

ТЕМА СВЯТЫХ МЕСТ ПАЛЕСТИНЫ В БОГОСЛОВИИ СВТ. СОФРОНИЯ ИЕРУСАЛИМСКОГО

Е. В. КОПЫЛ (ИНОКНИЯ ЕКАТЕРИНА)

Аннотация. В статье исследуется богословская мысль свт. Софрония Иерусалимского (ок. 550–638/39) о святых местах Палестины, которая получает самобытное выражение в жанрах проповеди и анакреонтического стиха. Показано, что его богословие святых мест затрагивает области апологетики (полемика против языческой философии и гносеология), христологии, сотериологии и непосредственного богообщения, библейской экзегезы. В нем выявлены следующие темы: 1) святые места как средства богопознания; 2) как аргумент, подтверждающий реальность человеческой природы Христа в контексте проблемы перемещения Бога, все наполняющего и невместимого, и при этом, в силу Своего вочеловечения, переходящего из одного места в другое, — тема, значимая для полемики святителя против моноэнергизма; 3) почитание и поклонение, воздаваемые святым местам; 4) близость почитания святых мест по своему богословскому содержанию и функции к почитанию Креста Господня и иконописного изображения Христа; 5) связь святых мест и возможности созерцания там священных событий как мистического опыта постижения духовных реалий; 6) возможность приобщения к Божественной благодати в святых местах; 7) любовь к святым местам, выражающаяся в радости, благоговении, воспоминании о них, устремлении к святым местам, удивлении, благодарности, а также тоске и печали от потери этих мест, боли от разлуки с ними, — используя для этого богатый набор поэтических средств. Исследуется прагматическая и сакрально-мистическая роль святых мест, в рамках которых выделены функции откровения, почитания и поклонения Богу, а также полемико-апологетическая, гносеологическая, анагогическая и харизматическая функции. Показано отражение этой любви в области библейской экзегезы: прообразом стремления к святыням служат Адам (Быт 3. 23–24), Моисей (Втор 34. 1–5), Давид (2 Цар 23. 8–17) и все *праведники*, желавшие *видеть спасение Божие* (Мф 13. 17; 1 Пет 1. 8–12).

Ключевые слова: святые места Палестины, богословие святых мест, паломничество, свт. Софроний Иерусалимский, анакреонтическая поэзия.

Введение

С XVI в. систематической богословской рефлексии над феноменами паломничества и, отчасти, святых мест Палестины было посвящено немало трудов, всплеск которых пришелся на эпоху Реформации и реакции на нее, затронул протестант-

скую, католическую, а затем и греко-православную среду и своей методологией показал, что богословская мысль о паломничестве и святых местах глубоко укоренена в патристической традиции¹. Во 2-й пол. XX в. ученые вновь и с возросшим интересом обратились к исследованию этих феноменов, причем дискуссия о них, оставаясь частью межконфессионального научного поля, вошла в то же время и в поле междисциплинарное, став объектом изучения с позиций истории, литературоведения, антропологии, социологии, культурологии и религиоведения. В области теологии в наши дни осмысление святых мест признается особым разделом богословия, который можно обозначить как «богословие святых мест»² и отчасти «богословие паломничества», в рамках которого внимание исследователей продолжает привлекать святоотеческая богословская мысль о святых местах Палестины как необходимая составляющая этого более широкого раздела теологии³.

Задача богословской рефлексии о святых местах нам видится двоякой: с одной стороны, кодифицирующей — нацеленной на освоение, систематическое описание, интерпретацию и актуализацию уже накопленного Церковью, но остающегося во многом неизученным наследия в этой области, и в то же время фундаментальной — призванной сформулировать целостное церковное учение о святых местах и их почитании, которое сегодня выражается преимущественно в форме паломничества. Что касается соотношения богословия святых мест и богословия паломничества, то отметим, что богословская рефлексия о святых местах, как нам представляется, имеет в этом контексте первоочередную и преимущественную роль, поскольку именно ее положения являются исходными и определяющими для учения о паломничестве, а следовательно, для изложения церковной концепции паломничества необходимо в первую очередь освоить и описать богословскую мысль о святых местах. Актуальность фундаментальной задачи представить целостное учение о паломничестве подчеркивалась в отечественной церковной среде уже не раз⁴. Об актуальности кодифицирующей

¹ См., например: Jacobi Gretseri Societatis Jesu theologi De sacris et religiosis peregrinationibus libri quatuor. Ingolstadii, 1606; Χρυσάνθου τοῦ Μακαριωτάτου Πατριάρχου τῶν Ἱεροσολύμων Ἱστορία καὶ περιγραφή τῆς Ἁγίας Γῆς, καὶ τῆς Ἁγίας Πόλεως Ἱεροσολήμ. Ἐνετίησι, 1728; Ἐγχειρίδιον Χρυσάνθου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων περὶ τῆς κατ' ἐξοχὴν ὑπεροχῆς τῆς Ἁγίας Πόλεως Ἱεροσολήμ, καὶ τοῦ Ἁγίου καὶ Ζωοδόχου Τάφου τοῦ Κυρίου, τῆς τε πρὸς αὐτὸν κερχεωστημένης ἐλεημοσύνης παρὰ πάντων τῶν Χριστιανῶν κατὰ τὴν ἀποστολικὴν Διαταγὴν, καὶ τῆς ὠφελείας τῶν εἰς προσκύνησιν αὐτοῦ καὶ τῶν λοιπῶν ἐκεῖ σεβασμίων τόπων παραγενομένων. Ἐν Βουκουρεστίῳ, 1768.

² Wilken R. L. The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought. New Haven; L., 1992. P. 119.

³ См.: Walker P. W. L. Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century. Oxford, 1990; Wilken R. L. Op. cit.; Maraval P. L'attitude des Pères du IV^e siècle devant les lieux saints et les pèlerinages // Irénikon. 1992. Vol. 65. P. 5–23; Maraval P. Des lieux saints? L'attitude des premiers siècles chrétiens // La Terre/Vie Spirituelle. 1994. Vol. 148. No. 709. P. 189–197; Newman H. I. Between Jerusalem and Bethlehem: Jerome and the Holy Places of Palestine // Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity / ed. A. Houtman, M. Poorthuis, J. Schwartz. Leiden, 1998. P. 215–227; Bitton-Ashkelony B. Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity. Berkeley; Los Angeles; L., 2005.

⁴ См., например: Паламаренко Е. В. О формировании концепции православного паломничества в Святую Землю // Казачество. 2016. № 24 (11). С. 95.

задачи говорит, в частности, необходимость скорректировать бытующее мнение о том, что в патристике феномен паломничества (неразрывно связанный с феноменом святых мест) практически не затрагивался, что православная догматика «не знает богословия паломничества», а «[о]бъяснение и оправдание феномена паломничества началось намного позже во второй половине XIX века в России...»⁵ В свете этого представляется особенно своевременным исследование патристического наследия эпохи Вселенских соборов, трудов последующих богословов, таких как Иерусалимский патриарх Хрисанф (Нотара, ок. 1655–1731)⁶, а также символических текстов православия, в которых представлена богословская мысль о святых местах и их почитании.

В данной работе мы обращаемся к святоотеческому наследию. Как уже отмечалось, формирование патристического богословия святых мест связано прежде всего с палестинскими авторами⁷. В этой области на фоне исследованных достаточно подробно взглядов Евсевия Кесарийского, свт. Кирилла Иерусалимского, блж. Иеронима Стридонского⁸, а также уже рассматривавшихся нами взглядов прп. Иоанна Дамаскина⁹ остается малоизученным наследие свт. Софрония I, патриарха Иерусалимского, одного из крупнейших христианских авторов VII в. Ранее отмечалась его роль в становлении этого раздела богословской мысли, однако подробно его взгляды на палестинские святыни не рассматривались¹⁰. Цель данной работы — восполнить этот пробел. Отметим, что эти воззрения не представляют собой целостной богословской системы. Скорее речь идет об отдельных интуициях, которые рассеяны по его творениям и сформировались под воздействием прочно укоренившейся к его времени традиции почитания святых мест. Этим объясняются сложности в систематизации взглядов святителя и, как следствие, описательный характер нашего исследования, а также метод, в основу которого положен принцип составления репрезентативной подборки его текстов о святых местах и выявления и раскрытия в них основных богословских тем, группируемых нами, насколько это возможно, согласно делению ключевых разделов христианского богословия. Выявленные темы его богословской мысли

⁵ Вах К. А. От составителя // Смысл паломничества / сост. и подг. текста К. А. Ваха. М., 2007. С. 6.

⁶ О нем подробнее: Екатерина (Копыл), ин. Рецепция взглядов свт. Григория Нисского и блж. Иеронима на святые места Палестины: Иерусалимский патриарх Хрисанф Нотара // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 84. С. 56–76.

⁷ Wilken R. L. Op. cit. P. 119.

⁸ См. сн. 3.

⁹ Екатерина (Копыл), ин. Богословие святых мест прп. Иоанна Дамаскина: основные темы // Богословский вестник. 2019. Т. 33. № 2. С. 146–177.

¹⁰ Тема святых мест Палестины в его творениях, главным образом в свете исторического описания разрушения Иерусалима 614 г. и облика святых мест до 638 г., затрагивается в работах: Попович К. Патриарх иерусалимский Софроний как богослов, проповедник и писатель. Киев, 1890. С. 100–101, 137–141; Donner H. Die Anakreontischen Gedichte Nr. 19 und Nr. 20 des Patriarchen Sophronius von Jerusalem. Heidelberg, 1981. S. 35–64; Wilken R. L. Loving the Jerusalem Below: The Monks of Palestine // Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam / L. I. Levine, ed. N. Y., 1999. P. 248–249. Из имеющихся упоминаний о его богословии святых мест назовем: Wilken R. L. The Land Called Holy. P. 227–231, 235.

Е. В. Копыл (ин. Екатерина). Тема святых мест Палестины в богословии свт. Софрония Иерусалимского о святых местах позволят в будущем сопоставить их с вкладом прочих палестинских авторов в патристическое богословие святых мест и через это сформулировать основные положения церковного учения об этих святынях, обогатив наше понимание сути христианского паломничества.

Свт. Софроний Иерусалимский и его сочинения о святых местах Палестины

Свт. Софроний Иерусалимский (ок. 550–638/39)¹¹, чья жизнь тесно связана со святыми местами, родился в Дамаске¹². Получив хорошее образование, был учителем риторики, или «софистом». Перебравшись в Палестину, поселился в киновии прп. Феодосия Великого близ Вифлеема, где встретил своего будущего учителя — Иоанна Мосха. Вместе они много путешествовали по Средиземноморью. Примерно с 578 г. оба продолжили свое обучение в Египте, где познакомились со свт. Евлогием Александрийским и посещали монастыри. Вернувшись в киновию прп. Феодосия, Софроний принял постриг, затем в течение десяти лет вместе с Иоанном Мосхом перенимал монашеский опыт на Синае. Примерно с 594 г. оба жили в Палестине, но в 603 г., спасаясь от персов, перебрались в Сирию, Финикию, затем в Малую Азию и Египет, где вошли в круг лиц, близких свт. Иоанну Милостивому. После захвата Иерусалима персами в 614 г. перебрались в Рим, где в 619 г. Иоанн скончался. После нескольких лет, проведенных в обители прп. Феодосия, Софроний ок. 626 г. направился в Северную Африку, где познакомился с прп. Максимом, будущим Исповедником. Там в 633 г. противостоял доктрине моноэнергизма, насаждавшейся александрийским патриархом Киром. Вскоре после этого направился в Константинополь для встречи с пропагандистом моноэнергизма патриархом Сергием¹³, а оттуда — в Иерусалим, где в 634 г. был возведен на патриарший престол, оказавшись перед лицом двойной угрозы: оппозиции со стороны сильных восточных кафедр, принявших

¹¹ О нем см.: Галин Г. Святой Софроний, патриарх Иерусалимский / Соч. студента Киев. духов. акад. Григория Галина. Киев, 1853; Попович К. Указ. соч.; Амвросий (Погодин), архим. Проповеди Святителю Софрония, патриарха Иерусалимского. Джорданвилль, 1988. С. 4–10; Vaillhé S. Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche // *Revue de l'Orient chrétien*. 1902. Т. 7. P. 360–385; 1903. Т. 8. P. 32–69, 356–387; Schönborn Ch. von. *Sophrone de Jerusalem: Vie monastique et confession dogmatique*. P., 1972; Allen P. *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy: The Synodical Letter and Other Documents*. N. Y., 2010. P. 15–23; Booth Ph. *Sophronius of Jerusalem and the End of Roman History // History and Identity in the Late Antique Near East / Ph. Wood, ed. Oxford; N. Y., 2013. P. 1–27.*

¹² Жизнеописание излагается по работам: Schönborn Ch. von. *Op. cit.* P. 53–98; Сидоров А. И. Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника // *Византийский вестник*. 1986. № 47. С. 116–118; Allen P. *Sophronius of Jerusalem...* P. 15–23.

¹³ О моноэнергитских спорах и позиции Софрония см.: Schönborn Ch. von. *Op. cit.* P. 191–224; Hovorun C. *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*. Leiden; Boston, 2008; Booth Ph. *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*. Berkeley; Los Angeles; L., 2014. P. 186–224; 228–241; Markesinis B. *Les débuts du monoenergisme: rectifications concernant ce qui s'est passé entre Cyrus d'Alexandrie, Serge de Constantinople et S. Sophrone de Jérusalem // Analecta Bollandiana*. 2015. Vol. 133. P. 5–22; Kashchuk O. *Sophronius, a Monk of Palestine, and Miaenergism. The Tension Between Exactness and Ambiguity // Vox patrum*. 2018. Vol. 38. Т. 70. P. 259–280.

моноэнергитскую формулу, и надвигавшихся на Иерусалим войск арабов, которые осенью 636 г. начали его осаду. Видя безвыходность ситуации, зимой 637 г. святитель принял решение сдать город, при условии, что мусульмане гарантируют неприкосновенность жителям, сохранность их имущества и храмов, и договоривался с халифом Умаром об условиях капитуляции. В 638 г. город был сдан. Вскоре последовала и смерть святителя.

Осмыслению святых мест Палестины посвящены некоторые отрывки из гомилий свт. Софрония на Сретение и Рождество Христово, а также несколько анакреонтических стихотворений, сохранившие отпечаток того расцвета литургического творчества, который пришелся на VI–VII вв. и затронул столичный Константинополь и византийские провинции¹⁴.

Гомолия на Сретение, датируемая временем патриаршества святителя¹⁵, раскрывает учение о Троице и Боговоплощении, а также экзегетические вопросы. Она носит отчасти полемический характер, подвергая критике дохристианскую философию, триадологические и христологические ереси¹⁶. Гомолия на Рождество¹⁷ датируется 25 декабря 634 г., т. е. была произнесена вскоре после того, как византийская армия в Палестине потерпела свое первое поражение от мусульман. Из-за нестабильности в регионе святитель не смог прибыть в Вифлеем на празднование Рождества Христова и возглавил богослужение в Новой базилике Пресвятой Богородицы в Иерусалиме, за которым и произнес упомянутую проповедь¹⁸, в которой экзегетические, нравственно-этические темы, прославление праздника и святого места Рождества соединились с упоминанием об исторических событиях того времени. Стиль гомилий торжественный и поэтический¹⁹.

Что касается анакреонтических стихотворений, то богословская мысль свт. Софрония о святых местах выразилась в трех из них: 14-м — *На взятие Иерусалима*, 19-м — *На Вознесение и о самом себе*, 20-м — *О стремлении, которое он имел к Святому Граду и к почитаемым местам*, и еще в нескольких упоминаниях о палестинских святынях в корпусе анакреонтик²⁰.

¹⁴ Booth Ph. Sophronius of Jerusalem... P. 3.

¹⁵ Schönborn Ch. von. Op. cit. P. 104.

¹⁶ Изд. текста: Sophronius. Homilia in Нурапантен (далее — Нур.) // Usener H. Sophronii De praesentatione Domini sermo. Bonner Univ.-Programm zum 3. August 1889. Bonn: C. Georgi, 1889. Цит. по: Thesaurus Linguae Graecae® Digital Library / M. C. Pantelia, ed. University of California, Irvine. URL: <http://www.tlg.uci.edu> (дата обращения 01.07.2019) согласно принятой в поисковой системе разметке (по страницам печатного издания). Рус. пер. и коммент.: Амвросий (Погодин). Указ. соч. С. 67–87. О гомолии: Allen P. The Greek Homiletic Tradition of the Feast of the Нурапанте. The Place of Sophronius of Jerusalem // Belke K. et al., eds. Byzantina Mediterranea. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag. Vienna. P. 1–12.

¹⁷ Изд. текста: Sophronius. Homilia in nativitate Christi (далее — Nat.) // Usener H. Weihnachtspredigt des Sophronios // Rheinisches Museum für Philologie N. F. 1886. Bd. 41. S. 501–516. Цит. по: Thesaurus Linguae Graecae® Digital Library согласно принятой в системе разметке (по страницам печатного издания). Рус. пер. с примеч.: Амвросий (Погодин). Указ. соч. С. 137–151.

¹⁸ Usener H. Weihnachtspredigt des Sophronios. S. 500; Schönborn Ch. von. Op. cit. P. 103; Piccirillo. Op. cit. P. 197–198. Датировка архим. Амвросия (Погодина. Указ. соч. С. 90) ошибочна.

¹⁹ Schönborn Ch. von. Op. cit. P. 102.

²⁰ Изд. текста: Sophronius. Anacreontica (далее — An.) // Gigante M. Sophronii Anacreontica. Accedunt Testimonia de Anacreonteis et index verborum. Roma, 1957. P. 25–144; рус. пер. стиха

Лирический жанр анакреонтического стиха, основоположником которого считается древнегреческий поэт Анакреонт, в христианскую эпоху стал употребительной формой патристической литературы²¹. Свт. Софроний адаптировал его метрику и следовал принципу разбивки текста на короткие строфы: как правило, четверостишия — «икосы» (οἶκος), которые имели алфавитный акростих и чередовались с двустишиями — «кукулиями» (κουκουλία или κουκουλλία)²². Язык его анакреонтических од характеризуется обилием архаических форм в подражание гомеровскому эпическому слогу ионического диалекта, неологизмов, а также особенностями в использовании временных форм глагола и наклонений²³. Помимо древнегреческой традиции, влияние на его анакреонтики оказала раннехристианская сирийская гимнография.

Стихотворение 14-е — *На взятие Иерусалима*, составленное предположительно вскоре после 614 г.²⁴, представляет собой элегию, проникнутую плачем о взятии Иерусалима персидскими войсками под предводительством Хосрова II в 614 г.²⁵ Софроний описывает страх, охвативший тогда христиан, организованную ими самоотверженную, но безуспешную оборону, жестокость персов, огромное число жертв среди христианского населения²⁶.

Что касается стихотворений 19-го — *На Вознесение и о самом себе* и 20-го — *О стремлении, которое он имел к Святому Граду и к почитаемым местам*, то высказывались гипотезы о их составлении до 633/634 года и позже²⁷, ок. 637 г.²⁸ По мнению Доннера, стих 19-й, строки 1–56, не содержит указаний на время его написания, а стих 20-й датируется 631–633 гг.²⁹ Оба стиха посвящены воспеванию Иерусалима и описывают воображаемое и желаемое паломничество³⁰

19-го: Попович К. Указ. соч. С. 148–151; историко-филологический коммент. к стихам 20-му и 19-му: Donner H. Op. cit. S. 17–22, 30, 35–64.

²¹ См.: Rosenmeyer P. A. The Poetics of Imitation. Anacreon and the Anacreontic Tradition. Cambridge, 2006. P. 226–228.

²² Об анакреонтиках свт. Софрония см.: Bouvy E. Poètes et mélodes. Étude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Église grecque. Nîmes, 1886. P. 169–182; Nissen Th. Die byzantinischen Anacreonteen. München, 1940. P. 27–46; Gigante M. Op. cit. P. 9–20; Hunger H. Die hochsprachliche profane literatur der byzantiner. Bd. 2. München, 1978. P. 93–94.

Строки икосов, как правило, имели следующую метрическую схему: UU— U— | U— Ū; кукулиев: —UU— UU— | —UU— Ū или UU— — UU— | —UU— Ū (Gigante M. Op. cit. P. 18–19; Donner H. Op. cit. S. 8–11).

²³ Gigante M. Op. cit. P. 11; Couret A. La prise de Jérusalem par les Perses, en 614 // Revue de l'Orient chrétien. Première série. 1897. T. 2. P. 129.

²⁴ Wilken R. L. The Land Called Holy. P. 227. Предлагалась и иная датировка: 620–628 гг. (Couret A. Op. cit. P. 127–128).

²⁵ О стихе 14-м см.: Ibid. P. 123–143; Wilken R. L. The Land Called Holy. P. 227–229; Wilken R. L. Loving the Jerusalem Below. P. 248–249. Об обстоятельствах взятиях Иерусалима персами см.: Stratégus de Saint-Sabas. La prise de Jérusalem par les Perses en 614 / G. Gérard, éd. Louvain, 1960; Piccirillo. Op. cit. P. 172–186.

²⁶ Couret A. Op. cit. P. 131–133.

²⁷ Donner H. Op. cit. S. 7, 33–34.

²⁸ См.: Gigante M. Op. cit. P. 15.

²⁹ Donner H. Op. cit. S. 64.

³⁰ На стремление пройти по этим местам указывают формы опатива, будущего времени и «гомеровского» конъюнктива аориста (Ibid. S. 7, 33–34).

Софрония по святым местам³¹. Оба представляют собой уникальное явление в раннехристианской поэзии по своей «литературной изысканности» и одновременно «сердечности», «остроте», «нежности» и живому «чувству» по отношению к Иерусалиму³².

Святые места: терминология и перечень

Для свт. Софрония Иерусалимского святые места — это Анастасис, где Христос воскрес; Гроб Господень и в нем — каменное ложе; гора Голгофа; место обретения Честного Креста Христова; базилика-Мartiриум; гора Сион — место Тайной Вечери, умовения ног, бичевания Христа на суде первосвященника, отречения Петра, сошествия Святого Духа и успения Пресвятой Богородицы; Овчая купель с находящимся поблизости местом рождения Девы Марии и местом исцеления Христом расслабленного; Гефсимания с гробницей Божией Матери (*Ап.* 20); гора Елеон — место Вознесения и бесед Христа с учениками о «божественных тайнах» — разрушении храма и Иерусалима, о последних временах, о Его втором пришествии и необходимости бодрствовать; гробница Лазаря четверодневною; городок Вифлеем с пещерой Рождества Христова, яслями и пещерой, где покоятся останки вифлеемских младенцев, убитых по приказу Ирода (*Ап.* 19. 1–56). Все они объединяются под собирательным термином «святые места Христовы» (ср. ἁγίους τόπους ... Χριστοῦ — *Ап.* 14. 95) и просто «святые места» (ср. τόπων ἁγίων — *Ап.* 14. 74). Следует отметить, что для обозначения Иерусалима характерно использование терминов «Святой Град» (ср. πόλις ... ἁγίης — *Ап.* 19. 15–16) / «Святой Град Божий» (Ἀγία πόλις θεοῦ — *Ап.* 14. 1, Ἁγίον

³¹ Некоторые вопросы структуры этих од являются дискуссионными. Ода 20-я начинается с описания посещения важнейших святынь — Гроба Господня, Голгофы и места обретения Честного Креста, далее — горы Сион, затем — дома св. Анны, Овчей купели и Гефсимании. В конце содержится упоминание о горе Елеон. Целостность этого стихотворения не ставится под сомнение — она основывается на изложении маршрута последовательного посещения этих иерусалимских святынь (Gigante M. *Op. cit.* P. 15–16). Что касается оды 19-й, то в ней строки 1–56 описывают посещение горы Елеон, Вифании и города Вифлеема, а строки 57–107 содержат обращение к некоему Василию — возможно, знакомому свт. Софронию монаху. Тематическое деление этой оды на две части подкрепляется и метрическими нарушениями.

Принимая во внимание тематическое сходство и взаимодополняемость стихотворений 19-го и 20-го, Узенер высказал предположение, что изначально они представляли собой единое целое, и расположил их текст в такой последовательности: сначала стихотворение 20-е, а затем — 19-е, строки 1–56. При этом строки 57–107 стихотворения 19-го он счел не имеющими отношения к первоначальному произведению (Usener H. *Sophronii De praesentatione Domini sermo.* S. 6). Джиганте отверг эту гипотезу и представил структуру оды 19-й следующим образом: строки 1–56 — устремление автора к святым местам и их описание; строки 57–68 — стремление Софрония видеть своего друга Василия; строки 69–104 — прослопея, или слова самого Василия о желании и радости вновь встретиться с Софронием (Gigante M. *Op. cit.* P. 13–15); строки 105–108 — заключение. Впоследствии Уилкинсон склонялся к мысли об изначальной целостности текста, сегодня начинающегося стихом 20-м и продолжающегося в стихе 19-м, строки 1–56 (Wilkinson J. *Jerusalem Pilgrims before the Crusades.* Warminster, England. P. 13–14; Donner H. *Op. cit.* S. 8.), и Доннер показал, что их по сути не следует разделять (*Ibid.* S. 64).

³² Wilken R. L. *The Land Called Holy.* P. 230.

πόλιμα θεῖον — *Ап.* 20. 1) и сходных с ним выражений: «священный град» (ср.: ἱερὸν ... ἄστυ — *Ап.* 14. 94), «град Божий» (ср. πόλιν θεοῦ — *Ап.* 14. 21), «Его [Христов] град» (ср. πόλεως ἑῆς — *Ап.* 14. 68), «священный град святых» (ср. ἱερὸν πόλιν δ' ἁγίων — *Ап.* 14. 89), Его «сладостный / возлюбленный град» (γλυκερὸν ἄστυ — *Ап.* 14. 38), «град небесный» (ср. ἄστεος οὐρανίου — *Ап.* 14. 56), «святой Иерусалим» (ср. ἁγίων Ἰεροσολύμων — *Ап.* 14. 24). Благоговейный взгляд на совокупность святых мест Иерусалима и в целом Палестины позволяет святителю использовать понятие «Святая Земля» (ср. χθόνα ἁγίην — *Ап.* 14. 19–20) с ее «священными городами и селениями» (ср. ζαθέους πόλεις πολίχνας — *Ап.* 14. 27) как уникальный христианский топоним и мистическую реалию.

Богословие святых мест: апологетические и догматические темы

В полемико-апологетическом контексте гомилии свт. Софрония на Сретение святые места представлены как великие центры учености и мудрости, которые сообщают знание о Боге, как христианская альтернатива языческим Афинам. Они затмили собой платоновскую Академию, школы стоиков и перипатетиков, аристотелевский Лицей, философы которых воспротивились Богу и Его мудрости и, оставив Его, стали чтить материю больше, чем ее Создателя (ср. Рим 1. 25). «Поэтому Академия уснула, школа стоиков умолкла, перипатетические классы пустуют, спит Лицей» (*Нур.* 8–9) — все ушло в забвение. Отныне вместо них в христианской империи «провозглашается (προφητεύεται) Назарет, где прозвучало Божие благовестие; отныне больше возвещается (προκηρύττεται) Вифлеем, где Бог рождается во плоти,³³ где Бог живет и творит чудеса; отныне проповедуется (προκηρύσσεται) Голгофа, где Бог принимает Крест; отныне воспевается (ᾄδεται) Анастасис, где погребенный Бог восстает [из мертвых]; отныне провозглашается (προφητεύεται) Сион и возвещается (προκηρύσσεται) [его] северная сторона (Пс 47. 3), где Христос является по воскресении из мертвых; отныне прославляется (δοξάζεται) Елеонская гора, откуда с восприятой Им человеческой природой (ἀνθρωπίνως) Бог восходит на небо» (*Нур.* 9).

Развивая тему святых мест как антиподов центрам античной языческой философии и их полемико-апологетической роли, свт. Софроний формулирует свою мысль в виде ряда антитез. Древние Афины и их школы отстранены, «стались безумными» и «лишились своей чести», потому что «были соблазном для людей, вели их к гибели и в адскую пропасть». Святые места, напротив, это то новое, что «сделалось мудрым» (σεσόφισται), «просияло» (πεφαιδρυνται), что «по праву удостоено славы, потому что Богу оказало подобающую честь»; это то, что «спасительно (τυγχάνει σωτηρία) для людей, возвращает их от смерти к жизни и возводит от земли на небо» (*Ibid.*).

В корне этого противопоставления афинских философских школ и святых мест лежит гносеологический критерий³⁴. Дело в том, что античные философы —

³³ Предположительно, далее пропущен топоним «Иерусалим» (см.: Амвросий (Погодин). Указ. соч. С. 84).

³⁴ Schönborn Ch. von. Op. cit. P. 119–121.

«аристагоры, анаксагоры, анаксимандры, пифагоры, аристотели и платоны» (Ibid.) — не способны понять «тайн» (τὰ μυστήρια) и «чудес» (τὰ μεγαλόφυμα / τὰ θαυμάσια) Христовых (Нур. 8). «Тайнами» Софроний Иерусалимский называет основанную на Евангелии христологию, которая утверждает реальность человеческой природы Бога Слова³⁵. Эти «тайны Христовы неизреченны» (Нур. 8, 10), человеческий разум не в силах их постичь самостоятельно, поэтому реальность Боговоплощения можно только принять через Божественное откровение и исповедовать, не вдаваясь в человеческие рассуждения (Нур. 8)³⁶. Античная философия подходит к проблеме богопознания, основываясь исключительно на рационально-познавательной способности человека (Ibid.). Святые места в своей гносеологической функции³⁷, напротив, выступают как средства богословского познания, доступного через Откровение.

Евангельские места Палестины, по мысли свт. Софрония, приоткрывают и подтверждают православную христологию, выполняя тем самым функцию откровения. Отстаивая истинность и полноту Боговоплощения, реальность этой тайны, свт. Софроний рассматривает святые места в контексте христологической проблемы перемещения Бога из одного места в другое (θεοῦ τοιμῆς μεταχώρησις — Нур. 10)³⁸ в силу общения природ во Христе, соединенных в Его единой Божественной Ипостаси³⁹. Термин μεταχώρησις здесь выступает синонимом патристического термина μετάβασις (греч. «переход») и указывает на апорию Бога, беспредельного по Своей природе и безграничного по Своему могуществу, все наполняющего, невместимого и при этом, в силу Своего во-человечения, покидающего одно место на земле и переходящего в другое (ср. πρόδος ἀπεριγύραφου θεοῦ... ἢ ἐκ τόπων ἐτέρων εἰς τόπους ἐτέρους μετάβασις — Нур. 10)⁴⁰. Святитель также обозначает эту богословскую тему словами «чудес-

³⁵ Schönborn Ch. von. Op. cit. P. 176–178.

³⁶ Ibid. P. 121, 166.

³⁷ Говорить о функциях святых мест меня подтолкнула работа В. В. Бычкова (Феномен иконы. История. Богословие. Эстетика. Искусство. М., 2009. С. 70–71), где автор, рассматривая богословие иконы у прп. Иоанна Дамаскина, выделяет такие функции образа, как дидактико-информативная, коммеморативная, анагогическая, харизматическая. Поскольку святы места Дамаскин рассматривает как один из видов образов, то по аналогии с иконами, внося необходимые изменения, можно говорить и о их функциях, таких как функции откровения (ревелаторная), почитания и поклонения Богу (проскинитарная или богочтитательная), посредническо-сотериологическая, коммеморативная, анагогическая, харизматическая, апологетическая, апотропеическая (об этом подробнее см.: Екатерина (Копыл). Богословие святых мест прп. Иоанна Дамаскина С. 146–177). Принципам этой предложенной ранее, применительно к Дамаскину, классификации я придерживаюсь и здесь.

³⁸ Schönborn Ch. von. Op. cit. P. 176–177.

³⁹ Об этом общении, с цитатой из послания свт. Льва, папы Римского, см.: Sophronius. Epistula Synodica 2.3.9 // Riedinger R. Op. cit. R. 2. Bd. 2. Pars 1–2. S. 444 (рубрикация цит. по: Allen P. Sophronius of Jerusalem... P. 100); а также Schönborn Ch. von. Op. cit. P. 212–213.

⁴⁰ Архим. Амвросий (Погодин. Указ. соч. С. 69, 84), переводя гомилию с латинского, полагал, что термин “progressus Christi” говорит о «возрастании Христа». Однако греческий оригинал на этот аспект не указывает; напротив, неоднократно говорится о перемещении в пространстве. Античная философия признавала, что к божественной сущности неприменимы пространственные ограничения и она неподвижна; возможность ее перехода с места на место отвергалась. Ср.: Нур. 10.

нейший выход Христа вперед», Его «всеблаженное выступление/появление», «неизреченное принесение» в ветхозаветный храм и, наконец, — с привязкой к конкретным палестинским топонимам — «перемещение Христа в пространстве, когда Он покидает божественный Вифлеем и входит в этот город Иерусалим» на сороковой день от Своего рождения⁴¹. Это такая же тайна, как и рождение преченного Бога во плоти и Его обрезание. Иерусалимский святитель разъясняет этот христологический вопрос следующим образом: Сын Божий, Бог Слово, воистину и непреложно воплотился и наглядно показал в Себе две природы в единстве Ипостаси, а потому справедливо утверждение, что Сам Бог очевидно и явно перемещается в пространстве (*Нур.* 10). Святые места подтверждают реальность человеческой природы воплотившегося Бога. Его земное происхождение, указывающее на Вифлеем как Его родину, становится христологическим аргументом. Поэтому итог свт. Софроний подводит в виде следующих кратких апорий: «Так выступает вперед Небесный Вифлеемлянин (Βηθλεεμίτης ὁ οὐράνιος πρόεισιν), Невидимый являет Себя Видимым, Бестелесный являет Себя во плоти, Беспредельный — в пришествии Своем ограничивает Себя пределами [человеческого существа]» (*Ibid.*). Контекст этого утверждения в гомилии на Сретение полемико-апологетический: сочинение направлено не только против языческой философии, но и против эксплицитно упомянутых монофизитства и несторианства (*Ibid.*).

Та же тема перехода Христа из одного места в другое во время Его земной жизни как аргумента, подтверждающего реальность Его человеческой природы, поднимается и в Соборном послании свт. Софрония — на этот раз в контексте его полемики не только против монофизитства, но и моноэнергизма. Святитель защищает две природы и два проистекающих из них действия во Христе⁴² в противовес двум природам и одному действию, отстаиваемым патриархом Сергием Константинопольским, адресатом послания. О человеческой природе и действии в тексте «Синодики» говорится: «...родившись нашим рождением, Он питается молоком, и возрастает, и проходит телесные возрасты до тех пор, пока не достигнет совершенного возраста человеческого; терпит свойственный нам голод и жажду и переносит подобно нам утомление от путешествия. Дело в том, что подобно нам Он совершал и действие хождения, а оно, будучи совершаемо по-человечески и происходя из [Его] человеческой сущности, служило доказательством Его человеческого естества. Поэтому Он подобно нам переходил с места на место, потому что поистине стал человеком, имел наше естество без умаления, принял описуемость плоти и был облечен в соответствующий нам образ»⁴³. Таким образом, обращение к местам евангельской Палестины стано-

⁴¹ *Нур.* 10: ...Χριστοῦ πολυθαύμαστος πρόδος, Χριστοῦ παμκαρὰ πρόελυσις, Χριστοῦ προσφορὰ δυσερμήνευτος, Χριστοῦ τοπιχὴ μεταχώρησις ἐκ Βηθλεὲμ μὲν τῆς θειοτάτης ἀλαίροντος, εἰς Ἱεροσόλυμα δὲ ταυτηνὴ τὴν πόλιν εἰσβαίνοντος.

⁴² Несмотря на формальное отсутствие выражения «два действия», святитель недвусмысленно отстаивает и божественное, и человеческое действия во Христе. См.: Allen P. Sophronius of Jerusalem... P. 44–45.

⁴³ Sophronius. Epistula Synodica 2.3.12 // Concilium universale Constantinopolitanum tertium. Concilii actiones I–XVIII. Documentum 11 // Riedinger R. Acta conciliorum oecumenicorum. R. 2. Bd. 2. Berlin, 1990, 1992. S. 448, 450; Allen P. Sophronius of Jerusalem... P. 104, 106: ...τόσον τεχθεῖς

вится у Софрония христологическим аргументом против моноэнергизма, борьбой с которым ознаменовались последние годы жизни святителя⁴⁴.

Переходя к следующему аспекту богословия Софрония Иерусалимского, нужно подчеркнуть, что, по мысли святителя, палестинские святые имеют отношение и к области непосредственного общения человека с Богом, тесно связанного с молитвой. В этой области можно выделить несколько сторон.

Святым местам воздается благоговейное почитание и поклонение. Это прежде всего выражается в желании поцеловать, приложиться к святыне (φιλέω), а также в стремлении поклониться (προσκυνέω), пасть на землю (χαμάδις πίπτω), лежать, распростершись перед святыней (ἐκτείνουσαι), обвить ее руками (περιπλέξω), воспеть (ᾄδω). Эта практика засвидетельствована в анакреонтических одах⁴⁵, в которых св. Софроний описывает свое желаемое паломничество, говоря: «Я стану целовать сладостный пол» Анастасиса (*Ап.* 20. 11–13); «оказавшись посреди гроба Божия, изрядно поклонюсь и облобызаю тот камень» (*Ibid.* 20. 16–18), на котором покоилось тело Господа; «[у] колонн и апсид царской гробницы... стану водить хоровод, покрывая их многими поцелуями» (*Ап.* 20. 19–22)⁴⁶. «Распростершись, облобызаю священную скалу, пуп земли» (*Ап.* 20. 29–32), где был распят Господь; на горе Сион обниму «камень, на котором Творец претерпел за меня бичевание» (*Ап.* 20. 73–75). «Пав на землю, облобызаю место, где слезами и стенаниями первый из друзей Премудрости [Петр] омыл свое несчастье» (*Ап.* 20. 77–80). В крипте под храмом на месте рождения Богородицы «о если бы я мог, обвив руками, облобызывать любезные мне стены!» (*Ап.* 20. 83–86). «Воспеваю славную священную весь Гефсиманию» с гробницей Пресвятой Богородицы (*Ап.* 20. 99–100); «облобызаю гору Елеонскую» (*Ап.* 19. 3–4); «приду поклониться столь прославленным яслям» (*Ап.* 19. 49–50). Практика поклонения и почитания святых мест засвидетельствована и в гомилии на Рождество, где святитель говорит о том, чтобы «бежать бегом» в Вифлеем и там «достичь места рождения

τὸν ἡμέτερον γαλακτοτροφεῖται καὶ αὖξεται καὶ τὰς σωματικὰς μεθελικιώσεις διέρχεται, ἄχρι οὗ πρὸς τὸ τῆς ἀνθρωπίνης ἡλικίας ἀφίκετο τέλειον, καὶ πείναν τὴν ἡμῶν καὶ δίψαν προσδέχεται καὶ κόπον καθ' ἡμᾶς τὸν ἐξ ὁδοπορίας ὑπέμεινε. ἐποιεῖτο γὰρ καὶ τὴν πορευτικὴν ἡμῖν ὁμοίως ἐνέργειαν, ἥτις ἀνθρωπίνως ἐνεργουμένη καὶ καθ' οὐσίαν τὴν ἀνθρωπείαν προβαίνουσα τῆς ἀνθρωπείας αὐτοῦ φύσεως ἐτύγχανεν ἔνδειξις. ὅθεν καὶ τόπον ὡς ἡμεῖς ἐκ τόπου μετέβαινε, ἐπεὶ καὶ κατὰ ἀλήθειαν γέγονεν ἄνθρωπος καὶ φύσιν τὴν ἡμῶν ἔσχεν ἀμείωτον καὶ περιγραφῆς ἠνέσχετο σώματος, καὶ σχῆμα τὸ ἡμῖν ἀρμόζον πεφόρηκε. Ср. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии. Т. 6. Казань, 1908. С. 151. О послании см.: Allen P. Sophronius of Jerusalem... P. 23–157; Arfuch D. E. Confesar a Cristo, San Sofronio patriarca de Jerusalén y el debate monoenergista en la Epístola Sinodal // Estudios trinitarios. 2014. Vol. 48. No. 1, 2. P. 161–233; Vol. 48. No. 3. P. 479–548.

⁴⁴ Отсутствие эксплицитного упоминания о двух действиях во Христе в гомилии на Сретение и в прочих проповедях Софрония, возможно, следует объяснить настоянием Сергия Константинопольского в указе «Псефос» 633 г., чтобы Софроний и его противник Кир Александрийский избегали говорить и об одном, и о двух действиях (Schönborn Ch. von. Op. cit. P. 104; Allen P. Sophronius of Jerusalem... P. 29).

⁴⁵ См.: Wilken R. L. The Land Called Holy. P. 230–231.

⁴⁶ Присутствие понятия «водить хоровод» объясняется жанровой особенностью анакреонтической поэзии.

Жизни, облобызать богоприимную пещеру, поклониться священным яслям и приветствовать боготворящий город...» (*Nat.* 515).

Почитание святых мест по своему богословскому содержанию и функции стоит в одном ряду с почитанием Животворящего Креста Господня и иконописного изображения Христа. На это имплицитно указывает последовательное описание целования «священной скалы» Голгофы, которое, как говорит святитель, он совершит, распростершись ниц, затем — его радостного шествия к тому месту, где весь народ Божий поклоняется Животворящему Древу Креста, и, наконец, — того, как он желал бы броситься бегом к «честному образу Господа всех, изображенному искусством художника», чтобы воздать ему честь, преклонив пред ним колени (*An.* 20. 29—32, 35—42).

При этом святитель указывает на своего рода медиативную, посредническую роль святых мест, которую можно обозначить как функцию поклонения и почитания Бога, какую он в них видит: почитая и посещая святые места, он воздает там хвалу Богу за совершенные Им на этих местах спасительные деяния. Так, он будет всеусердно прославлять Господа на горе Елеонской за бескрайнюю глубину премудрости, которой Он спас людей (*An.* 19. 5—8), и желал бы восхвалить Его у гробницы воскрешенного Им четверодневного Лазаря (*An.* 19. 19—22).

Значимая тема в богословской рефлексии свт. Софрония — это связь святых мест и возможности для христиан созерцать там священные события духовным зрением. Восхождение от видения святых мест к духовному созерцанию позволяет говорить об их анагогической функции.

В гомилии на Рождество Христово семантика «видения» и «созерцания» представлена очень широко: это глаголы «видеть; созерцать» (θεάομαι) и его производные (*Nat.* 505, 506 (x2), 509, 511, 514); «созерцать мистически; понимать скрытый смысл Писания; постигать» (θεωρέω) и его производные (*Nat.* 502, 506, 512, 514); «видеть» (часто в значении видения Бога) (ὁράω — *Nat.* 502, 505, 506 (x2), 507, 509, 511, 512 (x5), 514, 515.); «иметь пред очами; созерцать; рассматривать» (καθωράω — *Nat.* 504, 507); «наблюдать; смотреть; созерцать Бога» (κατοπτρεύω — *Nat.* 504, 509, 514); «рассматривать; разглядывать; обнаруживать» (εἰσαθερέω — *Nat.* 509, 515); «понимать; взирать, благоговейно устремлять взор; замечать» (βλέπω — *Nat.* 507, 511, 512 (x2)); существительные «зрелище; то, что можно увидеть» (ἡ θεά — *Nat.* 506, 507, 514); «вид; облик; внешность» (ἡ ὄψις — *Nat.* 507). Часть этих лексических средств имеет нейтральное значение, указывая на обычную человеческую способность видеть при помощи органов зрения. Часть, напротив, имеет ярко выраженную теологическую окраску, указывая на внутренний, мистический опыт постижения духовных реалий, невидимых обычным зрением. В некоторых случаях для разграничения чувственного и мистического опыта свт. Софроний использует специальные патристические термины — «плотские» и «духовные очи» (ср. σαρκηιοῦς καὶ νοητοῦς ὀμμοσι βλέπειν — *Nat.* 512). Для обозначения первых он также использует выражение «чувственные / материальные / плотские очи» (ср. αἰσθητοῦς ἰδεῖν ὀφθαλμοῦς — *Ibid.*). Христиане, по мысли святителя, призваны сочетать эти два вида зрения — видя материальное и при этом размышляя о духовном (τῶν θεϊκῶν ἐνθυμιῶν ἐμφορούμενοι — *Nat.* 506), восходить к духовному смыслу событий и явлений. Только так человеку бывают

доступны божественные тайны, непостижимые и сокрытые от него в силу ограниченности его природы (*Ibid.*).

Прототипом и образцом сочетания телесного видения и духовного созерцания для своей паствы святитель представляет волхвов, которые путешествуют в Вифлеем, сопровождаемые звездой (Мф. 2,1, 2,9–12). К ним он обращается с большой экспрессией, побуждая их шествовать к месту Рождества, чтобы увидеть там Младенца Христа: «...пусть они увидят поразительнейшее чудо и, созерцая чудо, изумятся, и увидят сонм ангелов, [пусть] несут плодоносные дары волхвов... [пусть] исполнятся божественных размышлений и видят Младенца, повитого пеленами и лежащего в богоносных яслях, Младенца, Который, при этом, есть Спаситель всех, Господь и Бог поистине неизреченный, хотя и сокрыл Себя ради нас, плотских и неспособных видеть Его божественную природу чистой и неприкровенной, за завесой плоти — плоти и тела Своей человеческой природы» (*Nat.* 506). Следуя их примеру, иерусалимские христиане, если будут хранить нравственный закон и правую веру, получают возможность — с окончанием арабской осады Вифлеема — вновь увидеть место Рождества, созерцать чудеса Вифлеема и родившегося там Бога духовным зрением (*Nat.* 508–509). Помимо пещеры Рождества, возможность восходить через плотское зрение к духовным реалиям дает и «божественный колодец, который можно таинственно созерцать при вратах» города. Имея пред очами этот колодец, который в рамках типологической экзегезы выступает как прообраз Богородицы, ставшей Матерью Воды Живой, т. е. Христа, можно «увидеть и явленное через Нее спасение» во Христе, воспринявшем ради людей человеческое естество и дарующем жизнь (*Nat.* 514). Примечательна также взаимосвязь благолепия церковного убранства базилики Рождества, воздвигнутой на святом месте, и человеческой способности воспринимать, чувствовать Божественную благодать: по словам святителя, «через красоту произведения сияет небесная благодать» (ἀπὸ καλλιεργίας γὰρ / χάρις οὐρανοῦ λάμπει), делаясь, таким образом, доступной человеческому восприятию (*An.* 19. 39–40).

Свт. Софроний указывает на харизматическую функцию святых мест. С одной стороны, прикосновение к святому месту сообщает верующему человеку благодать. Он говорит: «К сияющему камню, принявшему Бога Младенца, приложусь глазами, устами и главой, чтобы получить оттуда дар благодати» (*An.* 19. 45–48). Он также упоминает об исцелениях, которые, «наподобие рек», источает камень, на котором совершилось усупение Пресвятой Богородицы (*An.* 20. 63–66). Кроме того, он говорит о том, что быть в Вифлееме, видеть место, где Бог родился во плоти, и литургически почтить там чудо Рождества — это желание христианского сердца и источник благодатных даров. А потому, как пишет святитель, иерусалимские христиане стремятся «увидеть место... и совершить празднование там, где Свет Истинный нам воссиял, Жизнь вечная процвела, Сокровище даров явилось, радуется всех, просвещает взирающих, ненасытимо наполняет их божественной радостью, подает им бессмертное сокровище и побуждает петь Ему с весельем и сладостью...» (*Nat.* 511). С другой стороны, видение святых мест, пребывание там — это часть тех дел и расположения души, через которые верующие становятся соучастниками евангельских событий, со-

Е. В. Копыл (ин. Екатерина). Тема святых мест Палестины в богословии свт. Софрония Иерусалимского
вершившихся в святых местах. В силу этого христиане, окажись они у места Рождества, будут радоваться с евангельскими пастухами, преподносить дары с волхвами, петь с ангелами (*Nat.* 507).

Любовь к святым местам

Между тем наиболее характерная тема в осмыслении святых мест Софронием Иерусалимским — это любовь к палестинским святыням. Об этой любви, к примеру, красноречиво свидетельствуют эпитеты, прилагаемые им к Вифлеему — городу, где родился Христос⁴⁷. Это «град великий» (ср. ἐνὶ Βηθλεὲμ μεγίστη πόλει — *An.* 3. 7), «городок в уделе славного Иуды» (*An.* 3. 44), просто «городок Вифлеем» (Βηθλεὲμ πολίχνη — ср. *An.* 19. 25), Вифлеем «святой/непорочный» (εὐαγής — ср. *An.* 19. 31), «богородительный» (θεογόνος — ср. *Nat.* 505, 512), «богоприимный» (θεηδόχος — ср. *Nat.* 506, 507; θεοδόχος — ср. *Nat.* 513), «священный» (ιερά — ср. *Nat.* 508, 514), «святой» (ἁγία — ср. *Nat.* 513), «богоносный» (θεοφόρος — ср. *Nat.* 513), «всечестной» (πάντιμος — ср. *Nat.* 513), «божественный/чудный» (θεοσεσία — ср. *Nat.* 514), «божественнейший» (θειοτάτη — ср. *Nat.* 514), «боготворящий» (θεολοίος — ср. *Nat.* 515). Его святыни — это «небесная пещера» (τὸ οὐράμιον σπήλαιον — *Nat.* 505), «богоприимная пещера» (τὸ θεοδόχον ἄντρον — *Nat.* 515) и внутри нее ясли Христа — «богоприимные» (ἢ θεηδόχος φάτνη — ср. *Nat.* 505), «богоносные» (θεοφόρος — ср. *Nat.* 506) и «священные» (ιερά — ср. *Nat.* 515). Эти ясли и пещера именуются «поистине возвышенными и небесными» (τὰ ὄντως ὑψηλὰ καὶ οὐράνια — *Nat.* 507). О том же любовном почитании и прославлении говорят и эпитеты, прилагаемые к прочим святым местам: «сладостная земля» (ср. *An.* 20. 11); «священный камень» (*An.* 20. 12) Гроба Господня; «прекраснейшее место Лобное» (ср. *An.* 20. 25–26); «священная скала» Голгофа (*An.* 20. 29–31); «всесветлая возвышенность» — место обретения Креста (ср. *An.* 20. 43–46); еще одна, «новая красота» — христианская базилика на Сионе (ср. *An.* 20. 51–52); «Сион, сияющее солнце вселенной» (*An.* 20. 67); «святая Овчая купель» (ср. *An.* 20. 81); «красота Святого Града» (ср. *An.* 19. 15–16); «священное обиталище» — базилика Рождества Христова в Вифлееме (ср. *An.* 19. 30) и в ней — «столь прославленные ясли» (ср. *An.* 19. 49). О любовном воспевании святых мест свидетельствуют высказывания: «О, светоносная гробница, ты воистину океан жизни вечной!» (*An.* 20. 27–28) и «Как велика слава твоя, о, сияющая скала, на которой был водружен Крест, выкуп за смертных!» (*An.* 20. 33–34).

Любовь к святым местам у Софрония Иерусалимского представляет собой целую гамму чувств и эмоций: с одной стороны, в его творениях — радость, благоговение, памятование о них, сильное желание и стремление к святым местам, удивление, благодарность и в то же время — тоска и печаль от потери этих любимых мест, боль вынужденной разлуки с ними. В этом отношении наиболее показательны анакреонтические стихотворения 14, 19 и 20, а также проповедь на Рождество Христово.

⁴⁷ Эта любовь к Вифлеему роднит свт. Софрония с блж. Иеронимом Стридонским, оставившем немало трогательных строк о городе Рождества Христова.

Лексические средства, используемые святителем для выражения чувств верующего сердца по отношению к святым местам, в прозаических текстах характеризуются большой экспрессией и разнообразием. В стихотворных текстах эти средства получают дополнительную выразительность благодаря использованию возвышенного лиро-эпического стиля, которому свойственны, с одной стороны, архаизированные формы в подражание Гомеру, а с другой — некоторые сложные неологизмы.

В проповеди на Рождество Христово семантическое поле *радости* представлено словами и выражениями «ликовать» (σκιρτάω, досл. «плясать» — *Nat.* 505, 507), «быть полным радости» (ἀνάλλομαι, досл. «скакать» — *Nat.* 505), «небесная радость» (ἡ οὐρανία χαρμοσύνη — ср. *Nat.* 506); в поэзии — глаголами «водить хоровод; прославлять хороводами» (χορεύω — *Ап.* 19. 30; 20. 22); причастием «весеющийся» (ἀγαλλίων — *Ап.* 20. 4); выражениями «с радостью счастливых помыслов» (θαλέων χαρᾶ — *Ап.* 20. 35); «радуясь, пойду» (γεγανυμένος πορευθῶ — *Ап.* 20. 44); «о если бы я мог насладиться душевной радостью» от созерцания святыни (ср. ψυχοτερπέως τρυφῆν ... ἰδῶν — *Ап.* 20. 95–96).

Желание и стремление к святым местам в прозе выражено глаголами «хотеть» (βούλομαι — *Nat.* 505, 506 (x2), 513), «с любовью устремляться» (ποθέω), «желать» (ὀρέγομαι), «жаждать» (κατεπείγομαι), «пылать» (φλέγομαι) (*Nat.* 505), «сильно желать» (γλίχομαι — *Nat.* 511, 512); «желать» (ἰμείρομαι — *Nat.* 512); «ревновать» (ζηλώω — *Nat.* 505); причастием «желающий» (γλιχόμενος — *Nat.* 513); выражениями «горя желанием» (τῆ ἐπιθυμίᾳ καιόμενος — *Nat.* 512); «почти такой же, как и у нас, духовной жаждой опаляемый» (τῆ καθ' ἡμᾶς ταύτη τάχα πνευματικῆ δίψῃ φλεγόμενος — *Nat.* 511); «пойти в Вифлеем и получить поистине вожделенный и блаженный предмет желания, блаженнее, дороже и прекраснее которого нет» (ἐλθεῖν Βηθλεὲμ καὶ τυχεῖν τῆς ὄντως ποθεινῆς καὶ μακαρίας ἐφέσεως, ἧς οὐδὲν ἄν εἶη ποτὲ μακαριώτερον ἢ τιμώτερον καὶ τερπνότερον — *Nat.* 513); «как Давид, мы горим желанием и жаждем увидеть воду [из вифлеемского колодца]... и насытить одним и тем же зрелищем и душу, и зрение» (ἐπιθυμίαν καὶ δίψαν τὴν Δαβιτικῶς ἡμᾶς καταφρύγουσαν ἔχομεν, ἰδεῖν δὲ τὸ ὕδωρ... καὶ ἐστιᾶσαι μόνῃ τῇ θεᾷ τὴν ψυχὴν καὶ τὴν ὄρασιν — *Nat.* 514); «желанный для нас Вифлеем» (ср. τῆ ποθομένη ἡμῖν Βηθλεεμ — *Ibid.*); «желанная земля» (ср. γῆς τῆς ποθομένης — *Nat.* S. 511); то «желанное» (τὸ ποθοῦμενον — *Nat.* 512, 513 (x3)), что христианин стремится увидеть. Тема стремления, как правило, стоит в паре с темой видения и посещения святых мест, путешествия к ним; последняя в прозе выражается глаголами «ехать; идти на дальнейшее расстояние» (πορεύομαι — *Nat.* 506); «приближаться» (προσπελάζω — *Nat.* 514); «достигать» (φθάνω); «приходить» (ἔρχομαι) (*Nat.* 513); «бежать» (τρέχω) «к тому месту... где Бог Слово и Господь явил нам Себя через неизреченное рождение» (*Nat.* 510–511). В поэзии семантическое поле *желания и стремления* к святым местам представлено глаголом «желать» (ἐθέλω — *Ап.* 20. 3); выражениями «неодолимое божественное желание/любовь» (ἔνθεος οἶστρος — *Ап.* 20. 5); Сион, «стремясь к которому, я воздыхаю» (ср. ἦν ποθέων στενάχω — *Ап.* 20. 68); «с сердцем, пылающим божественным стремлением, о если бы я мог прийти» в Вифлеем (Ζέσιν ἡμέρου δὲ θείου / φρεσὶν ἰσχύων ἰκοίμην — *Ап.* 19. 23–24).

Семантика удивления в проповеди на Рождество выражена понятием «прийти в изумление» (θαυμάζω) при виде «поразительнейшего чуда» (τὸ ὑπὲρ θαῦμα... θαῦμα) (Nat. 506), совершившегося в пещере Рождества. Семантическое поле скорби, печали и боли представлено словами и выражениями «снедаемый скорбью» (τῇ λύπῃ τρυχόμενος — Nat. 511), «обуреваемые скорбью, достойной нашего несчастья, которое происходит оттого, что мы недостойны этих благ» (λύπη κυματούμενοι ἀξία τῆς οὐκ ἀξίας ἡμῶν ἀγαθῶν ἀθλιότητος — Nat. 506–507); «достойным сожаления образом мы уподобляемся Адаму, претерпев сходное с ним [бедствие], или даже большее и исполненное большей печали» (Ἀδάμ... ἐλεεινῶς... μιμούμεθα παθόντες αὐτῷ παραλλήσια ἢ κακείνου μείζονα καὶ λύπης ἀνάπλεα πλείονος — Nat. 507), и др.

Движимый любовью и стремлением к святым местам, Софроний Иерусалимский в стихах восклицает: «Святой Град Божий, Иерусалим, хочу быть сейчас у твоих врат, чтобы войти туда с ликованием! Божественная тоска по святому Иерусалиму крайне томит всегда мое сердце»⁴⁸. «Радуйся, Сион, сияющее солнце вселенной, стремясь к которому, я въздыхаю ночью и днем!» (An. 20. 67–68). «О если бы я мог насладиться душевной радостью, [сподобившись] увидеть гробницу в священной Гефсиманской веси, принявшую тело Марии Богородительницы!» (An. 20. 95–98). «Так сладостна ты, возвышающаяся гора, с которой Христос Господь достиг небес!» (An. 20. 101–102). «Как сладостно, о град Божий, видеть с Елеонской горы твое благолепие!» (An. 19. 17–18). «О если бы сподобил меня видеть все красоты Вифлеема Христос, явившийся там!» (An. 19. 31–32).

В проповеди на Рождество святитель восклицает: «Я, подобно пастухам, ликую и... полон радости, когда слышу эти божественные слова, и к яслям, которые приняли в себя Бога, жажду прибегнуть, и в небесную пещеру желаю спуститься, всем пылом души стремлюсь узреть совершившуюся в ней тайну и, видя Рожденного, возгласить хвалебную песнь: *Слава в вышних Богу*... (Лк 2. 14)... Но и богомудрым волхвам я ревную и их боголюбивому путешествию, благодаря которому они достигли богородительного Вифлеема... хочу быть их спутником и желаю принести дары Рожденному...» (Nat. 505).

Любовью и скорбью наполнен плач свт. Софрония по разрушенному в 614 г. персами Иерусалиму: «Святой град Божий, обитель державнейших святых, величайший Иерусалим, какой плач я принесу тебе?» (An. 14. 1–4). «Поток слез из моих очей мал пред столь великой бедой, плач моего сердца беден пред толикой болью. И все же со скорбью я воскликну тебе, сплетая въздыхания и скрывая натиск слез, ибо тебя постигло такое разорение»⁴⁹. «Рыдайте, о, племена блаженных христиан, потому что святой Иерусалим разорен!» (An. 14. 23–24).

Любовь и глубокая привязанность к святым местам побуждают святителя скорбеть о том, что по причине осады Вифлеема войском арабов после их наступления на Палестину и первых побед 634 г., в праздник Рождества он и его паства

⁴⁸ An. 20. 1–6: Ἅγιον πόλισμα θεῖον / Ἱερουσαλήμ, τεὰς νῦν / ἐθέλω πύλας παρῆναι / ἵν' ἀγαλλίων ἐσέλθω // Εὐαγέων Σολύμων ἔνθεος οἶστρος / αἰὲν ἐμὴν κραδίην σφόδρα δαμάζει.

⁴⁹ An. 14. 7–14: Βλεφάρων ἐμῶν τὸ χεῦμα / βραχὺ πρὸς τόσην ἀνίην, / κραδίης ἐμῆς ὁ θρηῆνος / μέτριος τόσον πρὸς ἄλλος. // Γοερὸν δ' ὄμως βοήσω / ἐπὶ σοι στόνους ὑφαίων / ὅτι κύρμα τοῖον εὔρες, / δακρῶν φορὰν καλύπτων.

лишены возможности «быть» в Вифлееме — «лишены этой небесной радости и [потому] обуреваемы скорбью» (*Nat.* 506–507). Конечно, Иерусалим — «Святой Град» (*Nat.* 514), и здесь они прославляют родившегося Бога, но «лишены возможности созерцать ясли и пещеру, поистине возвышенные и небесные, и в них Того, Кто царствует над небом и землей» (*Nat.* 507). А «что может быть достойно большего сожаления, чем то, чтобы иметь вожденное благо вблизи себя и в то же время не иметь возможности получить желаемое?»⁵⁰. «О если бы, о если бы мы стали достойны этих благ! Конечно, окажись мы у тех мест, что находятся близ нас, неподалеку, мы бы с ангелами ликовали и с волхвами принесли Богу дары..!» (*Nat.* 507).

Библейская экзегеза

Выражение любви и скорби по святым местам у свт. Софрония совершается также в области библейской экзегезы: в гомилии на Рождество прообразом стремления к вифлеемским святыням и тоски по ним служат праотец Адам, пророки Моисей и Давид и все *праведники*, желавшие *видеть спасение Божие* (Мф 13. 17; 1 Пет 1. 8–12). Свт. Софроний применяет здесь метод актуализации библейского текста, который состоит в приложении буквального толкования Священного Писания к современным событиям⁵¹: в тексте Ветхого и Нового Заветов он находит образы людей, их чувств и поступков, с которыми соотносит своих современников, христиан VII в., на основании схожести их ситуаций.

В лишении святых мест Вифлеема свт. Софроний в первую очередь уподобляет себя и свою паству родоначальнику человечества праотцу Адаму, лишившемуся жительство в раю. Изгнанный оттуда Божиим повелением Адам имел Эдемский сад пред очами, но не мог войти туда, насладиться этого желанного блага, поскольку вход ему преграждал ангельский огненный меч (Быт 3. 23–24). Аналогичным образом теперь, в 634 г., иерусалимские христиане, хотя и живут по соседству, по причине собственных прегрешений не могут войти в город Рождества Христова из страха перед смертоносным мечом сарацин, которые осадили Вифлеем, принуждают их оставаться дома, не позволяя оттуда удаляться и тем самым делая для них невозможным созерцать то «блаженное видение» места Рождества (*Nat.* 507). А потому верующие страдают так же, а возможно и больше, чем некогда Адам (*Ibid.*).

Еще одну библейскую аналогию свт. Софроний проводит между своей паствой и пророком Моисеем, который, «будучи возведен на высокую гору, видел [оттуда] Землю Обетованную и желал войти в нее», но Господь ему не допустил (Втор 34. 1–5). Пророк «так скорбел о вожденной земле и так был снедаем печалью», что там же предал душу Богу. А теперь иерусалимские христиане, «имея поблизости место» Рождества и не имея возможности войти в Вифлеем, пре-

⁵⁰ *Nat.* 512: οὗ τί ἂν ἐλεεινότερον γένοιτο, ὅτι πλησίον τὸ λοθοῦμενον ἔχομεν καὶ τοῦ λοθοῦμένου τυχεῖν οὐκ ἰσχύομεν;

⁵¹ Fitzmyer J. A. *Interpretation of the Bible in the Church* // *Dictionary of Biblical Interpretation* / J. H. Hayes, ed. Vol. 2. Nashville: Abingdon Press, 1999. P. 546.

Е. В. Копыл (ин. Екатерина). Тема святых мест Палестины в богословии свт. Софрония Иерусалимского терпевают обстоятельства, подобные тем, которые некогда постигли пророка-боговидца (*Nat.* 510–511).

Другая библейская аналогия связывает христиан и пророка Давида, «самого настоящего уроженца Вифлеема, происходящего из богородительного града Вифлеема», который, в то время когда город был захвачен филистимлянами, «желал и сильно хотел» испить воды из его колодца, что у ворот, хотел «побежать в святой Вифлеем и пить» (*Nat.* 512–513), «достичь богоносного Вифлеема» (*Nat.* 513), но «не мог получить желаемого»; тогда трое храбрецов, пробившись через вражеский стан, зачерпнули воды и принесли Давиду (2 Цар 23. 8–17). Ныне иерусалимские христиане «в точности уподобились» богодухновенному царю, «будучи охвачены подобными и очень сходными обстоятельствами» (*Nat.* 511). Давид желал видеть телесными очами двойку — как пророк и как праведник (*Nat.* 512); христиане же, стремясь в Вифлеем, «подражают его плотскому и духовному зрению» (*Nat.* 512).

Осмысление стремления к святому месту совершается и в области новозаветной экзегезы: в гомилии на Рождество свт. Софроний толкует в этом контексте Мф 13. 17 и 1 Пет 1. 8–12, говоря, что все «праведники и пророки, и ангелы желали видеть рождество Христово и место, в котором совершается возжеленное рождество Христа». А если так, «то как и нам, смиренным и малейшим соучастникам их благочестия и сонаследникам православной веры, не возжелать» того же (*Nat.* 512)?

В одном случае сами библейские реалии и святыни в рамках типологической экзегезы предстают как прообразы Христа и Его Пречистой Матери, и в силу этого почитаются как священные. Пример тому — «божественный колодец, который можно таинственно созерцать при вратах» Вифлеема и который, равно как и врата города, прообразовал Пресвятую Деву (*Nat.* 514)⁵².

Заключение

Наше исследование показало, что в рамках богословской рефлексии о святых местах Палестины свт. Софрония Иерусалимского эти святыни осмысляются в апологетическом, христорогическом, сотериологическом, библейско-экзегетическом ключе. В его сочинениях частью намечались, частью отчетливо проявились такие определяющие черты осмысления святых мест, как: 1) видение в них одной из форм Священного Предания; 2) христоцентричность их восприятия, которая основана на новозаветном Откровении и для описания которой святитель в то же время задействует античные философские методы и аргументацию (последняя особенность проявится впоследствии и у прп. Иоанна Дамаскина); 3) богоцентричность практики поклонения святым местам как одного из сложившихся видов богопочитания (позднее церковное сознание закрепит это положение более развернуто в патристике и догматически в символических текстах православия); 4) литургический характер почитания святых мест, который проявляется в том, что они зачастую вписаны в священное пространство храма, их почитание нередко совершается в контексте общественных богослу-

⁵² О вифлеемском колодце как типологическом пророчестве см. также: *Nat.* 511–512.

жений, отражается в гомилетической практике и гимнографии (последняя черта особенно характерна для палестинских песнопевцев); 5) священный характер, харизматичность святых мест и их способность являть верующим невидимое и священное через духовное созерцание.

Еще одну определяющую черту богословия святых мест, выявленную нами, следует отметить особо: она связана с темой похвалы и любви к святыням и выразилась в исключительном по своему богатству и поэтичности наборе языковых средств, которыми пользуется Софроний, говоря о святых местах. На наш взгляд, в этом не следует видеть лишь риторическое мастерство и изысканность автора: представляется, что речь идет о более глубоком и отчетливо осознанном богословском аспекте — славословии и любви к святым местам как выражении любви к Богу и возношения хвалы Ему, которые, в свою очередь, являются формами почитания Бога наряду с благодарением, молитвой, выражением радости и благоговейного страха пред Ним. Сопоставление текстов свт. Софрония с другими патристическими авторами в будущем позволит проверить это предположение, а также уточнить на примере святых мест содержание и выражение святоотеческой категории любви к Богу и роль связанных с ней чувств и эмоций.

В целом разнообразие и глубина этих тем и положений дают основание думать, что именно изучение святоотеческого наследия способно существенно дополнить богословскую рефлексию о святых местах, предложить основные определения и обозначить важнейшие положения церковного учения о них в качестве необходимой составляющей богословия паломничества, обогатив понимание последнего христологическим и сотериологическим содержанием, которого подчас недостает в предлагаемых сегодня концепциях⁵³.

Список сокращений

Ан. — Sophronius. Anacreontica.
Нур. — Sophronius. Homilia in Nuprapanten.
Нат. — Sophronius. Homilia in nativitatem Christi.

Список литературы

- Амвросий (Погодин), архим. Проповеди Свяителя Софрония, патриарха Иерусалимского. Джорданвилль, 1988.
- Бычков В. В. Феномен иконы. История. Богословие. Эстетика. Искусство. М., 2009.
- Галин Г. Святыи Софроний, патриарх Иерусалимский / Соч. студента Киев. духов. акад. Григория Галина. Киев, 1853.
- Деяния Вселенских Соборов, изданныя в русском переводе при Казанской Духовной Академии. Т. 6. Казань, 1908.
- Екатерина (Копыл), ин. Богословие святых мест прп. Иоанна Дамаскина: основные темы // Богословский вестник. 2019. Т. 33. № 2. С. 146–177.
- Екатерина (Копыл), ин. Рецепция взглядов свт. Григория Нисского и блж. Иеронима на святыя места Палестины: Иерусалимский патриарх Хрисанф Нотара // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 84. С. 56–76.

⁵³ См., например: Паламаренко Е. В. Указ. соч.

- Е. В. Копыл (ин. Екатерина). Тема святых мест Палестины в богословии свт. Софрония Иерусалимского // Попович К. Патриарх иерусалимский Софроний как богослов, проповедник и песнописец. Киев, 1890.
- Паламаренко Е. В. О формировании концепции православного паломничества в Святую Землю // Казачество. 2016. № 24 (11). С. 92–97.
- Сидоров А. И. Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника // Византийский временник. 1986. № 47. С. 109–124.
- Смысл паломничества / сост. и подг. текста К. А. Ваха. М., 2007.
- Allen P. Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy: The Synodical Letter and Other Documents. N. Y., 2010.
- Booth Ph. Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity. Berkeley; Los Angeles; L., 2014.
- Booth Ph. Sophronius of Jerusalem and the End of Roman History // History and Identity in the Late Antique Near East / Ph. Wood, ed. Oxford; N. Y., 2013. P. 1–27.
- Couret A. La prise de Jérusalem par les Perses, en 614 // Revue de l'Orient chrétien. Première série. 1897. T. 2. P. 123–164.
- Donner H. Die Anakreontischen Gedichte Nr. 19 und Nr. 20 des Patriarchen Sophronius von Jerusalem. Heidelberg, 1981.
- Gigante M. Sophronii Anacreontica. Accedunt testimonia de Anacreonteis et index verborum. Roma, 1957.
- Hovorun C. Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century. Leiden; Boston, 2008.
- Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. 1–2. München, 1978.
- Jacobi Gretseri Societatis Jesu theologi De sacris et religiosis peregrinationibus libri quatuor. Ingolstadii, 1606.
- Kashchuk O. Sophronius, a Monk of Palestine, and Miaenergism. The Tension Between Exactness and Ambiguity // Vox patrum. 2018. Vol. 38. T. 70. P. 259–280.
- Markesinis B. Les débuts du monoénergisme: rectifications concernant ce qui s'est passé entre Cyrus d'Alexandrie, Serge de Constantinople et S. Sophrone de Jérusalem // Analecta Bollandiana. 2015. Vol. 133. P. 5–22.
- Nissen Th. Die byzantinischen Anacreonteen. München, 1940.
- Piccirillo M. La Palestina Cristiana I–VIII secolo. Bologna, 2008.
- Riedinger R. Acta conciliorum oecumenicorum. R. 2. Bd. 2. Pars 1–2. Berlin, 1990, 1992.
- Rosenmeyer P. A. The Poetics of Imitation. Anacreon and the Anacreontic Tradition. Cambridge, 2006.
- Schönborn Ch. von. Sophrone de Jerusalem: Vie monastique et confession dogmatique. P., 1972.
- Usener H. Sophronii De praesentatione Domini sermo. Bonner Univ.-Programm zum 3. August 1889. Bonnae, 1889.
- Usener H. Weihnachtspredigt des Sophronios // Rheinisches Museum für Philologie N. F. 1886. Bd. 41. S. 500–516.
- Ven. Cardinalis Roberti Bellarmini politiani S. J. Opera omnia / J. Fèvre, ed. 12 vol. P., 1870–1874.
- Vailhé S. Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche // Revue de l'Orient chrétien. 1902. T. 7. P. 360–385; 1903. T. 8. P. 32–69, 356–387.
- Wilken R. L. Loving the Jerusalem Below: The Monks of Palestine // Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam / L. I. Levine, ed. N. Y., 1999. P. 240–250.
- Wilken R. L. The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought. New Haven; L., 1992.
- Wilkinson J. Jerusalem Pilgrims before the Crusades. Warminster, England, 2002.

Ἐγχειρίδιον Χρυσάνθου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων περὶ τῆς κατ' ἐξοχὴν ὑπεροχῆς τῆς Ἁγίας Πόλεως Ἱερουσαλήμ, καὶ τοῦ Ἁγίου καὶ Ζωοδόχου Τάφου τοῦ Κυρίου, τῆς τε πρὸς αὐτὸν κεχρεωστημένης ἐλεημοσύνης παρὰ πάντων τῶν Χριστιανῶν κατὰ τὴν ἀποστολικὴν Διαταγὴν, καὶ τῆς ὠφελείας τῶν εἰς προσκύνησιν αὐτοῦ καὶ τῶν λοιπῶν ἐκεῖ σεβασμίων τόπων παραγενομένων. Ἐν Βουκουρεστίῳ, 1768.

Χρυσάνθου τοῦ Μακαριωτάτου Πατριάρχου τῶν Ἱεροσολύμων Ἱστορία καὶ περιγραφή τῆς Ἁγίας Γῆς, καὶ τῆς Ἁγίας Πόλεως Ἱερουσαλήμ. Ἐνετίτσι, 1728.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.

Seriia I: Bogoslovie. Filosofia. Religiovedenie.

2019. Vol. 84. P. 27–49

DOI: 10.15382/sturI201984.27-49

Nun Ekaterina (Elena Kopyl),

Gorny Convent,

Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem

6 Kheshin Str., Box 1042,

Jerusalem 9100902 Israel

ekopyl@mail.ru

ORCID: 0000-0002-5174-3598

THE THEME OF THE HOLY PLACES OF PALESTINE IN THE THEOLOGY OF SOPHRONIUS OF JERUSALEM

NUN EKATERINA (E. KOPYL)

Abstract: This article deals with the theological thought of St. Sophronius of Jerusalem (ca. 550–638/39) concerning the holy places of Palestine, which is expressed in a specific fashion of the genres of homily and anacreontic poetry. It is claimed that Sophronius' theology of holy places has to do with apologetics (polemic against pagan philosophy and gnoseology), Christology, soteriology and immediate communication with God, biblical exegesis. Several theological topics are highlighted: (1) the holy places as a means of knowledge of God; (2) the holy places as an argument confirming the reality of the human nature of Christ in the context of *metachoresis*, or *metabasis* of God, who fills everything and cannot be comprehended, and, at the same time, due to His incarnation, is proceeding from one place to another (this topic is significant for Sophronius' anti-monoenergist polemic); (3) the veneration of the holy places; (4) the proximity of veneration of the holy places in its theological content and function to the veneration of the Holy Cross and the icon of Christ; (5) the holy places and the contemplation of sacred events as a mystical experience; (6) the holy places and the divine grace; (7) love for the holy places expressed in joy, awe, surprise, gratitude, memory, longing for them, as well as sadness and pain from their loss. The article also studies the pragmatic, sacral and mystical role of the holy places, in which one can identify the functions of revelation, veneration and worship of God, as well as polemical and apologetic, gnoseological, anagogical, and charismatic functions. It is shown that this love is reflected in the sphere of biblical exegesis: the archetypes of longing for the holy places are Adam (Gen. 3. 23–24), Moses (Deut. 34. 1–5), David (2 Kings 23. 8–17) and all the righteous who desired to see God's salvation (Mt. 13. 17; 1 Pet. 1. 8–12).

Keywords: holy places of Palestine, theology of holy places, pilgrimage, Sophronius of Jerusalem, anacreontic poetry.

References

- Allen P. (2010) *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy: The Synodical Letter and Other Documents*. New York.
- Amvrosii (Pogodin), archimandrite (1988) *Propovedi Sviatitelia Sofroniia, patriarkha Ierusalimskago* [Sermons of St. Sophronius, Patriarch of Jerusalem]. Jordanville (in Russian).
- Bychkov V. (2009) *Fenomen ikony. Istoriia. Bogoslovie. Estetika. Iskusstvo* [Phenomenon of the Icon. History. Theology. Aesthetics. Art]. Moscow (in Russian).
- Booth P. (2013) “Sophronius of Jerusalem and the End of Roman History”, in P. Wood (ed.) *History and Identity in the Late Antique Near East*. Oxford; New York, pp. 1–27.
- Booth P. (2014) *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*. Berkeley; Los Angeles; London.
- Donner H. (1981) *Die Anakreontischen Gedichte Nr. 19 und Nr. 20 des Patriarchen Sophronius von Jerusalem*. Heidelberg.
- Catherine (Elena Kopyl), nun (2019) “Bogoslovie sviatykh mest prp. Ioanna Damaskina: osnovnye temy” [St. John Damascene’s Theology of the Holy Places: Main Themes]. *Theological Herald*, 2019, vol. 33, no. 2, pp. 146–177 (in Russian).
- Ekaterina (Elena Kopyl), nun (2018) “Retseptsiiia vzgliadov svt. Grigoriia Nisskogo i blzh. Ieronima na sviatye mesta Palestiny: Ierusalimskii patriarkh Khrisanf Notara” [Reception of Views of St. Gregory of Nyssa and St. Jerome on Holy Places of Palestine: Chrysanthos Notaras, Patriarch of Jerusalem]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriiia II: Istoriia. Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi*, 2018, vol. 84, pp. 56–76 (in Russian).
- Gigante M. (1957) *Sophronii Anacreontica. Accedunt testimonia de Anacreonteis et index verborum*. Roma.
- Hovorun C. (2008) *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*. Leiden; Boston.
- Hunger H. (1978) *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*. Bd. 1–2. München.
- Kashchuk O. (2018) “Sophronius, a Monk of Palestine, and Miaenergism. The Tension Between Exactness and Ambiguity”. *Vox patrum*, 2018, vol. 38/70, pp. 259–280.
- Markesinis B. (2015) “Les débuts du monoenergisme: rectifications concernant ce qui s’est passé entre Cyrus d’Alexandrie, Serge de Constantinople et S. Sophrone de Jérusalem”. *Analecta Bollandiana*, 2015, vol. 133, pp. 5–22.
- Nissen T. (1940) *Die byzantinischen Anacreonteen*. München.
- Palamarenko E. (2016) “O formirovanii kontseptsii pravoslavnogo palomnichestva v Sviatuiu Zemliu” [On the Formation of the Concept of Orthodox Pilgrimage to the Holy Land]. *Kazachestvo*, 2016, vol. 24 (11), pp. 92–97 (in Russian).
- Piccirillo M. (2008) *La Palestina Cristiana I–VIII secolo*. Bologna.
- Riedinger R. (1990, 1992) *Acta conciliorum oecumenicorum*. R. 2. Bd. 2. Pars 1–2. Berlin.
- Rosenmeyer P. (2006) *The Poetics of Imitation. Anacreon and the Anacreontic Tradition*. Cambridge.
- Schönborn C. von (1972) *Sophrone de Jerusalem: Vie monastique et confession dogmatique*. Paris.
- Sidorov A. (1986) “Nekotoryie zamechaniia k biografii Maksima Ispovednika” [Some Notes to Maximos the Confessor’s Biography]. *Vizantiyskiy Vremennik*, vol. 47, pp. 109–124 (in Russian).
- Vakh K. (ed.) (2007) *Smysl Palomnichestva* [The Meaning of Pilgrimage]. Moscow (in Russian).

- Wilken R. (1992) *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*. New Haven; London.
- Wilken R. (1999) “Loving the Jerusalem Below: The Monks of Palestine”, in L. Levine (ed.) *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*. New York, pp. 240–250.
- Wilkinson J. (2002) *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*. Warminster.