrysostom on Christmas (BHGa 1914i/1914k)”. *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, vol. 39, pp. 65–84.
- Dumortier J. (ed.) (1981) *Jean Chrysostome. Homélie sur Ozias*. Paris: Cerf (SC; 277).
- Grosdidier de Matons J. (1977) *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*. Paris: Beauchesne.
- Grosdidier de Matons J. (ed.) (1981) *Romanos le Mélode. Hymnes*. Paris: Cerf, vol. 5 (SC; 283).
- Skaballanovich M. N. (2016) *Tolkovyj Tipikon [Commented Typicon]*. Moscow: Izd. Sretenskogo monastyrja (in Russian).
- Sove B. I. (1938) “Evharistija v Drevnej Cerkvi i sovremennaja praktika” [“The Eucharist in the Ancient Church and Modern Practice”]. *Bulletin. The Organ of Church and Public Life*. Paris, no. 2, pp. 4–11, no. 3, pp. 5–9 (in Russian).
- Uthemann K.-H., Regtuit R. F., Tevel J. M. (eds.) (1994) *Homiliae Pseudo-Chrysostomicae*. Turnhout: Brepols, vol. 1.
- Voicu S. J. (2004) “Pseudo-Amfilochio e Leonzio di Constantinopoli”. *Orpheus: Rivista di umanità classica e cristiana*, N. S., vol. 25 (1–2), pp. 101–112.