

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Московский Государственный университет им. М.В. Ломоносова»

На правах рукописи

Краснобаева Юлия Евгеньевна

ПОНЯТИЕ «СЛУЖЕНИЕ» И ИНСТИТУТ ДИАКОНАТА
В РАННЕМ ХРИСТИАНСТВЕ

Специальность 07.00.03. – Всеобщая история (Древний мир)

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель –
кандидат исторических наук,
доцент Н.Н. Трухина

Москва – 2013

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
§ 1. Источники	7
§ 2. Историография	23
ГЛАВА I. ЭВОЛЮЦИЯ ОСНОВНЫХ ТЕРМИНОВ, ОБОЗНАЧАЮЩИХ РАЗЛИЧНЫЕ ВИДЫ СЛУЖЕНИЯ	
§ 1. Терминология «служения» в античной до-христианской и не-христианской литературе	48
А. «Прислужник верный»: διακονέω, διακονία, διάκονος	48
В. «Усердно служить»: ὑπηρετέω, ὑπηρέτης	75
С. «Холопствовать у камня»: λατρεύω, λατρεία	78
D. «Служить городу»: λειτουρέω, λειτουργία	83
E. «Прислужница и спутница богини»: πρόπολος и πρόσπολος	90
F. «Религиозное вдохновение»: θρησκέω, θρησκεία	96
G. «Служение и забота»: θεραπεύω, θεραπεία, θεράπων	100
H. «Гекатомбы священные»: ἱέρεια, ἱερεύς, ἱερεύω, ἱερόν, ἱερός, ἱεροποιέω, ἱεροποιός, ἱερουργέω, ἱερουργός ..	106
§ 2. «Служить Богу народа Израиля»: терминология «сакрального служения» в Септуагинте	111
§ 3. «Служение Единственно Мудрому»: терминология «сакрального служения» в произведениях Филона Александрийского ..	122
§ 4. «Почитать Господа Бога и соблюдать законы Моисея»: терминология «сакрального служения» в произведениях Иосифа Флавия	135
§ 5. «Я среди вас как служащий»: терминология «сакрального служения» в Новом Завете	150
§ 6. «Так называемые “диаконы”»: эволюция «сакрального служения» в раннехристианской литературе	175
ГЛАВА II. ИНСТИТУТ СЛУЖЕНИЯ БЛИЖНЕМУ: ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ РАННЕХРИСТИАНСКОГО ДИАКОНАТА	196
§ 1. «Семь человек изведанных» (Act. 6,1–7) и становление раннехристианского диаконата	196
§ 2. Диаконат в раннехристианской Церкви	221
§ 3. Институт диаконисс в раннехристианской Церкви	246
§ 4. Институт иподиаконов в раннехристианской Церкви	259
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	264
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ	268
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	284

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы

В последние несколько лет после долгого перерыва возник интерес к истории христианства, в том числе к раннему его периоду, и к истории церкви. Возможность свободно говорить на религиозные темы должна открыть перспективы широкого и интересного диалога. Впрочем, эти новые свободы имеют неоднозначные последствия. Помимо чисто научных возможностей, они открывают путь для разного рода недоразумений. Растущая клерикализация общества вызывает всплеск недовольства в академических кругах. Возрастающий объем душевспасительной и вненаучной литературы, претендующей на раскрытие истины, вводит в заблуждение людей, интересующихся историческими проблемами раннего христианства. Необходимость в строго научной *sine ira et studio* оценке вопросов раннего христианства по-прежнему остается актуальной. Вопросы церковной истории тем паче требуют внимания и независимого внешнего взгляда.

Не секрет, что в отечественной науке в изучении ранней церковной истории возникла длительная пауза. Пока в отечественной науке тема ранней религиозной истории была мало востребована, в Европе было создано значительное количество замечательных исследований. Как уже говорилось, интерес к этим темам присутствует, кроме того, возможность получить доступ к последней зарубежной литературе сейчас все же есть. Но при всех этих обстоятельствах даже сегодня можно сказать, что исследования по церковной истории в отечественной науке лишь заполняют пробел.

Цели и задачи исследования

Проблема организации раннехристианской церкви, формирования ее иерархического устройства всегда вызывала интерес у исследователей раннего христианства. Сама скудость источниковой базы породила множество интереснейших дискуссий и неожиданных версий. В поле нашего зрения находится проблема возникновения и раннего развития низших

ступеней церковной иерархии – института диаконата и тесно связанных с ним институтов диаконисс и иподиаконов.

Современные научные подходы требуют внимательного отношения к терминам, обозначающим то или иное явление, и подробного терминологического анализа. Слово *διάκονος* в переводе с греческого означает просто «служитель», «прислужник», «слуга», однако вокруг него сложилась непростая проблема – значение этого слова меняло оттенок в греческой литературе в разное время ее существования. Давно было замечено, что слово это в отношении ранней церкви не столь однозначно, как может показаться, – в самых ранних христианских текстах оно чаще всего не имеет никакого отношения к церковной иерархической должности.

В немецкой научной литературе диаконат предстает как иерархическая должность, институализировавшая понятие «диаконии» – служения ближнему, о котором говорил Христос. В связи с этим возникает вопрос о самом понятии «служения» в раннем христианстве вообще и о том, в каких отношениях оно стоит с понятием «служения» в иудаизме и в античном язычестве.

Греческий язык в этой области настолько богат, что предоставляет около десятка различных терминов, выражающих разные стороны служения – от светско-бытового до культового и утонченно-духовного: здесь и приземленные *λατρεύω*, *λατρεία*, и гражданственные *λειτουργία*, *λειτουργέω*, и уютно-домашние *διακονέω*, *διακονία*, *διάκονος* и *ὑπηρετέω*, *ὑπηρέτης*, и поэтические *πρόπολος*, *πρόσπολος*, и исступленно-религиозные *θηρσκέω*, *θηρσκεία*, и уважительно-заботливые *θεραπεύω*, *θεραπεία*, *θεράπων*, и «трудовые» *ἐπιμελέομαι*, *ἐπιμέλεια*, и *ὑπουργέω*, и «священная» лексика с корнем *ἱερ-*, в той степени, в какой этот корень образует слова, обозначающие место отправления культа, т.е. храм, человека, осуществляющего культовое служение, т.е. жреца, а также «священнодействие» (*ἱεροποιέω*, *ἱεροποιος*, *ἱερούργέω*, *ἱερούργος*). В

разные времена и в разных религиозно-культурных средах эти слова подчас радикально меняли свои значения и по очереди выходили на авансцену как основные средства выражения религиозного служения.

Кардинальное разделение исследовательских подходов в антиковедении на «исторический» и «филологический» уже принесло свои негативные плоды, а наметившееся в последние годы сближение должно было показать и показало все выигрышные стороны комплексных подходов к изучению античности. Мысль о применении «историко-филологического» анализа пришла вместе с пониманием того, что все проводившиеся по сию пору исследования в области истории диаконата затрагивают лишь отдельные аспекты лексики «служения» и ее эволюции – это либо сравнение еврейского и греческого текстов Ветхого Завета, либо сравнение Септуагинты и Нового Завета, либо исследование понятия «служить Богу» в Новом Завете, либо исследование института диаконии и построение на основе лексического анализа только новозаветных текстов идеи о диаконическом характере ранней Церкви в целом... При узком изучении только «диаконической» лексики, ее эволюция производит обманчивое впечатление уникальной. Необходим более широкий взгляд, помогающий ответить на вопрос об изменении и развитии лексики «служения» вообще. В связи с этим нам показалось нелишним предпринять попытку общего последовательного лексического анализа текстов греческих писателей с VIII в. до н.э. до IV в. н.э., не имеющих отношения ни к христианской, ни к иудейской среде, затем текстов Септуагинты, а также произведений иудейских авторов, писавших по-гречески, затем уже текстов Нового Завета и текстов христианских авторов II–IV вв. н.э.

Таким образом, цель данной работы можно обозначить следующим образом:

а) провести лексическое исследование, касающееся идеи «служения» в до-христианской и не-христианской греческой литературе, в Септуагинте, в произведениях Филона Александрийского и Иосифа Флавия, в Новом Завете

и других памятниках ранней христианской литературы. Этому посвящены все шесть параграфов первой главы.

b) исследовать проблему «семи». С историей возникновения диаконата тесно связана так называемая проблема «семи» – вопросы, возникающие вокруг краткого фрагмента Деяний Апостольских (*Act. 6,1–7*). В этом эпизоде излагается история об избрании в Иерусалиме на ранних этапах существования в этом городе христианской общины неких семерых служителей, которых церковь впоследствии стала считать первыми диаконами. Анализ этого эпизода посвящен первый параграф второй главы.

c) осветить непосредственную историю раннего диаконата – его возникновение, развитие, обязанности диаконов. Этому посвящен второй параграф второй главы.

d) исследовать историю связанных с диаконатом служений диконисс и иподиаконов. Этому посвящены третий и четвертый параграфы второй главы.

Исходя из поставленных целей, интересующий нас период церковной истории – это самые первые века существования христианства, т.е. период, охватывающий время с I в. н.э. и возникновения первых произведений христианской литературы до 325 г., когда состоялся первый Вселенский собор в Никее. Именно этот период наиболее интересен как время истоков, наиболее уязвим с точки зрения источниковой базы и бросает самый притягательный вызов исследователю.

§ 1. Источники

Круг источников, привлеченных для анализа лексики «служения», весьма широк. Это тексты греческих авторов с VIII в. до н.э. до IV в. н.э. Обращаясь к происхождению тех или иных понятий, мы начинали с античных и средневековых «Этимологий»: лексикона грамматика Гесихия (V в. н.э.), *Etymologicum Genuinum* (*E Gen*, середина IX в.), *Etymologicum Gudianum* (*E Gud*, X в.) и *Etymologicum Magnum* (*EM*, ок. 1150 г.) и лексикона *Suda* (кон. X в.).

Обращаясь к лексическому анализу, исследователь сталкивается с рядом проблем, которые сразу необходимо оговорить и на которые необходимо делать скидку, заявляя о выводах. Во-первых, чаще всего вне поля зрения историка, анализирующего литературные тексты, остается народный язык, народные представления и бытовые особенности, которые столь естественны в повседневной жизни людей, что не заслуживают дополнительного описания современников, а затем с таким трудом восстанавливаются потомками. В том, что касается лексики «служения», эта уязвимая сторона источников особенно досадна, так как понятие «диаконии» вышло в первую очередь из каждодневного быта. Спасти ситуацию в некотором роде помогают комедии, но все же необходимо понимать, что в большинстве случаев мы имеем дело с литературными текстами, которые отражают не только и не столько широкие представления всех слоев народа, но и, чаще всего, мнение их авторов.

Второй требующий оговорки нюанс довольно очевиден, но все же раскроем его – это рассмотрение текстов в зависимости от хронологии. Вряд ли стоит подробно и тяжеловесно пояснять, что язык преобразуется с течением времени настолько, что слова подчас меняют значения на противоположные, что возникновение новых жизненных явлений вызывает необходимость приспособлять для их обозначения старые понятия или изобретать / заимствовать новые. Представим себе русский язык XVIII века,

сравним с современным и поймем, что греческую литературу V и III вв. до н.э. необходимо рассматривать по отдельности.

Третье важное обстоятельство, которое необходимо учитывать, – это характер самих текстов. В отношении лексики «служения» это важно – если в философском трактате «служителю» может либо вовсе не найтись места, либо взгляд на него будет весьма специфическим, то в комедии или в романе, напротив, понятие «служения» будет встречаться довольно часто и взгляд на служителя будет естественным и не подверженным философской рефлексии.

Исследуя термины, мы рассматривали тексты в хронологическом порядке, учитывая жанры литературы. Использовались эпические поэмы «Илиада» и «Одиссея» (VIII в. до н.э.), «Труды и дни» и «Теогония» Гесиода (VIII–VII вв. до н.э.), т.н. «Гомеровские гимны» (VII–VI вв. до н.э.), поэмы «Александра» Ликофрона (320-е гг. до н.э. – сер. III в. до н.э.) и «Аргонавтика» Аполлония Родосского (р. ок. 290 г. до н.э.); произведения античной поэзии Пиндара (522/518 до н.э. – 448/438 до н.э.) и Вакхилида (518–ок. 450 до н.э.), античные трагедии Эсхила (525–456 гг. до н.э.), Софокла (496/5–406 до н.э.) и Еврипида (480–406 гг. до н.э.), комедии Аристофана (445–387/380 гг. до н.э.) и Менандра (342–291 гг. до н.э.). Привлекались сочинения историков Геродота (484–425 гг. до н.э.), Фукидида (460/455–ок. 400 гг. до н.э.), Ксенофонта (444–356 гг. до н.э.), Полибия (201–120 гг. до н.э.), Диодора Сицилийского (90–21 гг. до н.э.), Дионисия Галикарнасского (I в. до н.э.), Арриана (85–175 гг. н.э.), Аппиана (95–165 гг. н.э.) и Диона Кассия (155–235 гг. н.э.), а также «География» Страбона (64/63 гг. до н.э. – 23/24 гг. н.э.). Использовались речи ораторов Исократ (436–338 гг. до н.э.), Лисия (445–380 гг. до н.э.), Демосфена (384–322 гг. до н.э.) и Диона Хрисостома (40–120 гг. н.э.). Для анализа лексики «служения», о чем будет сказано ниже, особенно важно было привлечь сочинения философов Платона (428/427–348/347 гг. до н.э.) и Аристотеля (384–322 гг. до н.э.), так как именно на их текстах строится безоговорочно господствовавшая до настоящего времени концепция «служения» в античности. Использовались

сочинения Плутарха (45–127 гг. н.э.), Диогена Лаэртского (кон. II – нач. III в. н.э.) и энциклопедический труд Афинейя (кон. II – нач. III в. н.э.) «Пир мудрецов». Важен анализ лексики служения также на материалах произведений античного «романного» жанра, представленного в данном случае «Левкиппой и Клитофонтом» Ахилла Татия (кон. II в. н.э.) и «Эфиопикой» Гелиодора (III–IV вв.).

Рассмотрим особо такой неоднозначный и по времени создания не попадающий в период источник, как сочинение Афинейя «Пир мудрецов», своеобразный пример так называемого «застольного жанра» – того же, к которому относятся «Пир» Платона и «Пир» Ксенофонта и которому примыкают «Застольные беседы» Плутарха и «Пир семи мудрецов». «Все известные нам образцы застольного жанра строятся как состязание в учености, когда затрагиваются все возможные области знания, от философии до теории языка, от мифологии до теории музыки. При этом важна способность собеседников логически мыслить и убедительно говорить. Собеседники Афинейя демонстрируют не столько ученость, сколько начитанность, они не столько мыслят и говорят, сколько цитируют. В пятнадцати книгах «Пира мудрецов» содержится более полутора тысяч цитат из 800 авторов. Вместе с тем, тематический круг здесь гораздо уже – в основном он охватывает только те темы, которые так или иначе связаны с пирами – их историей, традициями, блюдами, пиршественными развлечениями и т.д. Но иногда Афинейя все же обращается к вопросам из области популярной философии, которые часто решаются у других “застольных” авторов... Можно сказать, что все сочинение Афинейя – это материализация метафоры, сконцентрированной в собственном афинеевском словечке *λοῦόδειπνον* – “словесный пир”. Автор угощает нас на пиру беседами о пире, подавая в качестве богатых и разнообразных блюд богатые и разнообразные цитаты из греческих авторов, преимущественно

классических и эллинистических»¹. Энциклопедический характер этого произведения, разумеется, не позволяет выявить собственно авторское словоупотребление, кроме того, нередко «пирующие фактически говорят цитатами, обыгрывая их по своему вкусу и часто придавая им тот смысл, которого они на самом деле не имели»². К тому же, кажется, не всегда можно определить, цитирует или Афиней свой источник слово в слово или пересказывает близко и стоял ли в не дошедшем до нас первоисточнике именно тот термин, которым мы имеем в итоге.

Особое место в исследовании греческого понятия «служения» занимают произведения авторов иудейского происхождения, писавших по-гречески, – это Филон Александрийский (25 г. до н.э. – 50 г. н.э.) и Иосиф Флавий (37–100 гг. н.э.). Словоупотребление у каждого из них весьма своеобразно и отличается как от произведений других греческих авторов, так и от текста Септуагинты, с которой они оба были тесно связаны. Первый был евреем диаспоры, для которого греческий язык и греческая культура были также близки, как и иудейская, и который своим положением между тремя мирами – языческим, иудейским и, в конечном итоге, христианским – сделал свои произведения поистине уникальным памятником во многих аспектах. Второй был иудеем, для которого греческий язык был чужд и принят для того, чтобы быть понятым как среди язычников, так и среди иудеев диаспоры и Палестины, его трагично-двусмысленное нахождение на перекрестке римского и иерусалимского путей также дает богатую почву для исторического анализа.

Важнейшей частью исследовательской работы в данном случае является анализ лексики «служения» в текстах Ветхого Завета, точнее его греческого перевода, то есть Септуагинты.

Этот древнейший перевод Библии на греческий язык включает 50 книг, в том числе и не входящих в традиционный иудейский канон. Септуагинта

¹ Левинская О.Л. Афиней и его книга // Афиней. Пир мудрецов. Кн. I–VIII. М., 2003. С. 471–472.

² Там же. Стр. 473.

еще не знает того тематического разделения, которое было введено позднее, однако уже здесь присутствует определенное стремление к систематизации: книги, более или менее близкие по содержанию, располагаются совместно, как бы дополняя друг друга. В самом начале помещено Пятикнижие: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие. За ними следуют книги исторического содержания: Иисус Навин, Судьи, Руфь, четыре книги Царств, две книги Паралипоменон, Ездры, Неемии, Товита, Иудифи, Есфири. Затем следуют книги «восточной премудрости»: книга Иова, Псалтирь, Притчи, Екклесиаст, Песнь песней, Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова. За ними пророческая литература – книги Осии, Амоса, Михея, Иоиля, Авдия, Ионы, Наума, Аввакума, Софония, Аггея, Захария, Малахии, Исаии, Иеремии, Варуха, Плач Иеремии, книги Иезекииля и Даниила. Заключают сборник первая и вторая книги Маккавейские, третья книга Ездры и третья книга Маккавейская. Здесь приводится порядок, выработанный многовековой церковной практикой и принятый в печатном издании Жаже³, но в целом ряде случаев не совпадающий с рукописной традицией и с расположением книг, принимавшимся отцами церкви, чьи точки зрения часто также были различными⁴.

Расхождения между Септуагинтой и иудейским канонem не исчерпываются их составом. В книгах, которые входят и в Септуагинту, и в иудейский канонический извод, мы находим различия и заглавиях, и в композиции, и, наконец, в самом их тексте.

Историческое предание относит появление Септуагинты ко времени, когда в Египте царствовал Птолемей II Филадельф (282–246 гг. до н.э.). Создание Септуагинты – «перевода семидесяти толковников» – историческое предание приписывает семидесяти или семидесяти двум старцам. Рассказ об этом событии дошел до нас в т.н. письме Аристеев Филадельфу, составленном

³ *Vetus Testamentum graecum iuxta septuaginta interpretes*, cura et studio J. N. Jager. T. I–II. P., 1885.

⁴ В издании *Septuaginta*. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart, 1979. помещена также четвертая книга Маккавейская – апокриф, составленный, по-видимому, в I в. н.э.

не раньше середины II в. до н.э. Согласно письму Аристея, инициатором перевода Библии на греческий язык был Деметрий из Фалерона, библиотекарь Александрийской библиотеки. По его предложению Птолемей II направил в Палестину двух своих приближенных, Андрея и Аристея, с письмом к иудейскому первосвященнику Элеазару. Последний отобрал семьдесят два переводчика и отправил их в Египет. В специальном здании на острове Фарос они совершили свой труд, занявший семьдесят два дня. По окончании работы Деметрий представил перевод александрийской иудейской общине, которая восторженно приняла его и пожелала иметь один экземпляр, а затем и Птолемию II. Существует еще одно предание, сохраненное раннехристианскими писателями (Ириней, Климент, Августин и др.): переводчики работали порознь, однако результаты их труда совпали⁵. Истинна эта история или нет – ученые склоняются к тому, чтобы считать ее легендой – в создании текста Септуагинты принимали исключительное участие иудеи из Александрии, причем, скорее всего, сделали это не по заказу правительства, а по собственным внутренним нуждам: сделать текст Ветхого Завета более доступным для своей эллинизированной среды⁶. «Немедленно была переведена только основная часть Писания иудеев, включавшая в себя Пятикнижие, или Тору, и, возможно, еще какие-то книги; этот перевод был выполнен около 250 г. до н.э. К середине следующего столетия по-гречески уже можно было читать книги Паралипоменон, к 138 г. до н.э. – Закон, Пророков и прочие книги. Книга Есфири, как сообщается в предварении к рукописному греческому тексту, была переведена в 114 г. до н.э. Вскоре на греческом языке существовала уже вся тысячелетняя сокровищница иудейской словесности – беспрецедентное дело было сделано»⁷. Что касается языка этого перевода, то, как писал С.С. Аверинцев, «творцам Септуагинты удалось создать довольно органичный сплав

⁵ Шифман И.Ш. Ветхий Завет и его мир. М., 1987. С. 11–14.

⁶ Юнгеров П.А. Введение в Ветхий Завет. М., 2003. Т.1. С. 252.

⁷ Аверинцев С.С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» // Аверинцев С.С. Образ античности. СПб., 2004. С. 75–76.

греческого и семитического языкового строя; их стиль близок к разговорным оборотам эллинистической “койнэ” и все же неизменно удерживает сакральную отстраненность»⁸.

П.А. Юнгеров отмечал, что язык Септуагинты предназначен переводчиками для того, чтобы наиболее полно и точно донести до грекоязычного читателя смысл еврейского текста. «Множество греческих слов переводчики сами сочиняли, чтобы выразить точно мысль еврейского оригинала, другими словами, придавали высшее значение, соответствующим параллелям еврейским словам»⁹. Это очень важно, ведь ряд греческих терминов, которые в Септуагинте имеют сакральное значение «служения», никогда до этого такого значения не имели.

Такой долгий путь через столетия греческой литературы приводит нас к текстам Нового Завета, как портал готического собора ведет через персонажей Ветхого Завета и Иоанна Предтечу ко входу в христианский собор «сквозь» евангельские сцены. Новый Завет включает в себя 27 произведений четырех жанров: евангелия, деяния, послания и откровение. Он состоит из Четвероевангелия (три синоптических Евангелия – От Матфея, От Марка, От Луки, и одно особое – Евангелие от Иоанна); Деяний Святых Апостолов; Посланий: одно – Иакова, два – Петра, три – Иоанна, одно – Иуды, 14 Павловых Посланий (одно – к Римлянам, два – Коринфянам, одно – Галатам, одно – Ефесянам, одно – Филиппийцам, одно – Колоссянам, два – Фессалоникийцам, два – Тимофею, одно – Титу, одно – Филимону, одно – Евреям); и Апокалипсиса (Откровения) Иоанна Богослова.

Вопрос о подлинности ранних христианских произведений поднимался еще в древности. «Отец церковной истории» Евсевий Памфил из сочинений, приписываемых апостолу Петру, признает подлинным только одно его Послание, вошедшее в канон, и отрицает Деяния, Евангелие и Апокалипсис его имени, которые в канон не вошли и причисляются к апокрифам. Из

⁸ Аверинцев С.С. Указ. соч. С. 78.

⁹ Юнгеров П.А. Указ. соч. С. 263.

Павловых Посланий несомненными, по мнению Евсевия, являются все четырнадцать, и только Послание к Евреям вызывает сомнения. Вот что пишет этот историк о книгах Нового Завета: «На первом месте поставим, конечно, четверицу Евангелий, за ней следуют Деяния апостолов; потом Павловы Послания, непосредственно за ними – первое Иоанново и бесспорное Петрово, а потом, если угодно, Апокалипсис Иоанна... Это книги бесспорные. Среди оспариваемых, но большинством принятых: Послания, именуемые одно Иаковлевым, другое Иудиным, и второе Петрово, также второе и третье Иоанновы...» (*Hist. Eccl.* III.25.1–4). О древних произведениях первых христианских деятелей пишут Иероним Стридонский (*De vir. ill.* I–V, VII–IX) и Дионисий Великий¹⁰.

Отметим, что в советской литературе долгое время господствовал гиперкритический подход к текстам раннехристианской литературы. Р.Ю. Виппер, А.Б. Ранович и другие советские исследователи отвергали традиционную «теологическую» концепцию датировки ранних произведений христианской литературы и вообще старались найти как можно больше аргументов против самой историчности основателя христианства и описываемых в источниках событий первых лет существования новой религии. Виппер в своей книге «Возникновение христианской литературы»¹¹ переворачивает все принятые датировки произведений Нового Завета, Дидахе и Писаний Апостольских мужей. Он считает, что первые тексты, вошедшие в состав новозаветного канона, которыми ученый считает Послания Павла, не могли возникнуть раньше 130–140 гг. н.э. Евангелия Виппер датирует 160–170 гг. н.э., а составление книги Деяний относит к 170–180 гг. н.э. Наиболее же ранними произведениями христианской литературы Виппер считает Дидахе и «Пастыря» Ерма, а также Послание Варнавы.

¹⁰ «Об обетованиях» против Непота, египетского епископа (фрагменты) // Творения Св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. СПб., 2007. Фр.а. III.

¹¹ Виппер Р.Ю. Возникновение христианской литературы. М., 1946.

В настоящее время имеется отчетливая тенденция принимать традиционную точку зрения на датировку раннехристианских литературных произведений. Английский ученый Д. Гатри, чья точка зрения мы будем придерживаться, в своем фундаментальном академическом труде «Введение в Новый Завет»¹² доказывает аутентичность и устанавливает близкую традиционным представлениям датировку подавляющего большинства произведений. Автор разбирает столь возможно подробно существующие исторические концепции, касающиеся авторства и времени возникновения произведений Нового Завета, в т.ч. концепции, созданные в период гиперкритицизма, когда отрицалась подлинность раннехристианской литературы. Традиционно самыми ранними произведениями, вошедшими в канон считаются Евангелия от Матфея, от Марка и Павлово Послание к Римлянам, которые датируются 50–60-ми годами н.э. Другие Послания Павла относятся ко времени от 52 (Послания к Фессалоникийцам) до 63 года (Соборные Послания к Филиппийцам, Ефесянам, пастырские к Филимону, к Титу и оба к Тимофею). Послание к Евреям – самое проблемное произведение Нового Завета, как с точки зрения авторства, так и с точки зрения датировки. Атрибутировать это послание с полной уверенностью невозможно и сейчас, но датировка его устанавливается серединой 60-х годов – около 63 г. н.э. Послание Иакова датируется временем до 62 года, Послания Петра – 62–63 годами, Послание Иуды – 62–80 годами н.э. Датировка произведений Луки устанавливается 60–63 (Евангелие) и 70–85 (Деяния) годами н.э. Тексты Иоанна – одни из самых поздних в корпусе – относятся ко времени до 70 и около 70 (Послания), до 75 (Апокалипсис) и к первой половине II в. н.э. (Евангелие).

Тексты Нового Завета – ключевой источник для изучения самого раннего периода существования новой религии и ее институтов. Именно

¹² *Гатри Д.* Введение в Новый Завет. СПб.–Одесса, 2005. О постепенном складывании канона Нового Завета см. *Мецгер Б.М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие значение. М., 2006; о текстологических вопросах см. *Мецгер Б.М.* Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. М., 1996.

новая терминологии «служения», используемая в этих памятниках раннехристианской литературы дала исследователям повод задуматься об идее «служения» вообще. Упоминание самых ранних форм административных институтов («семеро» в Иерусалимской общине, епископы и диаконы в Филиппах, диаконисса в Кенхреях) делают Новый Завет точкой отсчета и поиска истоков в любом исследовании по истории ранней церкви.

Отметим, что Г. Кримм – составитель сборника по истории диаконии – сделал подборку текстов из источников, посвященных истории служения ближнему, куда вошли фрагменты Евангелий, Посланий Павла, Дидахе и других произведений раннехристианской литературы, в которых говорится о служении вспомоществования¹³.

Раннехристианский памятник «Учение двенадцати апостолов» (Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων) был известен еще в древности. О нем упоминает Евсевий (*Hist.Eccl.* III,25) относя его, правда, к ложным книгам. Книга была найдена митрополитом Никомидийским Филофеем Вриеннием в рукописи X в. в Константинопольском подворье Святогробского монастыря. Содержание Дидахе разделено на шестнадцать глав, которые традиционно подразделяют на три части – нравственное учение (1–6 гл.), литургическая часть (7–10 гл.), дисциплинарные указания (11–15 гл.) и заключение (16 гл.). Памятник представляет собой богатейшую компиляцию различных текстов – ветхозаветных, новозаветных и текстов из раввинистической литературы.

Вопрос о датировке памятника широко дискутировался в науке, и ученые выдвигали различные точки зрения по поводу хронологической принадлежности Дидахе. Гиперкритицизм советской науки породил мнение о наиболее ранней датировке Дидахе – Виппер считает *terminus post quem non* 66 г. н.э., а упоминания в тексте о должностях епископов и диаконов, что

¹³ *Quellen zur Geschichte der Diakonie*. I Altertum und Mittelalter. Herausgegeben von H. Krimm. Stuttgart, 1960.

опровергает эту точку зрения, считает позднейшей вставкой¹⁴. «Митрополит Филофей, а за ним и Гарнак, стояли за время от 120 до 160 годов. Функ, Цан, Шафф допускали возможность последних десятилетий I в. н.э. Сабатие, Майоки, Мюнхен шли даже до половины I в. н.э. С другой стороны, не было недостатка и в мнениях противоположных. Так Кравуцкий определяет время составления годами 190–200, Бигг – IV веком. Некоторые шли еще дальше, а именно до V и даже VI веков»¹⁵. По мнению В. Соловьева, Дидахе относится к концу I в., точнее, к 80–90-м гг. первого столетия¹⁶. «Место написания не вызывало разногласий. Почти все согласны с Сирией или Палестиной, позволяя себе иногда уточнять его Иерусалимом»¹⁷.

Дидахе, несомненно, памятник ранний – его датировка концом I века (80–90 годами н.э.) кажется нам убедительной. Его практически одновременное создание с некоторыми произведениями Нового Завета делает его незаменимым источником как по истории понятия «служения», так и по организации ранних христианских общин.

Для анализа лексики «служения» и для освещения древней истории диаконата привлекаются такие интереснейшие памятники раннехристианской литературы, как Писания Апостольских мужей. «Под именем мужей Апостольских подразумевается в истории Церкви ряд церковных писателей из эпохи непосредственно после самих святых Апостолов или, точнее, конца I и начала II в. Некоторые из них, вне всякого сомнения, были учениками или самовидцами Апостолов, другие выдавали себя за таковых»¹⁸. В число Писаний Апостольских мужей входят произведения Климента Римского, Варнавы, Ерма, Игнатия Богоносца и Поликарпа Смирнского.

¹⁴ Виннер Р.Ю. Возникновение христианской литературы. М., Л., 1946. С. 76–78.

¹⁵ Керн (архим. Киприан). Патрология. Киев, 2003. С. 49.

¹⁶ Соловьев В. Введение к русскому изданию Учения двенадцати апостолов, 1886. // В кн. Учение двенадцати апостолов. М., 1996. С. 48

¹⁷ Керн (архим. Киприан). Указ. соч. С. 50.

¹⁸ Там же. С. 57.

Послание апостола Варнавы написано после 70-го года н.э. В VI главе «Книги о знаменитых мужах» о Варнаве и его послании упоминает Иероним Стридонский: «Он написал одно относящееся к созданию церкви послание, читаемое в числе апокрифических сочинений». Подлинность, и соответственно, древность этого произведения не подвергает сомнению прот. Преображенский¹⁹ – переводчик и комментатор Писаний Апостольских мужей. Однако К. Керн на основании некоторых соображений – Послания Варнавы не включалось в число канонических книг Нового Завета, имя апостола Варнавы не встречается в Послании, существуют некоторые признаки, по которым нельзя причислить автора к иудеям, автор обладает специфическими взглядами на Ветхий Завет и т.п. – не склонен признавать автором Послания апостола Варнаву²⁰. Местом создания памятника единодушно признается Александрия²¹. Стоит упомянуть, что Виппер относит это сочинение к ранним временам и считает его источником, по которому в дальнейшем «моделировались» Послания Павла²².

Что касается Первого и Второго Послания Климента Римского к Коринфянам, то авторство Первого Послания приписывается Клименту, епископу Римскому. Это засвидетельствовано Евсевием (*Hist. Eccl.* III.16; IV.22), Эгезиппом (IV.22) и Иринеем Лионским (III.3)²³. Подлинность этого Послания свидетельствует также Иероним Стридонский и отмечает, кроме того, его общность с произведениями Павла (*De vir. ill.* XV). Время его создания некоторые ученые относят к правлению Домициана (81–96 гг.), другие считают, что оно относится к более раннему времени, еще до разрушения Иерусалимского храма, т.е. около 68 г. П. Преображенский определяет время написаний Первого Послания не позднее 96 г.²⁴ «Попов стоит за 93–95 годы; Годэ, Барденхевер и Тиксерон защищают мнение о 95–

¹⁹ Писания мужей Апостольских. Киев, 2001. С. 22.

²⁰ Керн (архим. Киприан). Указ. соч. С. 86–87.

²¹ Там же. С. 88–89.

²² Виппер Р.Ю. Указ. Соч. С. 148–169.

²³ Ссылки по: Керн (архим. Киприан). Указ. соч. С. 65.

²⁴ Писания мужей Апостольских. Киев, 2001. С. 69–70.

98 годах; Балансе склоняется скорее к первому мнению, определяя время составления 92–96 годами. Архиепископ Филарет Черниговский стоял за 97 год»²⁵. Принадлежность Клименту Второго Послания весьма сомнительна. Это сомнение имело место быть и в древности, о чем говорит и Иероним: «Есть, говорят, и второе послание, приписываемое ему, которое древними писателями отвергается» (*De vir. ill.* XV). Из ученых на сомнительность Второго Послания указывает Преображенский, ссылаясь на исторические свидетельства, слог, отличный от Первого Послания и содержание, которое предполагает более позднее написание²⁶. Керн, также ссылаясь на многих ученых, не признает автором этого Послания Климента²⁷.

«Пастырь» Ермы следующим образом упоминается в «Церковной истории» Евсевия Памфила (Ш.3.6): «Сам апостол, заключая приветствиями Послание к римлянам, упоминает среди прочих Ерма, которому, как говорят, принадлежит книга «Пастырь». Следует знать, что некоторые и ее оспаривают, почему она и не помещена среди общепризнанных. Другие же расценивают ее как необходимейшую, особенно для людей, знакомящихся с началами веры. Поэтому ее, как мы знаем, читают всенародно в церквах, и мне известно, что некоторые из древнейших писателей ею пользовались». Иероним также говорит о «Пастыре» Ерма в *De vir. ill.* X: «Ерм, о котором упоминает апостол Павел в послании к Римлянам,.. как уверяют, является автором книги, которая называется «Пастырь» и в некоторых греческих церквах читается даже всенародно. И поистине эта книга полезна, и многие из древних писателей приводили из нее свидетельства; но у латинян она почти не известна». Виппер, на мой взгляд, излишне критично считает «Пастыря» самым ранним произведением христианской литературы, возникшим задолго до текстов, которые вошли затем в Новозаветный канон. Он относит его возникновение ко времени до 66 г. Преображенский относит

²⁵ Керн (архим. Киприан). Указ. соч. С. 66–67.

²⁶ Писания мужей апостольских. Киев, 2001. С. 115–116.

²⁷ Керн (архим. Киприан). Указ. соч. С. 73–74.

«Пастыря» к самому концу I или первой четверти II столетия. Имя автора этого произведения (как предполагается, это именно он) встречается в приветствии ап. Павла (*Rom.16.14*) между членами римской церкви²⁸. Но в науке существовало огромное количество гипотез, по которым автором этого произведения считался то брат римского епископа Пия I (Пий епископствовал от 140 до 155 г.), то два и даже три разных человека. Но ученые окончательно доказали интегритет памятника, его автором признается все-таки современник апостола Павла. Время написания памятника большинство согласно отнести ко второй четверти II в. «Так Дибелиус стоит за годы 130–140; Батиффол, Пюэш и И.В. Попов за 140 год; Барденхевер и Тиксерон предлагают 140–155 годы; а Балансе и Дюшен высказываются за более общую дату – середину второго века»²⁹. Местом написания определенно считается Рим³⁰.

Игнатию Богоносцу приписывается достаточно обширное литературное наследие, но из всех Посланий подлинными признаются семь – к Ефесянам, Магnezийцам, Траллийцам, Римлянам, Филадельфийцам, Смирнтянам и к Поликарпу. Автор этих сочинений – епископ Антиохийской Церкви Игнатий, который добровольно явился к прибывшему в Антиохию императору Траяну с целью своей проповедью отвратить его от гонений на христиан, и был послан на казнь в Рим, по пути куда он и пишет свои Послания поместным Церквям. Мученическая смерть Игнатия последовала 20 декабря 107 г.³¹ 107 годом датируются и все его Послания.

В состав Писаний входит также Послание Поликарпа к Филлипийцам. Автор этого Послания – епископ Смирнской Церкви Поликарп, к которому адресовано одно из посланий отправленного на мученическую смерть Игнатия Богоносца. Мученическую кончину самого Поликарпа относят к 155

²⁸ Писания мужей Апостольских. Киев, 2001. С. 9.

²⁹ Керн (архим. Киприан). Указ. соч. С. 95–100.

³⁰ Там же. С. 100–102.

³¹ Писания мужей Апостольских. Киев, 2001. С. 251–259.

или к 156 г.³² О нем и его послании в *De vir. ill.* XVII упоминает Иероним: «Поликарп написал в Филиппийцам очень полезное послание, которое до настоящего времени читается в собрании азийских христиан». Послание Поликарпа написано в первой половине II в., точнее, по мнению Преображенского, вскоре после кончины Игнатия Богоносца³³. С этим мнением согласен и Керн³⁴.

Важны для всех задач нашего исследования и так называемые Постановления Апостольские. Это крупный составной текст, представляющий собой сборник церковных установлений и правил для клириков и мирян. Свое составление сам сборник приписывает Клименту, епископу Римскому, который передает созданные самими Апостолами правила. Временем составления текста часто считают IV в. н.э., точнее даже 380 г., а местом составления Антиохию³⁵. М.Э. Поснов относит составление памятника к кон. IV – нач. V в. н.э. и считает, что составлен он был в Сирии³⁶.

Постановления Апостольские состоят из восьми книг: «О мирянах», «О епископах, пресвитерах и диаконах», «О вдовицах», «О сиротах», «О мучениках», «О расколах», «Об образе жизни, благодарении и посвящении христианском», «О дарованиях, рукоположениях и канонах церковных».

Поснов делит источник на три части: первые шесть книг – это расширенная Дидаскалия Апостольская – первое собрание нравственных предписаний и правовых норм, возникшее во второй половине III в. н.э. в Сирии, переработанное позже, в V в. Вторую часть составляет седьмая книга, которая представляет собой расширенный вариант Дидахе и других ранних христианских текстов, содержит различные молитвенные формулы, указание относительно постановления в катехуменат и преподания крещения³⁷. Третья

³² Керн (архим. Киприан). Указ. соч. С. 141.

³³ Писания мужей Апостольских. Киев, 2001. С. 320.

³⁴ Керн (архим. Киприан). Указ. соч. С. 142.

³⁵ Постановления Апостольские. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. С. 2.

³⁶ Поснов М.Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей 1054). М., 2005. С. 347.

³⁷ Поснов М.Э. Указ. соч. С. 346–347.

часть (восьмая книга) распадается на три отдела: о харисмах, о посвящениях и о канонах.

То, что памятник содержит тексты различных временных пластов, отмечал еще А.П. Лебедев: «Памятник, представляющий собою наслоение известий и сведений, относящихся ко II, III, IV и началу V века»³⁸. И действительно, условная Первая и половина Второй части сборника, восходящие к Дидахе, Дидакалии и другим ранним христианским текстам, в том числе к Новому Завету, представляют собой источники сведений, относящихся к наиболее ранним временам христианства.

К текстологическому и историческому исследованию по необходимости привлекаются также сочинения других христианских авторов – Иринея Лионского (ок.130–202 гг.), Климента Александрийского (ок. 150 – ок. 215 г.), Дионисия Великого (ум. 265 г.), Иоанна Златоуста (ок. 347–407 гг.), исторические произведения Евсевия Памфила (263–340 гг.), Сократа Схоластика (380–439 гг.), Иеронима Стридонского (342–419/420 гг.), Геннадия Массилийского (V в.), Созомена (400–450 гг.) и др.³⁹

³⁸ Лебедев А.П. Духовенство Древней Вселенской Церкви. От времен Апостольских до X века. СПб, 2003. С. 14.

³⁹ Об отцах церкви и их сочинениях см. *Campenhause H. Freiherr von. Griechische Kirchenväter.* Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1986.

§ 2. Историография

Терминология «служения»

Говоря об исследовании терминов, которые нас интересуют, мы должны с сожалением отметить, что в отечественной историографии специальные работы по терминам «служения» отсутствуют вовсе. Однако сама проблема существует, так как некоторые ученые, а именно: А.П. Лебедев⁴⁰, М.Э. Поснов⁴¹, епископ Кассиан (Безобразов)⁴², Н. Афанасьев⁴³ – замечали и неоднократно обращали внимание, что термин *διακονέω* в Новом Завете использовался не только применительно к диаконам. В европейских же исследованиях эта проблема реализовалась в некоторых специальных работах⁴⁴.

Важнейшее место в исследовании проблемы диаконии занимают труды немецких ученых. Особенностью немецкой историографии в данном случае является давняя традиционная связь изучения всех вопросов раннего христианства, в том числе истории и церкви, с теологией – исторические вопросы этого периода изучаются в основном на теологических факультетах германских университетов. Это накладывает свой ощутимый отпечаток на все проблемы церковной истории – такое влияние не нужно оценивать ни позитивно, ни негативно, поскольку оно является результатом естественного и традиционного развития немецкой университетской науки. Нужно лишь принять во внимание, что при изучении вопросов истории какого-либо явления, в том числе, связанного так или иначе с религией, взгляд историка может тоже оказаться небесполезным.

⁴⁰ *Лебедев А.П.* Духовенство Древней Вселенской Церкви. От времен Апостольских до X века. СПб, 2003. С. 35.

⁴¹ *Поснов М.Э.* Указ. соч. М., 2005. С. 65–66.

⁴² *Кассиан (епископ).* Христос и первое христианское поколение. М., 2006. С. 185–186.

⁴³ *Афанасьев Н.* Церковь Духа Святого. Р., 1971. С. 192.

⁴⁴ Особая благодарность выносятся профессору Бамбергского университета Хартвину Брандту за возможность принять участие в его международном семинаре и воспользоваться возможностью для работы в библиотеках Берлина, чтобы найти необходимую литературу.

Важнейшей вехой в истории терминологического изучения Нового Завета можно считать издание фундаментального теологического словаря Нового Завета под редакцией Герхарда Киттеля⁴⁵. Работа над словарем началась задолго до того, как Киттель снискал печальную известность идеолога нацизма в среде интеллектуалов, и «хотя его монографии были забыты вскорости после его смерти в 1948 году, его внушительный 10-томный Теологический словарь Нового Завета на протяжении десятилетий оставался для специалистов основным пособием»⁴⁶. Словарь является одним из важнейших пособий по Новому Завету, так как в этом издании каждое слово греческого текста проанализировано с точки зрения его семантики и указаны всевозможные варианты его употребления в древнегреческой литературе, в эллинистическом иудаизме и в Новом Завете⁴⁷. В словаре TWNT терминам *διακονέω*, *διακονία*, *διάκονος* посвящена статья Х.В. Байера объемом в 13 страниц. Байер был молодым профессором на факультете евангелической теологии в Грайфсвальде. Он был учеником Х. Льетцмана, обладал широкими познаниями и интересами и, к сожалению, погиб во время войны, не достигнув 45 лет. Байер уже начал работать над словарной статьей, когда появилась диссертация В. Брандта⁴⁸, посвященная служению в Новом Завете и выдвигающая приблизительно такие же гипотезы.

На идеях статей из словаря TWNT строятся работы как по терминологии служения, так и по истории диаконата. Это касается в первую очередь исследования А. Хильхорста⁴⁹, посвященного понятию «служить Богу» в эллинистическом иудаизме и в произведениях первых христианских писателей, а также работы английского исследователя Э. Флемминга

⁴⁵ Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Herausgegeben von G. Kittel. Stuttgart, 1953. В дальнейшем – TWNT. Словарь начал издаваться в 1930-е годы.

⁴⁶ Кунц К. Совесть нацистов. М., 2003. С. 80.

⁴⁷ См. соответствующую статью в «Библиологическом словаре» А. Меня.

⁴⁸ Brandt W. Dienst und Dienen im Neuen Testament. Gütersloch, 1931. См. также Brandt W. Der Dienst Jesu // Das diakonische Amt der Kirche. Herausgegeben von H. Krimm. Stuttgart. 1963.

⁴⁹ Hilhorst A. “Servir Dieu” dans la terminologie du judaïsme hellénistique et des premières générations chrétiennes de langue grecque. Göttingen, 1989.

«Различные служения и обязанности служителей в Новом Завете»⁵⁰. Правда, последний отмечает лишь некоторые значения слова *διακονία*, причем он практически не исследует его сакральное значение, которое в Новом Завете более важно, чем какое-либо другое. Флемминг также отмечает разрыв между новозаветной и ветхозаветной традициями в словоупотреблении понятия «служение», но в этом смысле обращает внимание лишь на глагол *Λειτουργέω*.

Мы будем упоминать отдельные положения из статей словаря TWNT в соответствующих разделах, а здесь подробно разберем суть теологического взгляда на термин *διακονία*. Байер отмечает, что для того, чтобы понять это слово во всех его видоизменяющихся значениях, нужно помнить, что изначально в его основе лежит совершенно определенный наглядный смысл, который продолжает звучать и в переносных значениях слова. В глазах грека служение – это нечто неполноценное. Достойным мужа было господствовать, а не служить, это видно из сочинений Платона. Служение получает более высокую оценку лишь тогда, когда оно необходимо государству, согласно идеалистическому пониманию бытия только государственный деятель осуществляет высокое служение. Эллин видит цель человеческой жизни в совершенствовании отдельной личности, и никакой иной смысл служения ему не доступен. Для Платона отдельная гармоничная личность включена в гармоничное всемирное целое. Образ его *κόσμος* для жизни коллектива – это *πολιτεία*. Поэтому государственный деятель господствует как *διάκονος τῆς πόλεως* не ради господства самого по себе и не для удовлетворения собственных желаний, а ради вверенного ему служения, которое главным образом заключается в воспитании истинных граждан. Но и это служение ограничено воображаемым микрокосмом собственного «Я» и, даже если предполагает определенную степень самопожертвования, не ведет к

⁵⁰ Флемминг Э. Различные служения и обязанности служителей в Новом Завете. М., 2003. С. 26–27.

истинному самоотречению ради другого человека. Эта точка зрения прослеживается и у Аристотеля, и в эллинизме, только понятие πόλις постепенно получает еще более сильное космическое значение, в котором ассоциируется со способом служения Богу. Понятие о служении, которое человек должен исполнять ради создателя, влечет за собой тесную связь со всем творением. Конкретные обязанности по отношению к ближнему практически исчезают. Для свободного и мудрого эллина не может быть и речи о том, чтобы служить другому.

В иудаизме понимание смысла служения было несколько иным и более глубоким. Восточное мышление не видит в служении ничего недостойного. Отношение слуги к господину воспринимается как данность, тем более если господин велик. В особенности это касается отношения человека к Богу. Характерно, что Септуагинта глагола διακονέω вообще не знает и еврейские культовые соответствия для δουλεύω передает через λειτουργέω и λατρεύω.

Филон использует слово διακονέω в общем значении «служить», причем первоначально в более узком смысле «прислуживать при столах», однако оно отчетливо звучит в *Vit. Cont.* 70 и в *Vit. Cont.* 75. В его произведениях чувствуется, как греческое мышление смягчает твердость еврейского понятия.

У Иосифа Флавия слово διακονέω, кажется, присутствует в трех значениях: а) прислуживать при столе (*Ant. Jud.* 11.163; 11.166; 11.188). Женщина служит ночью (18.74b) и «служить» в смысле «повиноваться» (*Ant. Jud.* 7.365; 10.72).

Заповедь любви к ближнему возникает еще в Ветхом Завете: «Возлюби ближнего как самого себя» (*Lev.* 19.18). Это выражало готовность и обязательство осуществлять настоящее служение ближнему. Однако в позднем иудаизме эта великая мысль была искажена. Однажды подчеркнутое различие между праведными и неправедными, в особенности в фарисействе,

создало противоречия, которые разделили заповедь безусловной любви и заповедь служения. Возникло то отношение к людям, которое Христос бичует в притче о милосердном самаритянине. С другой стороны, служение все меньше воспринималось как преданность другим людям и все больше как деяние, достойное только Бога. Наконец, и в иудаизм проникло представление о том, что служение, в особенности в форме прислуживания при столах, является недостойным.

Христос передает понимание служения через заповедь любви к ближнему, которую Он соединяет с заповедью любви к Богу, в сущности, с богоугодным нравственным отношением к близкому человеку. Вместе с тем Христос очищает понятие служения от искажений, которые известны в иудаизме. По сравнению с эллинизмом Он привносит в понятие служения нечто совершенно новое – нечто, что делает человека Его апостолом. Знаменитые слова Христа о том, что Он «не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить» (*Mt.* 20,28), выражают основное отличие христианского служения от языческого и иудейского.

Поскольку понятие *διακονία* применяется и к Христу и к апостолам, то оно переходит и на все раннее время христианства и на всю раннюю церковь, за которой признается диаконический характер. Иерархическая должность диаконов институализирует это понятие – диаконат становится структурой, которая через служение вспомоществования воплощает в жизнь идею служения и любви к ближнему – об этом уже упомянутая работа Брандта 1963 г.

Первое, за что в изложенных представлениях цепляется взгляд любого исследователя, – это то, что исходная посылка этой без сомнения стройной, красивой и притягательной теории находится в поле античной философии, изложенной, главным образом, на основании трудов Платона и Аристотеля.

В качестве своеобразного «антонима» для TWNT выступает работа Дж.Н. Коллинза, вышедшая в 1990 году⁵¹. Она посвящена новому –тоже теологическому⁵² – взгляду на понятие диаконии. Мы видим, как маятник снова качается, переходя в другую крайность. От мысли о том, что Христос совершает революцию в античном понятии служения, принимая на себя роль, которую древние считали унижительной, Коллинз переходит к идее, что это слово никогда не имело пренебрежительного унижительного оттенка, а связывалось как раз с высоким служением – в этом его аргумент, обосновывающий необходимость изменить положение современных институтов «служения ближнему». Первая глава его исследования связана не только с постановкой вопроса и историей исследования термина *διακονία*, но и с теологическими концепциями. Он пишет о диаконии в современных германских евангелических церквях, о дискуссии по вопросам диаконии на Втором Ватиканском (XXI Вселенском) соборе, состоявшемся в 1962–1965 гг., а также рассматривает такую форму институализации диаконии, как современный диаконат. Затем в своем исследовании термина он идет от представления о Сыне Божиим как «служителе», разбирая соответствующие фрагменты из Евангелий. Коллинз анализирует различные теологические версии, касающиеся ключевого фрагмента Евангелия от Марка (10,45), где говорится о служении Христа – «Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих». Коллинз замечает, что различные интерпретации этого фрагмента не связаны с разногласиями по поводу лексического значения слова «служить». Общее значение слова здесь в основном очевидно – и направлено это общее «служение» либо на последователей Христа, либо на Бога. Теологически общее значение подкрепляется и предполагаемой связью

⁵¹ *Collins J.N. Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources. N.Y., Oxford, 1990.*

⁵² Коллинз является одним из современных теологов диаконии, ему принадлежат, например, следующие работы, посвященные нынешнему положению института служения ближнему: *Collins J.N. Ordained and Other Ministries: Making a Difference // Ecclesiology 3.1, 2006. P. 11–32; idem. Diacons: Marginal or Central? // The Furrow. Vol. 59. № 6. 2008. P. 323–330.*

Мс. 10,45 с *Ис.* 53 и со служением Исаии. Также общее значение «служения» в *Мс.* 10,45 может истолковываться как особое церковное или раввинистическое служение. С другой стороны, под влиянием *Л.* 22,27 – «Ибо кто больше: возлежащий, или служащий? не возлежащий ли? А Я посреди вас, как служащий» – «служение» в *Мс.* 10,45 может истолковываться тоже как прислуживание за столом. Интерпретация этого места в теологической литературе зависит не от лексического значения, а от отношения исследователя к этому фрагменту. О важности же самой идеи, высказанной в десятой главе Евангелия от Марка говорит Н. Перрен: «Выдумывает ли Марк, облакает ли в литературную форму, или буквально записывает это высказывание, оно помещается в наивысшей точке, как раз по центру в композиции *Мс.* 8,27–10,52, и уже одно это определяет его важность для теологии Марка»⁵³. Что касается значения всего высказывания, то здесь картина не столь проста. Прежде всего, на интерпретацию этого фрагмента влияет несколько факторов, самые весомые из которых – фраза об «искуплении многих» во второй половине стиха *Мс.* 10,45 и контекст, в который Лука помещает свою версию этого высказывания. В этом контексте отсутствует явная сотериология и появляется этический смысл, выраженный в терминах прислуживания за столом. В результате, предложены две точки зрения на весь фрагмент: либо высказывание из первой половины стиха *Мс.* 10,45 может рассматриваться в отрыве от всего и просто используется в различных контекстах, выражая общую христианскую этику, по-разному истолкованную в среде раннехристианских общин. Противоположная интерпретация возможна в рамках служения Исаии – тогда все высказывание принимается как оригинальное, но в этом случае возникает опасность подмены ветхозаветного понятия δουλεύω новозаветным διακονέω. Коллинз приходит к заключению, что для понимания эволюции этого новозаветного понятия необходимо проанализировать его значение и в

⁵³ Цит. по: Collins J.N. Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources. P. 61.

греческом языке в целом. Он – к сожалению, довольно кратко – анализирует основные случаи словоупотребления, начиная с Геродота, затем переходит к Платону и выделяет особое значение «посредничества» (go-between) для понятия διακονία. Платону Коллинз уделяет особое внимание, поскольку именно на сочинениях греческих философов строится первая посылка теории, изложенной в TWNT – он выявляет, что в первую очередь у Платона в понятие диаконии вкладывается принесение пользы. Надо заметить, что сочинения Аристотеля, где высказывается явное негативное отношение к «служению», выраженному через термин «диакония», Коллинз не рассматривает. Этот исследователь анализирует оттенки понятия служения, связанные с «исполнительностью, быстротой, скоростью» – то есть той сущностью термина диакония, которая, как считается, была заложена в самой этимологии этого слова, – а также оттенки значения, связанные с «делом, деятельностью, деянием», с «домашним служением» и др. Однако, следя за самим словом, Коллинз упускает из виду не только некоторые принципиально важные источники, но и хронологические рамки и жанровое своеобразие исследуемых текстов, поэтому при вызывающей симпатию смелости и обаятельности его работы, метод исследования здесь небезупречен.

Пересмотр основных положений словаря TWNT вызвал широкую дискуссию в теологии. «Многие ведущие специалисты по Новому Завету и ранней истории церкви, такие как В.Х.К. Френд, Л. Худен, Дж.М. О’Коннор и Т. Рэдклифф, признали значение книги Коллинза. Другие, например, Дж. Уилкин и Дж.Р. Райт, признают важность этих теорий лишь с эkkлeзиoлoгичeскoй тoчки зpeния»⁵⁴. Вслед за Коллинзом по той же схеме

⁵⁴ См. подробный разбор работ Коллинза и историю дискуссии в статье *Gooder P. Diakonia’ in the New Testament: A Dialogue with John N. Collins // Ecclesiology. Vol. 3. 2006. P. 33–56.*

термин диакония в связи с современными проблемами института «служения» разбирает К.П. Донфрид⁵⁵ и К. Латвус⁵⁶.

Остальные термины, выражающие понятие «служения» также в той или иной мере вызывали интерес исследователей. Большое количество работ связано с понятием «священного», в том числе диссертация И.П. Лохера, посвященная понятию ἱερός у Гомера⁵⁷. О различных видах античных литургий говорится в исследовании А. Бёкха⁵⁸. Терминам, выражающим разнообразные культовые понятия в Септуагинте, в том числе понятие культового служения, посвящена работа С. Дэниел⁵⁹ и несколько страниц в исследовании Дж. Леонхардт⁶⁰ (применительно к Филону). Термину Θρησκευεῖα уделено особое место в диссертации Я. ван Хертена⁶¹.

К исследованию привлекались этимологические словари Э. Буасака⁶², П. Шантрена⁶³, Х. Фриска⁶⁴, а также классический лексикон Лиддела и Скотта⁶⁵, Патристический греческий лексикон Лампе⁶⁶, греко-английский лексикон Септуагинты, составленный Лустом, Айникелем и Хауспи⁶⁷, а также «Евангелический церковный лексикон»⁶⁸.

Проблема «семи»

⁵⁵ *Donfried K.P.* Ministry: Rethinking the Term *Diakonia* // *Concordia Theological Quarterly*. Vol. 56. 1992. P. 1–15.

⁵⁶ *Latvus K.* The Paradigm Challenged A New Analysis of the Origin of *Diakonia* // *Studia Theologica*. Vol. 62. 2008. P. 142–157.

⁵⁷ *Locher J.P.* Untersuchungen zu ἱερός Untersuchungen zu hieros, hauptsächlich bei Homer . Diss. Bern, 1963.

⁵⁸ *Böckh A.* Staatshaushaltung der Athener. Bd. I,II. Berlin, 1851.

⁵⁹ *Daniel S.* Recherches sur le vocabular du culte dans la Septante. P., 1966.

⁶⁰ *Leonhardt J.* Jewish Worship in Philo of Alexandria. Tübingen. 2001.

⁶¹ *Herten J. van.* Threskeia, Eulabeia, Hiketes, Dissertation, Utrecht, 1934.

⁶² *Boisacq E.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque . Etudiée dans ses rapports avec les autres langues indoeuropéennes. Heidelberg–Paris, 1950.

⁶³ *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots. P., 1968–1977.

⁶⁴ *Frisk H.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1966.

⁶⁵ *Liddell H.G., Scott B.* A Greek-English Lexicon. Revised and augmented throughout by H.S. Jones with the assistance of R. McKenzie and with cooperation of many scholars. With a revised supplement. 9th ed. Oxford, 1996.

⁶⁶ A Patristic Greek Lexicon edited by G.W.H. Lampe D.D. Oxford, 1961 (PGL).

⁶⁷ *Lust J., Eynikel E., Hauspie K.* A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Stuttgart, 1992; *Lust J., Eynikel E., Hauspie K.* A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Stuttgart, 2003.

⁶⁸ Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie. Herausgegeben von E. Fahlbusch, J.M. Lochman, J. Mibiti, J. Pelikan und L. Fuscher. Bd. 1-5, Göttingen, 1986–1996.

В историографии различие точек зрения на проблему «семи» органично вытекает из разделения мнений, которое возникло еще в среде древних авторов, но о них - в основной части данной работы. Здесь речь пойдет о современных трудах.

Большинство исследователей церковной истории, касаясь раннего периода существования христианства в целом, как правило, упоминают эпизод поставления «семи», когда говорят о формировании церковной иерархии и появлении первой церковной должности диаконов. Подробный анализ того, как складывались низшие церковные должности, редко входит в задачу создателей общих трудов по истории церкви. В лучшем случае, авторы посвящают несколько страниц яркой проблеме соотношения институтов епископов и пресвитеров в самые ранние времена. Например, В.В. Болотов пишет об этом в главе «Церковный строй в первые три века христианства». Однако для более позднего времени он исследует развитие низших институтов Церкви, в том числе опираясь и на ранний материал – здесь он упоминает «7 диаконов для служения при трапезах»⁶⁹. А.В. Горский весьма мало касается проблемы установления диаконата, но принимает эпизод поставления «семи», как его начало⁷⁰. Н. Тальберг,⁷¹ Е.И. Смирнов⁷², Н. Заозерский⁷³, А. Рудаков⁷⁴, А.И. Яковлев⁷⁵, С.В. Троицкий⁷⁶ находятся в рамках традиции и либо упоминают как диаконов «семерых», либо наделяют диаконской должностью Стефана.

⁶⁹ Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. СПб., 1994. С. 162.

⁷⁰ Горский А.В. История евангельская и церкви апостольской. М., 2001. С. 376.

⁷¹ Тальберг Н. История христианской церкви. М., Нью-Йорк, 1991. С. 13.

⁷² Смирнов Е.И. История Христианской Церкви. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1997. С. 126.

⁷³ Заозерский Н. О диаконах (Имеет ли право диакон заменять священника в совершении некоторых священнодействий, и имеет ли право священник давать согласие и благословение диакону на совершении сих священнодействий?) // Богословский вестник МДА. 1892. Т. 3. № 9. С. 446–447.

⁷⁴ Рудаков А. Краткая история христианской Церкви. М., 1999. С. 96–97.

⁷⁵ Яковлев А.И. Лекции по истории христианской Церкви. М., 2004. С. 23.

⁷⁶ Троицкий С.В. Церковнослужительницы в православной церкви. Вдовы и диакониссы // Служение женщин в церкви. М., 2011. С. 28, 34.

В зарубежной историографии⁷⁷ еще в первой половине XX в. А. Юлихер⁷⁸, В.Д. Киллен⁷⁹, Х. Ахелис⁸⁰ пишут о семерых как о диаконах. Дж. Фоакс излагает эпизод избрания «семи» и, причисляя их к диаконам, отмечает это иерархическое установление как естественное следствие основной роли раннехристианской церкви – заботы о бедных⁸¹. Ф. Шафф, обращаясь к соответствующему эпизоду Деяний, также характеризует его как начало диаконата, а служение Стефана и Филиппа связывает с их собственным дарованием, а не с тем, что это им было положено по должности. Он считает, что служение диаконов сравнимо со служением левитов⁸². Дж. Норт, излагая новозаветный эпизод и признавая «семерых» диаконами, обращает внимание на значение слова «диакон» – слуга⁸³.

В. Шнеемельхер лишь пишет о «седмиричном числе диаконов», ссылаясь на шестую главу деяний, и эпизод не анализирует, несмотря на тонкое в целом исследование раннехристианских текстов, затрагивающих историю диаконии⁸⁴.

А. Миллер называет Стефана диаконом и евангелистом⁸⁵. Е. Бокенкоттер также называет Стефана диаконом⁸⁶ и, более того, считает, что в некоторых христианских общинах, например, в Иерусалимской, изначально существовала трехчленная иерархия епископов, пресвитеров и диаконов⁸⁷. Л.П. Куальбен считает поставление «семи» началом диаконата⁸⁸. Он признает, что «семь» не называются нигде диаконами, но ту идею, что

⁷⁷ Краткий и очень хороший обзор западной историографии по проблеме «семи» см.: *Domagalski B.* 1982: *Waren die "Sieben" (Apg 6,1-7) Diakone?* // *Biblische Zeitschrift. Neue Folge.* 26. S. 21–23.

⁷⁸ *Юлихер А.* Религия Иисуса и начало христианства до Никейского собора // *Theologia Teutonica contemporanea.* Германская мысль конца XIX – начала XX в. о религии, искусстве, философии. СПб., 2006. С. 289.

⁷⁹ *Killen W.D.* *The Ancient Church: Its History, Doctrine, Worship, and Constitution.* Dodo-Press, 2007. P. 34–37

⁸⁰ *Achelis H.* *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten.* Leipzig, 1925. S. 189.

⁸¹ *Foakes J.* *The History of the Christian Church. From the Earliest Times to AD. 461.* L., 1957. P. 33–34.

⁸² *Schaff P.* *History of the Christian Church. Vol. 1.* Michigan, 1994. P. 499–500.

⁸³ *Норт Дж.* История церкви от дня Пятидесятницы до нашего времени. М., 1993. С. 18.

⁸⁴ *Schneemelcher W.* *Der diakonische Dienst in der Alten Kirche* // *Das diakonische Amt der Kirche.* Herausgegeben von H. Krimm. Stuttgart, 1963. S. 75.

⁸⁵ *Миллер А.* История христианской Церкви. Т. 1. М., 1992. С. 40.

⁸⁶ *Bokenkotter T.S.* *A Concise History of the Christian Church.* N.Y., 1977. P. 26–27.

⁸⁷ *Ibid.* P. 41.

⁸⁸ *Qualben L.P.* *A History of the Christian Church.* N.Y., 1936. P. 41.

они могут представлять собой прообраз пресвитерата, отвергает, напоминая, что функции пресвитеров в это время исполнялись самими апостолами, а «семь» были помощниками апостолов, как позже диаконы – помощниками пресвитеров⁸⁹. Однако диаконы никогда не упоминаются в источниках как помощники пресвитеров. При этом в раннехристианских текстах всегда настойчиво повторяется мысль о неразрывной связи именно между епископами и диаконами, а не между пресвитерами и диаконами. Поэтому если уж проводить параллели апостолов и «семи» со сложившейся церковной иерархией, то сравнивать их лучше с епископами и диаконами, что неоднократно и делалось, начиная с древнейших времен⁹⁰. К. Маркшис замечает лишь, что «институт диаконата мог развиваться, как на то указывает само греческое понятие *diakonos*, из “служения столам”; забота о бедных будет входить в “полномочия” диаконата – во всяком случае, это соответствовало бы иерусалимской практике (*Act. 6, 1–7*)»⁹¹.

Любопытны рассуждения Г. Хамманна, и их необходимо рассмотреть подробнее. Он считает «семерых» логичным продолжением в стремлении первых христиан создать «общее учреждение, которое навсегда стало бы институтом “служения”». Развитие института диаконии в данном случае идет от создания первых диаконских должностей к переорганизации разросшейся общины – разделению апостольского служения (словесная проповедь) и диаконического (материальная помощь). Ссылаясь на шестую главу Деяний, Хамманн пишет: «Евангелист Лука, вероятно, около 90 г. н.э., сообщает, что это разделение произошло и распространилось по окрестным эллинистическим общинам»⁹². Хамманн следует представлению об общем

⁸⁹ *Qualben L.P.* Op.cit. P. 63–64.

⁹⁰ В этом свете интересно упомянуть мнение А. Дворкина, который считает, что «происхождение епископата прямо не связывается с апостольством... Апостольское служение подразумевает активную миссию и распространение христианства повсюду, в то время как епископ является постоянным руководителем одной местной евхаристической общиной. Апостольское преемство епископов называется так, потому что оно восходит ко времени Апостолов и к апостольскому рукоположению силой святого Духа» (*Дворкин А.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Ниж. Новгород, 2005. С. 70).

⁹¹ *Markschies Ch.* Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen. München, 2006. S. 201.

⁹² *Hammann G.* Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit. In Zusammenarbeit mit G.Ph. Wolf. Göttingen, 2003. S. 24.

диаконическом характере ранних христианских общин, распространенному, в основном, в немецкой историографии. Он утверждает, что Павел и члены Павловых общин понимали необходимость создания специальной должности, которая стала бы институтом «служения», и приводит в качестве обоснования слова Христа из *Mt.* 11, 5–6: «Слепые прозревают и хромые ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют». Однако довольно странно привлекать этот фрагмент Евангелия в качестве доказательства того, что Христос, или Павел, или члены первых общин осознавали, что необходимо создать институт диаконии в виде служения вспомоществования. Вряд ли высказывание Хамманна можно считать убедительным, ведь эту фразу Христос произносит в ответ на вопрос Иоанна Крестителя об исполнении пророчества о приходе Мессии. Христос говорит об исцелениях и воскрешениях как знамениях Своего прихода, что не имеет отношения ни к гипотетическому диаконическому характеру общин, ни к институализации диаконии. Хамманн пишет, что в Деяниях Апостольских Лука передает воспоминания об идеализированной общине, которая стала прототипом церковной общности. Позволим себе привести длинную цитату. «Нельзя с уверенностью сказать, был ли известен евангелисту в момент составления Деяний (ок. 90 г. н.э.) двойной институт (епископы и диаконы). Вероятнее всего, нет. В двух произведениях он предлагает читателям ретроспективный взгляд на возникновение ранней общины в Палестине. По его мнению, тогда опасность состояла в том, что “служение” в церкви велось неправильно. Апостолы (символически называемые “двенадцать”) не могли по роду занятий следовать за растущими потребностями благотворительного “служения” и одновременно исполнять миссионерское служение (“диакония слова”). Поэтому “праобщина” выбрала и рукоположила новых сотрудников (“семь”), которые годились для управления этим делом. К концу I в. н.э. Лука представлял дифференцированное устройство церкви: с одной стороны, “служение (diakonia) слова”, с другой стороны, “служение (diakonia) при столах”. Уже

благодаря тем понятиям, которые он использует, мы можем увидеть диаконический характер в каждом церковном учреждении, включая институт апостолов. Подобно тому, как Лука знакомится с этой общиной и ретроспективно описывает ее в своем сочинении, так и развитие общин идет в этом направлении, когда создаются особые должности (в том числе благотворительные службы), исходя не из теологических соображений, а из организационного развития возникающей церкви»⁹³. Хамманн справедливо замечает не-употребление слова «диакон» по отношению к иерусалимским «семи», но считает это «анахронизмом», имея в виду, что это понятие относилось к более поздним должностям. «Существование диаконического служения в форме особого института не могло проектироваться в прошлое, так как этого института в его более позднем виде тогда еще не существовало. Кроме того, понятия “диакония” и “диакон” тогда обозначали “служение” в широком смысле, то есть “институты” всей церкви»⁹⁴. Последнее, несомненно, справедливо – слово «диакония» в текстах «Нового Завета», действительно, имеет широкое значение, но к «институтам» ранней церкви относится в наименьшей степени. Кроме того, если принимать датировку Деяний Апостольских 90-ми гг. или даже чуть более раннюю, между 70 и 85 гг.⁹⁵, то нельзя не признать, что значительно раньше⁹⁶ Павел писал Филиппийцам (*Phil.* 1,1), обращаясь к ним как ко «...всем святым во Христе Иисусе, находящимся в Филиппах, с епископами и диаконами (σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις)». Поэтому вряд ли можно утверждать, что Луке не было известно устройство общин с епископами и диаконами во главе.

⁹³ *Hammann G.* Op.cit. S. 25.

⁹⁴ *Ibid.* S. 25. Ж. Довилье добавляет: «Если “семь” в этом сообщении еще не обозначаются как *diakonois*, то святой Лука, все же, определяет их функции понятиями *diakonia* и *diakonein*. Вопреки сомнениям святого Иоанна Хризостома и других толкователей, бесспорно, что описанные им функции – те же самые, которые отличают диаконов потом, в первых христианских общинах, и вплоть до современности... Непосредственной задачей при назначении «семи» было помочь апостолам в исполнении службы любви к ближнему» (*Dauviller J.* *Les temps apostoliques.* P., 1970. P. 158 f. *Non vidi!* Цит. по: *Hammann G.* Op. cit. S. 25). Только в конце II в. Ириней Лионский применил этот термин к «семи».

⁹⁵ См. разбор различных точек зрения на датировку Деяний Апостольских в: *Гамри Д.* Введение в Новый Завет. СПб.–Одесса, 2005. С. 271–279.

⁹⁶ Там же. С. 419–426.

Именно то, что во времена Луки диаконы как церковные служители уже появились, показывает, что он не задумывался о «семерых» как об очевидном прообразе этого института.

Мнения тех авторов, которые не признают связи «семи» с диаконами, как несложно предположить, разнообразнее и интереснее. Знаменитый А. Гарнак не решался определять «семерых» как ранних «епископов», отмечал, что они исчезли так же быстро, как появились, а Стефан более совершал чудеса, нежели оправлял служение «семерых», поэтому определить их роль в ранней церкви не представляется возможным⁹⁷. Нарушая хронологическую последовательность, отметим в первую очередь интереснейшую теорию Уэддерберна. Он не ставит перед собой задачу специально разобраться в сущности служения «семерых», но посвящает отдельную главу соответствующему эпизоду Деяний⁹⁸. Он разбирает природу случившегося в Иерусалиме конфликта, исследует обстоятельства мученической кончины Стефана и предлагает свою гипотезу, согласно которой Стефан стал предводителем отдельной группы внутри первой христианской общины. Стефан высказывал идеи сближения с неевреями, что и вызвало гнев Синедриона и привело к трагической смерти. У него, вероятно, были последователи или те, кого гонители таковыми сочли. Именно эта часть христиан пострадала во время гонения в первую очередь. Вопросом о статусе семерых Уэддерберн, как уже говорилось, не задается, он лишь указывает в примечании, что «хотя Деяния не используют слово “диакон”, чтобы описать “семерых”, вероятно, читатели должны были увидеть в использовании родственного глагола (*diakonein*) предопределение этой должности»⁹⁹. Однако в основном тексте Уэддерберн, ссылаясь на *Act.* 11, 30, осторожно пишет: «тогда, вероятно, именно “пресвитеры” взяли на

⁹⁷ *Harnack A. The Constitution and Law of the Church in the First Two Centuries. N.Y., 1902. P. 30.*

⁹⁸ *Wedderburn A.J.M. A History of the First Christians. L.-N.Y., 2005. P. 41–58.*

⁹⁹ *Wedderburn A.J.M. Op. cit. P. 46.*

себя роль надзирателей над служением вспомоществования, в то время как апостолы больше этим не занимались»¹⁰⁰.

Н.С. Суворов еще в начале XX в. считал «семерых» прообразом не диаконов, а пресвитеров¹⁰¹. Позднее П. Гехтер¹⁰² также склонялся к мысли, что в *Act.* 6, 1–7 речь идет о родоначальниках пресвитеров. М.Э. Поснов отрицает происхождение диаконского служения от иерусалимских «мужей избранных»¹⁰³. Он опирается в этом на 16-е правило Трулльского Собора, а затем констатирует, что к 58–59 гг. в Иерусалиме существовали пресвитеры. Он анализирует различия и сходства между институтами пресвитерата и епископата. Автор отмечает также, что слово «диакония» обращено в данном отрывке к апостолам, а уж их-то считать диаконами никто не имеет права¹⁰⁴.

Р. Зом в своих доказательствах опирается на харизматическую избранность «семи» и отрицает их принадлежность как к диаконам, так и к пресвитерам¹⁰⁵.

Точка зрения А.П. Лебедева по этому вопросу в некоторой степени двусмысленна. В книге «Духовенство древней Вселенской Церкви» в главе, посвященной становлению пресвитерата, он активно спорит с мнением Суворова, полностью отвергая возможность принадлежности «семерых» к пресвитерам. Он настаивает на том, что «семь» – это диаконы¹⁰⁶. С другой стороны, в статье «По вопросу о происхождении первохристианской иерархии» Лебедев утверждает, что «семь» необходимо отнести к разряду харизматических служителей. Их административную должность в Иерусалимской общине он считает краткосрочной и связывает ее только с недолгим (до первого гонения) периодом существования раннехристианского

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Суворов Н.С. Учебник церковного права. М., 1902. С. 9–10.

¹⁰² Gaechter P. Die Sieben // Zeitschrift für Katholische Theologie. 1952. Bd. 74. S. 129-166.

¹⁰³ Поснов М.Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей 1054). М., 2005. С. 123.

¹⁰⁴ Там же. С. 66.

¹⁰⁵ Зом Р. Церковный строй в первые века христианства. СПб., 2005. С. 104.

¹⁰⁶ Лебедев А.П. Духовенство Древней Вселенской Церкви. От времен Апостольских до X века. СПб., 2003. С. 40.

коммунизма, основанного на обобществлении имущества, распоряжаться которым и входило в обязанности «семи»¹⁰⁷.

В. Мышцин считает, что «в строгом смысле слова поставленных семь лиц нельзя назвать диаконами»¹⁰⁸. Он полагает, что в основе этого института лежит иудейское наследие, перенятое христианством и наделенное новой ролью и функциями служения при столах, раздачи пищи и попечения о неимущих. Причем автор не исключает, что упомянутое «служение столам», имеет связь с Евхаристией. Для нас также важны рассуждения автора о значении трижды встречающегося в интересующем нас эпизоде термина «диакония». Он считает, что в одном случае (по отношению к апостольскому «служению слова») этот термин имеет общее значение, а в двух других («служение вдовам» и «служение столам») – узкое техническое¹⁰⁹.

Любопытна и точка зрения Н. Афанасьева. В основе его научных построений лежит Евхаристическое собрание. Он утверждает, что «ежедневное служение вдовам», о котором идет речь в 6-й главе Деяний, есть функция Евхаристического собрания¹¹⁰. Соответственно, диаконы для него – служители, чья роль основывается на всем, что имеет отношение к Евхаристическому собранию: прислуживание на самой Евхаристии, хранение сокровищницы любви¹¹¹. «Семь» – это будущие Иерусалимские пресвитеры, о которых идет речь в *Act.* 11, 30¹¹².

Необходимо отметить не очень убедительное, на наш взгляд, в системе доказательств, но интересное в своих выводах исследование Домагальски. Он предлагает следующее заключение: Лука знал о настоящих диаконах, это следует из того, что сочинение его было написано в Риме, а в *Rom.* 16, 11 есть упоминание о диакониссе Фиве. Тем не менее, в *Act.* 6, 1–7 Лука хочет

¹⁰⁷ Лебедев А.П. По вопросу о происхождении первохристианской иерархии // Братья Господни. СПб., 2004. С. 177–179.

¹⁰⁸ Мышцин В. Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909. С. 25.

¹⁰⁹ Там же. С. 26–30.

¹¹⁰ Афанасьев Н. Церковь Духа Святого. Р., 1971. С. 177.

¹¹¹ Там же. С. 178.

¹¹² Там же. С. 206.

изобразить не назначение диаконов, а возникновение самой возможности передачи церковных должностей. Поэтому он сознательно избегает здесь существительного *διάκονος*. То, что Лука так часто говорит в *Act. 6, 1–7* о «служении», объясняется не только тем, что каждая церковная должность – это служение, а указывает также на то, что он уже имел, по всей вероятности, ясное представление об институте диаконов. На то, что речь при этом необязательно должна идти о еврейской традиции, указывает выражение *διακονία καθημερινή*, которое, кажется, не соответствует «ни одному из видов Еврейского попечительства»¹¹³.

Оригинален взгляд на «семерых» Л. Гонсалеса, который считает их поставление своеобразным политическим ходом, который имеет целью «придать эллинистической части общины больше веса в делах Церкви»¹¹⁴. Дж. М. Барнет¹¹⁵ доказывает отсутствие связи между диаконами и «семью» на основании того, что те из семерых мужей, о которых нам известно, исполняли «священнические» функции, а настоящие диаконы таких функций не имели.

Отметим, наконец, что Э. Дассман, чья работа специально посвящена раннему периоду церковной истории, лишь кратко сообщает, что нам «в точности неизвестно ничего о поставлении ранних диаконов, установлено лишь, что *Act. 6* сообщает не о возникновении диаконов, а об установлении должностных лиц для грекоговорящей части древней общины»¹¹⁶. В другой же своей работе, которая посвящена должностям и служениям в раннехристианской общине и не должна ускользнуть от исследователя при

¹¹³ Domagalski B. 1982: Waren die “Sieben” (Apg 6,1-7) Diakone? // *Biblische Zeitschrift*. Neue Folge. 26. S. 33.

¹¹⁴ Гонсалес Л. История христианства. Т. 1. От основания Церкви до эпохи Реформации. СПб., 2003. С. 28–29.

¹¹⁵ Barnet J.M. *The Diaconate – a Full and Equal Order: A Comprehensive and Critical Study of the Origin Development and Decline of the Diaconate in the Context of the Church’s Total Ministry and the Renewal of the Diaconate Today with Reflections for the Twenty-first Century*. Trinity Press. 1995. P. 28–33.

¹¹⁶ Dassmann E. *Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*. Stuttgart, 1991. S. 171.

изучении устройства ранней Церкви, рассматривая историю диаконата, он даже не упоминает о «семерых»¹¹⁷.

В настоящее время вопрос о том, что истоки диаконата нужно искать вне института «семи», похоже, уже решен, однако к единому решению о том, как же тогда охарактеризовать служение «семерых», исследователи до сих пор не пришли. Дж. Н. Коллинз – автор теории, пересматривающей античные источники о диаконии, – на наш взгляд, весьма поверхностно анализируя текст Деяний, склоняется в сторону того, чтобы считать «семерых» особым видом служения в иерусалимской общине¹¹⁸. О.Ф. Каммингс полагает, что считать «семерых» диаконами – ошибка¹¹⁹ и подводит к заключению, что служение «семерых» сродни епископскому¹²⁰.

¹¹⁷ *Dassman E.* Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden. Bonn, 1994. S. 157–171.

¹¹⁸ *Collins J.N.* Deacons and the Church: Making Connections Between Old and New. Bodmin. 2002. P. 47–59.

¹¹⁹ *Cummings O.F.* Deacons and the Church. Mahwah, New Jersey, 2004. P. 31.

¹²⁰ *Ibid.* P. 35.

Организация ранней Церкви и институты диаконов, диаконисс и иподиаконов

Изучая возникновение и развитие ранних церковных институтов можно опереться в первую очередь на ряд общих работ по истории Церкви как в отечественной, так и в зарубежной историографии. Среди отечественных исследований это работы Н. Тальберга, Н. Афанасьева, А. В. Горского, еп. Кассиана, М. Э. Поснова, А. Рудакова, Е. И. Смирнова, А. И. Яковлева. Среди зарубежных историков – труды немецких исследователей Ф.К. Баура¹²¹, Ф. Овербека¹²², И.Я. Херцога¹²³, К. Мюллера¹²⁴, Ф. Лоофса¹²⁵, Х. Льетцмана¹²⁶, И.П. Кирша¹²⁷, К. Бильмайера¹²⁸, Х. Кампенхаузена¹²⁹, П. Каверау¹³⁰, К. Андерсена¹³¹, Л. Хертлинга¹³², небольшая работа К.С. Франка¹³³, также необъемная, но обстоятельная книга Г. Готтлиба по истории церкви в первые три века¹³⁴ и монография К.-В. Трёгера¹³⁵. Нельзя не упомянуть А. Гарнака (1851–1930) – одного из самых известных немецких ученых-теологов, для которого история христианства и церкви находится в центре внимания. Один из важнейших его трудов – по миссии и распространению христианства, но в нем несколько страниц отводится устройству ранних общин и их роли в распространении христианства¹³⁶. В этом же ряду можно рассматривать фундаментальный трехтомный сборник

¹²¹ *Baur F.Ch.* Geschichte der Christlichen Kirche. Bd. I, II. Tübingen, 1863.

¹²² *Overbeck F.* Studien zur Geschichte der Alten Kirche. Chemnitz, 1875.

¹²³ *Herzog J.J.* Abriss der Gesamten Kirchengeschichte. Ersten Teil. Erlangen, 1876.

¹²⁴ *Müller K.* Kirchenheschichte. I Bd. Freiburg im Breisgau, 1892.

¹²⁵ *Loofs F.* Grundlinien der Kirchengeschichte in der Form von Dispositionen für seine Vorlesungen. Halle, 1901.

¹²⁶ *Lietzmann H.* Geschichte der Alten Kirche. Berlin, 1999.

¹²⁷ *Kirsch J.P.* Die Kirche in der Antiken Griechisch-Römischen Kulturwelt. Freiburg im Breisgau, 1936.

¹²⁸ *Bihlmeyer K.* Kirchengeschichte. Ersten Teil: Das christliche Altertum. Paderborn, 1962.

¹²⁹ *Campenhausen H. Freiherr von.* Aus der Frühzeit des Christentums. Tübingen, 1963.

¹³⁰ *Kawerau P.* Geschichte der Alten Kirche. Marburg, 1967.

¹³¹ *Andersen C.* Geschichte des Christentums. Bd. I. Von den Anfängen bis zur Hochscholastik. Stüttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1975.

¹³² *Hertling L.* Geschichte der Katholischen Kirche. Gekürzte Ausgabe: Von der Gründung der Kirche bis zu Clemens XII. Leipzig, 1983.

¹³³ *Frank K.S.* Grundzüge der Geschichte der Alten Kirche. Darmstadt, 1987.

¹³⁴ *Gottlieb G.* Christentum und Kirche in den ersten drei Jahrhunderten. Heidelberg, 1991.

¹³⁵ *Tröger K.-W.* Das Christentum im zweiten Jahrhundert. Berlin, 1988.

¹³⁶ *Harnack A.* Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Bd. I. Leipzig, 1924. S. 445–459.

под редакцией Л. Пьетри «История христианства»¹³⁷ и работы французских исследователей Ж. Даньелу и А. Марру¹³⁸. Общим вопросам истории церкви, в том числе раннему периоду посвящены работы англоязычных исследователей Л.П. Куальбена¹³⁹, Дж. Фоакса¹⁴⁰, Т.С. Боккоттера¹⁴¹, П. Шаффа¹⁴².

Первым трем векам в истории церкви посвящена работа Х. Ахелиса¹⁴³. О ранней истории церкви, в том числе о ранней иерархической организации, правда с упором на формирование епископата пишет Н. Брокс¹⁴⁴. Из работ, посвященных специально ранней церковной истории, можно отметить статью Дж. Кольсона¹⁴⁵ и книгу А. Омодео¹⁴⁶. Но в том, что касается возникновения раннехристианской иерархии, эти последние затрагивают в основном проблему формирования епископата, и ограничиваются упоминанием о раннем диаконате.

Необходимо отметить и существование более специальных работ, связанных с историей церковного устройства. Среди них небольшая монография К. Любека, изданная еще в начале прошлого века¹⁴⁷, и объемная работа Х. Кампенхаузена¹⁴⁸. Упомянем также небольшую главу в книге Р.П.К. Хэнсона «Исследования по античному христианству»¹⁴⁹, которая касается служения и понятия служения в ранней Церкви – это интересное и специальное исследование, но связано оно в первую очередь с епископским

¹³⁷ Die Geschichte des Christentums. Religion. Politik. Kultur. Altertum. Bd. 1–3. Herausgegeben von L. Pietri. Freiburg, Basel, Wien. 2005.

¹³⁸ Daniélou J., Marrou H. The Christian Centuries. Vol. I. The First Six Hundred Years. Transl. by V. Cronin. London, N.Y., Paramus, Toronto. 1964.

¹³⁹ Qualben L.P. A History of the Christian Church. N.Y., 1936.

¹⁴⁰ Foakes J. The History of the Christian Church. From the Earliest Times to AD. 461. L., 1957.

¹⁴¹ Bokenkotter T.S. A Concise History of the Christian Church. N.Y., 1977.

¹⁴² Schaff P. History of the Christian Church. Vol. I. Michigan, 1994.

¹⁴³ Achelis H. Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig, 1925.

¹⁴⁴ Brox N. Kirchengeschichte des Altertums. Düsseldorf, 1992.

¹⁴⁵ Colson J. Organisation ecclésiastique aux deux premiers siècles // Problemi di storia della chiesa. La chiesa antica secc. II-IV. Milano, 1970.

¹⁴⁶ Omodeo A. Prolegomeni alla storia dell'età apostolica // Storia delle origini cristiane. Vol. II. Napoli, 2000.

¹⁴⁷ Lübeck K. Reichseinteilung und Kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des vierten Jahrhunderts. Münster, 1901.

¹⁴⁸ Campenhausen H. Freiherr von. Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen. 1963.

¹⁴⁹ Hanson R.P.C. Studies in Christian Antiquity. Edinburg, 1985. P. 117–143.

служением. Очень важна концептуальная монография французского исследователя А. Фэвра¹⁵⁰. Также нельзя пройти мимо небольшой работы Э. Дассманна¹⁵¹ и его же фундаментального исследования, посвященного должностям и служениям в раннехристианской общине. В последнем диаконам и диакониссам посвящаются отдельные небольшие главы¹⁵². История церковных должностей на материалах самых ранних письменных источников – тема историко-источниковедческого исследования И. Мюльштайгера¹⁵³. Истории церковного устройства уже в период официального статуса церкви посвящена монография К. Швайцера¹⁵⁴, однако глава о диаконате здесь кажется несколько поверхностной, хотя автор обращается и к новозаветным истокам этого института. В отечественной историографии уже упоминавшиеся достаточно крупные исследования В. Болотова и А.П. Лебедева и В. Мышцина посвящены специально раннехристианскому церковному строю, но приведенные здесь сведения о раннем диаконате нельзя назвать исчерпывающими. Существует две специальные работы Лебедева, касающиеся возникновения иерархического строя Церкви – книга «Духовенство Древней Вселенской церкви» и статья «По вопросу о происхождении первохристианской иерархии». Однако, как уже говорилось выше, высказываемые в этих работах концепции возникновения диаконата различны – в первой Лебедев не подвергает сомнению идею происхождения института диаконов от упомянутых в Деяниях Апостолов «семи», во второй же он отвергает эту идею, утверждая, что диаконат возник в периферийных церквях, а институт «семи» не имел континуитета в должности диакона.

¹⁵⁰ *Faivre A.* Naissance d'une hiérarchie: Les premières étapes du cursus clérical. P., 1977.

¹⁵¹ *Dassmann E.* Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten. Stuttgart, 1991. Институту диаконата здесь посвящены страницы 171–172, институту диаконисс с. 174–175.

¹⁵² *Dassman E.* Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden. Bonn, 1994. S. 142–170.

¹⁵³ *Mühlsteiger J.* Kirchenordnungen. Anfänge kirchlicher Rechtsbildung. Berlin, 2006.

¹⁵⁴ *Schweizer Ch.* Hierarchie und Organisation der römischen Reichskirche in der Kaisergesetzgebung vom vierten zum sechsten Jahrhundert. Bern, Berlin, Frankfurt am Main, NY, P., 1991.

Крупная работа В. Мышцина¹⁵⁵ посвящена специально раннему церковному строю. Ученый поднимает проблему возникновения диаконата и не видит причин возводить этот институт непосредственно к иерусалимским «семи», он пишет также об обязанностях ранних диаконов, но в целом работа посвящена развитию всех раннехристианских иерархических институтов.

Изучение раннего исторического периода в существовании диаконата тесно связано с проблемой лексики «служения» в Новом Завете. Удивителен эффект маятника, наука, как и жизнь, «качается вправо, качнувшись влево». Тем фактом, что слово *διακονία* в Новом Завете имеет значение основного термина «служения» уже никого не удивишь, однако это заводит в другую крайность, и уже в тех фрагментах, в которых бесспорно говорится о ранних служителях, усматривают общее значение и видят их сомнительными и не доказывающими существование диаконата в раннее время. Об этой проблеме писал Дж.М. Барнет¹⁵⁶. Сам же подход касается в первую очередь Г. Хамманна, которому принадлежит крупная специальная монография по истории служения ближнему в христианстве от раннего времени до Реформации¹⁵⁷. Он по изучении Павловых Посланий приходит к выводу, что общинах времени Павла еще не существовало отдельных должностных структур для осуществления служения вспомоществования. Во всех случаях, в том числе тех, где якобы упоминаются «диаконы», речь идет о харизматических служениях по дарованию Святого Духа. По его мнению, существование института диаконов в новозаветное время исторически доказать невозможно. Все члены общины должны были нести диаконическое служение, без чего они не могли бы оставаться последователями Христа. Христиане должны были принять завет «служения», как и Христос, который говорит Иоанну в *Mt.* 11,5: «Слепые прозревают и хромы ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие

¹⁵⁵ Мышцин В. Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909.

¹⁵⁶ Barnet J.M. Op. cit. P. 33–36.

¹⁵⁷ Hammann G. Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit. In Zusammenarbeit mit G.Ph. Wolf. Göttingen, 2003.

благовествуют»¹⁵⁸. В этом Хамманн следует идее о диаконическом характере раннехристианской церкви, идущей еще от словаря TWNT и работ В. Брандта В. Шнеемельхера¹⁵⁹. Дальнейшую историю диаконата он рассматривает на материалах Дидахе, Писаний Апостольских мужей и более поздних источниках. Небольшой параграф в монографии Хамманн посвящает истории диаконисс¹⁶⁰. О служении диаконов также работа И. Дзуанацци¹⁶¹. Краткая история диаконата освещается в книге О.Ф. Каммингса¹⁶², а история низших служений, в том числе иподиаконов – в статьях Дж.Г. Дэвиса¹⁶³ и В. Шпикермана¹⁶⁴.

Существуют также специальные работы по истории женских служений в ранней церкви. Это в первую очередь книга французского исследователя Р. Грисона¹⁶⁵. Предмет интереснейшей работы У. фон Айзен¹⁶⁶ – также женские служения, но источниками в основном являются надписи. История женщин в раннем христианстве, в том числе диаконисс, освещаются в книге С. Эльм¹⁶⁷.

Историографический характер имеет статья Г. Шёлльгена, представляющая собой обзор главных сочинений по истории церковного устройства в первые три века.

Особняком стоит проблема «служения» в историко-теологическом смысле – этому посвящен ряд работ, в том числе монография Т.М. Линдси¹⁶⁸ и книга «Служение в исторической перспективе»¹⁶⁹, где самому раннему и

¹⁵⁸ *Hammann G.* Op. cit. S. 24.

¹⁵⁹ *Brandt W.* Dienst und Dienen im Neuen Testament. Gütersloch, 1931; *idem.* Der Dienst Jesu // Das diakonische Amt der Kirche. Herausgegeben von H. Krimm. Stuttgart, 1963; *Schneemelcher W.* Der diakonische Dienst in der Alten Kirche // Das diakonische Amt der Kirche. Herausgegeben von H. Krimm. Stuttgart, 1963.

¹⁶⁰ *Ibid.* S. 56–59.

¹⁶¹ *Zuanazzi I.* La funzione amministrativa nella diakonia della Chiesa. Napoli, 2005.

¹⁶² *Cummings O.F.* Deacons and the Church. Mahwah, New Jersey, 2004.

¹⁶³ *Davies J.G.* Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period // *The Journal of Ecclesiastical History*. Vol. 14. 1963. P. 1–15.

¹⁶⁴ *Spickermann W.* Der Subdiakonat, ein Amt der spätantiken Kirchenverwaltung // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. Bd. 111. 2000.

¹⁶⁵ *Gryson R.* Le ministère des femmes dans l'Église ancienne. Gemblou, 1972.

¹⁶⁶ *Eisen U. von.* Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien. Göttingen, 1996.

¹⁶⁷ *Elm S.* "Virgins of God" The Making of Asceticism in Late Antiquity. Oxford, 1994. P. 134–183.

¹⁶⁸ *Lindsay Th.M.* The Church and the Ministry in the Early Centuries. L., 1902. P. 117.

¹⁶⁹ *The Ministry in Historical Perspectives.* Ed. by R. Niebuhr and D.D. Williams. N.Y. Evanston, L., 1957.

доникийскому периоду истории служения отводятся главы, написанные Дж. Ноксом и Д. Вильямсом.

ГЛАВА I. ЭВОЛЮЦИЯ ОСНОВНЫХ ТЕРМИНОВ, ОБОЗНАЧАЮЩИХ РАЗЛИЧНЫЕ ВИДЫ СЛУЖЕНИЯ

*К великому отчаянию историков,
у людей не заведено
всякий раз, как они меняют обычаи,
менять словарь.
М. Блок. Апология истории.*

§ 1. Терминология «служения» в античной до-христианской и не-христианской литературе

А. «Прислужник верный»:

терминология διακονέω, διακονία, διάκονος в античной литературе

Мы обращаемся к этой теме, чтобы сравнить традиции словоупотребления интересующих нас терминов в эпоху раннехристианской литературы с одной стороны и с другой стороны в языческой античности, в том числе, в текстах тех греческих писателей, которые были современниками появления или распространения христианства, но сами находились вне круга его идей и понятий. Развивая мысль об идее служения в раннем христианстве, мы пришли к размышлениям о том, какова была разница между употреблением слова «диакон» в языческой литературе, Септуагинте и раннем христианстве.

Еще средневековые Этимологии пытались выявить происхождение слова διάκονος – одни от κονεῖν и ἐγκονεῖν «поднимать пыль, спешить, торопиться», другие от форм глагола «нести». Например, в середине V века н.э. грамматик Орион производит слово διάκονος от «спешить, действовать и торопиться» (παρὰ τὸ κονεῖν, τὸ ἐνεργεῖν καὶ ἐπείγασθαι). В X веке *Etymologicum Gudianum* (Delta): Διάκονος· παρὰ τὸ κονεῖν καὶ ἐγκονεῖν. В середине XII века *Etymologicum Magnum* выстраивает такую этимологию: «от ἐνέκω, φέρω и προσενέγκω произошел глагол διαενέκω и

существительное διαένεκος, и через удлинение и изменение получилось διαέκονος, и через слияние α и ε в α долгую получилось διάκονος... Некоторые же производят от κονεῖν...».

Современные этимологические (Boisacq 1950, Chantraine 1977, Frisk 1966) и обычные (Liddell, Scott 1996) словари возводят этимологию слова διάκονος к διά и κόνις или κονία, т.е. «тот, кто запылен от бега, ср. ἐγκονέω; или тот, кто спит в пыли и золе».

При ближайшем соприкосновении с анализом термина διάκονος бросается в глаза неравенство «весовых категорий», которые понятие «служения» имеет в дохристианской или нехристианской литературе и произведениях авторов-христиан. Если для последних термин «диакония» представляется выражением одного из ключевых понятий новой религии, то для остальных дело обстоит совсем иначе. Вообще трудно найти в античной литературе более бесцветный и блеклый образ, чем образ прислужника, служителя. Действие драм, романов, поэм, размышления трактатов идут своим ходом, а служители-диаконы появляются с выражением «кушать подано» на лице и уходят, даже не всегда произнеся эту сакраментальную фразу. Напомним, что теологические рассуждения о понятии раннехристианской диаконии подчеркивают разницу между языческой и христианской литературой в отношении к слугам, обращая внимание на то, что прислуживать в древности считалось недостойным и презренным: «В целом надо отметить, что в глазах эллина служение представлялось чем-то недостойным. Достойным мужа было господствовать... О том, чтобы служить другому, для свободного и мудрого эллина не может быть и речи»¹. Мы же обратим внимание на то, что эта разница следует в основном из анализа текстов Платона и Аристотеля. Вспомним меткую отповедь Ф.Ф. Зелинского: «Кем-то когда-то было пущено в оборот положение, будто

¹ См. словарную статью διακονέω, διακονία, διάκονος в TWNT.

древние греки пренебрежительно и презрительно относились к физическому труду; и с тех пор эта нелепость безвозбранно гуляет по страницам руководств и изложений, черпающих свои материалы из вторых и десятых рук. Конечно, и здесь нет дыма без огня; огнем, и притом очень ярким, было мнение... Платона и некоторых других о неблагоприятном влиянии на умственность человека ремесленной работы, приковывающей его к станку и в то же время направляющей его помыслы на одну только наживу. Но, не говоря уже о том, что здесь говорится не о всяком физическом и особенно не о земледельческом труде – кто же позволяет нас видеть в словах Платона мнение Греции вообще? Почему же не противопоставить им гомеровского Одиссея, с такой же гордостью ссылающегося на свою выносливость среди жнецов, как и на свои бранные подвиги? Одиссея, собственной рукой смастерившего и свое брачное ложе, и свою спасительную ладью? Почему не вспомнить о Гесиоде ... с его знаменитым стихом»²:

Труд никакой не позорен, позорно одно лишь безделье.

ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος (Od. 311).

Проанализировав широкий пласт грекоязычной литературы, охватывающий временной период с V в. до н.э. до начала V в. н.э., мы не заметили ярко выраженного презрительного отношения к прислужникам. Несмотря на то, что одно из самых ранних случаев употребления слова διάκονος (речь о нем ниже) окрашено оттенком пренебрежения, в целом к прислужникам проявляется вполне бытовое нейтральное отношение, особенно в комедиях, где слуги часто активно участвуют в действии. В произведениях же далеких от бытовых вопросов, к ним вообще трудно выявить какое-либо отношение – бледные тени слуг и служанок проходят на заднем фоне античных повествований практически незамеченными. К таким же чертам характера, которые заставляют людей подобострастно

² Зелинский Ф.Ф. Эллинская религия. Минск, 2003. С. 52

подчиняться и прислуживать вышестоящим или угождать толпе, отношение приблизительно одинаково во все времена – трудно себе представить литературные произведения, в которых такие персонажи не удостаивались бы презрения, вплоть до грибоедовского «Горя от ума» – «Служить бы рад, прислуживаться тошно...»

В целом, круг античных значений глагола διακονέω и существительных διακονία и διάκονος можно обозначить как «помогать, обслуживать, оказывать любую услугу», в более узком смысле, «служить за столом»; «помощь, услуга, услужение», в т.ч. в не совсем честных и чистых делах; «помощник, служитель, домашний слуга, виночерпий». Отметим еще, что у нас почти никогда нет оснований говорить об авторском словоупотреблении термина διάκονος, т.к. у всех греческих писателей оно встречается весьма спорадически.

Обратимся теперь к анализу интересующих нас понятий в хронологическом порядке, уделяя внимание жанрам и стилям работ того круга авторов, с которым нам пришлось иметь дело.

Употребление слов διακονέω, διακονία, διάκονος в античной литературе V – I вв. до н.э.

Одно из самых ранних употреблений слова διάκονος в литературе – это трагедия Эсхила «Прометей прикованный» (*Prom. vinc.* 942).

ἀλλ' εἰσορῶ γὰρ τόνδε τὸν Διὸς τρόχιν,
τὸν τοῦ τυράννου τοῦ νέου **διάκονον**
πάντως τι καινὸν ἀγγελῶν ἐλήλυθεν.

Но вот я вижу, Зевсов к нам гонец спешит,

Прислужник верный самодержца нового.

С каким-нибудь известьем он пришел сюда.

Пер. С. Апта.

Слово это имеет явно негативную коннотацию – прислужником нового тирана Зевса здесь называется не кто иной как вестник богов Гермес. В данном случае мы должны абстрагироваться от того, что слово δίακονος применено и обращено к богу: «Гермес – служитель Зевса». Все главные герои в этой трагедии Эсхила, за исключением Ио, не люди, а божества, поэтому, слово это, конечно, лишено какой-либо сакральной окраски и имеет совершенно светское звучание. Кроме того, Прометей обрушивает праведный гнев на Гермеса, стоящего в момент действия пьесы неизмеримо выше него по положению, но, по его мнению, как раз выслуживающегося перед Зевсом. Это едва ли не единственное проявление эмоций, вложенное в слово δίακονος, во всей древнегреческой литературе.

У Еврипида это слово встречается дважды: в трагедии «Циклоп» (*Cycl.*, 31), где несчастный Силен вынужден быть «служителем Циклопа за нечестивой трапезой» (Κύκλωπι δειπνων ἀνοισίων δίακονος). И в «Ионе» (*Ion*, 396), где Креуса просит не разглашать Ксуфу тайну рождения Иона и говорит, что не хочет «нести стыда за тайную услугу» (μή τιν' αἰσχύνην λάβω διακονούσα κρυπτά, пер. И.Ф. Анненского).

В трагедии Софокла «Филоктет» нужная нам лексика встречается два раза и лишена как положительных, так и отрицательных коннотаций.

В *Philoctetes* 287:

Ὁ μὲν χρόνος δὴ διὰ χρόνου προὔβαινέ μοι,
κάδει τι βαῖᾶ τῆδ' ὑπὸ στέγῃ μόνον
διακονεῖσθαι·

[Время за временем для меня потекло, и нужно было, чтобы я **обслуживал** сам себя под одиноким жилищем].

И день за днем мучительной чередой
Потек. Пришлось в скалы приюте тесном
Жилье устроить - одному.

Пер. Ф. Зелинского.

И в *Philoctetes*, 497:

Ἄλλ' ἢ τέθνηκεν ἢ τὰ τῶν διακόνων,
ὡς εἶκος, οἶμαι, τοῦ μὲν ἐν σμικρῷ μέρος
ποιούμενοι τὸν οἶκαδ' ἤπειγον στόλον.

[Но либо он умер, либо те из **помощников***, как должно быть, я думаю, посчитав мою участь незначительной, поспешили домой].

* т.е. тех, кого Филоктет отправлял с посланиями к отцу.

Но, видно, смерть похитила его;
Иль те **посланцы** – мало ль что бывает! –
Мою мольбу презрели, чтоб домой
Скорей вернуться.

Пер. Ф. Зелинского.

Бытовой окрас древнегреческих комедий вводит служителей в сферу живого действия. У Аристофана рабы и слуги – действующие лица комедий. В *Acharnenses*, 1008 – 1017 заключивший мир со всем миром счастливый Дикеополь устраивает вызывающее зависть пиршество:

Ἦ κ ο υ σ α ς ὡ ς μ α γ ε ρ ι κ ῶ ς
κ ο μ φ ῶ ς τ ε κ α ι δ ε ι π ν η τ ι κ ῶ ς
α ὔ τ ῳ δ ι α κ ο ν ε ὕ τ α ι

Смотрите, как блистательно,
Изящно и старательно,
Себе искусник **служит**.

Пер. А. Пиотровского.

В *Aves*, 73–74 Эвельпид в ответ на слова птички-служки

Οὐκ, ἀλλ' ὅτε περ ὁ δεσπότης
ἔποψ ἐγένετο, τότε γενέσχει μ' ἠῦξατο
ῥορνιν, ἴν' ἀκόλουθον **διάκονόν** τ' ἔχη
Нет, нет! Когда удодам господин мой стал,
Взмолился он, чтоб птицей обернулся я
И был ему **слугою** и попутчиком.

удивленно спрашивает:

Δεῖται γὰρ ῥορνις καὶ **διακόνου** τινός;
Бывают, значит, и у птиц **прислужники**?
Пер. А. Пиотровского.

Во всех остальных случаях у Еврипида (*Aves*, 845, 1253, 1323, *Ecclesiazusae*, 1116, *Plutus*, 1170) слова с этим корнем имеют аналогичное бытовое значение помощи и прислуживания.

То же самое можно сказать о более поздних пьесах Менандра (*Aspis*, 121; *Dyscolus*, 206; 219, 490, *Heros*, 39, *Samis*, 441). В первых пяти случаях речь идет о всяческом домашнем обслуживании, в последнем – конкретно о помощи при приготовлении пищи:

Δη ἂν λάβω ξύλον, ποιήσω τὰ δάκρυ ὑμῶν ταῦτ' ἐγώ;
ἐκκεκόφθαι. τίς ὁ φλύαρος; οὐ **διακονή**δετε
τῶι μαγείρῳ
Демя (выходя из дома, слугам)
Погодите, крепкой палкой я ваш рев перешибу!
Что за глупость! Брысь на кухню! **Помощь повару
нужна.**
Пер. А. Парина.

Известны и фрагменты пьес Менандра с употреблением нужных нам слов, например, *Kekruf*. Fr. K. 238 (164):

Παρὰ τοῖς γυναικονόμοις δὲ τοὺς ἐν τοῖς γάμοις
διακονοῦντας ἀπογεγράφθαι πυθόμενος
πάντας μαγείρους κατὰ νόμον καινόν τινα,
ἵνα πυνθάνωνται τοὺς κεκλημένους ἐάν
πλείους τις ὦν ἕξεστιν ἐστιῶν τύχη,
ἐλθῶν.

По новому закону, знал он, следует,
Чтобы гинекономам сообщали все
И поваров число, и всех **прислужников**,
Когда справляют свадьбу, и гостей число;
Случись, что кто-то больше, чем положено,
Назвал гостей...
Пер. О.В. Смыки.

«История» Геродота (*Historia*, IV, 71, 71, 154; IX, 82), с которой TWNT начинает отсчет употребления термина «диакония», насчитывает четыре контекста: в первых двух случаях Геродот, описывая скифский обряд погребения царя, называет διήκονος среди тех, кого, умертвив, хоронят в могиле усопшего царя в компании с наложницей, виночерпием, поваром, конюхом, вестником, конями, домашними животными и золотыми чашами... Последний контекст опять же связан с приготовлением еды, когда Павсаний приказывает слугам (διήκονους) приготовить скромный лаконский обед в ответ на пышное пиршество Мардония.

Единственный контекст Фукидида (*Hist.* 1, 133), в котором через слово διακονία обозначаются услуги доносчика, венчает употребление понятия диаконии в исторической литературе V в. до н.э.

В произведениях Ксенофонта диаконы – это домашние слуги (*Hellen.* 5, 4; *Memor.* 1, 5; *Oeconom.* 8, 10, 14; 10, 12), в том числе прислужники на пиру

(*Oeconom.* 7, 41; *Anab.* 4, 5, 33; *Cyrop.* 8, 3, 8). Внимания заслуживает фрагмент *Hiero* 4, 2, где подчеркивается, как тиран зависит даже от слуг, т.к. не испытывает ни к кому доверия, боясь обмана, предательства и отравления.

У Полибия единственный в его «Истории» контекст (15, 25, 21) сообщает, что Агафокл сместил с должностей знатных граждан и заменил их проходимцами из «среды прислуги и иной челяди (ἐκ τῆς διακονίας καὶ τῆς ἄλλης ὑπηρεσίας)» (пер. Ф.Г. Мищенко).

У Диодора Сицилийского (*Bibl. Hist.* 2, 59; 4, 36, 38; 5, 26, 28, 40; 11, 57; 17, 101; 31, 16) слово διάκονος употребляется в нейтральном бытовом значении, в частности, в 4, 36 и 38 речь идет о Эврине и Лихе, которые прислуживали Гераклу за столом. Бытовое значение прислуги и услуги присутствует и в двух контекстах Дионисия Галикарнасского (*Ant. Rom.* 5, 7, 4 и 19, 9, 2).

В речах ораторов частота употребления этого понятия не поражает воображение. У Лисия мы находим единственный контекст (*De caede Eratosthenensis*, 16), в котором глагол διακονέω означает «прислуживать за столом». В IV веке у Эсхина обнаруживаются два любопытных контекста, в которых подчиненная государственная служба (διακονία) противопоставляется властной государственной должности (ἀρχή) – это речь *In Ctesiphontem*, 13 и 15: «Вам, афиняне, против моих слов возразят еще вот что: если кто-то что-то делает, будучи избран по особому постановлению, то это-де не должность, а поручение и служба (οὐκ ἔστι ταῦτα ἀρχή, ἀλλ ἐπιμέλειά τις καὶ διακονία), – должности же суть только те, которые распределяются законоблюстителями в храме Тесея по жребию и народом на выборах открытым голосованием... Что же закон велит им делать? Не “отправлять служение”, но “...пройдя проверку в суде, исполнять свою должность” (οὐ διακονεῖν, ἀλλ ἀρχεῖν)» (Пер. С. Ошерова).

Демосфеновское словоупотребление, отличается пусть не разнообразием, но зато многочисленностью: через формы глагола διακονέω у него выражается исполнение воли господина, оказание услуг, принесение пользы (*Philippica III*, 44; *De corona*, 206, 311; *De falsa legatione*, 69; *Contra Polyclem*, 2; *Epistulae*, II, 11), так обозначается домашняя прислуга (*In Timocratem*, 197; *Contra Boetum*, 14; *Evergum et Mnesibulum*, 52; *In Neaerem*, 34, 42), в том числе имеющая отношение к обслуживанию за обедом (*In Neaerem*, 33). Заметим также, что в речи *In Neaerem* дважды указывается на то, что распутство Неэры усугублялось тем, что с ней «имели дело» не только гости, приглашенные на разгульный пир, но и слуги (*In Neaerem*, 33, 34).

Философия, в особенности Платон и Аристотель, привносит в понятие διακονία некое осознанное отношение. Платон, как известно, среди прочего, настойчиво противопоставляет свободу и подчиненное положение, искусство и предписание, творчество и прикладное знание, философа и потакающего толпе софиста... В диалоге *Thaetetus*, 173–175 противопоставляются характеры философа, неловкого, подобно Фалесу, в вещном, но сведущего в вечном, и «темного люда», проворного в житейских делах, но не способного постигнуть сути искусства свободного философа: «Таков характер каждого из них, Феодор, – одного, воспитанного в подлинном свободном досуге (его ты зовешь философом), которому не зазорно казаться простодушным, и он не придает значения, если вдруг ему случится оказаться на рабской службе (εἰς δουλικὰ ἐμπέσῃ διακονήματα), своему неумению собрать поклажу, сварить обед или произнести льстивые речи, и другого, который все это умеет исполнять (διακονεῖν) точно и проворно, зато не знает, как подобает свободному человеку перебросить через плечо плащ или, уловив гармонию речей, достойно воспеть счастливую жизнь богов и людей» (пер. Т.В. Васильевой).

В *Politicus* 299d опять проводится противопоставление, на сей раз между знаниями и искусством, с одной стороны, и между занятиями, которые требуют соблюдения предписаний, с другой, причем среди искусств называется и «искусство служения» (διακονική). Впрочем, Платон поясняет, что подразумевается под διακονική в диалоге *Gorgias* 517d–518a. В представлении черни, уход за телом подразумевает заботу о пище и питье, одежде и обуви, в этом и помогает «искусство служения», поэтому, «раз ты способен раздобыть эти вещи, раз ты трактирщик, или купец, или ремесленник – пекарь, повар, ткач, сапожник, кожевник, – ничего удивительного, если сам ты, занимаясь своими делами, и другие, глядя на тебя, полагают, будто ты как раз и ухаживаешь за телом. Так полагает любой, кому невдомек, что помимо всех этих занятий существуют еще гимнастическое и врачебное искусства, которые и составляют истинный уход за телом и которым принадлежит главенство над теми занятиями и право распоряжаться их плодами... Вот почему прочие занятия мы считаем, рабскими, **прислужническими**, недостойными свободного человека, а врачебное и гимнастическое искусства по справедливости признаем владыками над ними (διὸ δὴ καὶ ταύτας μὲν δουλοπρεπεῖς τε καὶ **διακονικὰς** καὶ ἀνελευθέρους εἶναι περὶ σώματος πραγματείας, τὰς ἄλλας τέχνας, τὴν δε; γυμναστικὴν καὶ ἰατρικὴν κατὰ τὸ δίκαιον δέσποινὰς εἶναι τούτων)» (пер. С.П. Маркиша с небольшими изменениями).

Прислужники у Платона способны только исполнять желания свободных, но не способны их различить и оценить их благородство (*Gorgias* 518c). Они не годятся по своему духовному складу для общения, но «обладают телесной силой, достаточной для тяжелых работ» (*Respublica* 371e, пер. А.Н. Егунова).

Однако возникает впечатление, что отрицательное отношение философа вызывает не само подчиненное положение, а то изменение черт

характера у большинства людей, которое из него следует – Платон презирует выслуживание, подобострастие, невежество, угодничество, льстивость и всяческую низость не только социального положения, но и духа. В *Gorgias* 521a Сократ восклицает: «К какой же заботе (θεραπείαν) о нашем городе ты меня призываешь, определи точно. Чтобы я боролся с афинянами, стараясь сделать их как можно лучше и здоровее, словно врач или словно прислужник, во всем им уступая (ὡς διακονήσοντα καί πρὸς χάριν ὀμιλήσοντα)?». Калликл отвечает, что надо действовать как прислужник (Λέγω τοίνυν ὅτι ὡς διακονήσοντα), на что Сократ вопрошает, не призывает ли его собеседник льстить. Сократ не говорит о переходе в подчиненное положение, он говорит о лести и угодничестве, качествах, которые ему претят, он призывает не потакать желаниям толпы, даже если она состоит из достойных людей, на направлять их во имя их же блага. Не прислуживание, а истинное служение гражданам, городу, государству – высокая нравственная цель: «Дорогой мой, если говорить о том, как они (Перикл, Кимон, Фемистокл и Мильтиад – Ю.К.) были служителями (διακόνοους εἶναι πόλεως) городу, я их тоже не хулю, напротив, мне кажется, они были расторопнее, чем нынешние служители (διανικώτεροι), и лучше умели исполнить все желания нашего города. Но в том, чтобы не потакать желаниям, а давать им иное направление – когда убеждением, а когда и силой – таким образом, чтобы граждане становились лучше, – тут у прежних нет, можно сказать, ни малейшего преимущества». В *Respublica* 493d критикуется склонность софистов бездумно потакать мнению толпы: «Если, общаясь с ними (людьми), он выставляет напоказ свои поэтические или иные произведения либо свое служение государству (πόλει διακονίαν), он делает это большинство своим властелином сильнее, чем это вызывается необходимостью, и тогда в силу так называемой “Диомедовой нужды” он выполняет то, что одобряет большинство». «Служение в античности приобретает более высокую оценку только там, где оно представляется

нужным государству... По мнению Платона, государственный деятель, несет свое благое служение»³.

В то же время в *Leges* 763a содержится весьма важное концептуальное замечание о подчиненном и господствующем положении должностных лиц. Человек не может достойно властвовать, если он не умеет достойно подчиняться – подчиняться, прежде всего, законам и богам. Должностные лица не могут иметь собственных слуг, а должны быть готовы к тому, чтобы сами себя обслуживать. Кроме того, «тот, кто служит своей родине, не должен принимать за свою службу дары (τοὺς τῇ πατρίδι διακονοῦντάς τι δώρων χωρὶς χρη̃ διακονεῖν)... Всего вернее слушаться закона, повиноваться ему и не оказывать никаких услуг за дары (μηδὲν ἐπὶ δώροισιν διακονεῖν)» (*Leges* 955d, пер. А.Н. Егунова).

По мнению Аристотеля, есть работы, которые «кажутся подходящими для слуг, но отлично могут выполняться свободнорожденными молодыми людьми (τοῖς ἐλευθέροισι καλὸν διακονεῖν)» (*Politica* 1333a), в зависимости от цели, с которой дается приказание, ведь «по отношению к прекрасному и непрекрасному действия отличаются не столько сами по себе, сколько тем, какова их конечная цель и ради чего они совершаются».

И тем не менее, аристотелевский взгляд на понятие διακονία однозначен: «Существует власть господина; под этой властью мы понимаем такую власть, которая проявляется относительно работ первой необходимости: правителю нет нужды уметь исполнять эти работы, он, скорее должен пользоваться ими; в противном случае положение было бы вроде рабского; я имею в виду положение, когда свободный человек исполняет работы, подобающие слугам (ὑπηρετεῖν τὰς διακονικὰς πράξεις)» (*Politica* 1277a, пер. С.А. Жебелева).

³ TWNT διακονέω, διακονία, διάκονος.

Раб обладает лишь способностью служить своими физическими свойствами (τὰς σωματικὰς ὑπηρεσίας), и единственная его добродетель – работа и прислуживание (ἀρετὴ ὀργανικὰς καὶ διακονικὰς) (*Politica* 1259b).

В *Ethika Nicomachea* 1149a и *Magna Moralia* 2, 6 содержатся сходные фрагменты, в которых некоторые чувства и поступки человека сравниваются с одними и теми же действиями бестолковой прислуги. В первом случае это порывистый поступок, который слышит голос разума, но «но недослышит, как торопливая прислуга (καθάπερ οἱ ταχεῖς τῶν διακόνων), что выбегает вон, не дослушав, что говорят, а потом, исполняя поручение, допускает промах» (пер. Н.В. Брагинской). Во втором – проявление гневливости, которая «похожа на тех слуг (ὁμοίᾳ τῶν παίδων τοῖς πρὸς τὸ διακονεῖν), которые полны готовности услужить. Стоит хозяину сказать “подай мне”, они всякий раз с готовностью несутся подавать, не расслышав, что именно надо подавать, и ошибаются: когда надо подать книгу, они часто подают палочку для письма» (пер. Т.А. Миллера).

В то же время, фрагмент не дошедшей до нас целиком *Moralia* стоика Христиппа в передаче Афиней (I 18b), указывает на то, что не все философы считали невозможным для свободного человека самому о себе заботиться (αὐτοδιακονία). Судя по этому фрагменту, Хрисипп приводил в пример никого иного, как героев Гомера – Одиссея, Ахилла и Патрокла, Менелая, Мегалента, которые не видят ничего зазорного в том, чтобы обслуживать себя за трапезой. Мудрецы у Афиней в связи с этим сетуют: «Мы же пали так низко, что лежим за трапезой!», – что, впрочем, не мешает им не вставать...

Кроме того, со ссылкой на «Исторические записки» Каристия, грамматика и историка II в. до н.э., Афиней (*Athen. Deip.* XIV, 44c) сообщает, что на Крите во время празднества Гермей хозяева прислуживают (οἱ δεσπόται ὑπηρετοῦσιν πρὸς τὰς διακονίας) своим рабам (подобно римскому празднику Сатурналий). Батон Синопский (*Athen. Deip.* XIV, 45f)

писал, что Пеласг и его приближенные прислуживали вестнику Пелору, сообщившему о том, что в результате землетрясения открылась плодородная долина. «Тимей из Тавромения в девятой книге “Истории” утверждает, что в древности у эллинов не было в обычае использовать труд людей, купленных за деньги» (*Athen. Deip.* VI, 86), более того, согласно Афиней, Тимей упрекал Аристотеля в том, что он описал обычаи локрийцев и фокидян неверно – ведь они не имели рабов, а «когда Миасон, друг Аристотеля, приобрел тысячу рабов, то фокидяне обвинили его в том, что он лишает средств к существованию такое же количество граждан, – ибо по фокидскому обычаю молодые в доме прислуживают старым (εἰθίσθαι γὰρ ἐν ταῖς οἰκειακαῖς διακονεῖν τοὺς νεωτέρους τοῖς πρεσβυτέροις).

По сообщениям Николая Перипатетика (кон. I в. до н.э.) и Посидония Стоика (135 – 55 гг. до н.э.), хиосцы были даже наказаны за то, что первыми стали использовать труд купленных рабов, в то время как остальные обслуживали сами себя (τῶν πολλῶν αὐτουργῶν ὄντων κατὰ τὰς διακονίας) (*Athen. Deip.* VI, 91). Афиней (VI, 82) передает также сообщение историка IV в. до н.э. Диевхида, о том, что на жертвоприношениях в честь родосского героя Форбанта прислуживают только свободные (ἐλεύθεροι γὰρ εἰσὶν οἱ διακονοῦντες), т.к. когда Форбант с сестрой волей судьбы оказались на Родосе, почтенный местный житель Тамний, оказывая им гостеприимство не погнушался тем, чтобы приготовить все самостоятельно, не полагаясь на нерадивого раба.

Диоген, по словам своего тезки-биографа, призывал к скромности и своих учеников приучал к самостоятельности, умеренности и простоте, «он учил, чтобы дома они сами о себе заботились (διακονεῖσθαι)» (6, 31, 3). У Диогена Лаэртского слова διάκονος и διακονέω вообще встречаются только в части, посвященной философу Диогену – биограф дважды передает пренебрежительное мнение философа о демагогах, готовых всячески

угождать толпе, чтобы заполучить ее поддержку. По словам биографа, Диоген «что демагоги – это прислужники черни (ὄχλου διακόνους)» (6, 24, 4) (пер. М.Л. Гаспарова), а также что «демагоги – это прислужники толпы (ὄχλου διακόνους)».

У Афинейя количество контекстов (55), содержащих слова διακονέω, διακονία, διάκονος превосходит многих древних грекоязычных авторов, но этому, конечно, способствует прежде всего сама «застольная» тематика сочинения, обстановка пира и темы бесед: диаконы здесь – это, конечно служители за столом, помощники при приготовлении пищи и виночерпии.

Среди тех авторов, в ссылках на которых у Афинейя стоят термины διακονέω, διακονία, διάκονος

историки:

Геродот (V в. до н.э.) – *Deip.* 4, 15

Ксенофонт (430–355 гг. до н.э.) – *Deip.* 4, 70; 71

Диевхид (IV в. до н.э.) – *Deip.* 6, 82

Гераклид из Кум (конец IV в. до н.э.) – *Deip.* 4, 26

Феопомп Хиосский (около 376–320 гг. до н.э.) – *Deip.* 12, 14

Тимей из Тавромения (около 350–260 гг. до н.э.) – *Deip.* 4, 38; 6, 86; 12,

14

Гегесандр Дельфийский (первая половина II в. до н.э.) – *Deip.* 10, 14

Посидоний (135–51 гг. до н.э.) – *Deip.* 4, 36 – 37

Деметрий Скепсийский – антиквар (ок. 200–130 гг. до н.э.) – *Deip.* 4, 74

Полибий (201–120) – *Deip.* 5, 24; 10, 53

Батон Синопский (вторая половина III в. до н.э.) – *Deip.* 14, 45

Каристий из Пергама – грамматик и историк (кон. II в. до н.э.) – *Deip.*

14, 44

Пиргион – описатель критских обычаев, время жизни неизвестно – *Deip.* 4, 22

философы:

Платон (428/427 – 348/347) – *Deip.* 1, 38.

Хрисипп Солейский – философ-стоик (ок. 280–204 гг. до н.э.) – 6, 93

Аристон Кеосский – философ-перипатетик (III в. до н.э.) – *Deip.* 8, 10

комедиографы:

Эпихарм из Мегар (ок. 550–460 гг. до н.э.) – *Deip.* 4, 16

Кратет Афинский – поэт Древней комедии (ок. 420 г. до н.э.) – 6, 94

Анаксандрид Камирийский – поэт Средней комедии (первая победа в 376 г. до н.э.)

Филемон – поэт Новой комедии (361–263 гг. до н.э.) – *Deip.* 4, 70

Менандр – поэт Новой комедии (342–291 гг. до н.э.) – *Deip.* 4, 72; 6, 46; 14, 78

Дифил Синопский – поэт Новой комедии (ок. 300 г. до н.э.) – *Deip.* 7, 39

Посидипп из Кассандрии – поэт Новой комедии (пер. пол. III в. до н.э.) – *Deip.* 9, 20; 14, 77

Гегесипп – поэт Новой комедии (III в. до н.э.) – *Deip.* 7, 36

Никомах – поэт Новой комедии (III в. до н.э.) – *Deip.* 7, 37

Эвфрон – поэт Новой комедии (III в. до н.э.) – *Deip.* 9, 21

Архедик – поэт Новой комедии – *Deip.* 7, 42

трагик Софокл – 9, 15

ученые и грамматик:

Геродик из Селевкии – грамматик (ок. 125 г. до н.э.) – *Deip.* 5, 19

Клитарх – грамматик – *Deip.* VI, 93

Америй Македонский – грамматик (кон. III в. до н.э.) – *Deip.* VI, 93

Гермон – грамматик из Александрии – *Deip.* VI, 93

Селевк – ученый (I в. н.э.) – *Deip.* VI, 93

Артемидор из Тарса – александрийский ученый (I в. до н.э.) – *Deip.* 4, 71

Так как о Геродоте, Ксенофонте, Полибии, Платоне, Менандре и Софокле мы говорили выше, здесь не будем на них останавливаться.

Остальные фрагменты имеют выраженное бытовое значение, связанное, как было уже отмечено в первую очередь с приготовлением пищи, обслуживанием за столом, и прочими кухонно-столовыми делами.

Приведем здесь единственный на наш взгляд важный фрагмент (Athen. *Deip.* VI, 93), отсылающий к сочинениям философа Хрисиппа Солейского (ок. 280 – 204 гг. до н.э.) и грамматиков Америя (III в. до н.э.) и Клитарха, где перечисляются термины, обозначающие разного рода служителей в самом бытовом значении, но у некоторых из этих терминов, как мы увидим в дальнейшем, появится и сакральное значение: «Хрисипп утверждает во второй книге сочинения “О согласии”, что следует отличать понятия “раб” (δοῦλος) и “слуга” (οἰκέτης), ибо рабами остаются даже вольноотпущенники, слугами же называют только тех, кто в собственности хозяина. Он пишет: “Слуга есть раб, числящийся в собственности”. А еще называют рабов, как пишет в “Глоссах” Клитарх и служками (ἄζοι) и прислужниками (θεράποντες), и спутниками (ἀκόλουθοι), и подручными (διάκονοι), и помощниками (ὑπηρέται), а также провожатыми (ἐπάμνες) и служителями (λάτρεις). Геркитами (ἐρκίτας), говорит Америй, называют слуг, работающих на земле. Мнотами (μνώτας), пишет в “Критских глоссах” Гермон, называют “благородных” слуг. Селевк же пишет, что служками (ἄζοι) называют прислужников обоего пола, огражденными (ἀποφράσαι) и брошенными (βολίζαι) – рабынь, синдромом (σίνδρωνα) – раба, рожденного от раба, обиходкой (ἀμφίπολον) – рабыню, ухаживающую за госпожой, побегушкой (πρόπολος) – рабыню, которая идет впереди нее... Что всякий, занимающийся домашним хозяйством, даже если он лично свободен, называется слугой (οἰκέτης), давно уже стало общим местом».

Употребление слов διακονέω, διακονία, διάκονος

в античной литературе I – V вв. н.э.

На рубеже эр и с I в. н.э. слово διάκονος используется авторами чуть чаще: например, у Страбона насчитывается 6 контекстов, у Диона Хрисостома – 10, у Плутарха – 23... Кроме того, при сохранении прежних бытовых значений, даже в языческой литературе в слове διακονία возникает намек на сакральность. Так в «Географии» Страбона (*Geographica* 10, 3, 7), где речь идет о куретах, о последних среди прочего говорится, что они выступают «при священных обрядах в образе служителей» (κατὰ τὰς ἱερουργίας ἐν σχήματι διακόνων). В прочих контекстах Страбона (*Geogr.* 3, 4, 27; 10, 4, 20; 11, 3, 6; 15, 1, 52; 16, 4, 26) речь идет о бытовых вопросах – оказании услуг, домашнем услужении и служении за едой. Причем в 10, 4, 20 Страбон повествует о критских обычаях, когда мальчиков приводят на общие трапезы «андрии», где они едят вместе со взрослыми мужчинами и прислуживают (διακονοῦσι) другим и себе. Внимания заслуживает также фрагмент 15, 1, 52, где перечисляются служители, объединенные понятием διάκονος, по Страбону, они находятся в распоряжении индийских должностных лиц, занимающихся организацией военного дела, в их обслуживающий персонал (διάκονοι) входят барабанщики, носители сигнальных колокольчиков, конюхи, мастера военных машин и их помощники, заготовители кормов для скота (τυμπανισταί, κωδωφόροι, ἵπποκόμοι, μηχανοποιοὶ καὶ ὑπηρέται, χορτολόγοι).

Плутарх, в основном, тоже передает бытовое значение слов διακονέω, διακονία, διάκονος, однако у него можно отметить несколько любопытных контекстов. Во-первых, в *Numa* 7, 5 слово διακονία применяется к Гермесу: «Например, Юба утверждает, будто жреческие плащи, «лены» [laena], – это наши хлены и будто мальчик, прислуживавший жрецу Юпитера

(ὑπηρετοῦντα τῷ ἱερεῖ τοῦ Διὸς), звался «камиллом» [camillus] — так же, как иные из греков звали Гермеса, имея в виду услуги (τῆς διακονίας), которые он оказывает прочим богам» (пер. С.П. Маркиша). Во-вторых, Плутарх подробно описывает жертвоприношение на Элевтериях в *Aristides* 21, 4, говоря, что вино и молоко в амфорах для возлияния богам и кувшины с маслом и благовониями в процессии несут свободнорожденные юноши (νεανίσκοι ἐλεύθεροι), ведь «ни один раб не должен принимать участие в этом служении (περὶ τὴν διακονίαν), ибо те мужи умерли за свободу». Внимания заслуживает также контекст из трактата *De Iside et Osiride* 361C, где Плутарх, ссылаясь на Платона, называет истолкователей служителями и посредниками между богами и людьми (ὁ τε Πλάτων ἐρμηνευτικὸν τὸ τοιοῦτον ὀνομάζει γένος καὶ διακονικὸν ἐν μέσῳ θεῶν καὶ ἀνθρώπων, εὐχὰς μὲν ἐκεῖ καὶ δεήσεις ἀνθρώπων ἀναπέμποντας, ἐκεῖθεν δὲ μαντεῖα δεῦρο καὶ δόσεις ἀγαθῶν φέροντας), в то время как Платон в *Symposium* 202e говорит о гениях, которые являются истолкователями и посредниками (διαπορθμεῦον) меж людьми и богами, не употребляя слова διάκονος или διακονικός.

Арриан упоминает юношей из знатных македонских семей, которых набирали для служения царю (ἐς θεραπείαν τοῦ βασιλέως) – «им поручали прислуживать царю (διακονεῖσθαι βασιλεῖ) и стоять на страже, когда он спит» (*Alexandri anabasis* 4, 13, 1, пер. М.Е. Сергеевко). Два других контекста у него (*Historia Indica* 12, 3 и *Periplus ponti Euxini* 3, 1) – это обозначение слуг индийской касты воинов и военного обслуживания соответственно.

Из всего-навсего двух Аппиановых контекстов (*Samnitica* 12, 6, 6 и *Mithridatica* 411), передающих бытовое значение слов, внимания не заслуживает ни один.

У Павсания, по-видимому, слово δίακονος не только связывается с Гермесом, о котором он дважды пишет как о δίακονος Зевса (в *Graeciae descriptio* 8, 32, 4 и, иносказательно в 9, 39, 7), но и единственный раз приобретает значение, близкое к сакральному, по крайней мере, к культовому – в 1, 27, 4, где упоминается служительница богини Афины Лисимаха (δίακονος Λυσισμάχης). Близко к последнему и значение, которое мы находим в *Metamorphoseon* 29, 4 Антонина Либерала (II в. н.э.), где передается миф о Галифанде, обманом избавившей Алкмену от родовых мук и за это превращенной Мойрами в ласку, Геката же «сжалилась над ней, претерпевшей такое превращение, и сделала ее своей священной прислужницей (καὶ ἀπέδειξεν ἱερὰν αὐτῆς διάκονον)» (пер. В.Н. Ярхо).

Романная литература подчеркивает, что понятие διακονία не имеет пренебрежительного оттенка. Слуги здесь нередко оказываются пусть не самыми активными, но все же участниками действия – передают послания, могут подсыпать снотворное или яд, под видом служителя может действовать главный герой или его друг. Кроме того, сами центральные персонажи столь легко переходят из свободного в зависимое и даже рабское положение и обратно, что не всегда успеваешь за этим уследить.

Во II в. в романе Ахилла Татия *Leucippe et Clitophon* мы встречаем 13 случаев употребления лексики διακονέω, διακονία, δίακονος. В широком смысле диакония здесь – это любая оказанная услуга, принесение пользы. В I, 9, 2 – это указание на некоего гипотетического помощника, который споспешествует установить общение между главным героем и его возлюбленной. В II, 31, 4 – слуга уходит, выполняя поручение своей госпожи, что передается с помощью причастия διακονησόμενος, а в IV, 6, 2 и IV, 15, 6 говорится о денежном вознаграждении за услугу (μισθὸς δὲ σοὶ μὲν χρυσοῖ πεντήκοντα τῆς διακονίας) и о благодарности за помощь. Несколько раз об органах человеческого тела – глазах (II, 13, 1) и языке (III,

10, 2) – и тела животного – слоновий хобот (IV, 4, 5)– говорится как о служителях своего хозяина.

В более узком смысле у Татия διακονέω означает «прислуживать за столом», главным образом, может быть, разливая вино. Во всяком случае, в II, 31, 1 Сатир, прислуживая за столом (διακονοῦμενος) подсыпает Панфии в вино сонный порошок, а в IV, 15, 2 египтянин, прислуживающий на ужином, подмешивает Левкиппе в питье любовное зелье. И, наконец, Ганимед как виночерпий и его предшественница в этом качестве Геба (II, 37, 3 и 36, 4) называются диаконами.

Еще одной существенной деталью является то, что понятие «диакон» часто употребляется не по отношению к рабам, а по отношению к каким-то иным зависимым категориям людей. В частности, Левкиппа по ходу романа часто переходит из состояния свободы в некоторое зависимое положение, однако, статуса рабыни не приобретает. В VII, 9, 11 говорится о том, что Мелита, не подозревая в Левкиппе соперницы, оказывает ей гостеприимство, однако, раскрыв любовь Левкиппы и Клитопонта, она отправляет ее в деревню и принуждает служить ей (διακονησομένην αὐτῇ).

Немаловажно то, что у Татия проскальзывает и сакральное значение существительного διάκονος. В третьей главе романа (III, 18, 5) герой считает свою возлюбленную погибшей, но к счастью, его друг спасает ее и они вместе разыгрывают Клитопонта, изображая, что Менелай воскрешает Левкиппу. Потрясенный Клитопонт просит Менелая объяснить, в чем дело, восклицая ὦ φίλτατε Μενέλαε, εἰ διάκονός τις εἶ θεῶν, δέομαί σου, ποῦ γῆς εἶμι καὶ τί ποτε ταῦτα ὀρῶ; (– Дорогой мой Менелай, если ты *служитель* богов, то умоляю тебя, расскажи, куда я попал и что вижу? Пер. В. Чемберджи).

Роман Харитона Афродисийца (II в. н.э.) скуп на интересующую нас лексику – слова с этим корнем встречаются лишь 4 раза (III, 8, 2; VI, 6, 8; VI, 9, 7; VIII, 8, 5), выступая в классическом значении «помощи, услуги»,

например, в III, 8, 2: «Плангоне охотно отплачиваю я благодарностью, – сказал Дионисий, – за ее мне услуги в деле моей любви (διακονίας ἐρωτικῆς)» (пер. И. Толстого).

Знаменитый роман Гелиодора «Эфиопика» – памятник поздней грекоязычной литературы. По сравнению с другими текстами, понятие диаконии здесь встречается достаточно часто – около двух десятков раз. «Служить» для каких-либо целей могут буквы (IV, 8, 8) или яд (VIII, 7, 2), через глагол διακονέω выражается понятие передачи и посредничества (V, 15, 2; V, 32, 5), самым распространенным значением является оказание любых услуг, в том числе помощь в любовных делах (VII, 9, 4) и сами «любовные услуги» (VII, 16, 1), прислуживание, помощь (VI, 2, 3), служение царю (V, 9, 2; VII, 24, 6; VIII, 17, 4), любому господину (VIII, 7, 4; VIII, 7, 7; VIII, 15, 4; X, 7, 5), в том числе прислуживание за столом (V, 8, 6), главным образом, выполняя обязанности виночерпия (VII, 24, 6; VIII, 1, 7; VIII, 7, 7; VIII, 9, 2). Например, в VIII, 1, 7 сообщается, что «Ахемен включил в свой рассказ и историю Тиамида, наконец упомянул о страсти Арсаки к Теагену, о том как Теаген был поселен в царском дворце, о том благоволении, какое он там снискал, о его службе виночерпием (καὶ τὰς ἐκεῖνου διακονίας τε καὶ οἰνοχοΐας)» (пер. А. Егунова). Интересно то, что в VIII, 15, 4 через существительное διακονία, по всей видимости, обозначаются «слуги» во множественном числе, т.е. «штат слуг», подобно словоупотреблению в единственном случае использования этого существительного в Септуагинте.

Обратимся к философской и ораторской литературе интересующего нас периода.

Среди в целом бытовых значений понятия διακονία в десятке контекстов Диона Хрисостома (40 – 120 гг.)⁴ есть фрагмент, указывающий на отношение к служению. Отношение это отрицательное, не в том смысле,

⁴ Or. 4, 99; 4, 102; 7, 67; 10, 10; 10, 13; 30, 31; 32, 1; 49, 8; 49, 10; 71, 5.

которого можно было бы ждать – здесь презрение выражается не по отношению к слугам, а по отношению к людям, которые пользуются чужим трудом, так как «где есть раб, там и дети портятся, становятся ленивыми и надменными, раз есть кто-то, кто их обслуживает (διακονοῦντος) и на кого они могут смотреть свысока; если же их предоставить самим себе, то они будут мужественней и сильней и с самого детства научатся заботиться о родителях» (пер. А.А. Тахо-Годи). Единственный контекст Ямвлиха (кон. III – нач. IV в.) в *De vita Pythagorica*, 31, 205 так же показывает отрицательное отношение к различным излишествам, в том числе и к обилию слуг. В речах Либания (IV в.), напротив, понятие διακονία встречается относительно часто⁵, но исключительно в бытовом значении и не добавляет к вышесказанному ничего нового. Впрочем, и здесь можно выявить некоторое отношение к услужению, которое, в отличие о двух предыдущих, можно определить как пренебрежительное – это касается речи «О рабстве» (XXV, 28), где оратор замечает, что хозяин ни к какой тяжелой службе раба не принуждает, а услуги во время обеда среди прочих относятся к немногим неутомительным занятиям прислужников.

Около тридцати контекстов⁶ с использованием бытового значения слова διακονία содержится в текстах Лукиана. Все они сходны между собой, во всех это слово обозначении прислуживание, особенно за столом и особенно в винных возлияниях, так Гермес (*Dial. Deorum. Herm. et Maja*, 4, 2,7) сетует на то, что «Сыновья Леды сменяют друг друга: когда один находится на небе, другой проводит день в преисподней. Только я один принужден каждый день делать и то и другое. Сыновья Акмены и Семелы, рожденные от жалких женщин, живут в свое удовольствие, не зная никаких

⁵ *Or.* I, 184 et 278; IV, 17; XIV, 14 et 48; XVIII, 130; 175; 176; 196; XXV, 28; XXVI, 19 et 27; XXVII, 11 et 38; XXXII, 15; XXXVIII 14; XXXIX, 9; ILVI, 19; XLVIII, 27; LIII, 9; LIV, 15; LIX, 46; LXII, 14 et 52; LXIV, 93 et 117.

⁶ *Ver. Hist.* 2, 14 et 46; *Symp.* 42; *Jupp. Conf.* 11; *Gall.* 11 et 12; *Icar.* 20; *Charon* 1; *Philops.* 34; 35; 36; *Merc.* 16; 26; 27; *Alex.* 5; *Satur.* 4; 17; 18; 32; *Nav.* 21; *Dial. Mort.* 24, 2; *Dial. Deorum.* 4, 2; 8, 2; 10, 4; 11, 3; *Dial. Mer.* 11, 1; *Asinus* 25 et 53.

забот, а я, сын Майи, дочери Атланта, должен им прислуживать! (ὁ δὲ Μαΐας τῆς Ἀτλαντίδος διακονοῦμαι αὐτοῖς)» (пер. С. Сребрного). Вспомним здесь, что слово διάκονος уже не впервые в древнегреческой литературе было обращено к Гермесу. Виночерпиями и прислужниками за столом называются у Лукиана в диалоге между Герой и Зевсом также Геба и Гефест, когда речь идет о том, чтобы взять в качестве виночерпия еще и Ганимеда (*Dial. Deorum* 8, 2). В *Jupp. Conf.* 11 сами боги иронически, но, по сути, справедливо называются «слугами и подчиненными Мойр» (ὑπηρέται καὶ διάκονοί τινες τῶν Μοιρῶν εἶναί φατε) (пер. С. Сребрного), так как они сами не в силах противостоять всеильному Року и лишь выполняют его веления, таким образом, во многом благодаря действиям богов вершатся «замыслы Мойр».

В одном из комментариев к «Пиру мудрецов» Афиняя (Кн. VI, комм. 222), составленном М.Г. Витковской значится: «В надписях эллинистического времени διάκονος – “храмовый служитель”, откуда церковное “диакон”». Барнет⁷, разбирая вероятные прототипы диаконата в язычестве и иудаизме также упоминает эти надписи. Диаконы, в самом деле появляются в надписях, имеющих отношение к храмам (см., например, IG II² 3463, IG IV, 774; IG IX, 1² 2:247, 248, 251 и др.). Однако в последних трех случаях диакон просто-напросто слуга, обслуживающий персонал, стоящий в перечне после повара (μάγειρος). В первом – прислужница жрицы Афины Лисимахи. По правильному замечанию Барнета⁸, вряд ли христианские диаконы имели прототипом подобных «храмовых служителей».

Анализируя развитие терминов διακονέω, διακονία, διάκονος в античной языческой литературе, мы можем прийти к следующим выводам,

⁷ *Barnet J.M.* The diaconate – a full and equal order: a comprehensive and critical study of the origin development and decline of the diaconate in the context of the church’s total ministry and the renewal of the diaconate today with reflections for the twenty-first century. Trinity Press. 1995. P. 41–42.

⁸ *Barnet J.M.* Op.cit. P. 42.

которые позволят нам в перспективе рассмотреть понятие диаконии в Септуагинте и раннехристианских текстах. Во-первых, в дохристианскую эпоху существования греческого языка эти термины можно все же отнести к разряду редких – у различных греческих авторов, начиная с Эсхила, они встречаются весьма спорадически (1 контекст у Эсхила, 4 – у Геротота, 2 – у Софокла, 2 – у Еврипида, 1 – у Фукидида, 7 – у Аристофана, 1 – у Лисия, 9 – Ксенофонта, 2 – у Эсхина, 33 – у Платона и 14 – у Аристотеля, 12 – у Демосфена, около десятка – у Менандра, 1 – у Полибия, 2 – у Дионисия Галикарнасского). Во-вторых, высказанное еще в первой половине XX века в соответствующей статье словаря TWNT положение о том, что понятие диаконии в древности имело оттенок презрения, нельзя считать верным, так как оно основывается главным и единственным образом на анализе текстов Платона и Аристотеля, которые всё, в том числе и это понятие, подчиняют своим собственным философским концепциям и не могут претендовать на отражение объективной позиции всего общества по отношению к служению. Как было показано, помимо взглядов этих двух философов, существовали и другие мнения на этот счет, они отражены как в философии (Диоген, Хрисипп и др.), так и в литературе, например, в комедиях, где слуги включаются в действие наравне с остальными персонажами. Остальные случаи употребления этого слова не демонстрируют явного пренебрежительного к нему отношения. В-третьих, до начала новой эры у этих редких, в общем-то терминов не было *никаких* ассоциаций с культовым или каким бы то ни было другим служением в сакральном смысле – они имели лишь бытовое значение, связанное как с любым домашним служением, так и с прислуживанием за столом. Напомним, что Дж.Н. Коллинз в своей работе 1999 года⁹ предложил новое толкование термина *διακονία*, близкое к тому, что предлагаем мы. Он критикует подход авторов TWNT и показывает, что слово *διακονία* никогда не выражало идеи

⁹ Collins J.N. *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources*. N.-Y., Oxford, 1999.

унизительного служения, а скорее произнесения слов или совершения дел, приносящих кому-либо пользу. Он доказывает, что слова с корнем *διακον-* используются в трех типах контекстов: 1) послание; 2) посредничество; 3) услужение человеку или семье. Он настаивает на том, что эти слова никогда не имели коннотации с приниженным положением человека¹⁰. Стоит не согласиться с порядком контекстов – в большинстве случаев слова с корнем *διακον-* используются в значении служения, услужения. Его подход и метод исследования небезупречен, а анализ источников часто бывает поверхностным, но выводы в целом интересны.

Важно заметить, что понятие *διακονία* в античности лежит целиком и полностью в сфере бытового служения. В языческой литературе уже после начала новой эры сакральный смысл можно уловить только сочинениях Плутарха, но и там они относятся скорее к культу. Важнейшее для *διακονέω*, *διακονία*, *διάκονος* сакральное значение, как мы увидим, появится только в Новом Завете.

¹⁰ Page S.H.T. Whose Ministry? A Re-appraisal of Eph.4:12, *Novum Testamentum* 47 (2005). P. 36–37.

В. «Усердно служить»:

термины ὑπηρετέω, ὑπηρέτης в античности

Происхождение слова ὑπηρέτης *E Gud* видит в сочетании приставки ὑπὲρ и глагола αἴρω («поднимать», «возвышать», «принимать на себя», «уносить», «убирать»), из которого получилось ὑπαίρετης, а затем ὑπαίρετης – «способный поднять». *E Magn* предлагает иную интерпретацию: из приставки ὑπὸ и ἐρέσσειν («грести») получилось ὑποερέτης, затем через выпадение о и обращение ε в η получилось ὑπηρέτης, «κυρίως γὰρ ὁ ναύτης». Современная наука¹ приближается ко второму варианту и принимает происхождение этого слова от составления приставки ὑπὸ и ἐρέτης («гребец»), однако ὑπὸ в данном случае означает подчинение. «От понятия раб (δοῦλος) бытовое значение понятие ὑπηρέτης отличается тем, что под последним подразумевается лично свободный служитель, который может потребовать и получить вознаграждение за службу. Однако в отличие от διάκονος и θεράπων, ὑπηρέτης – служитель особого склада. Если в понятии διάκονος акцент ставится на объективной выгоде, которую несет служба тому, к кому она обращена, а θεράπων как служитель характеризуется уважением, готовностью и усердием к службе, то характерная черта ὑπηρέτης заключается в том, что он может поручать свое задание и цель другим, который в рамках органического порядка стоят ниже его, на нанося урона личной чести и достоинству»².

Похоже, что один из самых ранних случаев употребления этого слова в древнегреческой литературе практически идентичен термину διάκονος – это трагедия Эсхила «Прометей прикованный», где этим словом, с аналогичным

¹ Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots. Paris, 1968–1977. ὑπηρέτης

² TWNT. ὑπηρέτης

значением в том же эпизоде (*Prom. Vinc.* 954, 983) именуется Гермес, о котором Прометей отзывается:

σεμνόστομος γε καὶ φρονήματος πλέως

ὁ μῦθος ἐστίν, ὡς θεῶν ὑπηρέτου.

Полны высокомерья и надменности

Твои слова. На то ты и слуга богов.

(Пер. С. Апта).

У Еврипида³ и Софокла⁴ значение понятия ὑπηρέτης в основном имеет светское и бытовое значения, однако есть контексты, в которых это понятие приближается к сакральному звучанию – так, у Еврипида это *El.* 892, *Vasch.* 223 и, конечно, *Ion* 639 – произведение, в котором многие понятия «служения» приобретают сакральный культовый оттенок в силу характера деятельности главного героя – храмового слуги в Дельфах. Ион говорит о себе:

θεῶν δ' ἐν εὐχαῖς ἢ λόγοισιν ἢ βροτῶν

ὑπηρετῶν χαίρουσιν οὐ γοωμένοις.

Молюсь богам, беседую с людьми

И радостным служу, а не печальным.

(Пер. И. Анненского).

У Софокла (*Oed. Tyr.* 712; *El.* 1306; *Phil.* 990) также присутствует оттенок сакрального значения понятия ὑπηρέτης, так, в *El.* 1306 Электра говорит о ὑπηρετοίμην τῶ παρόντι δαίμονι.

Исторические сочинения Геродота и Фукидида и философские произведения Платона и Аристотеля оперируют главным образом светским

³ *Hipp.* 1397; *Hec.* 503, 844; *Supp.* 381; *El.* 649, 821; *Herc.* 1398; *Troi.* 426; *Ion.* 986; *Hel.* 553; *Iphig. Aul.* 322; *Rhes.* 153.

⁴ *Trach.* 1156; *El.* 996, 1358; *Phil.* 15, 53, 1024.

значением этого слова. В частности, у Платона понятие ὑπηρετέω неоднократно переходит на любовные отношения (см. *Symp.*184d ff, 196с и *Phaed.* 240d): «Когда они вместе, старшему не хочется покидать младшего ни днем, ни ночью: его подстрекает неотступный яростный довод, суля все время наслаждения его зрению, слуху, осязанию; каждым ощущением ощущает он своего любимого, так что с удовольствием готов ему усердно служить (ὑπηρετεῖν)» (пер. А.Н. Егунова).

С. «Холопствовать у камня»:

понятие λατρεύω, λατρεία в античной литературе

Происхождение этих терминов средневековые этимологии единодушно возводят к существительному λάτρον. *E Gud* и *E Magn* поясняют, что существительное λατρεία и глагол λατρεύω произошли от λάτρις, что означает «раб, служащий за плату», в свою очередь это слово произошло от λάτρον, которое означает «плата». Оно же получилось из τηρῶ – «смотреть» и ΛΑ ἐπιτακικοῦ – сначала в форме λατήριον, а затем через синкопу λάτρον.

Лексикон *Suda* в пояснение к основному значению существительного λατρεία – «работать за плату» в качестве примера приводит строку из «Аякса» Софокла (503): οἷας λατρείας ἀνθ' ὅσου ζήλου τρέφει (Он питает такие **труды** вместо такого счастья).

И действительно, названную строку из Софокла можно привести в пример как один из самых ранних случаев употребления существительного λατρεία в античной литературе. Вообще соответствующая статья в TWNT справедливо сообщает о сравнительной редкости терминов λατρεύω, λατρεία – причем, глагол более редок, чем существительное. Кроме того, можно отметить, что с самого начала эти слова не только редки, но и имеют разные оттенки значений у разных авторов. У Софокла, помимо приведенного выше примера, причастие с нужным корнем встречается в *Trach.* 35, однокоренное существительное λατρεύμα – в *Trach.* 357, и само существительное λατρεία – в *Trach.* 830. Во всех трех случаях речь идет о служении Геракла.

Трагедия Эсхила «Прометей прикованный» (966–969) дает еще два ранних контекста употребления и глагола, и существительного:

Πο. τῆς σῆς **λατρείας** τὴν ἐμὴν δυσπραξίαν,
σαφῶς ἐπίστασ', οὐκ ἂν ἀλλάξαιμ' ἐγώ.

Ερ. κρεῖσσον γὰρ οἶμαι τῆδε **λατρεύειν** πέτρα
ἢ πατρὶ φῦναι Ζηνὶ πιστὸν ἄγγελον;

Прометей

Но на твоё **холопство** тяжкий жребий мой
Я променять, знай твердо, не согласен, нет.

Гермес

Наверно, **быть холопом** камня этого
Милей, чем Зевсу преданным гонцом служить.

(Пер. С. Апта).

В трагедии Еврипида «Циклоп» (*Cycl.* 24) через интересующий нас термин обозначается служба Силена у Полифема:

τούτων ἐνὸς ληφθέντες ἐσμὲν ἐν δόμοις
δοῦλοι· καλοῦσι δ' αὐτὸν ὧι **λατρεύομεν**

Πολύφημον

[В чертогах одного из них (т.е. циклопов) мы стали / Рабами; зовут его, у которого мы **служим**, / Полифемом].

К одному

Из них – увы! – рабами мы попали.

Он Полифем по имени...

Пер. И. Анненского.

Из всей греческой драматургии Еврипид предоставляет наибольшее количество контекстов с использованием слов *λατρεύω*, *λατρεία*. Так в *Troïades*, 823 *λατρεία* – это служба Ганимеда в чертогах Зевса, в *Iphig. Taur.* 1106 – пример вполне светского значения «рабской службы». Однако именно у Еврипида впервые появляется связь этих слов с сакральным значением, главным образом, с отправлением культа – речь идет в первую очередь о

трагедии «Ион» (124, 129 и 152), где речь идет о служении Иона Аполлону, например:

εἶθ' οὕτως αἰεὶ Φοῖβωι
λατρεύων μὴ παυσαίμην,
Так всегда бы, всю жизнь
Только Фебу **служить**...

Пер. И. Анненского.

В *Phoen.* 225 также упоминается служительница Феба.

У Ксенофонта в *Cyrop.* 3, 1, 37 и *Ages.* 7, 2 сакральное значение отсутствует. Например, в первом случае: Ἐγὼ μὲν, ἔφη, ὦ Κῦρε, κἂν τῆς ψυχῆς πρῆξιμην ὥστε μήποτε λατρεῦσαι ταύτην (– Я, Кир, – сказал он, – готов и жизнь свою отдать за то, чтобы она не извела долю рабыни. Пер. В.Г. Боруховича).

В противоположность этому, на все произведения Платона также приходится лишь два фрагмента, содержащих существительное *λατρεία*, однако в обоих из них значение максимально приближено к общему значению «служения богам». В *Ap. Socr.* 23c: «Я и посейчас брожу повсюду – все выискиваю и допытываюсь, по слову бога, нельзя ли мне признать мудрым кого-нибудь из граждан или чужеземцев; и всякий раз, как это мне не удастся, я, чтобы подтвердить изречение бога, всем показываю, что этот человек не мудр. Вот чем я занимался, поэтому не было у меня досуга заняться каким-нибудь достойным упоминания делом, общественным или домашним; так и дошел я до крайней бедности из-за служения богу (διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν)» (пер. М.С. Соловьева). В *Phaed.* 244e: «Избавление от болезней, от крайних бедствий, от тяготевшего издревле гнева богов бывало найдено благодаря неистовству, появившемуся откуда-то в некоторых семействах и дававшему прорицания, кому это требовалось. Неистовство разрешалось в молитвах богам и служении им (πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ

λατρείας), и человек, охваченный им, удостоивался очищения и посвящения в таинства, становясь неприкосновенным на все времена для окружающих зол, освобождение от которых доставалось подлинно неистовым и одержимым» (пер. А.Н. Егунова).

Единственный контекст «Александров» Ликофрона (393), лишенный какого-либо сакрального значения – вероятно, последний случай словоупотребления интересующей нас лексики в период до III в. до н.э.

Автор «Мифологической библиотеки» использует глагол λατρεύω, чтобы, как и Софокл, обозначить службу Геракла у Эврисфея (*Myth. Bibl.* II,73) и Омфалы (*Myth. Bibl.* II,131; 133). Например, 2, 72: «Пифия впервые тогда назвала Геракла его именем (прежде он назывался Алкидом) и повелела ему поселиться в Тиринфе, служить в течение двенадцати лет Эврисфею (Εὐρυσθεῖ λατρεύοντα ἔτη δώδεκα) и совершить десять подвигов, которые ему будут предписаны» (пер. В.Г. Боруховича).

В I в. до н.э. Дионисий Галикарнасский (*Ant. Rom.* II,9,2; III,1,5; IV,44,3; VII,9,3) употребляет это слово исключительно в светском значении, причем он принимает то значение слова, которое можно считать «классическим» – зависимая, почти рабская служба (вспомним, что термин λειτουργία у него имеет сакральный оттенок). Так, в *Ant. Rom.* II,9,2 сообщается, что «афиняне стали называть клиентов “поденщиками” по роду их службы (ἐπὶ τῆς λατρείας), фессалийцы же – “зависимыми”, порицая уже самим названием их участь» (пер. И.Л. Маяк).

Плутарх, как мы уже неоднократно видели, употребляет различную лексику служения как в светском, так и в религиозном значении, λατρεία здесь не является исключением: Плутарх обозначает так и любую работу и службу (*Rom.* 19,9; *Comp.Thes.et Rom.* 1,6; *Cato Minor* 35,6), и служение богам (*Quom. adul. ab amic.* 56E; *De Pyth.or.* 405C; 407E; 417E).

С разной частотой в II–III вв. н.э. понятие *λατρεία* встречается также у Лукиана (*Nigr.* 15; 23; *De merc.* 23; *Apol.* 4), у императора Марка Аврелия в «Размышлениях» (III,3,1), у Элиана (*De nat.anim.* I,2; X,23; XI, 1;10;20; XIV, 13; XVIII, 46; *Var. Hist.* III, 9, 42) и у Афинейя (*Deip.* 6, 93 – уже цитировавшийся фрагмент «О наименованиях рабов», где *λάτρες* – одно из наименований слугителей). Из всего перечисленного лишь в *Var. Hist.* III, 42 Элиана встречается значение, близкое к сакральному: «Дионис на это разгневался, и, когда женщины сидели у своих ткацких станков и прилежно занимались искусством Эрганы, плющ и виноградные лозы внезапно обвили навои, в корзины для шерсти заползли змеи, а с потолка стало струиться вино и молоко. Но и эти знаменья не подвигли их на служение богу (ἐς τὴν *λατρείαν* τοῦ δαίμονος)» (пер. С.В. Поляковой).

Таким образом, мы должны отметить, что в античной литературе, написанной на греческом языке, термины *λατρεύω*, *λατρεία* могут считаться весьма редкими. Они обозначают, главным образом, подчиненное рабское служение или служение наемное, т.к. этимология этих слов так или иначе связана с *λάτρον* – «плата». В подавляющем большинстве случаев ситуация именно такова, однако у Софокла и автора «Мифологической библиотеки» служение, выраженное через понятие *λατρεία*, персонифицируется – это служба Геракла у его хозяев, Эврисфея и Омфалы. Наиболее важно то, что уже до III в. до н.э. есть случаи употребления понятия *λατρεία* в значениях, приближенных к сакральному – речь в первую очередь о Еврипиде, у которого так обозначается служение Иона Аполлону и о Платоне, у которого два встреченных контекста выражают общее «служение богам». После наступления новой эры сакральные значения, никак не связанные с иудейскими или христианскими, встречаются у Плутарха и Элиана.

D. «Служить городу»:

понятие λειτουργέω, λειτουργία в античной литературе

Прежде всего обратимся к средневековым «Этимологиям» – это позволит нам прояснить происхождение терминов λειτουργέω, λειτουργία. *E Gen* дает объяснение, принятое, в итоге, и в современной науке: глагол λειτουργεῖν означает служение, связанное с государством, народом (λήϊτον). Из сочетания слов ἔργον и λήϊτον произошел глагол ληϊτουργεῖν, затем через сокращение η в ε и получилось λειϊτουργεῖν, а после соединения ε и ι в ει – λειτουργεῖν. *E Gud*, *E Magn* и *Suda* принимают то же объяснение.

Современные этимологические словари (*Boisacq* 1950; *Frisk* 1966; *Chantraine* 1977) также связывают этот глагол по меньшей мере с существительным λαός – «народ». TWNT (статья λειτουργέω) дает развернутое объяснение, что глагол λειτουργεῖν произошел от λήϊτος – «то, что связано с народом или национальным сообществом», – и от корня ἔργ-, который появляется как в существительном (ἔργον), так и в глаголе (у Гомера ἔρδω, ἔρξα). Сложное слово ληϊτουργός – это эквивалент словосочетания λήϊτα ἐργαζόμενος (ср. δημιουργός и δήμια ἐργαζόμενος). *Suda* добавляет, что λειτουργία – это κυρίως ἡ δημοσία ὑπηρσία (общественное исполнение богослужения). Таким образом, это выражение связано с использованием слова λαός для обозначения национального сообщества, которое мы можем найти у Пиндара (см., например, *Olymp.* 9, 46 et 66; 13, 27) и не можем у Гомера. λειτουργεῖν – значит делать что-то, что относится не к личным делам, а делам национального сообщества как политического единства. Точнее, «служить народу», неся полезные для общества обязанности.

Этим определяется то, что начиная, по всей видимости, с Ксенофонта (*Memor.* 2, 7, 6) слово λειτουργία означает повинности или высокие общественные налоги с состоятельных лиц в пользу города¹: «Разве ты не знаешь, что одним таким занятием, приготовлением муки, Навсикид не только себя со слугами может прокормить, но сверх того и множество свиней и коров, и столько у него еще остается, что он и в пользу города может часто исполнять разные литургии (τῇ πόλει πολλάκις λειτουργεῖν)» (пер. С.И. Соболевского). Оратор Исократ (*In Callim.* 58; *Nic.* 56; *De pace* 13, 20, 128; *Areop.* 25; *Panath.* 145) употребляет данный термин исключительно в этом значении – например, в *De pace* 20, где говорится, что после заключения мира «С каждым днем будет возрастать наше благосостояние, ибо мы избавимся от чрезвычайных военных налогов, триерархий и других связанных с войной литургий (τὸν πόλεμον λειτουργιῶν) и спокойно будем возделывать землю, плавать по морю и предаваться другим занятиям, которые заброшены сейчас из-за войны» (пер. Л. М. Глускиной). Одна из речей Исократа посвящена введенной Солоном налоговой мере под названием ἀντίδοσις – праву, по которому в Афинах любой гражданин, считавший, что его привлекли к выплате литургии несправедливо, мог предложить более состоятельному обменяться с ним имуществом – последний или соглашался, или принимал выплаты литургии на себя (*Antid.* 5, 145, 146, 150, 154, 156, 158).

Аристотель также чаще всего употребляет слово λειτουργία, чтобы обозначить общественные повинности, служение, таким образом, государству и народу (*Ethic. Eud.* 1242b; *Ethic. Nicom.* 1167b, *De inces.anim.* 711b; *Oecon.* 1347a, 1352a; *Pol.* 1272a, 1291a, 1305a, 1309a, 1314b, 1320b, 1321a, *Rhet.* 1399a). Но также и в переносном смысле, например, в *Ethic.*

¹ О различных видах литургий (обыкновенных: ἀρχιθεωρία, χορηγία, γυμνασιαρχία, λαμπαδαρχία, и чрезвычайных, таких как τριηραρχία) см. Böckh A. Staatshaushaltung der Athener, В. I, S. 593 ff., Бондарь Л.Д. Общественные повинности (литургии) в Афинах 5-4 вв. до н.э. Автореферат диссертации. СПб., 1997. <http://centant.spbu.ru/aristeas/autoref/bondar/001.htm>

Nicom. 1163a, говорится о том, что дружба, основанная на превосходстве, превращается в повинность (λειτουργίαν). Демосфен (*De corona*, 91, 4 et 106, 11) также говорит исключительно об общественных повинностях. То же самое можно сказать о сочинении Теофраста *Characteres* (23, 6; 26, 6).

Диодор Сицилийский в подавляющем большинстве случаев использует именно традиционное значение слова (*Bibl. Hist.* I, 28, 5; 63, 9; 65, 4; 73, 7; 79, 3; 83, 4; 84, 6; II, 29, 4; 40, 1; 40, 4; 59, 6; IV, 5, 4; 71, 4; V, 39, 1; XII, 75, 7; 31, 1; XVIII, 60, 3). То же самое касается труда географа Страбона (*Geogr.* VIII, 5, 4; 5, 5; XIII, 1, 27; XIV, 2, 5; 3, 3; XV, 1, 46), например: «23 города Ликийского союза имеют право голоса. Жители каждого города сходятся на общее собрание, выбрав подходящий для этого по своему усмотрению город. Самые большие города располагают каждый голосами, города средней величины – 2, а прочие – 1. В таком же отношении они выплачивают подати и несут прочие государственные повинности (τὰς ἄλλας λειτουργίας)» (пер. Г.А. Стратановского).

У Полибия словоупотребление несколько отличается от всего вышесказанного – у него слова λειτουγέω, λειτουργία означают, главным образом, военную службу (*Hist.* III, 93, 4 et 7; V, 2, 5; VI, 33, 6; VI, 34, 8; VI, 35, 5; X, 16, 5; X, 29, 4; X, 30, 8). Например в *Hist.* VI, 34, 8: «Во избежание ошибки в передаче ночного пароля римляне поступают так: в каждом роде оружия, в десятом манипуле или эскадроне, занимающем крайнее место в полосе, выбирается один солдат, освобождаемый от службы на сторожевом посту (κατὰ τὰς φυλακὰς λειτουργῶν ἀπολύεται)» (пер. Ф.Г. Мищенко).

К более общему значению обязанности, исполнения поручения приближены и контексты Плутарха (*Rom.* 26, 4; *Marc. Cor.* 6, 4; *Tim.* 39, 3; *Cato Major* 24, 11; *Mar.* 16, 7; *Ages.* 36, 3; *Artax.* 21, 4; *Otho* 5, 5). Но есть и упоминание классической литургии – например, в *Nic.* 12, 3: «Люди обеспеченные не высказывали вслух своих мыслей из страха, что их

упрекнул в нежелании нести расходы по снаряжению судов (τὰς λειτουργίας καὶ τριηραρχίας ἀποδιδράσκειν)» (пер. Т.А. Миллер).

Арриан же, напротив, употребляет слово λειτουργία в традиционном значении, правда, разумеется, имея в виду не афинскую литургию, а в более общем смысле налогообложения или несения государственных повинностей, в т.ч. каких-либо работ (*Alex. Anab.* 1, 16, 5; 7, 10, 4; *Ind.* 12, 1). Так, в последнем случае, описывая индийское общество, Арриан пишет: «Четвертый класс – ремесленники и купцы. И эти работают на пользу государства и уплачивают налоги со своих работ (καὶ οὗτοι λειτουργοὶ εἰσι καὶ φόρον ἀποφέρουσιν ἀπὸ τῶν ἔργων τῶν σφετέρων), исключая тех, кто изготавливает воинское оружие» (пер. О.В. Кудрявцева).

Лукиан также упоминает общественные обязанности, заботы и повинности (*Icar.* 9, 16; *De salt.* 79), в том числе в переносном смысле (*De salt.* 6).

Контексты из энциклопедического труда Афиня отсылают к сочинениям историка конца IV в. до н.э. Харета из Митилены (*Deip.* 12, 54, 23), где через глагол λειτουργέω обозначается служение за столом, философа III в. до н.э. Антигона Каристийского (*Deip.* 12, 69, 13), где λειτουργία – это вполне традиционное обозначение повинности. В тех контекстах, где эти термины вкладываются в уста самих пирующих (*Deip.* 19, 24, 30; 14, 44, 6), они означают служение за столом.

Однако гораздо большее для нас значение имеют те редкие, но неожиданные контексты, где слово λειτουργία имеет несомненное культовое значение. Речь идет в первую очередь о фрагменте «Политики» Аристотеля 1330a, где утверждается, что «расходы на отправление религиозного культа являются общими для всего государства. Следовательно, необходимо поделить всю территорию государства на две части: одна из них должна находиться в общем пользовании, другая – в

частном владении. Каждая из этих двух частей в свою очередь должна быть разделена на две: одна часть земли, находящейся в общем пользовании, должна идти на служение богам (πρὸς τοὺς θεοὺς λειτουργίας), другая – покрывать расходы на устройство сисситий» (пер. С.А. Жебелева). Стратманн – автор соответствующей статьи в TWNT – разбирает отдельные случаи употребления культового значения литургии. Помимо всего прочего, он утверждает, что нет никаких оснований связывать основное светское значение литургии, так очевидно ассоциирующееся с идеей государства, народа, социальной общности, и мысль об общественной значимости культового служения. В качестве других примеров использования в античности сакрального значения термина в статье приводятся греческие надписи из Месины 92 г. до н.э., из Элевсина 177/80 г. н.э., афинская надпись 100 г. до н.э. и 178 г. н.э., дельфийская надпись II в. до н.э., некоторые контексты Плутарха, Дионисия Галикарнасского, Диодора и даже Юлиана Отступника. Кроме того, автор ссылается на тексты египетских папирусов, в частности на найденный в Мемфисе *P. Par. 26*, датируемый 163 – 162 гг. до н.э.² Автор статьи подытоживает, приводя, наконец, в пример процитированный выше отрывок из «Политики» Аристотеля, что «в этих примерах, можно наблюдать движение в сторону технического использования этого термина в культовой сфере. Может возникнуть желание связать это с первоначальным политическим смыслом, так как *cultus* – это также дело общественной значимости (*Arist. Polit.* 1330a). Однако в большинстве случаев культового употребления нет и упоминания о политических вопросах. Речи о том, чтобы приносить пользу государству, исполняя *cultus* не идет». Здесь, однако, необходимо соблюдать очевидную осторожность, т.к. практически все перечисленные примеры, включая надписи, датируются временем позже III века до н.э., когда, как считается, на греческий язык была переведена Библия. Забегая вперед, отметим, что к

² См. *Milligan G.* Selections from the Greek papyri edited with translations and notes. Cambridge: the University Press, 1912. P. 12 ff.

этому времени понятие литургии уже было введено в культовый обиход переводом Библии на греческий язык, поэтому спорадическое употребление этого термина в сакральном значении после III в. до н.э. не вызывает удивления. Тем не менее нельзя не признать ценность наблюдения Стратманна в отношении того, что греческие тексты на папирусах дают много примеров употребления термина λειτουργία в культовом значении, т.к. это демонстрирует, что значение, заданное переводчиками Библии, почти одновременно или очень быстро вошло в греческий язык. Более того, все примеры Стратманна, без сомнения, заслуживают внимания, т.к. степень влияния такого события, как александрийская работа по переводу Библии, скажем, на афинские надписи еще предстоит исследовать, а здесь для этого вряд ли есть место. Однако от нас не должна ускользнуть мысль, что начиная с III в. до н.э. в греческом языке уже существовало сакральное значение термина λειτουργία. Едва ли не единственный в греческой литературе случай использования термина λειτουργία в значении, близком к культовому, до названного периода – это упомянутый фрагмент Аристотеля, а в нем как раз очевиден именно «общественно значимый» подтекст.

У Диодора Сицилийского в *Bibl. Hist.* 1, 21, 8., как и у Аристотеля, упоминается μέρος τῆς χώρας αὐτοῖς δοῦναι πρὸς τὰς τῶν θεῶν θεραπείας τε καὶ λειτουργίας.

Мы можем обнаружить, что в античной литературе начиная с III в. до н.э. существует не только светско-политическое значение слов λειτουργέω, λειτουργία, но и культовое, никак не связанное с иудейской религией. Когда мы говорим об историческом труде Дионисия Галикарнасского, то мы должны иметь в виду не некоторые, а практически все контексты, в которых у него встречается слово λειτουργία. Из 13 случаев употребления понятия литургии у Дионисия Галикарнасского лишь три (VI, 40, 3; VIII, 53, 4; X, 58,

3) не имеют сакральной коннотации. Остальные³ напрямую связаны с этрусским или древнеримским культовым служением, причем в том числе с ярко выраженной общественной окраской: «...принимают постановление, чтобы верховные жрецы, птицегадатели и все остальные, кто, получив, имел какой-либо священный сан или службу, относящиеся к общественному почитанию богов (Λειτουργίαν περὶ τὰ θεῖα δημοτελῆ λαβόντες εἶχον), – ведь у них очень много жрецов и служителей богов (θεραπευτὰ θεῶν)» (VIII, 38, 1. Пер. А.М. Сморгчова). У Плутарха также не все контексты дают традиционное светское звучание термина литургия, так Стратманн⁴ обращает внимание на *An Seni Respublica Gerenda Sit*, 792 f.

Итак, мы видим, что в античности термины λειτουργέω, λειτουργία обозначали несение важных для государства, народа, социума обязанностей – в более узком смысле, особенно когда речь идет об Афинах, – несение литургий, дорогостоящих общественных обязанностей, освобождавших полис от расходов. Едва ли не единственное значение, выделяющееся из этого ряда – это фрагмент «Политики» Аристотеля Polit. 1330a, где утверждается, что расходы на отправление культа – дело общественное, и часть земли, находящейся в общем пользовании, должна идти на служение богам (πρὸς τοὺς θεοὺς λειτουργίας). В литературе более позднего времени – начиная, похоже, с III в. до н.э., – слово λειτουργία может использоваться в сакральном значении, обозначая культовое служение.

³ *Ant. Rom.* I, 30, 3; 77, 3; 77, 4; II, 22, 1; 22, 3; 73, 2; V, 1, 4; VIII, 38, 1; 55, 4; X, 53, 6

⁴ TWNT λειτουργέω, λειτουργία

Е. «Прислужница и спутница богини»:

термины *πρόπολος* и *πρόσπολος* в античности

Этимологические словари не утруждают себя анализом происхождения этих слов, однако, вероятно, слово *πρόπολος* «указывает на движение вперед (*προ-*), так что служанка или слуга совершают свои действия впереди идущего следом господина (госпожи)»¹. *Suda* лишь указывает на основное значение – «раб», «служитель».

Однако именно слово *πρόπολος* и близкое ему по значению *πρόσπολος*² в языческой античности стало одним из терминов, обозначающих сакральное, главным образом, культовое служение. Термин *πρόπολος*, пожалуй, имеет весьма почтенный возраст, по крайней мере, он встречается у Гесиода и в одном из гимнов, приписываемых Гомеру, но относящихся, по видимому, к VII–VI вв. до н.э.³ Кроме того, оба слова чаще встречаются в поэзии и драматургии – у Пиндара, Вакхилида, Эсхила, Софокла, Еврипида, Аристофана и Менандра, – чем в прозаических произведениях. В то же время, нельзя не отметить, что вообще в античной литературе VIII в. до н.э. – III в. н.э. эти термины встречаются весьма и весьма не часто.

Один из самых ранних контекстов нам дает фрагмент из Гесиода (Fr. 23a, 26), где речь идет об Ифимеде (=Ифигении) и о том, что она стала «спутницей» защитившей ее Артемиды:

τὴν δὲ νῦν καλέουσιν ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀν[θρώπων

Ἄρτεμιν εἰνοδίην, πρόπολον κλυτοῦ ἰοχ[ε]αίρου.

¹ Афиней. Пир мудрецов. М. 2003. С. 576. Прим. 231 к кн. VI (сост. М.Г. Витковская).

² Это слово, впрочем, чаще, чем *πρόπολος*, встречается в бытовом значении.

³ Античные гимны. М., 1988. С. 303. Комментарии (сост. В.П. Завьяловой).

Ныне ее называет племя земных человеков

Спутницей славной метальщицы стрел Артемидой Дорожной.

Пер. О. Цыбенко.

В гимне *In Cererem*, 440, входящем в так называемые Гомеровские гимны, но представляющем собой, как было уже отмечено, несколько более поздний памятник существительное *πρόπολος* относится к Персефоне, ставшей «служительницей» Гекаты:

τῆσιν δ' ἐγγύθεν ἦλθ' Ἑκάτη λιπαροκρήδεμνος,
πολλὰ δ' ἄρ' ἀμφαγάπησε κόρην Δημήτερος ἀγνῆς·
ἐκ τοῦ οἱ **πρόπολος** καὶ ὀπάων ἔπλετ' ἄνασσα.

Дева-Геката приблизилась к ним в покрывале блестящем;

Чистую дочь Деметры в объятья она заключила.

С этой поры ей **служанкой** и спутницей стала царица.

(Пер. В. Вересаева).

Поэтический ряд продолжают Олимпийские (*Od.* 13, 54) и Немейские (*Nem.* 4, 79) Оды Пиндара. Причем здесь у существительного *πρόπολος* отсутствует сакральное значение: в первом случае так обозначаются аргонавты, спасенные Медеей, во втором – «служение победным песням» (Τιμάσαρχε, τεὰν ἐπινικίοισιν ἀοιδαῖς / πρόπολον ἔμμεναι. Пер. М.Л. Гаспарова). Здесь же необходимо упомянуть Оду Вакхилида (*Od.* 5, 192), где, на наш взгляд, присутствует оттенок сакрального значения, т.к. здесь Гесиод назван «служителем Муз» (Ἠσιόδος πρόπολος Μουσᾶν). Интерес представляет также начало первого дифирамба Вакхилида (*Dith.* I,2), пусть и сильно поврежденное, где речь, по-видимому, идет о Феано – жене Антеноя, здесь она названа служительницей Афины Паллады (Ἐθᾶνας πρόσπολος Παλλάδος ὀρσιμάχου).

Афине́й также использует это слово в цитатах из стихов Ксенофона Колофонского (вторая половина VI в. до н.э.) (*Deip.* XI, 2.), Иона Хиосского (V в. до н.э.) (*Deip.* II, 2), и Симмия (III в. до н.э.) (*Deip.* XI, 80.), однако в бытовом значении. Дважды, без сакрального значения, оно встречается у Аполлония Родосского (*Argon.* I, 781; IV, 711).

Античная драматургия развивает сакральное значение этого термина. У Эсхила в единственном фрагменте (*Choeph.* 357) Агамемнон мог бы стать *πρόπλος* подземных богов, если бы со славой пал в битве под стенами Трои. Термин *πρόσπλος* встречается у Эсхила дважды: в трагедии «Семеро против Фив» (574), где о Тидее говорится как о «глашатае Эриний и слугителе Кровопролития» (*Ἐρινύος κλητῆρα, πρόσπλον Φόνου*), и в «Эвменидах» (1024), где упоминаются служительницы Афины, хранящие ее изображение:

Αθ. αἰνῶ τε μύθους τῶνδε τῶν κατευγμάτων
πέμψω τε φέγγει λαμπάδων σελασφόρων
ἔς τοὺς ἔνερθε καὶ κατὰ χθονὸς τόπους
ξὺν **προσπόλοισιν** αἴτε φρουροῦσιν βρέτας
τοῦμόν, δικαίως. ὄμμα γὰρ πάσης χθονὸς

Афина

За благопожеланья благодарная,
В умильном озареньи ясных светочей,
Богини, в дом подземный провожаю вас
С **прислужницами** мой кумир хранящими.
(Пер. Вяч. Иванова).

У Еврипида присутствует как светское (*Hipp.* 200, *Cycl.* 83, *Alc.* 607), так и культовое значение терминов *πρόπλος* и *πρόσπλος*. Так, в *Cycl.* 76 *πρόπλος* – это слугитель Вакха, в *Ion* 113 такое название получает ветка лавра (*προπόλευμα δάφνας*), потому что лавр посвящен Аполлону и

является его культовым деревом⁴, в *Hel.* 570 Елена отрицает, что она служительница Гекаты.

Софокл, судя по всему, отдает предпочтение термину πρόσπολος, т.к. у него слово πρόσπολος встречается лишь в дошедшей до нас во фрагментах трагедии «Зельекопы» (Fr. 525), где упоминается «служащая Геката» (Ἐκάτης ... προπολοῦσα). В других – более десятка – контекстах Софокл использует слово πρόσπολος, причем у него это слово имеет главным образом светское, бытовое значение «домашний слуга», «помощник» (*Trach.* 188; *Antig.* 1214, 1320; *Ajax* 539, 541, 544; *Oed. Tyr.* 945; *Elect.* 23, 78; *Oed. Col.* 746, 897) и лишь единожды культовое – в *Oed. Col.* 1053 (προσπόλων Εὐμολπιδᾶν).

Античные комедии в интересующем нас вопросе представлены лишь «Плутосом» (670) Аристофана и «Брюзгой» (950) Менандра. У последнего слово πρόσπολος фигурирует лишь в бытовом значении «слуги», а вот у Аристофана πρόσπολος – служитель при храме:

Ὡς δὲ τοὺς λύχνους ἀποσβέσας
ἡμῖν παρήγγειλεν καθεύδειν τοῦ θεοῦ
ὁ πρόσπολος.

Потом слуга при храме потушил огни
И богомольцам приказал ложиться спать.
(Пер. А. Пиотровского).

У философа Платона термин πρόσπολος встречается также не в прозаических произведениях, а в приписываемой ему эпиграмме⁵ в честь Пиндара. Пиндар здесь называется служителем муз:

⁴ Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. М. 1991, ст. προπόλεμα

⁵ Об авторстве эпиграмм см. Позднев М.М. К вопросу об авторстве платоновских эпиграмм // Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник под ред. д-ра филос. наук Р.В. Светлова и А.В. Цыба. Вып. 1, СПб., 1997. С. 83 – 97.

ἄρμενος ἦν ξείνοισιν ἀνὴρ ὄδε καὶ φίλος ἀστοῖς,

Πίνδαρος, εὐφώνων Πιερίδων πρόπολος.

Был этот муж согражданам мил и пришельцам любезен;

Музам он верно служил, Пиндаром звали его.

(Пер. О. Румера).

Среди немногочисленных прозаических произведений, содержащих данные термины, – труд Дионисия Галикарнасского (*Ant. Rom.* 1, 76, 4), где термин πρόπολος встречается лишь один раз, но в сакральном значении: «Амулий же воспользовался для своих целей благовидным предлогом, как бы во имя чести и славы рода. Притом, он не сам вводил закон, а принудил брата последовать общему правилу, ведь в обычае (причем добром) у альбанцев было назначить служительницами Весты (Ἑστίας προπόλους) самых знатных девственниц» (пер. И.Л. Маяк). На рубеже эр Страбон использует существительное πρόπολος около десятка раз, во всех случаях в сакральном, культовом значении, сначала в *Geogr.* V, 3, 5, где повествует о святилище Афродиты в Лавинии и о том, что «попечение о нем имеют ардейцы через особых служителей (προπόλων)» (пер. Г.А. Стратановского). Затем только в десятой книге, где сообщает о куретах как о служителях богов (προπόλοι θεῶν), подобных сатирам, силенам, вакхам и титирам (X, 3, 7; X, 3, 15), как о служителях Диониса (προπόλων οἳ περὶ τὸν Διόνυσόν) наподобие сатиров (X, 3, 11), как о служителях оргистических культов Богини Матери, имеющей различные имена (X, 3, 12), о том, что малые божества считались не просто служителями богов (προπόλοι θεῶν), а даже богами (X, 3, 19), о том, что корибанты или куреты – служители Реи (X, 3, 19) или, возможно, Гекаты (Ἑκάρτης προπόλοι), о том, что «служителями Муз (προπόλοι τῶν Μουσῶν) являются все образованные люди и в особенности музыканты» (X, 3, 10).

В позднюю эпоху – во II – III вв. н.э. это слово появляется в романе Ахилла Татия «Левкиппа и Клитофон», где обозначает египетского жреца, встречающего и испытывающего новорожденного феникса (III, 25, 6), и служителя храма Артемиды (VII, 15, 1). Возможно, что позднее значение этого слова становится более приземленным, т.к. Афиней, например, ставит его в один ряд с остальными наименованиями рабов (Deip. 6, 93).

Итак, мы можем видеть, что слово *πρόπολος* употребляется в греческой литературе, начиная с VII в. до н.э. (Гесиод). Главным образом оно встречается в поэзии (Гесиод, Пиндар, Вакхилид, Ксенофон Колофонский, Ион Хиосский, Симмий) и в драматургии (Эсхил, Софокл, Еврипид, Аристофан и Менандр), однако его скорее можно назвать редким. И существительное *πρόπολος*, и – чаще – *πρόσπολος* существуют в бытовых значениях «слуги», «прислужника», «помощника», однако *πρόπολος* является одним из терминов, имеющих сакральное, часто возвышенное культовое значение. Словом *πρόπολος* обозначаются в более широком смысле «служители богов» и «служители при храме», конкретнее среди богов, к которым относится этого слово, – Артемида, Геката, Афина, подземные боги, Дионис, Аполлон, Рея, Кибела, у Дионисия Галикарнасского – Веста. Надо отметить, что в раннюю христианскую литературу эти слова не перешли – в текстах Нового Завета они не встречаются.

Ф. «Религиозное вдохновение»:

термины $\theta\rho\eta\sigma\kappa\acute{\epsilon}\omega$, $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\iota}\alpha$ в античности

Анализ значения и этимологии этих слов предполагает среди прочего обращение к текстам древних авторов и средневековым исследованиям. Так *Lexicon* грамматика Гесихия (V в. н.э.) связывает существительное $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\iota}\alpha$ с «предметом поклонения» ($\sigma\acute{\epsilon}\beta\alpha\sigma\mu\alpha$) и культовым служением ($\lambda\alpha\tau\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$), а глагол $\theta\rho\eta\sigma\kappa\acute{\epsilon}\omega$ с «поклоняться», «служить» ($\theta\epsilon\rho\alpha\pi\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota$), «служить» в культовом значении слова, связывая с $\lambda\alpha\tau\rho\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota$ из LXX. Согласно *E Magn*, у слова $\theta\rho\eta\sigma\kappa\omicron\varsigma$ отрицательная коннотация, связанная с в том числе с происхождением от слова «фракиец» ($\Theta\rho\acute{\alpha}\xi$ $\Theta\rho\alpha\kappa\acute{o}\varsigma$), т.е. «фракийское служение богу» ($\tau\acute{\omega}\nu$ $\Theta\rho\alpha\kappa\acute{\omega}\nu$ $\acute{\epsilon}\pi\iota\mu\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha\nu$) и с орфическими священнодействиями.

E Gud также определяет значение прилагательного $\theta\rho\eta\sigma\kappa\omicron\varsigma$ как «ложно думающий, еретический», а происхождение глагола $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ от «фракийского служения богам». Согласно лексикону *Suda*, $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\iota}\alpha$ – это культовое служение, $\theta\rho\eta\sigma\kappa\omicron\varsigma$ – это ложно мыслящий, а $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota$ – это «благочестие, служение богам, ведь говорят, что фракиец Орфей первым ввел среди эллинов мистерии».

Связь с оргистическими культами, с мистериальными священнодействиями слово $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\iota}\alpha$ имело издавна, т.к. среди древних авторов Плутарх в *Alex.* 2, 8, указывает, что «издревле все женщины той страны (родины Александра) участвуют в орфических таинствах и в оргиях в честь Диониса; участниц таинств называют клодонками и мималлонками, а действия их во многом сходны с обрядами эдонянок, а также фракиянок, живущих у подножья Гемоса (этим последним, по-моему, обязано своим происхождением слово «фрэскэуэйн» [$\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$], служащее для

обозначения неумеренных, сопряженных с излишествами священнодействий)» (пер. М.Н. Ботвинникова и И.А. Перельмутера).

В современной науке словарь Шантрена определяет значение глагола $\theta\rho\eta\sigma\kappa\acute{\epsilon}\omega$ как «соблюдать религиозные законы, ритуалы, чтить божество», $\theta\rho\eta\sigma\kappa\acute{\epsilon}\iota\alpha$ ¹ означает «культ», «ритуал», в более позднем значении «религия». Шантрен вслед за Хертеном подчеркивает ионийское происхождение глагола и – осторожно – его связь с $\acute{\epsilon}\nu\text{-}\theta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ – сторожить, охранять, тем самым, $\theta\rho\eta\sigma\kappa\acute{\epsilon}\omega$ – изначально сторожить, охранять, блюсти, соблюдать религиозные практики. Однако окончательно этимология этого слова, по-видимому, не прояснена. Шантрен также указывает на то, что, появившись в ионийском диалекте, это слово почти исчезло из употребления в эпоху эллинизма, а затем вновь появилось в эпоху Римской империи.

Шмидт в статье TWNT, посвященной словам $\theta\rho\eta\sigma\kappa\acute{\epsilon}\iota\alpha$, $\theta\rho\eta\sigma\kappa\omicron\varsigma$, $\acute{\epsilon}\theta\epsilon\lambda\omicron\theta\rho\eta\sigma\kappa\acute{\epsilon}\iota\alpha$, указывает, что этимология этих слов спорна – предлагалась как связь с Фракией или глаголом $\theta\rho\acute{\epsilon}\omicron\mu\alpha\iota$ – «трястись», так и более современная интерпретация – прямая связь с понятием «служения» – корнем $\theta\epsilon\rho\alpha\tau\text{-}$. Он также обращает внимание на двоякую краску этих понятий: у слова $\theta\rho\eta\sigma\kappa\acute{\epsilon}\iota\alpha$ есть как позитивный смысл – «религиозное рвение», «поклонение Богу», «религия», так и негативный – «религиозное исступление», «нечестивый культ». Он сообщает, что слова эти, мало употребимые в LXX и Новом Завете, более распространены в классическом греческом языке. С этим вряд ли можно полностью согласиться, т.к. по всей видимости, $\theta\rho\eta\sigma\kappa\acute{\epsilon}\iota\alpha$ – понятие для греческого языка довольно специфическое и редко употребляемое. Исключением являются писавшие по-гречески авторы иудейского происхождения Филон Александрийский и Иосиф Флавий, но для них это понятие особенное, связанное, в первую

¹ Об истории этого слова см *Herten. J. van, Threskeia, Eulabeia, Hiketes, Dissertation, Utrecht, 1934.*

очередь с их вероисповеданием. Речь о понятии «служения» в их произведениях пойдет отдельно.

По-видимому, один из ранних случаев употребления – четыре контекста из второй книги «Истории» Геродота (II.18,37,64,65), где речь идет о религиозных обрядах египтян. Например, в II.37: «Одеяние жрецы носят только льняное и обувь из [папирусного] лыка. Иной одежды и обуви им носить не дозволено. Дважды днем и дважды ночью они совершают омовение в холодной воде и, одним словом, соблюдают еще множество других обрядов (ἄλλας τε θρησκείας ἐπιτελέουσι)» (пер. Г.А. Стратановского).

У Дионисия Галикарнасского θρησκεία – это религиозные обряды, введенные Ромулом и реформированные Нумой (II.23.1; II.63.2) и обряды, возложенные по римским религиозным правилам на весталок (I.76.3; II.67.2): «Необходимо, чтобы они в течение тридцати лет сохраняли целомудрие и безбрачие, и воздавали жертвы, и отправляли прочие священные обряды по закону, согласно которому десять лет им надлежало учиться, десять – совершать священнодействия, а остальные десять – учить других» (II.67.2; пер. И.Л. Маяк).

У Страбона (X.3.23), по-видимому, впервые появляется связь понятия θρησκεία с оргистическими, мистическими и прочими культами, по приведенному выше выражению Плутарха, «сопряженными с излишествами»: «Таким образом, горное дело, охота и поиски жизненно необходимых предметов, очевидно, родственны «скитанию по горам», тогда как шарлатанство и колдовство близки к религиозному вдохновению, религиозным обрядам и гаданиям (τῶν δ' ἐνθουσιασμῶν καὶ θρησκείας καὶ μαντικῆς). Таково и мастерство [этих людей] в особенности же в искусствах дионисическом и орфическом» (пер. Г.А. Стратановского).

В произведениях Аппиана (*Iber.* 8 et *Syr.* 299) слово θρησκεία так же обозначает культ, например, в первом случае, культовое служение в

святилище Геракла у Геркулесовых Столпов: «Святилище Геракла, находящееся у Столпов, как мне кажется, основали финикийцы, и до сих пор еще религиозное служение (θρησκεύεται νῦν ἔτι φοινικικῶς) совершается там по финикийскому обряду, и сам бог у них не фиванский, а тирийский» (пер. С.П. Кондратьева).

Судя по всему, начиная с новой эры слово это более активно используется в греческом языке, причем как в культовом (*Dion. Cass.* XXVI.87.1; XXXVII.17.3; XLII.34.2; XLV.30.4; XLIX.22.5; LXXVII.5.7; LXXVIII.31.1; LXXIX.11.2; *Aelian. De nat. anim.* X, 28, где речь идет о культе Сераписа; и в XII, 5, где речь идет о культе Аполлона), так, как это ни странно, в светском смысле – пример такого редкого словоупотребления дает Афиней (*Deipn.* XIII.3), передающий слова Диона (историка кон. IV в. до н.э.) о том, что наложницы персидского царя всячески чтут царицу.

Итак, выводы из вышесказанного несложны и кратки. Слова θρησκέω, θρησκεία могут считаться редкими в греческой не-христианской литературе. Означают они в основном отправление культа не-греческих богов (например, египетских, как у Геродота, или римских, как у Дионисия Галикарнасского) или по не-греческим обрядам (например, финикийским, как у Аппиана), а также дионисийские, мистические культы (как их обозначает Страбон и как о том пишет Плутарх). По всей вероятности, слово это в грекоязычной литературе расцветает пышным цветом, начиная только с III в. н.э., но речь об этом впереди.

Г. «Служение и забота»:

термины *θεραπεύω*, *θεραπεία*, *θεράπων* в античности

Этимология этих слов в достаточной степени спорна. Определись ее пытались еще средневековые Этимологии. Так, *E Gud.* и *E Magn.* производит существительное *θεράπων* от *θείνω* – «бить», «ударять», «поражать», из которого сначала получилось *θενάπων*, а затем произошло изменение, давшее существительное *θεράπων*. Современные же исследования¹ показывают, что этимология этого слова все же до конца не прояснена. Существуют две основные версии. Некоторые ученые (Кретчмер, Виндекенс) пытаются проследить здесь некую связь с понятием «жилища» (см. *θεράπην*), вспоминая о лаконском топониме *Θεράπνα*, и вывести отсюда понятие «слуги» по аналогии с *οἰκέτης* и *οἶκος*, и кладут в основу в конечном итоге «пеласгийскую» фонетику, позволяющую сблизить *τέραμνα* и лат. *trabs*. Эта весьма спорная точка зрения не относится к первоначальному смыслу *θεράπων* (см. Хестер 13, 1965 372). Другую точку зрения предлагает Н. ван Брок. *Rev. Hitt. As.* 1959, 117-126, который исследует хетт. *tarpašša-* предлагает вариант родства с хетт. **tarpan-*. Эти слова означают ритуального помощника, и автор полагает, что *θέραψ* может быть греческим заимствованием *tarpašša*, а *θεράπων* от *tarpan-*.

Основное значение *θεραπεύω* – «служить», «быть подчиненным». Оно приближено к соответствующим значениям *διακονέω*, *δοῦλεύω*, *λατρεύω*, *λειτουγέω* и *ὑπηρετέω*. Особенность этого слова в том, что в *θεραπεύω* выражается готовность к службе и личное отношение служащего к тому, кому он служит, которое проявляется в уважении, если тот могущественнее,

¹ *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots. Paris, 1968–1977. *θεράπων*.

и в помощи, если она требуется². Слова с данным корнем довольно часто встречаются уже у Гомера. Причем, вероятно, что наиболее раннее значение этих слов – все же светское, несмотря на то, что воины, сражающиеся под стенами Трои, неоднократно образно называются «слугами Ареса» (θεράποντες Ἰδίου)³. Все остальные случаи словоупотребления термина θεράπων в «Илиаде» – это упоминания свободных добровольных служителей, помощников, боевых товарищей, друзей, сражающихся бок о бок с героями поэмы или правящие их колесницами. Упоминаются θεράποντες Агамемнона⁴ – в особенности, Талфибий с Эврибатов⁵ и Эвримедон⁶, служители Менелая⁷, среди которых Мидон⁸, Аксила– Калезий⁹, Ликурга – Эревфальон¹⁰, Нестора – Сфенел и Эвримедон¹¹, Диомеда – Эниопей¹², Фимбрея – Молион¹³, служители Идоменея¹⁴, из которых чаще всего – мудрый Мерион¹⁵, Аякса – Ликофрон¹⁶, Сарпедона – Фразимел¹⁷, Ригма – Аресфой¹⁸. Конечно же особенно часто упоминаются служители Ахилла¹⁹ – мирмидоняне²⁰, Алким²¹, Автомедон²², который был самым близким ему другом после Патрокла, и наконец, чаще всего сам Патрокл²³, а также Гермес, принявший вид юноши-друга Ахилла²⁴.

² TWNT, θεραπεύω, θεραπεία, θεράπων.

³ II. II.110; VI. 67; VII. 382; VIII. 79; X. 228; XV. 733; XIX. 47, 78.

⁴ II.XIX.143.

⁵ II.I.321

⁶ II. IV.227.

⁷ II.VI.53; VII.122; XI.488.

⁸ II.V.580.

⁹ II.VI.18.

¹⁰ II.VII.149

¹¹ Вместе II. VII.113; один Эвримедон II. XI.620.

¹² II.VII.119.

¹³ II.XI.341.

¹⁴ II.V.48.

¹⁵ II.XIII.246, 331; XXIII.113, 124, 528, 860.

¹⁶ II.XV.431.

¹⁷ II.XVI.464.

¹⁸ II.XX.487.

¹⁹ II.XIX.281.

²⁰ II.XVI.272.

²¹ II. XXIV.573

²² II. XXIV.573, XVI.865.

²³ II.XVI.165, 244, 653; XVII.164, 165, 388, 271; XVIII.152; XXIII.90

²⁴ II.XXIV.396, 406.

«Одиссея» в данном словоупотреблении больше приближается к бытовым значениям: θεράποντες здесь – это служители и помощники в доме²⁵. Но также и товарищи Менелая – Этеоней²⁶ и Асфалион²⁷, Амфинома – Мулий²⁸ и «друзья» Медонт и Фемий²⁹. В Od.XI.255 Пелий и Нелей названы «служителями Зевса» (θεράποντες Διός).

Гесиод предоставляет всего два контекста (Theog. 100 et Op. 135), и в обоих из них значение приближено к сакральному. В первом случае певец назван «служителем муз» (ἄοιδὸς Μουσῶν θεράπων). Во втором поясняется, что первоначально люди

ὑβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο
ἀλλήλων ἀπέχειν, οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν
ἤθελον οὐδ' ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς,
...от гордости дикой не в силах

Были они воздержаться, бессмертным служить не желали,
Не приносили и жертв на святых алтарях олимпийцам...
(Пер. В.В. Вересаева).

В греческой лирике – у Пиндара³⁰, Вакхилида³¹ – у θεραπεύω, θεραπεία, θεράπων не наблюдается ярко выраженного сакрального значения. Лишь Пиндар в *Olymp.* III.16 называет гипербореев служителями Аполлона (Ἀπόλλωνος θεράποντα) и в *Pyth.* III.13 говорит о том, что служит помогающему ему божеству (δαίμον'... θεραπεύων). А Вакхилид называет себя χρυσάμπυκος Οὐρανίας καινὸς θεράπων.

²⁵ Od.I.109; IV.38; XVI.326, 360; XVIII, 297.

²⁶ Od.IV.23.

²⁷ Od.IV.217.

²⁸ Od. XVIII.424.

²⁹ Od.XVI.253.

³⁰ *Olymp.* III.16; XIII.3; *Pyth.* III.109; IV.41, 287; *Nem.* VIII.26; *Isthm.* VIII.7.

³¹ *Epin.* V.14.

Греческая драматургия V в. до н.э. предоставляет весь спектр значений для *θεραπεύω*: бытовое³², значение исцеления, излечения, заботы о заболевшем³³, а также и сакральное³⁴. Так, у Еврипида в *Elect.* 717 флейта (*λωτὸς*) называется «служительницей Музы»:

λωτὸς δὲ φθόγγον κελάδει
κάλλιστον, Μουσᾶν θεράπων...

Музам же в *Iphig. Taur.* (1104–1105) служит лебедь: *κύκνος μελωιδὸς Μούσας θεραπεύει*.

В «Ионе» все случаи интересующего нас словоупотребления имеют сакральный оттенок – прежде всего, это сам Ион – служитель Феба (*Ion* 111, 183), а также дельфийцы, называемые служителями Феба (*Ion* 94): *ὦ Φοίβου Δελφοὶ θέραπες...*

Вакханки (*Bacch.* 82) также служат Дионису:

ἀνὰ θύρσον τε τινάσσων
κισσῶι τε στεφανωθεὶς
Διόνυσον θεραπεύει.
Если, тирсом потряся,
Плюща зеленью увенчан,
В мире служишь Дионису.
(Пер. И. Анненского).

В труде Геродота на без малого три десятка контекстов приходится один с ярко выраженным сакральным значением: в *Hist.* II.37 описываются обряды, которые должны соблюдать египетские жрецы, совершая

³² *Aesch. Suppl.* 979; *Eur. Hec.* 482, *Suppl.* 762; *Soph. Ajax.* 607, *Phil.* 149.

³³ *Eur. Hipp.* 186, *Iphig. Taur.* 314, *Poen.* 1549, 1686, *Or.* 222.

³⁴ *Eur. Elect.* 717, 744, *Iphig. Taur.* 1105, *Ion* 94, 111, 187, *Bacch.* 82.

богослужение: «Каждые три дня жрецы сбривают волосы на своем теле, чтобы при богослужении (θεραπεύουσι τοὺς θεοὺς) у них не появилось вшей или других паразитов» (пер. Г.А. Стратановского). А также в III.79 он описывает день, который у персов назывался «магофония» и который персы почитают (θεραπεύουσι). «История» Фукидида также содержит весь спектр значений термина θεραπεύω, в том числе, сакральное: «По эллинскому обычаю захватившие какую-нибудь землю – большую или малую – неизменно становятся также и владельцами ее святилищ и обязаны, поскольку это возможно, заботиться о почитании их, согласно установленным обычаям (τρόποις θεραπευόμενα οἷς ἂν πρὸς τοῖς εἰωθόσι καὶ δύνωνται)» (пер. Г.А. Стратановского).

Философская литература прочно вводит понятие θεραπεία, в сферу сакрального и в круг философских понятий. Так, у Платона в *Euthyph.* 12e7сл. θεραπεία, становится предметом концептуального спора о служении богам между Сократом и Евтифроном. Евтифрон высказывает соображение, что служение (θεραπεία) богам является праведным и благочестивым так же как справедливым. Сократ не соглашается с ним, переходя на одновременно звучащие другие значения понятия θεραπεία – не только почитание, но и забота, попечение – говоря о том, что служение (θεραπεία) богам того же порядка, что и забота (θεραπεία) о лошадях для наездника, или собаках для охотника, или уход за рогатым скотом. Через эту заботу и уход предмет заботы становится лучше, однако на богов θεραπεία в виде праведности и благочестия (ὀσιότης τε καὶ εὐσέβεια) не оказывает никакого влияния и уж точно не делает их лучше. На это Евтифрон возражает, что под θεραπεία подразумевал не служение, подобное заботе, а служение, подобное службе у господина (οἱ δοῦλοι τοὺς δεσπότας θεραπεύουσιν). Далее спор продолжается вокруг термина ὑπηρετική и той мысли, что такое служение в

области живой жизни всегда приносит результат (излечение от болезни искусством врача или изготовление корабля искусством кораблестроения), служение же богам не приводит ни к какому результату. Через понятие *θεραπεία* у Платона равным образом выражается и служение богам, и служение государству (например, *Polit.* 279c7), забота об одежде (например, *Polit.* 281b4, 282a2), уход за телом (например, *Polit.* 289a 1; *Phaedr.* 239c 3,4; *I Alc.* 131b 10, 11). В этом понятии есть и обратная связь – это не только служение богам, но и, напротив, забота богов о людях (*Phaed.* 62d4). И тем не менее «Вам, верно, кажется, что даром прорицания я уступаю лебедям, которые, как почуют близкую смерть, заводят песнь такую громкую и прекрасную, какой никогда еще не певали: они ликуют оттого, что скоро отойдут к богу, которому служат (*παρὰ τὸν θεὸν ἀπιέναι οὐπὲρ εἰσι θεράποντες*)» (*Phaed.* 85a3, пер. С.П. Маркиша). Аристотель включает религиозный культ в государственное устройство (*Polit.* 1329a32): «Остается из перечисленных слой жрецов... Нельзя ставить жрецом ни землепашца, ни ремесленника (ведь воздавать почести божествам приличествует гражданам). Так как все гражданское население распадается на две части, т.е. на тяжеловооруженных и совещающихся, и так как надлежит, с одной стороны, отправлять религиозный культ (*δὲ τὴν τε θεραπείαν ἀποδιδόναι τοῖς θεοῖς καὶ [τὴν] ἀνάπαυσιν*), а с другой – дать отдохновение тем, чей возраст освобождает от других занятий, то этим последним и следовало бы поручить исполнение жреческих обязанностей» (пер. С.А. Жебелева).

Н. «Гекатомбы священные»:

понятия ἱέρεια, ἱερεύς, ἱερεύω, ἱερόν, ἱερός, ἱεροποιέω, ἱεροποιός, ἱερουργέω, ἱερουργός в античности

Итак, очевидно, что ни один из рассмотренных выше терминов не может считаться для античности основным обозначением служения в сакральном смысле. На эту роль может претендовать лексический ряд с корнем ἱερ-, восходящий еще к микенскому языку (*ijero*)¹ и обозначающий с древнейших времен все, связанное с понятием «священный», в том числе с отправлением культа греческих богов. Что касается этимологии, то разнообразие гипотез заставило ученых предполагать несколько вариантов происхождения, например, Шульц², предложил (F)ἱερός «живой», ср. ἱμαί и ἱέραξ, например, в ἱερός ἰχθύς, ἱερός «сила», например, в ἱερὴ (F)ῖς, ἱερόν μένος, ср. *iširá* - «сильный», наконец, ἱερός «священный» попытались связать с западными терминами, оскским *aisusis* «sacrificiis», умбрийским *erus* «говорю». Вариант этой гипотезы присутствует у Кречмера³, который видит в ἱερός смешение индоевропейского термина, представленного *iširá*- «сильный», и субстратного термина, о котором свидетельствуют этрусское *aesar* «бог», оскское *aisusis* и т.д., но эта комбинация остается маловероятной. Затем было справедливо принято предположение о *iširá*- Душе-Гиллеми⁴ связывает, с одной стороны, ἱερόν μένος с instr. *išireṇa mánasā*, с другой – с *iširá*- словом, имеющим отношение к священной религиозной силе. К похожим заключениям приходит Лохер⁵, который утверждает, что прилагательное ἱερός используется по отношению к тому, кто рассматривается как причастный чудесной силе богов. Раман пытается

¹ Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots. Paris, 1968–1977, ἱερός.

² Schulze W. Kleine Schriften. Göttingen. 1933

³ Kretschmer P. Pelasger und Etrusker // Glotta. XI, 1921. P. 278 ff.

⁴ Duchesne-Guillemain J. Greek ἱερός - Skr. *iširá* // Mélanges Emile Boisacq. Bruxelles, 1937. Pp. 333–338.

⁵ Locher J.P. Untersuchungen zu ἱερός Untersuchungen zu hieros, hauptsächlich bei Homer. Diss. Bern, 1963.

расширить этимологическую базу $\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ и $i\check{s}ir\acute{a}$ -, связывая их с основой $*eis-$ / $is-$, с $i\check{s}n\acute{a}ti$, $i\check{s}yati$ «приводить в движение, торопиться», $\acute{e}\check{s}ati$ «ускользнуть, убежать» и т.д.; и из самого греческого языка – с $\iota\acute{\alpha}\iota\nu\omega$, $\iota\acute{\alpha}\omicron\mu\alpha\iota$, $\iota\alpha\tau\rho\acute{o}\varsigma$ – однако это сомнительно⁶.

Конечно, полное исследование понятия $\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ у Гомера в данном формате невозможно. Отсылаем по этому вопросу к упомянутому выше исследованию Лохера⁷. Рассмотрим лишь основанные значения этого слова в гомеровском эпосе. Как было уже сказано, данные понятия всегда были связаны с представлением о священном и восходят к древним пластам языка. В этом смысле представление о культе и его основном в древности ритуале – жертвоприношении – стоит в одном ряду с самым широким представлением о священном. Слова $\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\alpha$, $\acute{\epsilon}\rho\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma$, $\acute{\epsilon}\rho\epsilon\acute{\upsilon}\omega$, $\acute{\epsilon}\rho\acute{o}\nu$, $\acute{\epsilon}\rho\acute{o}\varsigma$, разумеется встречаются уже у Гомера и Гесиода – отсюда многочисленные упоминания жрецов⁸ и жриц⁹, культового ритуала в виде жертвоприношения¹⁰, «прекрасной жертвы» ($\acute{\epsilon}\rho\acute{\alpha}$ $\kappa\alpha\lambda\acute{\alpha}$)¹¹, «священных гекатомб» ($\acute{\epsilon}\rho\acute{\alpha}$ $\acute{\epsilon}\alpha\tau\acute{o}\mu\beta\eta$)¹², упоминания храмов и святилищ греческих богов (например, Посейдона в *Il.* II.506) или их атрибутов, например, оливковое дерево Афины ($\acute{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\iota\alpha$ – *Od.* XIII.372).

Кроме того, в гомеровском эпосе эпитет «священный» относится не только к понятиям, заслуживающим этого по причине сакральности. В эпосе «употребляются “религиозные” эпитеты в отношении самых обыкновенных

⁶ Chantraine 1968–1977, $\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$.

⁷ Locher J.P. Op. cit.

⁸ *Il.* I.23, 62, 370, 377; XXIV.221

⁹ *Il.* 300 – жрица Афины

¹⁰ *Il.* II.402; VI.94, 147; 174, 275, 309; VII. 314; X.46; XI.775; XVIII. 559; XXI.159; XXII.159; XXIV.125; *Od.*I.61; II.56; III. 5, 273; V.102; VIII.59; X. 524; XI.23, 32; XII.362; XIII.182; XIV. 28, 74, 94, 250, 414, 454; XVII.180, 535; XX.250; XXIV.215

¹¹ *Il.* XI.726, XXIII.195; *Od.* IV.473; VII.191; XI.130; XVII.600; XXIII.279

¹² *Il.* I.431, 443, 447; XXIII.146, 209; *Od.* III.144; IV.478; XI.132; XX.276, 391; XXIII.277

вещей... Мир преисполнен... красотой и религиозной значительностью»¹³. Как утверждает Вейсман в соответствующей статье «Греческо-русского словаря», «слово ἱερός... прилагалось ко всем предметам необыкновенным, возбуждающим удивление или благоговение».

Таким образом, эпитет ἱερός в гомеровском эпосе относится как к священным местам, например, к «священному дому» – т.е. храму Афины (δόμος – *Il.* VI.89) или к алтарям греческих богов в Авлиде (βωμός – *Il.* 305), так и к людям и ко вполне на первый взгляд обычным предметам, бытовым вещам, явлениям природы или общества. Освященный божественным основанием, присутствием или участием в его судьбе «венеч человеческого общежития»¹⁴ полис сам становится «священным». Города и острова в «Илиаде» и «Одиссее» нередко имеют эпитет ἱερός: Фивы (*Il.* I.366), Пергам (*Il.* V. 499), Зелия (*Il.* IV.103, 121), Пилос (*Od.* XXI.108), Афины (*Od.* XI.323), остров Эвбея (*Il.* II.535) и Эхинадские острова (*Il.* II.625) и, конечно, сама Троя (Ἴλιον – *Il.* VII.20, κρήδεμνα – стены Трои, *Il.* XVI.100 и Τροίης ἱερόν πτολίεθρον – *Od.* I.2). Как писал Ф.Ф. Зелинский, «основой – может быть, самой глубокой – религиозного чувства древнего эллина было сознание таинственной жизни окружающей его природы. И не только жизни, но и одухотворенности; и не только одухотворенности, но и божественности»¹⁵. Поэтому в разряд «священных» попадают и реки (ποταμός – *Od.* X.351), например, Алфей (ῥοόν – *Il.* XI.276), и долины (βῆσσα – *Od.* X.275), и части суток – день (ἦμαρ – *Il.* VIII.66; XI.84; *Od.* IX.56) и мрак (κνέφας – *Il.* XI.194, 209; XVII. 455), части тела, например, голова (κεφαλή – *Il.* XV.39). Этот эпитет в гомеровском эпосе относится также к ячменю (ἀλφίτον – *Il.*

¹³ Камельчук Е.Н. Ценностные предпосылки становления проблемы теодицеи в мировоззрении античности // Гуманитарные науки в Сибири. 1998. № 1. http://www.philosophy.nsc.ru/journals/humscience/1_98/06_KAMEL.htm

¹⁴ Зелинский Ф.Ф. Эллинская религия. Минск, 2003. С. 88

¹⁵ Там же. С. 40.

XI.631), рыбе (ἰχθὺς – *Il.* XVI.407), колеснице (δίφρος – *Il.* XVII.504), страже (πυλαῶρος – *Il.* XXIV.681), совету старцев, сидящему в священном круге (κύκλος), войску (στρατός – *Il.* XXIV.81) и дому волшебницы Кирки (δόμος – *Od.* X.426, 445, 554). Также этот возвышенный эпитет относится и к смертным людям и героям, например, «священной» в *Il.* I.99 названа Хриса, и неоднократно словосочетание «священная сила» в виде ἱερὴ ἰς обращается к Телемаху¹⁶, а в виде ἱερὸν μένος – к Алкиною¹⁷ и Антиною¹⁸.

В произведениях Гесиода наблюдается очень похожая лексическая картина. У него мы можем сопоставить два, на первый взгляд, различных пласта понятия священного – поэмы «Теогонию», где выстраивается мифологическая картина мира людей и богов, и «Труды и дни», где речь идет о земной жизни людей. Однако элементы той же сакрализации пространства, которые присутствуют еще у Гомера, тесно сближают эти пласты. У Гесиода «священное» – это сами боги («священное племя бессмертных» – ἀθανάτων ἱερὸν γένος, *Theog.* 21 et 105, «священный хор бессмертных» – в *Sc.* 201, священное племя – ἱερὸν γένος – потомков Тефии, речных потоков и самый главный поток ῥόον Океана в *Op.* 566), и то, что связано с ними («священное ложе» Зевса – ἱερὸν λέχος, – на которое он восходит с Мнемосиной, зачав муз, в *Theog.* 57, и с Майей, зачав Гемеса, в *Theog.* 939; и «священное чрево» – νηδύος ἱερῆς – матери-Геи; и пламя Зевсовых молний – φλόξ – в *Theog.* 692). Священное – это обряды, жертвоприношения, алтари, места, посвященные богам. Отсюда ἱερὰ καλὰ в *Theog.* 417, и жертвоприношения, упоминаемые в *Op.* 336 et 755, и алтари βωμοῖ в *Op.* 136, и священная роща – ἄλσος – Аполлона в *Sc.* 99. Это и то в человеке, что исходит от богов – как например, дар слова, который приносят Музы в *Theog.* 93. Представление о

¹⁶ *Od.* II.409; XVI.476; XVIII.60, 405; XX.401; XXI.130; XXII.354

¹⁷ *Od.* VII.167; VIII.2, 4, 385, 421; XIII.20, 24

¹⁸ *Od.* XVIII.34

божественности пространства, рожденного и населенного богами и божествами, делает священными реки (ποταμοί, *Theog.* 788), острова (νησοί, в *Theog.* 1015), города (τίρυνς в *Theog.* 292) и страны (Ἑλλάς в *Op.* 653), части суток, например, день (φάος ἱερὸν в *Op.* 339 и ἡμαρ в *Op.* 770 et 819). От богов исходит и возможное благополучие человека, Деметра «для эллина была символом зреющей нивы»¹⁹, поэтому урожай, который он получает, – это «священные зерна Деметры» (Δημήτερος ἱερὸν ἀκτὴν в *Op.* 446, 597, 805).

Дальнейшее существование слов ἱέρεια, ἱερεύς, ἱερεύω, ἱερόν, ἱερός довольно прозрачно – их значение не меняется на протяжении всей античности и они остаются востребованными в литературе любых жанров. Однако этого нельзя сказать о терминах ἱερούργέω, ἱερούργός, ἱερούργία – они, по всей видимости, появляются значительно позже и используются реже. Слово ἱερούργία встречается у Платона в *Leg.* 775a и означает необходимые при заключении брака обряды и жертвоприношения, а также у Аристотеля в одном фрагменте (Fr. 102). Приблизительно с I в. до н.э. эти слова начинают употребляться чаще. Так Плутарх использует эти понятия более 30 раз. Во всех случаях словоупотребление связано с совершением обрядов. Любопытен фрагмент (*Marc. Cor.* 32, 2), где перечисляются те, кто относится к категории ἱερεῖς θεῶν: это μυστηρίων ὀργιασταὶ καὶ φύλακες ἢ τὴν ἀπ' οἰωνῶν πάτριον οὔσαν ἔκπλαλαι μαντικὴν ἔχοντες – служителей святыни, участников и хранителей таинств, храмовых стражей, птицегадателей (это исконно римский и очень древний род гадания), пер. С.П. Маркиша. К категории редких относятся и термины ἱεροποιέω, ἱεροποιός.

¹⁹ Зелинский Ф.Ф. Указ. соч. С. 56.

§ 2. «Служить Богу народа Израиля»:

терминология «сакрального служения» в Септуагинте

*Все атомы, что грек открыл,
И Галилеевы миры –
Песок на берегу морском,
Где спят Израиля шатры.*

У. Блейк.

Термины λατρεύω, λατρεία

В Ветхом завете термины λατρεύω, λατρεία – а также λειτουργέω, λειτουργία, но о них речь впереди, – приобретают совершенно новое для них культовое значение. Именно оно и останется за ними в дальнейшем.

В тексте Септуагинты¹ слова λατρεύω, λατρεία используется для обозначения культового служения Богу. Важно отметить, что речь всегда идет о служении Богу *до* возникновения скинии собрания или *вне* ее. Именно эти понятия связаны с изначальным культовым служением всего народа². Возникают эти понятия в Книге Исхода, где самоощущение пленного народа подчеркивается и выражается через стремление отправлять культ и жертвоприношение по завету отцов как можно более обособленно от чуждой культурной среды. «Чтобы молиться истинному Богу, надо было удалиться из Египта на три дня пути»³.

Exod. 3,12 – это слова самого Бога, который возлагает на Моисея миссию освобождения народа Израиля из египетского плена: «И сказал Бог: Я буду с тобою, и вот тебе знамение, что я послал тебя: когда ты выведешь народ [Мой] из Египта, вы совершите служение Богу (λατρεύσετε τῷ θεῷ) на этой горе». Надо сказать, что глагол λατρεύω здесь – это довольно

¹ *Exod.* 3,12; 4,23; 7,16; 7,26; 9,1. 13; 10,3. 7–8. 11. 24; 12,25. 26. 31; 13,5; 20,4.5; *Num.* 16,9; *Jos.* 22,27; *I Mac.* 1,43; 2,19. 22; *I Esdr.* 1,4; 4,54.

² Leonhardt J. *Jewish Worship in Philo of Alexandria*. Tübingen. 2001. P. 9.

³ Щедровицкий Д.В. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево. М., 2003. С. 324.

точный перевод еврейского глагола לעבד. В оригинальном тексте Ветхого завета здесь стоит לעבדון את-האל-הים על ההר הזה – (*таавдун эйс хаэлоким аль хоор haze*) букв. «служение этому Б-гу на этой горе», где слово לעבד от глагола לעבד (лезвед) – 1) *трудится как раб, быть рабом* 2) *служить господину, хозяину* 3) *долго и томительно трудиться, «вкалывать по-черному»*⁴.

Остальные интересующие нас стихи из Исхода – это эпизоды переговоров с фараоном о том, чтобы он отпустил народ Израиля «совершить... служение в пустыне» (λατρεύσῃ ἐν τῇ ἐρήμῳ). Тесная связь этих понятий с культовым служением, основанным у израильского народа, в первую очередь, на жертвоприношении, прослеживается в *Jos. 22,26.27*, где говорится о сооружении жертвенника в землях колен Рувима, Гада и половины Манассии за Иорданом: «Поэтому мы сказали: соорудим себе жертвенник не для всесожжения и не для жертв, но чтобы он между нами и вами, между последующими родами нашими, был свидетелем, что мы можем служить Господу (λατρεύειν λατρείαν κυρίῳ) всесожжениями нашими и жертвами нашими и благодарениями нашими».

Впрочем гораздо важнее другая сторона этих понятий. Чаще всего слова с этим корнем употребляются в более широком значении «служения вообще», они применяются для обозначения «общего служения», т.е. принадлежности какой-либо вере, причем обязательно в связи с религией израильского народа. Глагол λατρεύω используется для концептуального противопоставления: «служить именно Богу Израиля, а не идолам» или «служить идолам или иным, других народов, богам, тем самым отступив от Бога народа Израиля». Забегая вперед, добавим, что по значению этот глагол является синонимом глагола δουλεύω – «быть рабом» Бога или богов, т.е. «служить» Ему или им в широком смысле. В разных кодексах Книг Судей

⁴ Сердечная благодарность Геннадию Андрееву, чьи справки о нужных контекстах в *Biblia Hebraica* помогли внести эти сведения.

(*Iud.* 10,10) и Даниила, (*Dan.* 7,14) в одинаковых фрагментах стоит и глагол λατρεύω, и δουλεύω.

В тексте Септуагинты глагол λατρεύω в широком смысле используется весьма часто⁵. Это значение можно ярко проиллюстрировать достаточно длинной цитатой из Книги Иисуса Навина (*Jos.* 24, 14–16. 18–22. 24). Это сцена выбора религии, когда Иисус предоставляет своему народу возможность выбрать веру и отступить от Бога Израилева, выведшего их из Египта, но заявляет, что, даже если они откажутся от этой веры, он все равно будет ей следовать, народ же принимает служение Богу: «Итак бойтесь Господа и служите Ему в чистоте и искренности (λατρεύσατε αὐτῷ ἐν εὐθύτητι καὶ ἐν δικαιοσύνῃ); отвергните богов, которым служили (ἐλάτρευσαν) отцы ваши за рекою и в Египте, а служите (λατρεύετε) Господу. Если же не угодно вам служить Господу (λατρεύειν κυρίῳ), то изберите себе ныне, кому служить (ἔλεσθε ὑμῖν ἑαυτοῖς σήμερον, τίνοι λατρεύσητε), богам ли, которым [служили] отцы ваши, бывшие за рекою, или богам Аморею, в земле которых живете; а я и дом мой будем служить Господу (λατρεύσομεν κυρίῳ). И отвечал народ и сказал: нет, не будет того, чтобы мы оставили Господа и стали служить другим богам (λατρεύειν θεοῖς ἑτέροις)! ... Посему и мы будем служить Господу (λατρεύσομεν κυρίῳ), ибо Он – Бог наш. Иисус сказал народу: не возможете служить Господу (λατρεύειν κυρίῳ), ибо Он Бог Святой, Бог ревнитель, не потерпит беззакония вашего и грехов ваших. Если вы оставите Господа и будете служить чужим богам (λατρεύσητε θεοῖς ἑτέροις), то Он наведет на вас зло и истребит вас, после того как благодетельствовал вам. И сказал народ Иисусу: нет, мы Господу будем служить (Οὐχί, ἀλλὰ κυρίῳ λατρεύσομεν). Иисус сказал

⁵ *Exod.* 20, 5, 23,24–25; *Deut.* 4,19.28; 5,9; 6,13; 7,4; 8,19; 10,20; 11,13; 12,2; 13,2.14; 28,14; 17,3; 28,36.47; 29,17.25; 31,20; *Jos.* 22,5; 23,7.16; 24,2.14–16; 19–22; 24; *Iud.* 2,11.13.19; 3,6–7; 10,6(A); 10,10(A); 10,13(A), 10,16(A); *IV Regn.* 17,12.16.33.35; 21,21; *II Par.* 7,19; *Odae* 9,75; *Dan.* 3,12.14; 3,17(B); 3,18; 6,2.17; 7,14(A); *III Mac.* 6,6.

народу: вы свидетели о себе, что вы избрали себе Господа – служить Ему (λατρεύειν αὐτῷ)? ... Народ сказал Иисусу: Господу Богу нашему будем служить (Κυρίῳ λατρεύσομεν) и гласа Его будем слушать».

Наряду с наиболее частыми случаями, можно отметить некоторые особенности употребления этого термина в Ветхом Завете.

В *Sir.* 4,14 присутствует «философичное» значение служение «Премудрости»: «Премудрость возвышает сынов своих и поддерживает ищущих ее: любящий ее любит жизнь, и ищущие ее с раннего утра исполнятся радости: обладающий ею наследует славу, и, куда бы не пошел, Господь благословит его; служащие ей служат Святому (οἱ λατρεύοντες αὐτῇ λειτουργήσουσιν ἀγίῳ), и любящих ее любит Господь».

Отступление от истинной веры и отказ от служения истинному Богу ведет за собой подчинение врагам и рабское служение им. *Deut.* 28,47. 48: «За то, что ты не служил Господу Богу твоему⁶ с веселием и радостью сердца, при изобилии всего, будешь служить врагам твоим, которых пошлет на тебя Господь...(ἀνθ' ὧν οὐκ ἐλάτρευσας κυρίῳ τῷ θεῷ σου ἐν εὐφροσύνῃ καὶ ἀγαθῇ καρδίᾳ διὰ τὸ πλῆθος πάντων. καὶ λατρεύσεις τοῖς ἐχθροῖς σου, οὓς ἐπαποστελεῖ κύριος ἐπὶ σέ).

Среди заповедей Господних, данных Моисею в *Lev.* 18,21 глагол λατρεύω встречается в значении служения вождю или царю и повиновение народа: «И из семени своего не отдавай на служение вождю (καὶ ἀπὸ τοῦ σπέρματός σου οὐ δώσεις λατρεύειν ἄρχοντι). Служение «царю» упоминается в *Jud.* 3,8, где Олоферну «приказано было истребить всех богов той земли, чтобы все народы служили одному Навуходоносору... (...αὐτῷ μόνῳ τῷ Ναβουχοδονοσορ λατρεύσωσι πάντα τὰ ἔθνη...)». В поздней *III Mac.*4:14 можно найти очень специфическое для Септуагинты, но

⁶ По контексту предполагается, что служил иным богам.

традиционное для античности употребление существительного λατρεία: «Он велел переписать весь народ по именам, не для тяжкого рабского служения, незадолго пред сим возвещенного, а для того, чтобы, измучив их объявленными казнями, вконец погубить в один день» (ἀπογραφῆναι δὲ πᾶν τὸ φύλον ἐξ ὀνόματος, οὐκ εἰς τὴν ἔμπροσθεν βραχεῖ προδεδηλωμένην τῶν ἔργων κατάπονον λατρείαν...).

Термины λειτουργέω, λειτουργία

Λειτουργέω – перевод еврейского לַוֵּשׁ или לַבֹּשׁ⁷.

В отличие от λατρεύω, λατρεία, в сакральном значении понятия λειτουργία и λειτουργέω используются для обозначения службы священников и левитов в скинии собрания, в святилище. Возможно, оттенок «общественного» служения, присущий этим терминам, и подходящий для важного «общественного» характера иудейского культа, стал причиной того, что переводчики Септуагинты выбрали их для этой цели. Например, в *Exod.* 30,19. 20: «Пусть Аарон и сыны его омывают из него руки свои и ноги свои; когда они должны входить в скинию собрания, пусть они омываются водою, чтобы им не умереть; или когда должны приступать к жертвеннику для служения, для жертвоприношения Господу». А также в *Exod.* 28,42. 43: «И сделай им нижнее платье льняное, для прикрытия телесной наготы от чресл до голеней, и да будут они на Аароне и на сынах его, когда будут они входить в скинию собрания, или приступать к жертвеннику для служения (λειτουργεῖν) во святилище, чтобы им не навести на себя греха и не умереть». Через эти же термины обозначается необходимый для богослужения инвентарь: одежды, сосуды и т.п. В *Exod.* 31,10. 11 говорится об одеждах, которые Аарон должен был носить во время богослужения (καὶ τὰς στολὰς τὰς λειτουργικὰς Ααρων καὶ τὰς στολὰς τῶν υἱῶν αὐτοῦ ἱερατεύειν... ποιήσουσιν).

В греческом тексте Ветхого Завета эти термины используются почти исключительно для обозначения культового служения⁸. Интересно отметить, что служение левитов, которое в христианскую эпоху будет сопоставляться

⁷ Lust J., Eynikel E., Hauspie K. A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Stuttgart, 2003, s.v. λειτουργέω.

⁸ *Exod.* 28,35,43; 29,30; 30,20; 31,10; 35,19; 38,27; 39,11–12; *Num.* 1,50; 3,6,31; 4,3. 12. 14. 23–24. 27–28. 30. 33. 35. 37. 39. 41. 43; 7,5; 7,7–9; 8,22. 25. 26; 16,9; 18,2. 6. 7. 21. 23; *Deut.* 17,12; 18,5. 7; *I Regn.* 2,11. 18; 3,1; *III Regn.* 8,11; *V Regn.* 25,14; *I Par.* 6,17. 33; 9,19. 21. 28; 15,2; 16,4. 37; 23,13. 24. 26. 28. 32; 24,3. 19; 26,3. 12; 28,13. 20. 21; *II Par.* 5,14; 8,14; 13,10; 23,6; 24,14; 29,11; 31,2; 31,16; 35,3; 35,10. 15–16; *Jud.* 4,14; *Ps.* 102,21; 103,4; *Sap.* 18,21; *Sir.* 7,30; 24,11; 45,19; 50,14. 19; *Is.* 61,6; *Ier.* 52,18; *Ez.* 40,46; 43,19; 44,11–12. 15–17. 19. 24; 45,5; 46,24; *Dan.* 7,10(B); *Ioel.* 1,9. 13; 2,17; *I Mac.* 10,42; *II Mac.* 3,3, 4,14; *II Esdr.* 7,19.

со служением диаконов (см. *Clem.Rom. I Kor. XL*), наряду с нейтральным обозначением τὰ ἔργα и ἐργάζομαι τὰ ἔργα⁹, в Септуагинте обозначается через понятия λειτουργία и λειτουργέω τὴν λειτουργίαν¹⁰, а не через διακονέω, διακονία.

Кроме того, в Септуагинте можно отметить и нечастные, но любопытные случаи, когда эти слова употребляются в светском значении.

Например, прослеживается такое специфическое *служение «царю»*, как в *III Regn. 1,4,15*, где сообщается, что когда Давид состарился, к нему была приставлена девица, чтобы ходить за ним и помогать ему. Она «ухаживала за царем и служила ему (καὶ ἦν θάλπουσα τὸν βασιλέα καὶ ἐλειτούργει αὐτῷ)». Здесь это слово применяется в значении помощи старому человеку, который уже не может сам позаботиться о себе. Однако существует и применение этих терминов, действительно, к царской службе, оно прослеживается в *II Par. 9,4; 17,19; 22,8*, где λειτουργοί названы слуги Соломона, в *Ps. 100,6; Sir. 10,2* и в *III Mac. 5,5*, а в *I Par. 27,1* говорится о служении царю и народу: «Вот сыны Израилевы по числу их, главы семейств, тысяченачальники и столоначальники и управители, служащие народу и по всякому слову царя» (οἱ λειτουργοῦντες τῷ λαῷ).

В *III Regn. 19,21* говорится о служении Елисея у Илии и также употребляется глагол λειτουργέω, говорится, что Елисей «встал и пошел за Илиею, и стал служить ему (καὶ ἀνέστη καὶ ἐπορεύθη ὀπίσω Ηλίου καὶ ἐλειτούργει αὐτῷ)». В *IV Regn. 6,15* Елисей также назван служителем Илии – ὁ λειτουργὸς Ελισαιε.

В философичной «Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова» присутствует словосочетание «служить Святому» (*Sir. 4,14*), λειτουργέω ἀγίῳ, и – «служить сильным» (*Sir.8,8*) λειτουργέω μεγιστᾶσιν.

⁹ Как, например, в *Num. 8,15. 19* и др.

¹⁰ Например, в *Num. 8,22* др.

Термин δουλεύω

Этот глагол, конечно, употребляется в тексте Ветхого Завета и в прямом значении «быть рабом», «рабствовать», например, в повествовании о служении Иакова у Лавана за жену свою Рахиль, используется именно этот глагол¹¹. В значении «рабствовать» этот глагол употребляется также в *Exod.* 14,5.12; *I Regn.* 25,27; *II Regn.* 16,19; 22,44; *Sir.* 25,11; *Os.* 12,12.

Мы посчитали целесообразным выделить из обычного общего значения слова δουλεύω значение «служить царю», в т.ч. служение царю завоеванных народов¹².

Однако более важно и несравнимо более часто в тексте Ветхого Завета употребляется широкое религиозное значение глагола δουλεύω – обозначение «общего служения» Господу, идолам, «иным», «другим», или «чужим» богам, Ваалам, Астартам и др., т.е. следование той или иной вере, религии¹³. Как уже отмечалось выше, в этом значении глагол δουλεύω выступает абсолютным синонимом аналогичному, но реже встречающемуся значению глагола λατρεύω. Например, в *Exod.* 23,33 говорится о служении богам иных народов: «если ты будешь служить богам, то это будет тебе сетью» (ἐὰν γὰρ δουλεύσης τοῖς θεοῖς αὐτῶν, οὗτοι ἔσονταί σοι πρόσκομμα).

По аналогии с λατρεία, существительное δουλεία, правда, крайне редко, приобретает еще и значение культового богослужения – этим словом обозначается служение священников и левитов: *II Esdr.* 6,18: «И поставил священников по разделам их и левитов по разделам их на служение Богу а Иерусалиме согласно писанию книги Моисеевой» καὶ ἔστησαν τοὺς ἱερεῖς

¹¹ *Gen.* 27,40; 29,15. 18. 20. 25. 27. 30; 30,29. 36; 31,6; 34,41.

¹² *Jos.* 3,4. 8; 9,28. 38; *I Regn.* 11,1; 17,9; *III Regn.* 12,4.7; *IV Regn.* 18,7; *II Par.* 10,4; 12,8; 36,5; *Jud.* 11,1; *Ps.* 17,44; 71,11; *I Mac.* 6,23.

¹³ *Exod.* 23,33; *Deut.* 26,64; *Iud.* 2,7; 10,6(B). 10(B). 13(B). 16(B); *I Regn.* 7,3.4; 8,8; 12,10. 14. 20. 24; 26,19; *III Regn.* 9,6. 9; 16,31; 22,53; *IV Regn.* 10,18. 22–23; 17,41; 21,3; *I Par.* 28,9; *II Par.* 7,22; 24,18; 30,8; 33,3. 16. 22; 34,33; *Tob.* 4,14; *Iob.* 21,15; 36,11; 39,9; *Ps.* 2,11; 21,31; 99,2; 101,23; 105,36; 118,91; *Sir.* 2,1; 3,2; *Is.* 19,23; 56,6; 60,12; *Ier.* 2,20; 5,19; 8,2; 11,10; 13,10; 16,11. 13; 22,9; 25,6.11; 40,9; 41,13; 42,15; *Ez.* 20,4; *Bar.* 1,12; *Dan.* 7,27(B). 14(B); *Sap.* 3,9; *Mal.* 3,14. 17. 18.

ἐν διαίρεσιν αὐτῶν καὶ τοὺς Λευίτας ἐν μερισμοῖς αὐτῶν ἐπὶ δουλείᾳ Θεοῦ τοῦ ἐν Ἱερουσαλὴμ κατὰ τὴν γραφὴν βιβλίου Μωυσῆ), а в *I Esdr.* 1,3; 5,29. 35; 8,5. 22. 48 священнослужители названы словом ἱεροδοῦλοι.

Термины διακονία, διάκονος

Что касается глагола διακονέω, то он совсем не встречается в текстах Ветхого Завета¹⁴. Существительное же διάκονος употребляется в *Est.* 2,2; Γ^s,10; 6,3, но оно не связано с религиозным служением или религиозной деятельностью, но обозначает слуг царя, его евнухов. Так как нам важно определить точное значение этого слова здесь, то приведем эти места полностью. *Est.* 2,1. 2: «...когда утих гнев царя Артаксеркса, он вспомнил об Астинь и о том, что она сделала, и что было определено о ней. И сказали служители царя (οἱ διάκονοι τοῦ βασιλέως): пусть бы поискали царю молодых красивых девиц... Понять, кем же являются эти диаконы при царе, нам помогает стих Γ^s,10: «В седьмой день, когда развеселилось сердце царя от вина, он сказал Мегуману, Бизфе, Харбоне, Бигфе и Авагфе, Зефару и Каркасу – семи евнухам-служителям царя Артаксеркса (τοῖς ἑπτὰ εὐνούχοις τοῖς διακόνοις τοῦ βασιλέως Ἀρταξέρξου), чтобы привели они царицу (т.е. Астинь – Ю. К.)...» Мы видим, что в данном случае «диаконы» – это приближенные к царю евнухи, пользующиеся таким высоким почетом, что автор «Книги Есфири» не преминул перечислить их всех по именам. С. Даниель¹⁵ замечает, что в двух случаях (*Est.* 2,2; 6,3) переводчики обозначают через слово διάκονοι еврейское נְעָדֵי הַמֶּלֶךְ מִשְׁדָּחִי. А в Γ^s:10 термином διάκονοι переводится еврейское מְשֻׁדָּחִים אֶת־פֶּלֶן, где слово מְשֻׁדָּחִי от глагола לְשָׁרַת – «служить» (о высокопоставленных сановниках или ангелах), а

¹⁴ См. словарь Lust J., Eynikel E., Hauspie K. A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Stuttgart, 1992.

¹⁵ Daniel S. Recherches sur le vocabular du culte dans la Septante. Paris. 1966. P. 97.

в данном случае с приставкой $\lambda\eta\psi\mu$ – «прислуживать»¹⁶. В *Est.* 6,3 также идет речь о неких «диаконах», которые сообщают царю, что верному Мардохею, спасшему царя от заговора, не сделано никакой награды. Евнухами они здесь не называются, но нет ничего, что не позволяло бы считать их приближенными царя, подобными тем, о которых говорится выше.

Существительное $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ встречается в тексте Септуагинты один раз в *I Mac.* 11,58 в значении «слуги» (именно во множественном числе – если можно применить такое понятие для Септуагинты, «штат слуг»), здесь говорится, что Антиох послал первосвященнику Ионафану «золотые сосуды и слуг и дал ему право пить из золотых сосудов и носить порфиру и золотую пряжку ($\kappa\alpha\acute{\iota}$ ἀπέστειλεν αὐτῷ χρυσώματα καὶ διακονίαν καὶ ἔδωκεν αὐτῷ ἐξουσίαν πίνειν ἐν χρυσώμασιν καὶ εἶναι ἐν πορφύρᾳ καὶ ἔχειν πόρπην χρυσοῦν)»).

Слово $\delta\iota\acute{\alpha}\kappa\omicron\nu\omicron\varsigma$ встречается также в *IV Mac.* 9,17, но по контексту относится к страшному ругательству: «Грязные слуги ($\omega\acute{\iota}$ μῆροὶ δῖακονοὶ)». Кроме того, этот факт сам по себе имеет мало значения в силу позднего времени создания Маккавеевых книг и их изначального греческого языка.

В то же время, сказать, что в переводах главных книг Ветхого Завета совсем отсутствует слово $\delta\iota\acute{\alpha}\kappa\omicron\nu\omicron\varsigma$, было бы неправильно – речь идет о стихе *Prov.* 10, 4a:

$\upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$ πεπαιδευμένος σοφὸς ἔσται,

$\tau\omega$ δὲ ἄφρονι διακόνῳ χρῆσεται.

Сын ученый будет мудр, а глупого использует в качестве слуги.

Как мы видим, слово $\delta\iota\acute{\alpha}\kappa\omicron\nu\omicron\varsigma$ в Септуагинте редко до полной незначительности и совершенно лишено сакрального значения. Обратим на

¹⁶ См. примечание 4.

это внимание, так как в Новом Завете именно служению, выраженному через термины διακονέω, διακονία, διάκονος, отводится особая роль.

Картину понятия «служение» в Септуагинте можно представить следующим образом. В текстах греческого перевода Ветхого Завета присутствуют три основные группы терминов, обозначающих сакральное служение: λατρεύω, λατρεία; λειτουργέω, λειτουργία и δουλεύω. Соотношение из значение этих терминов в Септуагинте можно изобразить в виде следующей наглядной схемы.



§ 3. «Служение Единственно Мудрому»:

терминология «сакрального служения» в произведениях

Филона Александрийского

О месте Филона в иудео-христианском мире замечательно сказал А. Мень: «К концу I века до н.э. робкие попытки диалога между эллинизмом и верой Библии сменились в Александрии зрелым философским синтезом... Ветхий Завет уже давно ждал человека, который принял бы на себя миссию выразить Откровение в умоглядной форме. Таким человеком стал Филон. Он родился в столице Египта лет за 25 до н.э., а умер в 40-х годах I столетия. Современник евангельских событий и апостола Павла, Овидия и Сенеки, Филон стоял на том перекрестке истории, где сходились иудаизм и христианство, культуры Европы, Азии и Африки... Филон предпринял первый серьезный опыт решения той задачи, перед которой вскоре оказалось христианство: найти точки соприкосновения с греко-римским миром. Несмотря на свой вселенский характер, Библия все же оставалась книгой Востока. Поэтому евангельское благовестие остро нуждалось в универсальном языке эллинизма. И тогда церковь обратилась к Филону»¹. Филон стоит между двумя мирами, являясь гражданином обоих – такой образ мыслителя предлагает Дж. Никельсберг².

Именно в свете «универсального языка эллинизма» мы предлагаем рассматривать понятие «служения» у Филона. Являясь толкователем Ветхого Завета, Филон, судя по всему, пользуется его греческим переводом. Исследователь трудов Филона В. Никипровецкий доказывает, что перевод семидесяти толковников был основой экзегетической деятельности Филона. На вопрос о том, знал ли Филон иврит, Никипровецкий отвечает развернутым сравнительным исследованием его текстов и признает, что

¹ Мень А. История религии. В 7 тт. Т. 6. На пороге Нового Завета: От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя. М., 1992. Гл. 32.

² Nickelsburg G.W.E. Philo among Greeks, Jewish and Christians // Philo und das Neuen Testament. Herausgegeben von Deines R. und Niebur K.W. 2004. P. 60.

обычно ученые несколько преувеличивают тяжесть филоновских ошибок, однако доказательства того, что Филон иврита не знал, оказываются все же более весомыми. Более того, гипотезы о том, что в некоторых местах он все же пользовался оригинальным текстом, при ближайшем рассмотрении не выдерживают критики³. Кроме того, возможно, что изучение Библии в александрийских синагогах сводилось в основном к Пятикнижию, поскольку Филон явно предпочитает Пятикнижие другим частям иудейского Писания⁴. И все же если в текстах Септуагинты понятие «служения» разнообразно и встречается весьма часто, то у Филона количество контекстов пусть и переваливает за сотню, но в его богатейшем наследии не выглядит существенным. Поэтому справедливости ради надо сказать, что это понятие не относится к числу ключевых в философии Филона, но для общей картины развития термина «служения» анализ этих контекстов необходим, и они позволяют сделать некоторые интересные наблюдения. Для нас, глядящих на него из будущего, Филон стоит словно между Ветхим и Новым Заветом. Его сочинения очень скоро перестали быть интересными как для эллинов, так и для иудеев, однако христианская традиция отнеслась к ним в высшей степени заинтересованно.

Впервые о Филоне в конце II века говорит Климент Александрийский. «Климент упоминает Филона по имени четыре раза... и цитирует Филона или использует его текст довольно часто, более 200 раз... «Строматы» Климента – это первое упоминание о Филоне в христианской литературе. Фактически Филон вошел в христианскую литературу со страниц сочинений Климента»⁵. Начиная со времени Евсевия (нач. III в.) «на Филона смотрели если не как на христианина, то как на автора, очень близкого к

³ Nikiprowetzky V. Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie. Leiden, 1977. P. 81.

⁴ Шенк К. Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество. М., 2007. С. 28 и прим. 11. В этой книге помещается и избранная библиография.

⁵ Афонасин Е.В. Положение «между». Филон Александрийский в раннехристианской философии. // Универсум платоновской мысли: платонизм и античная психология. СПб: Издательство С.-Петербургского университета. 2001. С. 152.

христианству»⁶. Трактат «О жизни созерцательной» считался тогда повествованием о христианской общине. Иероним Стридонский (*De vir. ill.* XI) в список знаменитых мужей включает Филона под номером XI, замечая, что «он помещается среди церковных писателей, потому что, написав книгу о первой церкви евангелиста Марка в Александрии, с похвалою отозвался о наших». Как и некоторые авторы новозаветных текстов, Филон был иудеем диаспоры. Они, как минимум, обладали определенным сходством представлений и принадлежали к одной культуре. И сочинения Филона, и тексты первых христиан имеют общую точку отсчета – Ветхий Завет, а в отношении Павла и Иоанна, – общую культурную среду – диаспору. Специалисты выявляют, по крайней мере, формальные и поверхностные параллели между сочинениями Филона с одной стороны и Посланиями Павла, Евангелием от Иоанна и, главным образом, Посланием к Евреям с другой. Последнее даже дало исследователям повод думать, что Послание к Евреям могло быть написано последователем филоновской традиции, однако более разумным было бы признавать за автором Послания александрийское влияние⁷. Более чем сомнительно, чтобы и Павел был непосредственно знаком с сочинениями александрийского толкователя. Новозаветные параллели с сочинениями Филона могут отражать основные течения в потоке эллинистического иудаизма. Эти параллели могут также происходить от других форм иудаизма, например, иудаизма апокалиптического. В любом случае, корпус сочинений Филона помогает нам лучше понять раннее христианство как религиозный феномен, поскольку, так же, как и оно,

⁶ Шенк К. Указ. соч. С. 122.

⁷ О соотношении раннехристианских текстов и сочинений Филона и вообще о месте Филона в христианской литературе см. работу *Runia D.T. Philo in Early Christian Literature. A. Survey.* Minneapolis, 1993. О проблеме связи между трудами Филона и Посланием к Евреям см. книгу *Williamson R. Philo and Epistle to the Hebrews.* Leiden, 1970. Здесь автор подробно разбирает эти произведения в огромном количестве различных аспектов, анализирует идейные, тематические, ветхозаветные и, что особенно интересно для нас, лингвистические соответствия между этими текстами. В отношении терминологического анализа, Вильямсон приходит к заключению, что, несмотря на формальные параллели, у нас нет оснований считать, что автор Послания к Евреям был знаком с сочинениями Филона. В то же время он указывает, что между александрийским толкователем и автором Послания к Евреям существуют существенные различия в идеях и экзегетических подходах. Они имеют общее основание – Ветхий Завет, – но выстраивают на нем разные конструкции.

представляет собой синтез библейской религии и эллинистической культуры⁸.

Теперь перейдем, наконец, к самому важному для нас понятию – «диаконии». Стоит сразу отметить, что у Филона с одинаковой частотой, если не чаще, наряду с термином *διακονία*, *διάκονος* встречается столь не свойственный классическому греческому языку термин *ὑποδιάκονος*⁹, который будет подхвачен позднее в христианстве. Когда в христианской церкви было твердо установлено, что количество диаконов не должно превышать семи, по образцу первых иерусалимских служителей (*Act. 6, 1–7*), церковные общины были вынуждены назначать *ὑποδιάκονοι*¹⁰. Филон Александрийский использует слова *ὑπηρέτες* и *ὑποδιάκονος* отчасти как синонимы в значении «служитель»¹¹. В произведениях Филона присутствует традиционное светское значение слов *διάκονος* и *ὑποδιάκονος*, как «слуга, прислужник» – *Post. 165, 5; Gig. 12, 4; Mos. 1, 84, 7; Spec. 1, 204, 4; 2, 91, 4; 3, 201, 2; Virt. 122, 3; Flacc. 113, 3*. Сюда же относятся сцены трапез в трактате «О жизни созерцательной», где понятие диаконии имеет значение «прислуживания за столом» – *Contempl. 50; 71; 75*. Например, в главе 71: «На этом священном пиршестве, как я уже сказал, нет ни одного раба. Прислуживают же свободные (*ἐλεύθεροι δὲ ὑπηρέτοῦσι*), выполняя необходимые обязанности (*τὰς διακονικὰς χρείας*) не принуждаемые силой, не ожидая приказаний, но добровольно с поспешностью и усердием они предупреждают желания»¹².

Остальные, пусть и немногочисленные, случаи впервые в греческой литературе близки по значению к сакральному смыслу. Тут все же

⁸ *Nickelsburg G.W.E.* Op.cit. P. 69.

⁹ Слово это в дохристианские времена, судя по всему, редкое: из ранних текстов, где оно встречается, можно назвать разве что «Танцовщиц» Посидиппа в передаче Афинейя (*Deipnosophistae IX, 20*).

¹⁰ *Зом П.* Указ. соч. С. 165–166.

¹¹ *Spickermann W.* Der Subdiakonat, ein Amt der spätantiken Kirchenverwaltung // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 111. Band 2000. Vierte Folge XLIX. S. 319.

¹² Здесь и далее перевод трактата «О жизни созерцательной» цитируется по изданию: *Амусин И.Д.* Тексты Кумрана. М., 1971. С. 376–391.

необходимо вспомнить об экзегетическом методе Филона и об аллегорических аспектах значений многих слов. В этом свете даже те значения, которые, на первый взгляд, близки к религиозным, обретают аллегорический смысл. Сюда относятся в первую очередь «служители и подчиненные Бога» (ὑποδιάκονοι καὶ ὑπαρχοι или ὑπηρέται τοῦ θεοῦ) из *Abr.* 115; 242; *Decal.* 178; *Spec.* 1, 31; 1, 66; 1, 116. По замечанию В. Шпикермана, Филон использует термин ὑποδιάκονος прежде всего тогда, когда хочет подчеркнуть конкретное иерархическое подчинение – служители находятся в подчиненном положении по отношению к определенной «высшей инстанции», например, ангелы как заместители Бога, высшего существа, являются ὑποδιάκονοι (*Abr.* 115; *Spec.* 1, 31). С этим понятием ассоциируется в первую очередь организационное значение¹³. И все же употребление этих слов в близком к сакральному значении не должно остаться незамеченным. Непосредственное влияние Филона на раннехристианских авторов не доказано, но то, что ряд новозаветных сочинений имеет общую с Филоном традицию, не опровергнуто. При несомненном самостоятельном значении раннехристианской диаконии, нельзя забывать о таком своеобразном ее предшественнике. Вероятно, что именно глагол διακονέω был выбран первыми христианами для выражения одного из ключевых понятий новой веры в том числе и потому, что уже использовался в александрийской среде в таком нетрадиционном значении.

Столь важное для Ветхого Завета понятие λειτουργία, встречается в многочисленных сочинениях Филона от силы четыре десятка раз. Но здесь наш автор определенно наследует ветхозаветному значению – в основном, это традиционное для Священного Писания, а не для классического греческого языка, значение культового служения в храме¹⁴. Одним из самых

¹³ Spickermann W. Op.cit. S. 320.

¹⁴ Как в *Leg.* 3, 135; *Post.* 185; *Her.* 8; 84; *Congr.* 98; *Somn.* 2, 34; 2, 71; 2, 186; 2, 231; *Mos.* 2, 68; 2, 76; 2, 94; 2, 138; 2, 145; 2, 149; 2, 152; 2, 154; 2, 276; *Spec.* 1, 83; 1, 96; 1, 98; 1, 113; 1, 117; 1, 124; 1, 152; 1, 242; 1, 249; 1, 255; 2, 222; 4, 191; *Virt.* 54; *Legat.* 296.

интересных мест в этом смысле является *Virt.* 74 где упоминаются ангелы-служители (ἄγγελοι λειτουργοί). Исследователи не без основания видят здесь одну из многочисленных формальных параллелей с Посланием к Евреям (1,13–14), где упоминаются ангелы как служебные духи (λειτουργικὰ πνεύματα)¹⁵.

Культовое, храмовое служение левитов и философское его обоснование встречается в *Sacr.* 131–133. Позволим себе длинную цитату: «У Бога среди прочих высших Его сил есть одна, по ценности не уступающая прочим, – законодательная, ибо Он Сам – Законодатель и Источник Законов, а все частные законодатели суть последователи Его. Природа этой силы двояка: одной своей стороной, благодетельной, она обращена к тем, кто стремится жить правильно, другой, карательной, – к тем, кто грешит. Служитель первой – левит, ибо он совершает все обряды (τοῦ μὲν οὖν προτέρου τμήματος ὑπηρέτης ὁ Λευίτης ἐστὶ τὰς γὰρ λειτουργίας ἀπάσας ἀναδέχεται), возложенные на высшее священство, посредством которого Бог узнает и понимает смертных, будь то жертва всесожжения, благодарственная жертва или покаянная, а вот служителями второй становятся виновные в непредумышленном убийстве, о чем свидетельствует Моисей: “Он не злоумышлял, а Бог попустил ему попасть под руки его” (*Exod.* 21:13), – так что руки убийцы суть орудие, а действует – невидимо – другой, Невидимый. Так пусть живут бок о бок слуги законодательства, служители обоих его видов (συνοικεῖτωσαν οὖν δύο θεράποντες τῶν νομοθετικῆς ὑπηρεταὶ δυεῖν εἰδῶν): левит – для поощрения, невольный убийца – для наказания»¹⁶.

Через слово λειτουργία обозначается у Филона культовое служение в общине терапевтов (*Contempl.* 82): «Ибо подобает, чтобы самая простая и

¹⁵ Шенк К. Указ. соч. С. 139.

¹⁶ Здесь и далее перевод толкований Ветхого Завета приводится по изд. Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. Пер. и коммент. А.В. Вдовиченко, М.Г. и В.Е. Втиковских, О.Л. Левинской. М. 2000.

самая чистая пища отдавалась жрецам в награду за службу (μερίδι λειτουργίας)».

Несколько раз литургия встречается у Филона в цитатах из Ветхого Завета. В *Det.* 63 и 66 используется почти дословная цитата из *Num.* 8, 24 – 26. Несколько раз возникают ветхозаветные параллели, где в Священном Писании термин «литургия» отсутствует, но у Филона возникает: *Ebr.* 2 (параллели с *Lev.* 10, 9) и *Fug.* 93 (явственные параллели с *Exod.* 21, 13).

Лишь единожды у Филона используется традиционное классическое значение литургии как общественной повинности – в *Prob.* 7, где речь идет о людях, которые «принимают участие в советах и судах и народном собрании, занимают должность агоранома или гимнасиарха и несут другие подобные обязанности (τὰς ἄλλας λειτουργίας ὑπομένοντα)».

Столь важное для Септуагинты понятие λατρεία в текстах Филона может считаться крайне редким – всего-навсего около десятка контекстов, из которых один (*Mig.* 132) представляет собой точную цитату из Второзакония (10, 20): «Господа, Бога твоего, бойся и Ему одному служи, и к Нему прилепись». Все остальные контексты так же, как и в случае с λειτουργία, четко наследуют Септуагинте, и к античному значению Филон здесь не возвращается и не обращается¹⁷. Леонхардт, однако, рассматривает именно это слово, когда исследует отражение традиционного иудейского культа в произведениях Филона, среди вопросов о субботе, иудейских праздниках, жертвоприношении, священничестве, молитвах, храме... Предпочтение отдается ему, а не более частому у Филона термину λειτουργία, по той причине, что в Ветхом Завете λατρεία используется для обозначения иудейского культового служения вне храма, т.е. культового служения народа, а не как выражение только культа священников и левитов¹⁸. Слово это здесь рассматривается в контексте связи с Септуагинтой, а ключевым моментом

¹⁷ *Sacr.* 85; *Ebr.* 144; *Decal.* 159; *Spec.* 1, 300; 2, 67; 2, 167; 3, 202; *QE* 2, 105.

¹⁸ *Leonhardt J. Jewish Worship in Philo of Alexandria.* Tübingen. 2001. P. 9.

является как раз то, что Филон использует его в ветхозаветном, а не в традиционном значении. Автор проводит сопоставление с Септуагинтой и разделяет употребление этого слова на две группы: служение господину в Особых Законах и Жертвоприношении... и на культовое служении Богу во всех остальных случаях¹⁹.

Термин *δουλεία* встречается у Филона в значении «рабствовать, служить», но практически никогда в сакральном значении²⁰. Хильхорст приводит пассаж в *Cher. 107* как «выражение служения Богу через светское понятие»²¹: «А очистившаяся мысль ничему не радуется более, чем исповедовать своим господином Предводителя мира. Ибо быть рабом Бога (*δουλεύειν θεῶ*) – это предмет величайшей гордости и сокровище ценнее не только свободы, но и богатства, и власти, и всего, что в почете у смертного рода».

Понятие *ὑπηρέτω* у Филона так же встречается нечасто, особенно в значении, близком к сакральному – в *Conf. 174* речь вновь идет о служении ангелов, для характеристики которого опять же привлекается аллегория: «Но и в воздухе сплетается священный хоробод бестелесных душ, на языке пророчеств именуемых “ангелами”; они сопутствуют небесным сущностям. Так вот, все их войско, разбитое на соответствующие отряды, служит Строителю своему и Вождю (*ὑπηρέτην καὶ θεραπευτὴν εἶναι*), повинуюсь Ему, как военачальнику, по людскому обычаю и высшему закону, ибо дезертирство божественному воинству воспрещено». В *Post. 92; Mut. 87; Deus 158; cf. Somn. I, 143* ангелы также выведены как *ὑπηρέται* Бога²².

И наконец, совсем уж редким и несвойственным для Филона является слово *θηρσκειά*. Если мы вспомним еще одного знаменитого иудея, написавшего свои труды по-гречески – Иосифа Флавия, – то обнаружим у

¹⁹ Ibid. P. 11–17.

²⁰ ²⁰ Leonhardt J. Op. cit. P. 9.

²¹ Hilhorst A. Op. cit. P. 180.

²² TWNT ὑπηρέτης, ὑπηρέτω. 2. Philo

него слова с этим корнем более ста раз. Причем во всех контекстах речь идет исключительно об иудейской религии, культе, жертвоприношении, почитании Бога или в целом об иудейской религиозности и благочестии, о следовании Закону. У Филона употребление его можно перечест по пальцам одной руки (*Det.* 21; *Fug.* 41; *Spec.* 1, 315; *Legat.* 232, 298), обозначает же оно, так же как у Флавия, культовое богослужение и благочестие – четырежды иудейское, в одном случае языческий культ.

Поэтическое античное *πρόπολος* у Филона встречается лишь дважды: в *Decal.* 66 (θεῶν πρόπολοι τε καὶ θεραπευταί) и в *Spec.Leg.*I.242.

Наконец, мы подошли к тому, чтобы определить, какой же именно термин для Филона является наиболее частым и общим для обозначения понятия «служения». «Филон отождествлял философию с Законом Моисея, заимствовав из греческой философии лишь язык разума, помогавший ему исследовать аллегорические смыслы библейского текста»²³. Вот здесь и вступает в силу «универсальный язык эллинства». Современник евангельских событий иудейский философ Филон, разумеется, не может обратиться к новозаветной диаконии, но и ветхозаветная *Λειτουργία*, *λατρεία* и *δουλεία* не свойственны ему – он отходит от традиционного иудейского языка и говорит о служении, используя античное понятие *θεραπεία*. «Чаще всего именно *θεραπεία* используется у Филона для обозначения служения, но в более абстрактном, философском смысле почитания Бога, которое может найти выражение и в иудейском культе, но с тем же успехом может использоваться для обозначения языческого поклонения звездам»²⁴. Разумеется, у Филона имеется весь спектр его античных значений: и просто уважение и внимание, и забота, попечение, уход, наконец, врачебный уход и лечение. Но зачастую и во вне-сакральных значениях у Филона звучит более возвышенный мотив – исцеление,

²³ Шенк К. Указ. соч. С. 21–22.

²⁴ Leonhardt J. Op. cit. P. 9.

излечение являются аллегориями спасения души: «А кто предпочитает благое состояние тела, тому придется думать о здоровье и обо всем, что связано с ним, и точно так же надобно ухаживать за душевными добродетелями, если стремишься к благополучию души. Словом, всякая забота о внутреннем нашем составе сопряжена с неуклонным и неустанным трудом²⁵» (*Sacr.* 39).

Обращение к такому аллегорическому приему, а так же напрямую к сакральному значению, у Филона относительно нередко. Например, в *Opif.* 155: «Установив же эти пределы в душе, Он, подобно судье, стал смотреть, к чему она будет склоняться. Поскольку же Он увидел, что она тяготеет к злодеянию и пренебрегает богопочтением (ἀθεράπευτα) и святостью, от которых стяжается жизнь бессмертная, Он выставил ее, что было естественно, и прогнал из сада...»²⁶. Как θεραπεία у Филона характеризуется и левитское служение: «Ибо труд и преуспеяние, олицетворенные в Иакове, берут начало в природной одаренности, которая и дала имя Рувиму, а созерцание Единственно Мудрого – то, на котором стоит Израиль, – имеет источником неукоснительное служение Ему, обозначаемое как “Левий” (*Sacr.* 120)» (θεραπείας δὲ ὁ Λευὶ ἐστὶ σημεῖον).

Слово θεραπεία используется и в отсылках к Ветхому Завету, в котором в свою очередь используется другая лексика, как в *Conf.* 94, где помимо всего прочего аллегорически формулируется разница между земным служением, прислуживанием, делающим более комфортным человеческое существование, и служением духовным, которое не принижает, а возвышает: «Но какая же свобода – самая прочная? Какая? Служение Единственно

²⁵ ἀλλ' ὥσπερ τοῖς ψυχὴν τὴν ἑαυτῶν ἴλεων σπουδάζουσι λαβεῖν θεραπευτέον ἐξ ἀνάγκης τὰς ψυχῆς ἀρετάς, οὕτως καὶ τοῖς ἴλεων τὸ σῶμα ἔχειν προαιρουμένοις θεραπευτέον ὑγιειαν καὶ τὰς συγγενεῖς αὐτῇ δυνάμεις, καὶ διῆτα θεραπεύουσι μετ' ἀνηνύτων καὶ ἀπαύστων πόνων οἷς φροντὶς εἰσέρχεται τῶν ἐν αὐτοῖς δυνάμεων, ἐξ ὧν συνεκρίθησαν.

²⁶ То же можно сказать и о *Cher.* 95, *Sacr.* 37; 58; 87; 118, 160 и о еще более чем сотне контекстов (см. соотв. термины в книге: *Borgen P. Fugelseth K. Skarsten R. The Philo Index: A Complite Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2000).

Мудрому (ἡ μόνου θεραπεία σοφοῦ), как свидетельствуют пророчества: «Отпусти народ мой, чтобы совершил Мне служение» (ἵνα με θεραπεύη)²⁷.

И обладают служители Сущего (ὁν θεραπευόντων) одной особенностью – не исполняют они дел земных, не бывают ни виночерпиями, ни хлебопеками, ни поварами, не вылепляют и не складывают никаких материальных предметов, подобных кирпичам, но путем рассуждений восходят к эфирным высям, поставив проводником своим Моисея, то есть род возлюбленных Богом».

В то же время, согласно Филону, услужение, попечение и забота имеют часто решающее значение, но только лишь для человека – Бог не нуждается в такой заботе, ибо Он совершенен, служить ему – означает выполнять Его повеления, всегда быть готовым откликнуться, когда Он призывает. *Det.* 55-56: «Однако относительно благочестия, хотя оно представляет собой заботу о Боге (θεοῦ θεραπείαν), недопустимо утверждать, что оно служит на пользу божеству. Ему ничто не служит на пользу, так как, во-первых, у него нет потребностей, и, во-вторых, не может вещь приносить благо Тому, что во всех отношениях ее превосходит, – напротив, божество постоянно и непрерывно помогает всем. Поэтому, когда мы говорим, что благочестие является заботой о Боге (θεοῦ θεραπείαν), мы имеем в виду что-то вроде службы рабов (ὑπηρεσίαν), умеющих незамедлительно выполнить повеление хозяев. Но и здесь будет то различие, что хозяева нуждаются в услужении, а Бог – нет (οἱ μὲν δεσπόται ἐνδεεῖς, ὁ δὲ θεὸς οὐ χρεῖος)».

Именно понятие *θεραπεία* используется у Филона в *Spec.* I, 21 – 345, где речь идет о «различных элементах Пятикнижия, большинство из которых связаны с иудейским храмовым культом, включая предписания о священниках и жертвоприношениях»²⁸.

²⁷ В Септуагинте в эпизодах, где Бог требует от народа совершить служение на горе (напр. в *Exod.* 3, 12) используется термин *λατρεύω*.

²⁸ *Шенк К.* Указ. соч. С. 170.

Наконец, особое внимание следует уделить произведению, в котором описывается община, получившая название от термина *θεραπεία*. Как ни странно, но в трактате «О жизни созерцательной» встречается всего одиннадцать контекстов с этим термином – почти все это названия для последователей учения – терапевты и терапевтриды. Лишь в 12-й главке общо говорится о вступлении на путь «служения Богу». Вспомним, что «использование этого слова у Филона включает не только медицинское значение, но также выражает заботу о душе»²⁹. Во 2-й главке кратко поясняется смысл названия и суть учения, причем в этом названии вновь аллегорически объединяются светское значение врачевания и сакральное значение служения Богу – понятие исцеления переносится здесь на человеческую душу, для которой это самое исцеление (*θεραπεία*) большее благо, нежели исцеление тела, спасение же души постигается путем почитания, служения (*θεραπεία*) Богу³⁰: «Характер учения этих философов обнаруживается уже в их названии; их ведь называют терапевтами и терапевтридами (*θεραπευταὶ γὰρ καὶ θεραπευτρίδες*), может быть потому, что они предлагают искусство врачевания более сильное, чем в городах, поскольку там оно излечивает только тела, их же – души (*ἢ μὲν γὰρ σώματα θεραπεύει μόνον, ἐκείνη δὲ καὶ ψυχὰς*), пораженные тяжелыми и трудноизлечимыми недугами, души, которыми овладели наслаждения, желания, печали, страх, жадность, безрассудство, несправедливость и бесконечное множество других страстей и пороков. А может быть – потому, что природа и священные законы научили их почитать Сущего (*ἐκ φύσεθς καὶ τῶν ἱερῶν νόμων ἐπαιδεύθησαν θεραπεύειν τὸ ὄν*), который и лучше блага, и чище единицы, и первоначальнее монады».

²⁹ TWNT статья *θεραπεία*

³⁰ См. о значении названия терапевтов также у комментатора Филона *Winston D. Philo of Alexandria: The Contemplative Life, the Giants and Selections*. N.Y., 1981. P. 42.

Для сравнения, два других традиционных античных слова, обозначающих служителя в культовом сакральном смысле – πρόπολος и πρόσπολος – у Филона встречается лишь по одному разу: первое в *Decal.* 66, где говорится о тех, кто ошибается, служа солнцу, луне и всему небу и вселенной, словно богам (ἀλλ' ὅσοι μὲν ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ τε καὶ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς ὀλοσχερεστάτων μερῶν ὡς θεῶν πρόπολοί τε καὶ θεραπευταί, διαμαρτάνουσι μὲν – πῶς γὰρ οὐ;). Второе – в *Spec. leg.* I, 242, где говорится о трапезах священников и о том, что Бог не допустил бы своих слуг и служителей к трапезе (τοὺς προσπόλους αὐτοῦ καὶ θεράποντας), если бы не простил их.

Мы видим своеобразную роль произведений Филона в эволюции понятия «служение». Несмотря на то, что оно явно не входит в круг основных филоновских категорий, но дает возможность сделать некоторые наблюдения в рамках всей картины эволюции этого понятия. Как мыслитель античного мира и носитель греческого языка, он пользуется самым характерным эллинским термином для обозначения «служения» – *θεραπεία*. Однако, будучи иудеем и носителем иудейской образованности, толкователем Священного Писания иудеев, он использует слова *λειτουργέω*, *λειτουργία* и *λατρεύω*, *λατρεία* почти исключительно в ветхозаветных значениях. Очень важным нам кажется необычное для античной литературы использование терминов *διακονέω*, *διακονία*, *διάκονος*, и, что еще интереснее, *ὑποδιάκονος*, которое практически предвосхищает расцвет этой лексики в христианской литературе конца I–II вв.

§ 4. «Почитать Господа Бога и соблюдать законы Моисея»:

терминология «сакрального служения» в произведениях Иосифа Флавия

Среди древних авторов, писавших на греческом языке, есть только один, чьи произведения по богатству лексики, связанной со служением в сакральном смысле, могут сравниться с библейскими текстами. Речь идет, разумеется, об Иосифе Флавии. Еврей, родившийся в Иерусалиме (между 13 сентября 37 и 16 марта 38 года н. э.), он происходил из знатной семьи. Получил прекрасное образование, замечательно знал Священное Писание¹. После поражения в Иудейской войне, в которой Иосиф принимал непосредственное участие, его принуждают поселиться в Риме, где он и прожил всю оставшуюся жизнь, посвятив себя литературным занятиям и историческим штудиям. Однако главной целью Флавия в его основных произведениях – «Иудейской войне», «Иудейских древностях», апологетическом сочинении «Против Апиона, о древности иудейского народа» – не было простое описание событий. Иудейский народ оставался чуждым завоевателям и непонятым ими, а после покорения Иудеи римляне начали его еще и презирать. Самобытные черты иудейской культуры – монотеистическая религия и жесткое следование Закону – довольно четко отделяли еврейский народ от других народов Древнего мира. Однако римляне не осознавали уникальности этой культуры, а теологический мир завоеванной страны был им неинтересен². «Желая восстановить доброе имя своих единоверцев, находя для этого нужным раскрыть истинные мотивы их борьбы с властным Римом, наконец, стремясь рассеять много злых нелепостей, которыми и тогда уже, в то отдаленное время, разные недоброжелатели украшали историю происхождения, характер

¹ О семье Флавия, его воспитании, образовании, основных сочинениях см.: *Раджак Т.* Иосиф Флавий. Историк и общество. М., 1993. С. 24–60; *Bilde P.* Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: his life, his works and their importance. Sheffield : JSOT (Journal for the study of the Pseudepigrapha. Supplement series), 1988; см. также соответствующую статью в OCD.

² О правовом статусе иудеев во времена римского владычества см. *Pucci ben Zeev M.* Jewish Rights in the Roman World: The Greek and Roman Documents // Texts and Studies in Ancient Judaism, 74. Tübingen, 1988; см. также исследование, посвященное иудейской диаспоре по времена господства римлян и отдельно главу из этой книги, касающуюся религиозных свобод в диаспоре – *Smallwood E.M.* The Jews Under Roman Rule: From Pompey to Diocletian. Leiden, 1976. P. 120–144.

верований и образ жизни иудеев, Флавий решил раскрыть истину и представить ее в форме связного рассказа гордым, но невежественным победителям. Поэтому он, предназначив свои сочинения на первом плане для языческой публики, решил написать их на наиболее распространенном тогда языке – греческом»³. Для этой задачи как нельзя кстати пришлось его прекрасное знание Священного Писания, устных преданий и иудейских законов. Флавий освоил греческий язык и для первой части «Древностей» (до середины XI книги) пользовался греческим переводом книг Св. Писания, Септуагинтой⁴. «Все, что мог Флавий почерпнуть из книг Св. Писания, он извлек оттуда, пользуясь решительно всем материалом. Последним каноническим источником при этом является у него книга Есфири. Первая книга Маккавеев была у него под руками лишь в отрывке; он пользуется ею вплоть до рассказа о смерти первосвященника Ионафана⁵». Однако Флавий, разумеется, не переписывает Библию, а существенно перерабатывает ее текст и подает библейские предания в форме, понятной для его потенциальной читательской аудитории. Как всякий риторически настроенный автор, Флавий всегда обращает внимание на то, как будут звучать для уха читателя его произведения. Он интерпретирует библейское предание и представляет в литературном стиле, который был привычен для греко-римского мира с его славными, но в корне отличающимися от иудейских, литературными традициями⁶.

Нельзя обойти стороной проблему греческого языка Флавия – насколько было вероятно, чтобы человек из иудейской культурной среды со всем ее языковыми, религиозными и другими специфическими особенностями мог написать столь обширные труды на ином языке. Не

³ Генкель Г.Г. Флавий Иосиф, его жизнь и творчество // Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. I. М., 2002. С. 15. Разумеется, романтическое представление о «великом деле» Иосифа Флавия разделяют далеко не все исследователи. Сотрудничество с завоевателями, на которое пошел Иосиф, нередко называют тем, «о чем судят как об измене нации и религии» (Раджак Т. Указ. соч. С. 14).

⁴ Генкель Г.Г. Указ. соч. С. 19.

⁵ Там же.

⁶ Об истоках литературного стиля Флавия и об интерпретаторских приемах см. Feldman L.H. Josephus' interpretation of Bible. University of California Press. 1998.

случайно Теккерей⁷, основываясь среди всего прочего на замечании самого Флавия в книге «Против Апиона», 1, 9 о помощниках в греческом языке, выдвигает теорию, согласно которой стилистические особенности объемных сочинений, приписываемых Иосифу, позволяют выявить участие в них по меньшей мере еще двух человек. Однако Т. Раджак⁸ проводит анализ культурной среды, в которой прошла жизнь Иосифа Флавия и приходит к выводу, что его произведения можно в полной мере анализировать как его собственный авторский труд: звучание греческого языка было обычным и в Палестине, и в Риме. Флавию даже не было необходимости специально учить, как говорить и писать по-гречески, т.к. «свои познания в нем он черпал естественным образом из окружающей среды»⁹. Исследовательница пишет: «Если мы утверждаем, что к моменту прибытия Иосифа в Рим его греческий язык имел недостатки, на исправление которых требовались годы и которые, возможно, вообще не могли быть устранены, речь идет, конечно, не о владении обычным языком, письменным или устным. Хотя Иосиф критикует свое знание греческого, эта критика не может вызвать сомнений в беглости его речи». Коррекция, вероятно, была необходима Флавию в вопросах произношения, а также в устранении неизбежных шероховатостей стиля.

Полный анализ источников Флавия – задача отдельного исследования¹⁰. Нас интересуют особенности словоупотребления у Флавия понятия «служения Богу». «Понятие Бога у Флавия охватывает все теологические горизонты, чего и следовало ожидать от иудея и священника

⁷ *Thackeray H. St. J. Josephus, the Man and the Historian.* N.Y., 1929.

⁸ *Раджак Т.* Указ. соч. С. 61–80.

⁹ Там же. С. 65.

¹⁰ С этой задачей прекрасно справляются, например, работы: *Dutschak.* Josephus und die Tradition. Wien 1864; *Destinon J. von.* Die Quellen des Flavius Josephus. Die Quellen der Archäologie. Buch XII – XVII = Jüd. Krieg B.I., Kiel, 1882; *Bloch H. von.* Die Quellen des Flavius Josephus in seiner Archäologie, 1879. См. также разностороннее исследование Коэна (*Cohen S.J.D.* Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian. N.Y., 1979), включающее как описание жизни Иосифа Флавия, так и широкий анализ его произведений, в том числе источниковой базы. Об отношении текстов Флавия с одной стороны и обширной группы источников, включая тексты ветхозаветного канона с другой см. *Feldman L.H., Hata G.* Josephus, the Bible, and history. Leiden, 1988. См. также сравнительное исследование ветхозаветных сюжетов в каноне и в произведениях Флавия у Фельдмана (*Feldman L.H. b: Studies in Josephus' rewritten Bible.* Leiden, 1998).

древнего народа. Бог – создатель, царь и господин, Отец, Бог народа Израиля, единственно истинный Бог, Бог духа, Бог-судья, Бог гневающийся... Все эти понятия, несомненно взяты из Священного Писания»¹¹. Историк Флавий также передает идею Бога как движителя исторических событий, первопричину и источник провидения – в Его руках многочисленные обстоятельства войн, Он помогает людям принять решение, Он карает людей¹². Казалось бы, сочинения еврейского историка, в особенности, «Иудейские древности», должны как-то лексически соотноситься в этой области со Священным Писанием иудеев, тем более, если Флавий напрямую пользовался греческим переводом. Однако, как мы увидим, он словно избегает использования ветхозаветной лексики «служения».

Прежде всего, лексика эта в обширных текстах Флавия весьма обильна. В частности, на три основных его сочинения приходится сотни контекстов с различными терминами, обозначающими «служение».

Одно из наиболее часто употребляемых слов, означающих служение, у Флавия – существительное $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\iota}\alpha$ – «религиозный обряд, богочитание, культ, религия» – и глагол $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ – «тщательно исполнять религиозные обряды, быть строго религиозным, исполнять культовое служение».

В Септуагинте слово это дважды используется в IV Книге Маккавеев (*IV Mac. 5,7. 13*) – позднем апокрифическом тексте, который совершенно необоснованно приписывался самому Флавию. Генкель справедливо замечает, что «это совершенно невозможно... Флавий должен был бы написать эту книгу в Риме до начала Иудейской войны, тогда как мы знаем, что он приехал в Рим лишь после окончания военных действий в Палестине и тут только стал пользоваться помощью и указаниями своих греческих

¹¹ *Vilalba i Varneda P.* The historical method of Flavius Josephus. Leiden, 1986. P. 62.

¹² *Ibid.* P. 63.

сотрудников»¹³. В IV Книге Маккавеев слово θρησκεία один раз обозначает иудейскую религию, другой – «служение тайной силе».

Θρησκεύω и θρησκεία – по два раза – встречаются во второканонической книге Премудрости Соломона (*Sap. Sal.* 11,15; 14,17. 18. 27). Это сочинение «написано александрийским евреем накануне начала нашего летосчисления; хотя книга эта написана на греческом языке и содержит понятия, могущие быть адекватно выраженными лишь по-гречески... она блюдет верность жанровой форме древневосточной сентенциозной словесности»¹⁴. Здесь эти термины всякий раз употребляется в негативном для иудаизма смысле: «поклонение животным», «почитание человеческого образа», и «почитание идолов».

В огромном ветхозаветном корпусе – это все. Заметим, что в текстах, переведенных в греческого, этих слов нет вовсе, то есть переводчики Ветхого Завета не использовали их. «Словарь Септуагинты» еврейских соответствий для θρησκεία и θρησκεύω не приводит¹⁵.

У Флавия же мы находим слова с этим корнем более ста раз. Причем во всех контекстах речь идет исключительно об иудейской религии, культуре, жертвоприношении, почитании Бога или в целом об иудейской религиозности и благочестии, о следовании Закону. Приведем несколько наиболее существенных примеров, т.к. разбирать каждый контекст в данном случае не имеет смысла. В *Ant. Jud.* I, 222–224 θρησκεία – это то, что определяет покорность Авраама велению Бога о принесении в жертву Иакова, и именно это *благочестие, силу религиозности* Авраама Бог испытывает, приказывая пожертвовать любимым сыном ради Него. θρησκεία, подобная Моисеевой, отличает Иисуса Навина, это определяет

¹³ Генкель Г.Г. Указ. соч. С. 23. См. также Ewald H. *Geschichte des Volkes Israel bis Christus*. Göttingen, 1859, Bd. 7, S. 87, прим. 1.

¹⁴ Аверинцев С.С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» // Аверинцев С.С. *Образ античности*. СПб., 2004. С. 83.

¹⁵ Lust J., Eynikel E., Hauspie K. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Stuttgart, 2003. s.v. θρησκεία, θρησκεύω

выбор его в качестве военачальника (*Ant. Jud.* III, 49). Жизнь в благочестии отличается левит Аминадав в *Ant. Jud.* VI, 18. Вера в Бога, благочестивое и честолюбиво религиозное настроение народа, обозначенное в тексте словом $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\iota}\alpha$, побуждают Самуила произнести речь о борьбе с филистимлянами (*Ant. Jud.* VI, 2). В *Ant. Jud.* VII, 78 $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\upsilon\upsilon$ означает богослужение, культовое служение в кивоте Завета, который Давид хочет перевезти в Иерусалим. В *Ant. Jud.* X, 4 живо обозначается сущность яркого иудейского культового оттенка слова $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\iota}\alpha$: «Он (царь Иосия – Ю.К.) отвратил народ от поклонения идолам и направил его на путь истинного богопочитания ($\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\eta\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\iota}\alpha\nu$), так что население вернулось к обычным жертвоприношениям и к жертвам всесожжения на алтаре Предвечного¹⁶».

Важно, что часто это слово стоит рядом с упоминанием Моисеевых Законов. Так в *Ant. Jud.* X, 63 сообщается, что «когда все приглашенные собрались, то царь (Иосия – Ю.К.) сперва прочитал собранию священные книги [Моисеевы], а затем встал на возвышение среди народа и пригласил его поклясться в том, что он будет почитать Господа Бога и соблюдать законы Моисея ($\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\upsilon\upsilon\ \tau\omicron\nu\ \theta\epsilon\omicron\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \phi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\xi\epsilon\upsilon\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \text{Μωυσέος νόμους}$)».

Очень редко в «Иудейских древностях» эти слова означают служение богам иных народов в противовес служению истинному Богу. Так в *Ant. Jud.* VIII, 7 глагол $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ отсылает к нечестивому служению, которое Соломон перенимает у своих жен, происходящих из других народов. В *Ant. Jud.* VIII, 13 Илия заявляет людям, что если они «считают собственного Бога единственно истинным, то пусть они и следуют Ему и повинуются Его предписаниям, если же ставят Его ни во что, но признают чужих богов и считают необходимым поклоняться ($\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\upsilon\upsilon$) им, то пусть всецело

¹⁶ Здесь и далее пер. Г.Г. Генкеля.

отдадутся этим богам». В сочинении Флавия «Против Апиона» слово $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ встречается всего дважды и означает египетский религиозный культ животных (*Contr. Ap.* I, 261) и просто воздаяние почестей, в том числе людям, что не порицается иудейской верой, для которой культ императора невозможен, но уважение к достойному человеку необходимо (II, 254).

Если в «Иудейских древностях» понятие $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\iota}\alpha$ часто имеет более абстрактный характер – так передается в основном верность Законам, Богу Израиля и в целом иудейская религиозность, – то в «Иудейской войне» это слово чаще всего обозначает культ – выражение иудейской религиозности, которое больше всего бросалось в глаза завоевателям, вызывало недоумение и требовало подробного объяснения. В *Bell. Jud.* I, 148 богослужение продолжается перед лицом опасности так, словно вокруг царит покой: «Сколько ни терпели римляне при этой осаде, они все-таки должны были удивляться стойкости иудеев вообще и в особенности тому, что они под самым жестоким градом камней и стрел не упускали ни одного малейшего обряда их богослужения ($\tau\eta\varsigma \theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$): точно глубокий мир царил вокруг них – совершались со всей пунктуальностью ежедневные жертвоприношения, омовения и вообще весь порядок богослужения ($\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha \theta\epsilon\rho\alpha\pi\epsilon\acute{\iota}\alpha$). Даже после взятия храма, когда кровь их лилась ежедневно вокруг алтаря, они не переставали совершать обычное богослужение ($\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\iota}\alpha\nu$) (пер. Я.Л. Чертка)». В *Bell. Jud.* II, 518 через глагол $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ выражается строгое соблюдение субботы.

Следует отметить, что из более ста контекстов слова $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\upsilon}\omega$, $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\iota}\alpha$ около трех десятков раз встречаются в речах – к ним очень подходит риторический и страстный пафос этих слов.

В целом вырисовывается стойкий образ флавиевского понятия $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\iota}\alpha$. Его сочинения носят общепризнанный исследователями апологетический характер, поэтому такое важное для иудея понятие, как

религия, в сочинениях Флавия даже несколько гиперболизируется. Служение Богу, выраженное у Флавия терминами *θηρησκεία*, *θηρησκεύω*, означает глубокую иудейскую религиозность, соблюдение иудейского культа, богослужения в Храме, иудейских ритуалов и следование Законам Моисея. При этом различие между иудейскими благочестием и богослужением и культурами божеств других народов настойчиво подчеркивается. Флавий делает упор на древности и глубоких корнях иудейской религии и на том, что лишь соблюдение иудейских религиозных правил является в глазах иудея истинным. Он дает понять завоевателям, что иудеи не могли не сопротивляться, выказывая в этом столь удивительное упорство, в том числе и потому, что завоевание создает угрозу их религиозным устоям. И если гражданское повиновение для иудея возможно, то нарушение законов его древней религии совершенно неприемлемо, так как противоречит самой сущности иудейского мира, древней культуры и всего выражения иудейского благочестия. Объясняя эти явления на доступном завоевателям языке и делая акцент на раскрытии религиозных побуждений иудеев, Флавий желает вызвать в завоевателях если не понимание, то хотя бы уважение к завоеванному народу.

Второй рассматриваемый термин *Λειτουργία*, *Λειτουργέω* по количеству контекстов отстает с большим отрывом. В объемных сочинениях Флавия эти важные для Ветхого Завета слова встречаются от силы в двух десятках контекстов. Ветхозаветное значение здесь приходит в соприкосновение с традиционным античным звучанием. Эти слова обозначают как богослужение¹⁷, так и вполне светские обязанности, иногда выраженные просто в любой помощи, повинности, услужении¹⁸, или в денежной повинности, правда, у Флавия это денежная повинность в пользу

¹⁷ *Ant. Jud.* III, 107; XII, 61; XIII, 56; XX, 218; *Bell. Jud.* I, 26, 39; II, 321, 409; торжественное описание богослужения в Храме в V, 228; V, 526; VI, 229.

¹⁸ *Ant. Jud.* XIX, 191; *Contr. Ap.* I, 209; *Bell. Jud.* I, 488; VII, 352.

священников, для которой тем не менее очень подходит традиционное античное обозначение литургии¹⁹.

Одно из самых важных для Ветхого Завета понятий – λατρεία – встречается у Флавия лишь один раз, в Bell. Jud. II, 409, причем, во вполне ветхозаветном, а не языческом значении «богослужение» в сочетании с причастием от глагола λειτουργέω, т.е. «отправлять богослужение».

О возможности часто встретить в текстах Флавия третье ключевое для Ветхого Завета понятие служения – δουλεύω, δουλεία – говорит Ant. Jud. I, 115, где Нимврод убеждает людей наделить его властью и построить Вавилонскую башню, народ же стал считать «повиновение Богу рабским служением (δουλείαν)». В виде упрека это понятие также бросается в лицо Моисею в Ant. Jud. IV, 146 в речи Замврия, когда он говорит: «Отняв у нас всякую усладу и самостоятельность жизни, каковые качества являются уделом свободных, не признающих над собою постороннего владычества людей, ты до сих пор всяческими средствами навязывал нам под видом законов полное порабощение Богу (θεοῦ δουλείαν), а себе оставлял всю власть». Единственное традиционное ветхозаветное употребление понятия δουλεία – Ant. Jud. VII, 367: «Вместе с тем он (Давид – Ю.К.) сделал распоряжение, чтобы все левиты и священники, сообразно Моисееву постановлению, отправляли богослужение непрерывно днем и ночью (δουλεύειν κατὰ νύκτα καὶ ἡμέραν τῷ θεῷ)». В «Против Апиона» (II, 247) содержится один забавный контекст, где выражается идея служения не человека Богу, а бога людям – Флавий иронизирует над политеистическими религиями, в которых «боги, которые якобы были в услужении у людей (οἱ δὲ δὴ δουλεύοντες τοῖς ἀνθρώποις θεοῖ) – одни строили за плату дома, другие нанимались пастухами, а иных даже заключали в медную темницу наподобие преступников...»

¹⁹ Ant. Jud. IV, 73; XVI, 28, 146.

Напротив, редкие для Ветхого Завета слова ὑπηρέτω, ὑπηρέτης у Флавия пусть не часто, но встречаются именно в значении богослужения. В Ветхом Завете эти термины не имеют выраженного сакрального значения, хотя встречаются исключительно в книгах восточной премудрости и пророческих книгах²⁰. В той же Книге Премудрости Соломона можно усмотреть сакральное значение, однако похоже, что здесь повиновение Богу сравнивается со светским служением, цари на земле должны научиться мудрости и судить справедливо, ибо они служители Божьего царства, подобно тому, как у их царства на земле есть служители, подданные: «Ибо вы, будучи служителями Его царства (ὅτι ὑπηρέται ὄντες τῆς αὐτοῦ βασιλείας), не судили справедливо, не соблюдали закона и не поступали по воле Божией» (*Sap. Sal.* 6:4). Сакральное значение просматривается в *Sap. Sal.* 16:24, 25 и 19:6, где говорится о повиновении всех тварей Всевышнему, сотворившему их, и Его благодати.

У Флавия же помимо традиционного светского значения ὑπηρέτης как «помощник, исполнитель, слуга», а ὑπηρέτω как «помогать, прислуживать, исполнять поручение», несколько раз, почти так же редко, как в Ветхом Завете, эти слова имеют оттенок сакрального значения. Для Авраама решение принести в жертву сына – акт повиновения, служения Богу, а его домашние могут помешать ему проявить послушание (ἐκωλύετο γὰρ ἄν ὑπηρετῆσαι τῷ θεῷ) (*Ant. Jud.* I, 225). Моисей – служитель (ὑπηρέτης) Божий (*Ant. Jud.* III, 16, IV, 317), впрочем, здесь можно усмотреть и определенное влияние прямого значения, ведь Моисей буквально «исполняет повеление» Бога, выводя евреев из Египта. «Священнослужители» у Флавия появляются рядом с ἱερεῦς: «Тогда появились все священники и священнослужители (ἱερεὺς πᾶς δ' ὑπηρέτης τοῦ θεοῦ), неся перед собою

²⁰ По крайней мере, это очевидно из *Prov.* 14:35, *Sirac.* 39:4, *Is.* 32:2 и *Dan.* 3:46.

священные сосуды и одетые в облачение, которое они обыкновенно носили при богослужении (ἐν ᾧ λειτουργεῖν)» (*Bell. Jud.* II, 321).

Что касается столь важного впоследствии для Нового Завета понятия диаконии, то у Флавия это слово имеет в основном чисто античное значение прислуживания, помощи, исполнения просьбы или поручения. Деятельность лишь одного персонажа называется диаконией – это Самуил. Флавий пишет (*Ant. Jud.* V, 344), что Анна «дала обет посвятить Богу на служение (ἐπι διακονία του θεοῦ) первого имеющего родиться у нее ребенка, которого она будет воспитывать специально с этой целью». И Самуил, ее сын, принимает на себя служение (διακονίας) (*Ant. Jud.* V, 350). Среди установлений Давида (*Ant. Jud.* VII, 365) есть поручение каждой из 24 семей из домов Елеазара и Ифамара совершать богослужение (διακονεῖσθαι τῷ θεῷ) по очереди в течение восьми дней от субботы до субботы. В «Иудейских древностях» есть еще два контекста, где диакония обозначает культовое богослужение – *Ant. Jud.* X, 57 и 72.

Разнообразие флавиевской лексики служения включает также слово ἐπιμέλεια. В Ветхом Завете это слово встречается 12 раз²¹, но всегда речь идет лишь о труде и различных работах, не имеющих отношения к культу и религии. У Флавия, конечно, оно тоже чаще всего обозначает любые обязанности и заботы: строительные, земледельческие, любое дело, занятие, попечение о чем-либо. Флавий подчеркивает, что заботы священников достаточно широки, но в общем они обозначаются как «забота о благочестии народа» (*Contr. Ap.* 188), «забота о соблюдении закона и строгости обычаев» (*Contr. Ap.* II, 187), «богослужение и попечение о мудрости (τῶν θεῶν θεραπεία και τῆς σοφίας τὴν ἐπιμέλειαν)». В понятие ухода и заботы включается и поддержание в порядке святилища, чисто техническое

²¹ *Esd.*I. 6:9, *Esd.*II 7:2, *Esth.* 2:3, *Mach.*I 11:37, 16:14, *Mach.* II 11:23, *Mach.* III 5:1, *Prov.* 3:8, 22, 13:4, 28:25, *Sap. Sal.* 13:13.

служение при святилище, которое входит в обязанности священников и левитов: так, Вителлий поручает заботу (τὴν ἐπιμέλειαν) о необходимых для богослужения предметах и облачении священникам (*Ant. Jud.* XVIII, 90). А «сыновья Аминадава служили при кивоте (ἐθεράπευον δὲ τὴν κιβωτὸν οἱ τοῦτου παῖδες) и несли эту обязанность (τῆς ἐπιμελείας) в продолжение двадцати лет» (*Ant. Jud.* VI, 19). В *Ant. Jud.* IX, 155 в некотором роде раскрывается перечень тех «забот», которые входят в ἐπιμέλεια священников и храмовых служителей: «Заботу (ἐπιμέλειαν) же о храме Предвечного и охрану этого святилища Иодай, сообразно распоряжению царя Давида, поручил священнослужителям и левитам, велел им дважды в день приносить жертвы всесожжения, а также совершать, сообразно установленному ритуалу, воскурения. Вместе с тем он назначил нескольких левитов привратниками у входов в святилище, дабы ни один ритуально нечистый человек не мог незаметно пробраться в храм».

Слова θεραπέω, θεραπεία имеют у Флавия весь спектр значений – «нести службу», «быть в услужении», например, у царя, «почитать», «уважать», «заботиться», «ухаживать», «исцелять» – в том числе употребляется и вполне наследующее античному значение «поклоняться, служить, чтить, совершать служение при храме». В нескольких редких случаях эти слова можно истолковать как общее обозначение служения Богу. Например, в *Ant. Jud.* I, 267 состарившийся Исаак призывает Исава и говорит, что из-за немощи уже не может служить Богу (θεραπέυειν τὸν θεόν). Рагуил советует Моисею (*Ant. Jud.* III, 69) переложить часть своих забот по разрешению споров между людьми на плечи помощников, а самому посвятить себя целиком служению Богу (σὺ δὲ πρὸς μόνῃ τῇ τοῦ θεοῦ θεραπεία κατέχων σεαυτὸν διατέλει). В *Ant. Jud.* III, 312 тоже говорится, что Моисей посвятил себя исключительно служению Богу (πρὸς μόνῃ τῇ τοῦ θεοῦ θεραπεία διετέλει). Однако чаще всего в сакральном значении эти

слова обозначают привычное для античности культовое служение – то есть у Флавия это менее распространенный и более спокойный синоним страстных и ригористичных слов *θηρησκέω*, *θηρησκεία*. В *Ant. Jud.* IV, 68 через слово *θεραπέυω* обозначается служение левитов. Служение при кивоте уже упоминавшихся сыновей Аминадава также выражается через глагол *θεραπέυω* (*Ant. Jud.* VI, 19). В «Иудейской войне» сакральное значение слова *θεραπεία* не слишком распространено, но в тех нескольких случаях, когда оно встречается²², используется для обозначения иудейского культового богослужения. В сочинении Флавия «Против Апиона»²³ слова с этим корнем используются почти исключительно для обозначения культового служения и служения священнического сословия в целом. В *Ant. Jud.* XVIII, 170 термином *θεραπεία* обозначается культ египетской богини Исида, а в XVIII, 348 – культ парфянских божеств.

В Ветхом Завете культовое значение слов *θεραπέυω*, *θεραπεία* встречается не часто. Начнем с того, что эти слова вообще редко встречаются в Ветхом Завете, вероятно, потому, что являются главным термином, обозначающим языческое поклонение. В Септуагинте эти слова в культовом значении используются в *Jud.* 11,17: «Ибо раба твоя благочестива и день и ночь служит Богу Небесному (ὅτι ἡ δούλη σου θεοσεβής ἐστίν καὶ θεραπεύουσα νυκτὸς καὶ ἡμέρας τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ). А также в *Tob.* 1,7, *Sir.* 35,16 и *Ep. Jer.* 38 и *Is.* 54,17 (служение κύριον). Отметим пророчество из Синайского кодекса *Dan.* 7:10: «Огненная река выходила и проходила пред Ним; тысячи тысяч служили (ἐθεράπευον)²⁴ Ему».

²² *Bell. Jud.* I, 150; VII, 424, 436.

²³ *Contr. Ap.* I, 30; II, 141, 187, 192, 193, 198.

²⁴ Соответствует ἐλειτούργουν из Ватиканского и Александрийского кодексов.

У Флавия в уже упоминавшемся контексте *Ant. Jud.* III, 69 единственный раз в сакральном значении употребляется форма глагола ὑπουργέω.

Делая какие-либо выводы из анализа лексики служения у Иосифа Флавия, мы должны все же иметь в виду, что греческий язык для Флавия не родной. Однако даже отмеченная им самим необходимость в консультациях помощников не дает нам повода не анализировать его авторской лексики. В той области, которая подверглась нашему пристальному вниманию, авторское словоупотребление Флавия весьма своеобразно. В качестве основного источника для доброй половины «Иудейских древностей» Флавий берет, конечно, Ветхий Завет, более того, его готовый греческий перевод. И тем не менее, ветхозаветное выражение понятия служения Флавий старательно обходит.

Для сравнения приведем таблицу, где укажем частоту встречаемости различных терминов сакрального служения в текстах Ветхозаветного канона и в произведениях Иосифа Флавия.

Термины	Септуагинта	Тексты Иосифа Флавия
λειτουργέω, λειτουργία	168	11
λατρεύω, λατρεία	131	1
δουλέω, δουλεία	67	3
θηρσκεύω, θηρσκεία	6	113
θερατεύω, θεραπεία	6	16
ἐπιμελέομαι, ἐπιμέλεια	–	6
διακονέω, διακονία	–	5
ὑπηρετεύω	3	4
ὑπουργέω	–	1

Мы видим, что разрыв между основными словами для обеих групп текста весьма значителен. С чем же связан такой разброс лексики? Необходимо иметь в виду основную читательскую аудиторию Флавия – для

и языческой публики и для евреев диаспоры, было знакомо традиционное языческое выражение культового служения в виде *θεραπέω, θεραπεία*. Заметим, что именно это слово является самым частым для обозначения сакрального служения у другого крупного иудейского автора, писавшего по-гречески, а именно у Филона Александрийского²⁵. Однако это ввело бы читателей в заблуждение, вызвав ассоциации с языческим культом. Слова же *θησκεύω, θησκειά*, были, напротив и понятны, и ставили более четкие акценты на тех особенностях и самобытности иудейской религиозной культуры, которые Флавий хотел подчеркнуть. Одновременно Флавий уходит от основных для Ветхого Завета понятий сакрального служения *λειτουργέω, λειτουργία* и *λατρεύω, λατρεία*, на наш взгляд, потому, что они имели среди его потенциальных читателей совершенно отчетливое традиционное светское значение. В третьих, Флавий, возможно, избегает ветхозаветной терминологии по той же причине, по которой переводчики еврейского Священного Писания на греческий в свое время избегали употребления языческой сакральной лексики для выражения понятий иудейского сакрального служения. Обращаясь к языческой аудитории, он вполне благочестиво избегал упоминания такого важного иудейского религиозного понятия. Наконец, отметим, что Флавий, перефразируя слова Т. Раджак²⁶, в течение короткого времени был политиком, в течение еще более короткого времени – солдатом сомнительного свойства, но в конце концов и главным образом писателем, принадлежащим в равной мере к еврейской и греко-римской истории.

²⁵ *Leonhardt J.* Op. cit. P. 9.

²⁶ *Раджак Т.* Указ. соч. С. 16, 19.

§ 5. «Я среди вас как служащий»:

терминология «сакрального служения» в Новом Завете

All service ranks the same with God.

R. Browning. Pippa passes

В глазах Господа любое служение равно.

Р. Браунинг. Пиппа проходит

Термины διακονέω, διακονία, διάκονος

Исследуя терминологию и само понятие раннехристианского служения, хочется в первую очередь обратить внимание на замечание В. Брандта, рассматривающего в своей работе идею служения Христа: «Мы можем проанализировать не само служение, а только то, как первые свидетели представляют служение Иисуса. Они осмыслили понятия и, передавая их, облачали в слова греческого языка, которыми сам Христос характеризует Свой путь и деяния, называя их “служением” (Л. 22,27 и Мс. 10,45). С того времени слова “диакония” и “служение” для христианского мира всегда содержали воспоминание об этих словах Иисуса. Хотя эти слова известны в своем привычном значении и в синхронной языческой литературе, но в христианском мире через Новый Завет они начали новую историю и создали собственную традицию»¹.

Таким образом, в эпоху создания новозаветных текстов в лексике «служения» происходят важнейшие изменения. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратить внимание на частоту употребления основных слов со значением служения в текстах Нового Завета.

διακονέω, διακονία, διάκονος	100
λατρεύω, λατρεία	26
ὑπηρέτης	23
λειτουργέω, λειτουργία	15

¹ Brandt W. Der Dienst Jesu // Das diakonische Amt der Kirche. Herausgegeben v. H. Krimm, Stuttgart, 1965. S. 15.

Помимо названных в текстах Нового Завета присутствуют и другие термины для передачи сакрального служения: это в нескольких случаях глагол δουλεύω и существительное σύνδουλος, глагол θεραπεύω и существительное θεράπων, существительное θρησκεία. Однако эта лексика заслуживает особого внимания, и речь о ней пойдет позже.

В Новом Завете мы, конечно, можем найти традиционное светское употребление понятия διακονέω. Это в первую очередь сцены прислуживания за трапезой в *Mt.* 8,15; *Mc.* 1,31; *L.* 10,40; 17,8; 22,26. 27; *J.* 2,5. 9 et 12,2. Например, в эпизоде исцеления тещи Петра (*Mc.* 1,31) говорится, что после того, как горячка оставила ее, «она стала служить им (διηκόνει αὐτοῖς)». В сцене брака в Канне Галилейской (*J.* 2,5. 9) διάκονοι – это прислужники, помощники в приготовлениях к свадьбе, возможно, служащие и за трапезой. Именно они приносят Христу сосуды с водой, которую Он превратил в вино. Так же прямое значение глагола διακονέω прослеживается в *L.* 12,37: «Блаженны рабы те, которых господин, придя, найдет бодрствующими; истинно говорю вам, он препояшется, и посадит их, и, подходя, станет служить (διακονήσει) им».

В этом свете стоит отметить фрагменты *Mt.* 20,26; *Mc.* 10,43. Это эпизод, связанный с сыновьями Заведеевыми, когда Христос предостерегает против попыток самовозвышения: «...кто хочет быть между вами бóльшим, да будет вам слугою (ἔσται ὑμῶν διάκονος)». Аналогичное значение появляется в *Mt.* 23,11, где идет речь об обличении фарисеев: «Бóльший из вас да будет вам слуга (διάκονος)».

В повествовании о распятии Христа и событиях непосредственно после него упоминаются женщины, которые следовали за Христом из Галилеи и помогали, «служили (διηκόνουν αὐτῷ) Ему (*Mc.* 15,41 и в *Mt.* 27,55)». Здесь также проявляется первоначальный бытовой смысл глагола διακονέω.

Однако во всех остальных весьма многочисленных случаях слова *διακονέω, διακονία, διάκονος* употребляются в религиозном смысле.

Термин *διακονία* в Новом Завете приобретает совершенно явственное сакральное значение. Причем его употребление можно разделить на две части – духовное служение и служение в рамках Церкви.

Христово служение

К самому Христу понятие диаконии применяется всего лишь в нескольких небольших, но очень выразительных фрагментах. Особенно важно обратить внимание на два сходных метафорических контекста Евангелий от Матфея и от Марка, следующих после упомянутых выше эпизодов служения при столе: «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить (*οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι*)» (*Mth.* 20,28, *Mc.* 10,45). Через аллегорию прислуживания за столом Христос аллегорически истолковывает Свое служение (*L.* 12,37; 17,8) и смирение (*L.* 22, 26–27): «Ибо кто больше: возлежащий, или служащий? не возлежащий ли? А Я посреди вас, как служащий (*ὡς ὁ διακονῶν*)». «Разве Христос служитель (*διάκονος*) греха?» (*Gal.* 2,17). Тем важнее вычленивать эти фрагменты, потому что именно сочетание понятия, выразившего впоследствии название низшей ступени церковной иерархии, с характеристикой земных деяний Христа делает особо выразительной смысловую трансформацию лексики «служения». Служение Христа в теологическом аспекте предстает здесь в особом свете, закладывая основы «диаконической наследственности» – Он есть *διάκονος* своего Отца, послушен Его воле и исполняет Его Завет, придя «исполнить Закон». Его диакония проявляется в искупление греха через осуществление любви к ближнему – заповеди любви, одной из краеугольных заповедей христианства. Апостолы (об этом ниже) принимают миссию

служения ближнему, поэтому они тоже *διάκονοι* – служители Бога и Христа. От апостолов служение ближнему принимают члены христианских общин.

Служение Господу или Христу

Во фрагменте из Евангелия от Матфея (25,14), значение глагола *διακονέω* приближается к традиционному «помогать, прислуживать», однако обращен он к самому Христу. Этот фрагмент тем более интересен, что, как мы увидим позднее, сближение нового сакрального значения понятия диаконии и классического светского значения очень важно для понимания изменения лексики «служения» в раннехристианских текстах. «Тогда и они скажут Ему в ответ: Господи! когда мы видели Тебя алчущим, или жаждущим, или странником, или нагим, или больным, или в темнице, и не послужили Тебе *καὶ οὐ διακονήσαμεν σοι;*)? (Mt. 25,44).

Более всего отдалается от первоначального и преобразуется в абстрактное понятие глагол *διακονέω* в Евангелии от Иоанна: «Кто Мне служит, Мне да последует; и где Я, там и слуга Мой будет. И кто Мне служит, того почитит Отец Мой (*ἐὰν ἐμοί τις διακονῆ, ἐμοὶ ἀκολουθείτω, καὶ ὅπου εἰμί ἐγὼ ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται· ἐὰν τις ἐμοὶ διακονῆ τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ*)» (J. 12,26). В этом смысле даже «начальник есть Божий слуга (*διάκονός*) тебе на добро (*θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστίν σοι εἰς τὸ ἀγαθόν*)» (R. 13,4).

В спектр понятия диаконии попадает и такое важное для раннего христианства явление, как харизматическое служение. «Служите друг другу, каждый тем даром, какой получил, как добрые домостроители многообразной благодати Божией. Говорит ли кто, *говори* как слова Божии; служит ли кто, *служи* по силе, какую дает Бог, дабы во всем прославлялся Бог через Иисуса Христа (*ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα, εἰς ἑαυτοὺς*

αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ. εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ· εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός)» (*I Pt.* 4,10.11). Мы видим, что существует определенная связь между «говорением», т.е. Словом христианства, и неким действием, выражающимся через понятие «служение». Этот и следующий фрагмент выражают единство и различие этих понятий. Возникает ощущение, что слово и служение отражают некоторым образом две стороны христианского бытия. «Ибо всякое творение Божие хорошо, и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением, потому что освящается словом Божиим и молитвою. Внушая сие братьям, будешь добрый служитель Иисуса Христа (καλὸς ἔση διάκονος Χριστοῦ Ἰησοῦ), питаемый словами веры и добрым учением, которому ты последовал» (*I Tim.* 4,6).

Следующие фрагменты представляют примеры того, что слово «диакония» становится выражением предельно абстрактного понятия христианского духовного служения, которое не всегда даже требует указания на Того, Кому оно предназначено. Само употребление этого слова практически снимает необходимость в дополнительном пояснении, т.к. подразумевает все то, что несет в себе новый завет между Богом и людьми. «Мы никому ни в чем не полагаем претыкания, чтобы не было порицаемо служение (ἡ Διακονία), но во всем являем себя, как служители Божии (ὡς θεοῦ διάκονοι), в великом терпении, в бедствиях, в нуждах, в тесных обстоятельствах» (*II Cor.* 6,3. 4).

Роль Христа, как залога Нового Завета, выражается в том, что Он, примирив человечество с Богом, дал людям и «служение примирения» (τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς) (*II Cor.* 5,18). Важно отметить также употребление слова Διακονία в том же II Послании к Коринфянам немного выше (*II Cor.* 3,7–9). Здесь сконцентрирована все глобальное различие между тем служением, о котором шла речь в текстах Ветхого Завета, и теми новыми

понятиями, которые предлагают тексты Завета Нового. Наверное, понимание этого фрагмента предоставляет наибольшие основания для объяснения введения использования новой лексики «служения» вообще. Здесь проводится важнейшее противопоставление между «служением мертвым буквам» (ή διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμμασιν), «служением осуждения (ή διακονία τῆς κατακρίσεως)», т.е. служением Ветхому Завету, и «служением духа» (ή διακονία τοῦ πνεύματος), «служением оправдания, справедливости (ή διακονία τῆς δικαιοσύνης)», т.е. служением Новому Завету. В *II Cor.* 3,6, как нам кажется, наиболее ярко выражается сама сущность христианского служения: «Он дал нам способность быть служителями (διακόνους) Нового завета, не буквы, но духа (ὅς καὶ ἰκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος)».

В Откровении Иоанна мы видим, что понятие «служения» стоит в ряду таких абстрактных понятий, как «любовь», «вера» и «терпение»: «...знаю твои дела и любовь, и служение, и веру, и терпение твое (τὴν πίστιν καὶ τὴν διακονίαν καὶ τὴν ὑπομονήν σου), и то, что последние дела твои больше первых» (*Ap.* 2,19).

Апостольское служение

Наиболее выразительны и показательны в данном случае фрагменты Деяний Апостольских и некоторые произведения Павла. Одним из самых ярких случаев, когда понятие диаконии применяется к апостольству, является эпизод избрания двенадцатого апостола на место покончившего с жизнью Иуды. Об Иуде говорится, что «он был сопричастен к нам (апостолам) и получил жребий служения (τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης) сего» (*Act.* 1,17). Когда происходило избрание Матфея, то апостолы «помолились и

сказали: Ты, Господи, Сердцеведец всех, покажи из сих двоих одного, которого Ты избрал принять жребий сего служения и Апостольства (λαβεῖν τὸν τόπον τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς), от которого отпал Иуда, чтобы идти в свое место. И бросили о них жребий, и выпал жребий Матфию, и он сопричислен к одиннадцати Апостолам» (Act.1,24-26).

Сам Павел неоднократно называет себя служителем, διάκονος, а свою миссию – служением, διακονία. В Послании к Римлянам он говорит сам о себе, что он «как Апостол язычников, прославляет служение свое (ἐγὼ ἔθνῶν ἀπόστολος, τὴν διακονίαν μου δοξάζω)» (R. 11,13).

В Послании к Ефессянам Павел характеризует свою деятельность среди язычников и несение им Благой Вести как служение, направленное на то, «...чтобы и язычникам быть сонаследниками, составляющими одно тело, и сопричастниками обетования Его во Христе Иисусе посредством благовествования, которого служителем сделался я по дару благодати Божией (ἐγενήθην διάκονος κατὰ τὴν δωρεάν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ), данной мне действием силы Его (Eph. 3,6. 7).

Еще раз Павел называет себя служителем благовествования в Послании к Колоссянам: «...если только пребываете тверды и непоколебимы в вере и не отпадаете от надежды благовествования, которое вы слышали, которое возвещено всей твари поднебесной, которого я, Павел, сделался служителем (οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος)» (Col. 1,23).

Также Павел признается: «Благодарю давшего мне силу, Христа Иисуса, Господа нашего, что Он признал меня верным, определив на служение (χάριν ἔχω τῷ ἐνδυναμώσαντί με Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ὅτι πιστόν με ἠγήσατο θέμενος εἰς διακονίαν), меня, который прежде был хулитель и гонитель и обидчик, но помилован потому, что так поступал по неведению, в неверии» (I Tim.1,12).

Служение Ангелов

В Послании к евреям об ангелах говорится: «Не все ли они... духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение (εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν;)?» (*Heb.* 1,14).

Также важно отметить эпизод искушения Христа, когда Ангелы служили Ему после отступления диавола: «И был Он там в пустыне сорок дней, искушаемый сатаною, и был со зверями. И Ангелы служили Ему (οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ) (*Mc.* 1,13)». А также: «Тогда оставляет Его диавол; и се, Ангелы приступили и служили Ему (ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ) (*Mt.* 4,11)».

Церковное служение

а) Служение святым

Одним из самых известных примеров такого словоупотребления является Первое Послание к Коринфянам: «Прошу вас, братья, вы знаете семейство Стефаново, что оно есть начаток Ахаии и что они посвятили себя на служение святым (ὅτι ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας καὶ εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς)» (*I Cor.* 16,15).

Уведомляем вас, братья, о благодати Божией, данной церквам Македонским, ибо они среди великого испытания скорбями преизобилуют радостью; и глубокая нищета их преизбыточествует в богатстве их радушия. Ибо они доброхотны по силам и сверх сил – я свидетель: они весьма убедительно просили нас принять дар и участие *их* в служении святым (εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις) (*II Cor.* 8,1–4).

Павел говорит о себе как служащем святым в Послании к Римлянам: «А теперь я иду в Иерусалим, чтобы послужить святым (νυνὶ δὲ πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλὴμ διακονῶν τοῖς ἁγίοις)»...(*R.* 15,25) и «Между тем умоляю вас, братия, Господом нашим Иисусом Христом и любовью Духа, подвизаться со мною в молитвах за меня к Богу, чтобы избавиться мне от неверующих в Иудее и чтобы служение мое для Иерусалима было благоприятно святым (καὶ ἡ διακονία μου ἢ εἰς Ἱερουσαλὴμ εὐπρόσδεκτος τοῖς ἁγίοις γένηται)» (*R.* 15,31).

б) *Служение на созидание тела Христова, т.е. Церкви*

О различных видах деятельности, объединенных созиданием Церкви Павел говорит, что «Он (Христос) поставил одних апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения (εἰς ἔργον διακονίας), для созидания тела Христова (καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ)» (*Eph.* 4,11. 12). Интерпретация этого места, однако, не совсем однозначна. В 2006 году С. Пейдж опубликовал статью, в которой предлагает иной перевод этого пассажа². Он доказывает на основании анализа предлогов, грамматической структуры, контекста и комментария Иоанна Златоуста, что стих 12 представляет не связанное предложение, а три разные цели дарований. Здесь, как и в *R.* 12,6–8 и в *I Cor.* 12,8–10. 28–30, перечисляются дары, однако называются не сами дарования, а их носители – апостолы, пророки, евангелисты, пастыри и учителя. Пейдж предлагает такой вариант перевода: «Христос поставил одних апостолами, других пророками,

² *Page S.H.T.* Whose ministry? A Re-Appraisal of Ephesians 4:12 // *Novum Testamentum* Vol.47, Fasc. 1. Jan., 2006. P. 26–46.

иных евангелистами, иных пастырями и учителями, во-первых, к совершенствованию святых, во-вторых, на дело служения, в-третьих, на созидание тела Христова». Иными словами Пейдж предлагает рассматривать здесь значение слова *διακονία* в широком смысле.

В Послании Колоссянам (*Col. 1,25*), Павел называет себя служителем, деятельность которого также направлена на строительство в широком смысле Божьего Дома: «Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь, которой сделался я служителем по домостроительству Божию (*ἥς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ*), вверенному мне для вас, *чтобы* исполнить слово Божие». Кстати, апостольское «служение слова» (*διακονία τοῦ λόγου*) противопоставляется «служению столам» в известном эпизоде поставления «семи»: *Act.6,2*. «Тогда 12 Апостолов, созвав множество учеников, сказали: нехорошо нам, оставив слово Божие, пецись о столах (*διακονεῖν τραπέζαις*)». *διακονία τραπέζαις* в данном эпизоде чаще всего истолковывается как *служение вспомоществования*. Речь о нем идет также в *II Cor. 8,20; 9,1.12*.

В «Послании к Римлянам» содержится один весьма знаменательный фрагмент (*R. 12, 6–8*), где перечисляются различные дарования (*χαρίσματα*). Эти дарования снисходят на верующих по благодати (*χάρις*), и с их помощью верующий входит как необходимая часть в единое тело во Христе – у них единая цель, но функции различны, как и у членов тела (*R. 12,3–7*). Дарования эти таковы: пророчество (*προφητεία*), служение (*διακονία*), учение (*διδασκάλια*), увещание (*παράκλησις*), раздаяние (*μεταδίδωμι*), начальствование (*προιστάμενος*), благотворение (*ἔλεος*). Мы видим, что слово *διακονία* стоит здесь как однородный член предложения в ряду других конкретных значений. В комментариях не складывается единой картины истолкования сущности представленных здесь дарований. *προφητεία* – это

дарование, о котором сам Павел много говорит в *I Cor.* 14. Пророки и учителя – это, видимо, те служители, о которых уже очень скоро будет написано в *Дидахе* (10,7; 11–13). Упомянутое здесь «увещание» (*παράκλησις*) вовсе не кажется нам тем, что призывают здесь видеть «Комментарии к брюссельской Библии» – «служение, аналогичное синагогальному, где увещатель толковал прочитанный текст Писания». Ближе к истине, кажется, размышление Иоанна Златоуста (*Hom. Rom.* XXI, 1), который видит здесь «утешение» и рассматривает как «вид учения», отсылая к *Act.* 13,15. Однако больше всего разногласий в комментариях вокруг употребляемого здесь термина *διακονία*. Иоанн Златоуст (*Hom. Rom.* XXI, 1) видит здесь общее (!) значение слова: «Здесь служение взято в общем смысле: и апостольство называется служением, и всякое доброе духовное дело – служение. Конечно, это наименование употребляется и для означения частной деятельности, но здесь сказано вообще». Согласимся опять, что апостольство служением называется, но здесь *διακονία* стоит в ряду не общих, а конкретных значений, вряд ли можно допустить подобное сочетание. «Комментарий к брюссельской Библии» указывает здесь, что «словом “служение” в ранних общинах обозначалась раздача пищи на евхаристических трапезах» и видит здесь совершение Евхаристии. «Толковая Библия» Лопухина комментирует этот фрагмент так: «Служение (*διακονία*) – это особенный дар, имевшие который служили внешнему устройению церкви, напр., заботились о больных, бедных и странниках (ср. 1 Кор 12:28, где этот дар назван даром заступления, и Деян 6:1 и сл.; Фил 1:1; 1 Тим 3:8,12)». Нокс усматривает здесь диаконов и удивляется только тому, что «начальствование» (в чем видит епископов) стоит после «помогания» (в чем видит диаконов) и утверждает, что не было в ранней церкви деления на высшие и низшие церковные служения, поскольку они едины в духе³. Исходя

³ Knox J. *The Ministry in the Primitive Church // The Ministry in Historical Perspectives*. Ed. By R. Niebuhr and D. Williams. N.Y., Evanston, L. P. 11.

из общего контекста и анализа лексики «служения» мы склонны усматривать в этом фрагменте «служение вспомоществования», или «заступления».

Помощник при служении или просто «помогать»

Необходимо отметить, что иногда в Посланиях Павла речь идет о некоторых конкретных персонажах, по отношению к которым используется термин *διάκονος*. Однако контекст не позволяет нам с уверенностью определить, в каком точно значении используется этот термин. Как правило, об этих людях мы не знаем ничего, кроме того, что о них упоминает Павел, поэтому мы не можем утверждать того, что их можно считать собственно диаконами. Когда речь идет о Марке из *II Tim.* 4,11: «Марка возьми и приведи с собою, ибо он мне нужен для служения *εἰς διακονίαν*)», а также об Онесифоре в *II Tim.* 1,18: «А сколько он служил мне в Ефесе (*ἐν Ἐφέσῳ διηκόνησεν*), ты лучше знаешь», – то имеется в виду, вероятно, любого характера помощь апостолу, поэтому Мара и Онесифор, скорее всего, просто помощники Петра. Есть же фрагменты гораздо более спорные. Это упоминания о двух людях – Архиппе и Епафрасе – из Послания Колоссянам: «...как и научились от Епафраса, возлюбленного сотрудника нашего, верного для вас служителя Христова (*συνδούλου ἡμῶν, ὃς ἐστὶν πιστὸς ὑπὲρ ἡμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ*) (*Col.* 1,7). «Скажите Архиппу: смотри, чтобы тебе исполнить служение, которое ты принял в Господе (*Βλέπε τὴν διακονίαν ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ*) (*Col.* 4,17)». О втором нельзя сказать практически ничего. По отношению же к Епафрасу используется выражение, ставшее в раннехристианской литературе почти формулой, с помощью которой апостол или представитель старших иерархических служений говорят о диаконах – «сотрудник и верный диакон во Христе». Об этих и некоторых других фрагментах речь пойдет в части, посвященной непосредственно диаконату как институту ранней церкви.

О теологическом обосновании «диаконии» в раннем христианстве речь уже шла неоднократно. Теперь необходимо задуматься над вопросом о теологической природе раннехристианского служения.

Во-первых, Христос приходит на землю, чтобы возвестить Царство Божие. Нет сомнений, что согласно евангельским свидетельствам, весть о Царствии Небесном тесно связана с личностью, деятельностью и жизнью Христа. Сам Христос не раз говорит об этом своим ученикам, сообщая, что «приблизилось Царствие Божие» (*L.* 10,9; 17,20; *Mt.* 11,2–6; 12,28 и др.). Между деяниями Христа и вестью о наступающем Царстве есть тесная связь. Особенно отчетливо это видно в *Mt.* 12,28: «Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие». Победы Христа над недугами, демонами, смертью возвещают победы Бога. Он передает двенадцати ученикам власть изгонять нечистых духов и исцелять болезни, именно чтобы они несли весть о Царствии Небесном (*Mt.* 10,1–7). Через деяния Христа Бог приходит к господству на Земле. Однако Христос послушен Отцу, на земле Он исполняет волю Бога-Отца во всем, вплоть до принятия смерти. Именно следованием этой воле определяется то, что происходит в Гефсиманском саду: «И, отойдя немного, пал на землю и молился, чтобы, если возможно, миновал Его час сей; и говорил: Авва Отче! Все возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня; но не чего Я хочу, а чего Ты» (*Mc.* 14,35–36). Деяния и Слово Христа связаны с волей Отца: «Иисус, отвечая им, сказал: Мое учение – не Мое, но Пославшего Меня; кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или я Сам от Себя говорю. Говорящий Сам от Себя ищет славы себе; а кто ищет славы Пославшему его, тот истинен, и нет неправды в нем... Тогда Иисус возгласил в храме, уча и говоря: и знаете меня, и не знаете, откуда Я, и Я пришел не Сам о Себя, но истинен Пославший Меня, Которого вы не знаете. Я знаю Его, потому что Я от Него, и Он послал Меня» (*J.* 7,16–18, 28–29). «Итак Иисус сказал им: когда вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете, что это я и что ничего не делаю от Себя, но как научил Меня Отец Мой, так и

говорю. Пославший Меня есть со Мною; Отец не оставил Меня одного, ибо Я всегда делаю то, что Ему угодно... Иисус сказал им: если бы Бог был Отец ваш, то вы любили бы Меня, потому что Я от Бога исшел и пришел; ибо Я не Сам от Себя пришел, но Он послал Меня» (*J.* 8, 28–29. 42). Самая ясная и краткая характеристика содержится в *J.* 4,34: «Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его».

Этим послушанием и подчиненностью Христос связан исключительно в волей Отца, причем видно, насколько одиноким делает Его эта исключительная и прочная связь. Окружающим часто непонятно Его поведение. За Его поступками стоит воля, которая чаще всего недоступна и непонятна ученикам или близким Христа. Иисус выделяется на фоне окружающей Его толпы именно четким исполнением воли Бога. Продолжая эту линию библейского мышления, в конце ее мы бы увидели одинокого *homo religiosus*, который достигает единения с Богом и, видя во встрече с людьми нарушение этого единения, уходит от мира⁴. Однако здесь происходит прямо противоположное явление.

Мы часто видим, что путь подчинения воле Бога-Отца не отдаляет Христа от людей, а, напротив, сближает с ними. Яснее всего это обращение обнаруживается в эпизодах, связанных с мотивом сострадания: «Видя толпы народа, Он сжалился над ними, что они были изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря» (*Mt.* 9,36). «И выйдя, Иисус увидел множество людей, и сжалился над ними, и исцелил больных их» (*Mt.* 14,14). В *L.* 7,13 содержится знаменитый эпизод воскрешения сына вдовы – деяния, также совершенного из сострадания: «Увидев ее, Господь сжалился над нею и сказал ей: не плачь». Мотив сострадания также постоянно возникает в притчах Христа (*L.* 10,33; 15,20; *Mt.* 18,27).

Движимый состраданием, Христос всегда внимательно относится к нуждам и бедам людей, борьба с болезнями и смертью становится целью Его

⁴ *Brandt W.* Op. cit. S. 21.

деяний. Будучи зависим от воли Отца, Христос одновременно открыт нуждам людей, одновременно служитель перед Богом, он является и служителем людей. Служение для возвещения Царства Божия едино с обращением к людям в их несчастьях.

Здесь и необходимо обратить внимание на то, что в новом значении термина *διακονία* всегда звучит его традиционный смысловой оттенок – применимо к Христу слова о Его служении воспринимаются в узком смысле и сравниваются или ассоциируются со служением при столе. Вспомним снова в этом отношении фрагмент *L. 12,37*, описывающий деяния Христа в оттенках служения: «Ибо кто больше: возлежащий, или служащий? не возлежащий ли? А Я посреди вас, как служащий». По обычным понятиям, тот, кто возлежит за трапезой, больше чем тот, кто служит за столом. Однако, Христос ставит Себя среди тех, кто прислуживает и помогает, говоря к тому же о величии именно служащих, а не тем, кто принимает служение. Вспомним также особенно четко звучащее указание на то, что Сын Человеческий пришел не для того, чтобы Ему служили, а чтобы Самому послужить (*Mt. 20,28; Mc. 10,45*). Через деяния, чудотворство, исцеления и воскрешения, совершавшиеся Христом, является Царствие Небесное. Именно это и составляет Его диаконию, цель Его земного пути. Осуществление этого служения невозможно без искреннего обращения к человеку и его бедам. Однако и служение, диакония Христа имеет некоторую конкретную цель – помощь и сострадание к людям дают им возможность познать через Сына Бога-Отца, обратиться и спастись.

Для понятия христианского служения невероятно важен эпизод беседы о наибольшей заповеди (*Mc. 12,28-34, Mt. 22,34-40; L. 10,25-37*). «Один из книжников, слыша их прения и видя, что Иисус хорошо им отвечал, подошел и спросил Его: какая первая из всех заповедей? Иисус отвечал ему: первая из всех заповедей: слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый; и возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею, – вот первая заповедь!

Вторая подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя. Иной большей сих заповеди нет» (*Мс.* 12,28-31). В Евангелии от Луки в аналогичном эпизоде показывается, что здесь знаменательно даже не сопоставление обеих заповедей как таковых: любви к Богу и любви к ближнему. Здесь сам законник дает ответ на свой вопрос, сопоставляя заповеди: из *Deut.* 6,5 и *Lev.* 19,18. Это сопоставление заповедей и объединение законов было известно законнику. Это сопоставление получает значение, только если оно рассматривается в связи с деяниями Христа и апостолов по отношению к служению Богу и людям. «Сопоставление свидетельствует о том, что вся любовь и должна быть направлена в обе стороны. Бога любят всем сердцем и разумом, и со всей внутренней жертвенностью! Но и любовь к ближнему подразумевает все это! Естественно, что любовь направлена и на самого себя, таким образом, ты любишь своего «ближнего» как себя самого. Мы не должны сводить это к тройной заповеди: любви к себе, любви к ближнему и любви к Богу. Смысл слов в устах Христа как раз в том, что двойная заповедь не оставляет места для любви к себе. Обе заповеди выглядят нераздельными и неслиянными. Любовь к Богу не сводится к любви к ближнему или любовь к ближнему к любви к Богу. Бог не есть «ближний», а «ближний» не есть Бог»⁵.

В Евангелии от Луки за беседой о наибольшей заповеди следует притча о добром самаритянине (*L.* 10,25–37). Разумеется, здесь и раскрывается идея о «ближнем». Помощь, оказанная лежащему на дороге совершенно незнакомому больному человеку, и воплощает понятие «ближнего». На вопрос: «Кто мой ближний?» (*L.* 10,29) возникает встречный вопрос: «Кто из этих троих, думаешь ты, был ближний попавшемуся разбойникам?» (*L.* 10,36). Описанный в притче поступок самаритянина разъясняется очень четко: «Люби ближнего как самого себя». Хотя в данном контексте у Луки эта притча тесно связана с заповедью о двойной любви, но на самом деле,

⁵ Brandt W. Op. cit. S. 37.

поступок самаритянина не является лишь исполнением заповеди. В основе скромной помощи самаритянина, оказываемой пострадавшему лежит то, что он «увидев его, сжалился» (L. 10,33). Наконец, нужно принять во внимание еще и то немаловажное обстоятельство, что в притче именно самаритянин помогает еврею. Тот, кто нуждается в помощи и тот, кто оказывает эту помощь, были разделены принадлежностью к разным народностям и вероисповеданиям. Нельзя даже сказать, что из поступка самаритянина следуют какие-то далеко идущие выводы о преодолении или необходимости преодоления пропасти между этими общностями. Различие между персонажами притчи, скорее, становится незаметным. Они поставлены в отношения «ближних» только бедственным положением одного и помощью другого⁶.

Именно это понимание служения, происходящее от заповеди любви к ближнему, которую Христос принял и соединил с заповедью любви к Богу, в сущности, с нравственным отношением к человеку, которое угодно Богу, Христос передает апостолам. Теперь они становятся в положение служителей Бога, продолжающих нести благую весть о наступлении Царства Небесного, с одной стороны, с другой же – весть эта доносится исполнением заповеди любви и служения ближнему. Для апостолов, кроме того, одной из задач миссии, а соответственно и служения становится задача установления общин.

«В общине, которая признает, что Христос есть Господь есть Иисус, должно быть принято это единство служения Богу и людям. Сам Господь, как признают все евангельские свидетельства, был служителем для общины, а значит, и для каждого отдельного человека. Он объединяет всех членов общины служением друг другу, при этом делая всю общину инструментом Своего служения в мире. При этом у служения есть направленность на бедных и слабых, которые беспомощны вне окружения Иисуса, бедны и

⁶ Brandt W. Op. cit. S. 38.

малы. Но эта направленность не затмевает того, что служение Христа совершается для всего мира. Он лишь начало, в конце же «Он осушит все слезы. Горя и страдания больше не будет». С этой основной мыслью община в дальнейшем оформила свои учреждения и исполнение диаконии»⁷.

Термины λατρεύω, λατρεία

Интересно также проследить, каково употребление термина λατρεύω в Новозаветных текстах⁸. Использование этого слова тесно связано с введением в текст Нового Завета ветхозаветных мотивов или с использованием ветхозаветной лексики, особенно в текстах Иоанна – в Откровении и четвертом Евангелии. Кроме того, встречается употребление глагола λατρεύω и в прямой цитате из Ветхого Завета – в сцене искушения Иисуса Христа в *Mt.* 4,10 и в *L.* 4,12: «...отойди от Меня, сатана; ибо написано: “Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи (Κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις)” (*Mt.* 4,10)»

Седьмая глава Деяний апостолов – это горячая проповедь Стефана, которая стала причиной первого гонения на христиан. Она представляет собой своеобразный пересказ Ветхозаветной истории⁹, где среди всего прочего упоминается и ветхозаветное культовое служение: «Но Я, сказал Бог, произведу суд над тем народом, у которого они будут в порабощении; и после того они выйдут и будут служить Мне на сем месте (λατρεύσουσίν μοι ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ)» (*Act.* 7,7).

Павел, подтверждая законность своей веры и подчеркивая ее преэминентность по отношению к иудейской религии, говорит: «Я действительно служу (λατρεύω) Богу отцов моих, веруя всему, что написано

⁷ Ibid. S.55.

⁸ *Mt.* 4,10; *L.* 1,75; 2,37; 4,12; *J.* 16,2; *Act.* 24,14; 26,7; 27,23; *R.* 1,9. 25; 9,4; 12,1; *Phlp.* 3,3; *II Tim.* 1,3; *Heb.* 8,5; 9,6. 14; 10,2; 12,28; *Ap.* 7,15; 22,3.

⁹ О речи Стефана см. *Moessner D.* The Christ Must Suffer: New Light on the Jesus – Peter, Stephen, Paul Parallels in Luke-Acts // *Novum Testamentum*, 28, 1986. P. 220–256.

в законе и пророках» (*Act.* 24,14). «Благодарю бога, Которому служу (*λατρεύω*) от прародителей и чистой совестью» (*II Tim.* 1,3).

С ветхозаветным общим значением этого глагола связаны еще два фрагмента, где Павел говорит о себе и о своем служении – *Act.* 27,23 и *R.* 1,9. «Ибо Ангел Бога, Которому принадлежу я и Которому служу (*λατρεύω*), явился мне в эту ночь» (*Act.* 27,23). «Свидетель мне Бог, Которому служу духом моим в благовествовании Сына Его (*ὃ̄ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*), что непрестанно воспоминаю о вас...» (*R.* 1,9).

Глагол *λατρεύω* ассоциируется также с культовым служением в насыщенном ветхозаветной лексикой: «[священники], которые служат (*λατρεύουσιν*) образу и тени небесного» (*Heb.* 8,5). Об устройстве иудейского храма сказано: «При таком устройстве, в первую скинию всегда входят священники совершать богослужение (*λατρεία*)» (*Heb.* 9,6). Приведенная цитата ярко иллюстрирует связь этого термина, с одной стороны, с ветхозаветными мотивами, а с другой стороны – с культовым служением. То же можно сказать и о так называемом «Гимне Захарии» (*L.*1,68–75): «Благословен Господь Бог Израилев... сотворит милость с отцами нашими и помянет клятву, которою клялся Он Аврааму, отцу нашему, дать нам, небоязненно, по избавлении от руки врагов наших, служить Ему (*λατρεύειν αὐτῷ*) в святости и правде пред Ним, во все дни жизни нашей».

О пророчице Анне, проведеншей свою жизнь при храме, говорится (*L.* 2,36–37): «Тут была также Анна пророчица... вдова лет восьмидесяти четырех, которая не отходила от храма, постом и молитвою служа Богу день и ночь (*λατρεύουσα νύκτα καὶ ἡμέραν*)».

Эти термины могут употребляться и в том случае, когда речь в новозаветном тексте идет о времени до начала земного служения Христа. Это

можно сказать о приведенном только что фрагменте, а также о *R. 1,25*, где сообщается, что люди «заменяли истину Божию блажью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца (ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα)».

Также это слово имеет оттенок служения, связанного с жертвенностью, жертвоприношением: «Изгонят вас из синагог; даже наступит время, когда всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу (λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ)» (*J. 16,2*). «Кольми паче Кровь Христа, Который Духом Святым принес Себя непорочного Богу, очистит совесть нашу от мертвых дел, для служения Богу живому и истинному (εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι)» (*Heb. 9,14*). «Итак, умоляю вас, братья, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву Богу, для разумного служения вашего (τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν)» (*R. 12,1*).

Термины λειτουρέω, λειτουργία

В традиционном светском значении «повинности» в Новом Завете термин λειτουργία встречается лишь раз – в *R. 13,6*, где речь идет о начальниках и сборе податей, и эта обязанность «начальников» названа λειτουργία.

О подаянии для бедных и о телесном, а не духовном служении говорится в *R. 15,26–27*: «ибо Македония и Ахаия усердствуют некоторым подаянием для бедных между святыми в Иерусалиме. Усердствуют, да и должники они перед ними. Ибо если язычники сделались участниками в их духовном, то должны и им послужить в телесном (ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς)».

Еще одно значение существительного λειτουργία сопоставимо со значением слова λατρεία, то есть – отправлением культового служения. В *R. 15,15.16* Павел говорит о себе: «Но писал вам, братья, с некоторою

смелостью, отчасти как бы в напоминание вам, по данной мне от Бога благодати быть служителем Иисуса Христа у язычников и совершать священнодействие благовествования Божия (εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἰερούργουῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ), дабы сие приношение язычников, будучи освящено Духом Святым, было угодно Богу».

Литургией названо также служение первосвященника Захарии в *L. 1,23*: «А когда окончились дни службы (τῆς λειτουργίας) его, возвратился в дом свой». О культовом священнодействии и жертвоприношении говорится также в *Heb. 10,11*: «И всякий священник ежедневно стоит в служении (Καὶ πᾶς μὲν ἱερεὺς ἕστηκε καθ' ἡμέραν λειτουργῶν) и многократно приносит одни и те же жертвы, которые никогда не могут истребить грехов».

«Служителями» (λειτουργοί) Божиими и «служебными духами» (λειτουργικὰ πνεύματα) названы также Ангелы (*Heb. 1,7. 14*).

Служение Иисуса Христа при образном сопоставлении Его с первосвященником, то есть с отправителем культа, получает название литургии: «Но Сей Первосвященник получил служение (λειτουργία) тем превосходнейшее, чем лучшего Он ходатай Завета» (*Heb. 9,14*).

Связь этого слова с культовым богослужением подтверждает также название «богослужебных сосудов» (τὰ σκεύη τῆς λειτουργίας) в *Heb. 9,21*.

О некоем действенном служении (по крайней мере молитвой и постом) говорится в *Act. 13,2*: «Когда они служили (λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ) Господу и постились, Дух Святой сказал: отделите Мне Варнаву и Савла на дело, к которому Я призываю им».

Термин ὑπηρέτης

Это слово используется как для обозначения помощника, подручного, например, «фарисеев и первосвященников» (*J. 7,32; J.7,45.46*), так же назван

Иоанн, помощник Варнавы и Савла (*Act. 13,5*): «и, быв в Саламине, проповедовали Слово Божие в синагогах Иудейских; имели же при себе и Иоанна для служения (*εἶχον δὲ καὶ Ἰωάννην ὑπηρέτην*). Интересно, что единственный раз слово это используется и для обозначения служителя Божьего. Савл слышит Глас Господа: «...Я для того и явился тебе, чтобы поставить тебя служителем (*ὑπηρέτην*) того, что ты видел и что Я открою тебе» (*Act. 26,16*).

В *L. 1,2* этот термин выступает также как синоним слова *διάκονος* в значении «служитель Слова»: «Как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями (*ὑπηρέται*) Слова (*ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου*)».

Термины *δουλεύω, δοῦλος, σύνδουλος*

В текстах Нового Завета эти слова многократно используются, в прямом значении, обозначающем социальный статус человека – раб, рабствовать.

В *Phlp. 2,22* говорится о том, Тимофей помогал Павлу в его служении слова и «как сын отцу, служил (*ἐδούλευσεν*)» ему в благовествовании.

И все же в качестве ветхозаветного наследия в текстах Нового Завета проявляется и другое значение этих терминов, которое впоследствии станет для них весьма употребительным – «раб Божий». Глагол в этом значении пока встречается сравнительно редко – в Деяниях (*Act. 20,19*): «работая Господу (*δουλεύων τῷ κυρίῳ*) со всяким смиренномудрием и многими слезами». А также в Павловых посланиях – *R. 16,18*: «Ибо такие люди служат не Господу нашему Иисусу Христу (*οἱ γὰρ τοιοῦτοι τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ οὐ δουλεύουσιν*), а своему чреву, и ласкательством и красноречием обольщают сердца простодушных». *R. 12,11*: «Господу служите (*τῷ κυρίῳ δουλεύοντες*)». *R. 14,18*: «ибо Царствие Божие не пища, не питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе. Кто сим служит Христу (*ἐν*

τούτῳ δουλεύων τῷ Χριστῷ), тот угоден Богу и достоин одобрения от людей».

В *I Thes.* 1,9 наблюдается ветхозаветная связка-противопоставление между служением истинному Богу и непотребным идолослужением: «Ибо сами они сказывают о нас, какой вход имели мы к вам, и как вы обратились к Богу от идолов, чтобы служить Богу живому и истинному (δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ)». А в Послании к Римлянам (*R.* 7,6) противопоставляется ветхозаветное и новое служение, предложенное христианством: «Но ныне, умерши для закона, которым были связаны, мы освободились от него, чтобы нам служить (δουλεύειν) Богу в обновлении духа, а не по ветхой букве (ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος)».

В *Ap.* 22,9 Ангел Господень назван «сослужителем» (σύνδουλος) Иоанна и пророков.

В то же время существительное δοῦλος в значении «раб Божий, раба Божия» в Новом Завете используется довольно активно, можно насчитать около 15 контекстов.

Рабом Божьим Павел называет сам себя в *R.* 1,1: «Павел, раб Иисуса Христа (Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ), призванный Апостол...» и в *Gal.* 1,10: «Если бы я и поныне угождал людям, то не был бы рабом Христовым (Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἤμην)». Рабом Божьим именует себя и другой апостол – Иаков – в *Iac.* 1,1: «Иаков, раб Бога и Господа Иисуса Христа (Ἰάκωβος θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος) двенадцати коленам, находящимся в рассеянии, – радоваться».

Рабы Божьи – сама Богоматерь Мария в *L.* 1,38: «Тогда Мария сказала: се, Раба Господня (ἡ δούλη κυρίου); да будет Мне по слову твоему», и простой служитель Епафрас в *Col.* 4,12: «Приветствует вас Епафрас ваш, раб

(δοῦλος) Иисуса Христа...», а также любой другой верующий в Бога и Христа¹⁰.

Интересно употребление слова «раб» в *I Cor. 7, 21–23*, где поднимается проблема свободы и рабского состояния в новом религиозном учении. Здесь обыгрывается двойное значение этого слова – собственно «раб», т.е. человек, обладающий определенным зависимым социальным статусом, и «раб Божий»: «Рабом (δοῦλος) ли ты призван, не смущайся; но если можешь сделаться свободным, то лучше воспользуйся. Ибо раб (δοῦλος), призванный в Господе, есть свободный (ἐλεύθερος) Господа; равно и призванный свободным есть раб Христов (δοῦλός ἐστιν Χριστοῦ). Вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами человеков (μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων)».

Термин *θησκεία*

В Новом Завете этот термин – практически не использующийся в Септуагинте и имеющий там скорее негативное звучание – употребляется в Новом Завете считанное количество раз. В *Act. 26,5* Павел держит речь перед Агриппой, говоря о том, что он – ранее убежденный противник новой веры – ныне ее искренний сторонник, он говорит, что раньше «жил фарисеем по строжайшему в нашем вероисповедании учению (ἡμετέρας θησκειας ἔζησα Φαρισαῖος)».

В *Col. 2,18. 23* говорится о лжеучениях: «Никто да не обольщает вас самовольным смиренномудрием и служением ангелов (θησκεια τῶν

¹⁰ *Act. 2,18*: «И на рабов Моих (ἐπὶ τοὺς δούλους μου) и на рабынь Моих (καὶ ἐπὶ τὰς δούλας) в те дня излию от Духа Моего, и будут пророчествовать». *Act. 16,17*: «сии человеки – рабы (δοῦλοι) Бога Всевышнего, которые возвещают нам путь спасения». *II Tim. 2,24*: «рабу же Господа (δοῦλον δὲ κυρίου) не должно ссориться, но быть приветливым ко всем, учительным, незлобивым». *I Pt. 2,16*: «как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божии (ὡς θεοῦ δοῦλοι)». *Ap. 7,3*: «не делайте вреда ни земле, ни морю, ни деревьям, доколе не положим печати на челах рабов Бога нашего (τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἡμῶν)». *Ap. 19,2*: «Ибо истинны и праведны суды Его: потому что Он осудил ту великую любодейцу, которая растлила землю любодейством своим, и взыскал кровь рабов Своих (τῶν δούλων αὐτοῦ) от руки ее».

ἀγγέλων)»; «это имеет только вид мудрости в самовольном служении (ἐν ἐθελοθρησκίᾳ), смиренномудрии и изнурении тела».

Трижды оно встречается в Послании Иакова *Јас.* 1,26.27, где обозначает благочестие: Если кто из вас думает, что он благочестив (Εἴ τις δοκεῖ θρησκὸς εἶναι), и не обуздывает своего языка, но обольщает свое сердце, у того пустое благочестие (τούτου μάταιος ἡ θρησκεία). Чистое и непорочное благочестие пред Богом и Отцем (θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ) есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях и хранить себя неоскверненным от мира.

В Септуагинте «общее» служение в большинстве случаев передается через термины λατρεύω, λατρεία и δουλεύω. Первое в Новом Завете остается только в ветхозаветных реминисценциях или в текстах с соответствующим характером лексики – произведениях Иоанна и Послании к Евреям. В Новом Завете понятиям λατρεύω, λατρεία присущ почти исключительно оттенок служения культового. Понятия δουλεύω и – что особенно важно – δοῦλος употребляются сравнительно редко, но уже начинают приобретать устойчивое христианское значение «раба Божьего». В текстах Нового Завета для обозначения абстрактного служения используются слова διακονέω, διακονία, διάκονος. Это характерно только для новозаветной традиции и не имеет никаких аналогий в Ветхом Завете.

§ 6. «Так называемые “диаконы”»:

эволюция «сакрального служения» в раннехристианской литературе

Понятие «служения» в Дидахе и Писаниях Апостольских мужей

Если в Новом Завете *διακονέω*, *διακονία*, *διάκονος* являются в большинстве своем общими понятиями, то есть обозначают духовное религиозное служение, то уже к концу I века ситуация меняется, и значение одного из этих слов сужается. В писаниях Апостольских мужей, слово *διάκονος* почти всегда используется уже для обозначения церковной должности.

В чуть более широком значении оно употребляется у Игнатия в «Послании Магнезийцам» (*Ер. II, 6*), но скорее представляет собой некое обобщение, расширяющее понятие «*διάκονος*-собственно диакон» и «напоминающее» о том, что, «...епископ председательствует на место Бога, пресвитеры занимают место собора апостолов, и диаконам, сладчайшим мне, вверено служение Иисуса Христа... (...τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ καὶ τῶν πρεσβυτέρων εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων, καὶ τῶν διακόνων τῶν ἐμοὶ γλυκυτάτων πεπιστευμένων διακονίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ...))».

Однако в Послании Игнатия Филадельфийцам (*Ер. II, 1*) речь идет о епископском, а не о диаконском служении: «Я узнал, что епископ [ваш] не сам собою и не через людей принял это служение (*ἐπίσκοπον ἔγνων οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲ δι' ἀνθρώπων κекτήσθαι τὴν διακονίαν*) обществу верующих».

В «Пастыре» Ерма диаконией называется благотворительность, как например, в Заповедях II: «Дающий же не будет виноват; ибо он исполнил служение (*ministerium, διακονία*), какое получил от Бога, [не разбирая, кому

дать и кому не давать], и исполнил (*ministrat, διακονῶν*) с похвалою перед Богом. В Подобиях I под словом *διακονία* также подразумевается благотворительность.

Интересно отметить один любопытный случай. Можно лишь относительно говорить о том, что слово окончательно утвердило свое значение – значение утвердилось в отдельной, даже обширной общности, но в другой оставаться неизвестным или не улавливаться. Евнапий из Сард (греческий ритор и историк, ярый противник христианства, живший во второй половине IV – первой половине V в. н.э.) писал в сочинении *Vitae Sophistarum* (6,11,9), что христиане «собирали кости и черепа преступников, казненных за многочисленные преступления..., объявляли их богами, посещали места их захоронения и считали, что становятся лучше, валяясь в грязи на их могилах... называют этих мертвецов “мучениками”, так называемыми “диаконами” (*διάκονοι*) и посланцами к богам, которые доносят до тех людские молитвы». Человек, далекий от христианской веры и не имеющий понятия о христианской Церкви, услышав где-то, когда-то общее, широкое значение этого слова, даже на рубеже IV–V вв. употребил именно его.

Из другой лексики, используемой ранее для обозначения понятия «служения», в ранней христианской литературе используются термины *Λειτουργέω, Λειτουργία*. Эти слова употребляются в ветхозаветном значении, часто в цитатах из Ветхого Завета или при близкой передаче его текста. Однако случаи использования этого слова без подобного контекста встречаются, это касается в первую очередь Дидахе, где сообщается, что епископы и диаконы «исполняют для вас служение пророков и учителей (*ὁμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων*)» (*Did.* 15,1). Целиком и полностью это относится к Клименту Римскому. В I Послании Коринфянам (44) он пишет, что апостолы, «получивши совершенное предведение, поставили вышеозначенных (т.е.

епископов и диаконов), и потом присовокупили закон, чтобы, когда они починут, другие испытанные мужи принимали на себя их служение (τὴν λειτουργίαν αὐτῶν)». Включая приведенный, случаев такого употребления всего шесть¹. Мы не будем цитировать их здесь целиком, но отметим тот важный факт, что теперь слова λειτουργέω, λειτουργία приобретают свое привычное для христианства значение, не связанное с ветхозаветным культом и жертвоприношением, но приближенное в первую очередь к христианскому культовому действию – богослужению в церкви.

Чтобы обозначить духовное служение – то понятие, которое в текстах нового Завета чаще всего передавалось словом διακονία, – христианские авторы используют столь характерное для Ветхого Завета широкое религиозное значение глагола δουλεύω, но с новозаветным оттенком духовного служения. Приведем несколько примеров: «...Творец всего воскресит тех, которые в уповании благой веры свято служили Ему (δουλευσάντων ἐν πεποιθήσει πίστεως ἀγαθῆς)» (*Clem. Rom. I Cor. 26*). «Люди порочные, полные всякого зла, дошли до такого неистовства, что свято и непорочною волею служащих Богу (δουλεύοντας τῷ θεῷ) подвергли мучениям» (*Clem. Rom. I Cor. 45*). «Итак, будем служить Богу сердцем чистым (Ἡμεῖς οὖν ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ δουλεύσωμεν τῷ θεῷ), и да будем праведны; если же не будем служить (ἐὰν δὲ μὴ δουλεύσωμεν), по неверию нашему в обетование Бога, то будем несчастны» (*Clem. Rom. II Cor. 11*).

В «Пастыре» Ерма понятие служения передается через *servire*, но при отсутствии, за редким исключением, параллельных мест на греческом, мы, к сожалению, не можем с полной уверенностью заявить, что во всех случаях употребления этого слова эквивалентом являлся бы глагол δουλεύω, т.к. не полностью соответствует ему. Так, например, в Послании Поликарпа (*Phil. 2*)

¹ *I Cor. 20, 41, 44.*

говорится, что Христу «все дышащее служит (servit)», в параллельном греческом тексте стоит глагол λατρεύω, который вообще нечасто встречается в Писаниях. Климент Римский употребляет его в *I Cor.* 45, а Игнатий в *Smir. (Ep. 6,9)*: «Почитающий епископа, почтен Богом; делающий что-нибудь без ведома епископа, служит дьяволу (τῷ διαβόλῳ λατρεύει)». Также соответствующий корень сохраняется в композите «идолослужение». В раннехристианской традиции слово λατρεία встречается еще в Дидахе: «...особенно воздерживайтесь от идоложертвенного, ибо это есть служение мертвым богам (λατρεία γάρ ἐστὶ θεῶν νεκρῶν)» (*Did.* 6,3) Но стоит отметить, что во всех остальных случаях в билингвах δουλεύω соответствует *servire*.

Когда появилась и твердо установилась иерархическая должность диаконов, понятие диаконии сузилось и стало обозначать преимущественно эту должность, а для любого другого служения пришлось вернуться к ветхозаветным терминам, наделив их новым оттенком значения. С развитием собственного культового служения христианство перенимает ветхозаветные термины λειτουργέω, λειτουργία, которые в Септуагинте использовались почти исключительно для того, чтобы именно этот вид служения и обозначить.

Анализ «служебной» лексики в Постановлениях Апостольских затруднен тем обстоятельством, что данный памятник, несомненно, является составным, и определить, когда слова *διακονέω*, *διακονία*, *διάκονος* в общем значении суть рецидивы первоначального значения, а когда они используются в качестве лексических единиц первоисточника, очень сложно.

Термины *διακονέω*, *διακονία*, *διάκονος*

В тех немногих случаях, когда эти слова не относятся к диаконскому служению, они употребляются в нескольких значениях.

Во-первых, в тексте памятника, конечно, присутствует прямое значение. Это касается *CA I.8*: «...бойся, жена, мужа своего и страшись его, старайся нравиться ему одному и быть благоугодною ему служениями своими (*ἐν ταῖς διακονίαις αὐτοῦ*). Прямое значение присутствует также в цитате из Нового Завета (*L. 12,36. 37*) в *CA VII.31.5*.

Во-вторых, важно отметить прямое цитирование Нового Завета – *CA IV.19.3*. Это цитата из Евангелия от Матфея (*Mt. 20,3*): «Всякому царству и начальству повинуйтесь в том, что угодно Богу, как служителям Божиим (*θεοῦ διάκονοις*) и наказателям нечестивых» (см. также *I Pt. 2,13.14*; *R. 13,1.4*; *Tit. 3,1*).

В-третьих, для этого составного памятника необходимо выявить новозаветное словоупотребление – такие случаи как *CA II.14.8*, где речь идет о апостольстве Иуды, «который получил одинаковый с [апостолами] жребий служения». Это словоупотребление тесно соприкасается с *Act. 1,17*: «Он был сопричастен к нам и получил жребий служения (*διακονίας*) сего». Встречающееся в *CA II.58.4* словосочетание *διακονία τοῦ λόγου*, кажется, перекликается с новозаветным эпизодом поставления «семи» (*Act. 6,1–7*), в Апостольских Постановлениях оно относится к епископам: «...не оставляй

служения слова (μη προσωποληπτῶν καταλίπης τὴν διακονίαν τοῦ λόγου) по лицеприятию...». Сюда же относится СА II.26.4: «Епископ – служитель слова (λόγου διάκονος).

В СА III.19.2. речь идет о диаконах и диакониссах, но здесь можно усмотреть и следы общего словоупотребления: «Каждый пусть знает собственное место и проходит его усердно, единомудренно, единодушно, зная о награде за служение (γινώσκοντες τὸν τῆς διακονίας μισθόν)». Это место, кажется, имеет аналогии в Новом Завете (*I Tim.* 3,13): «Ибо хорошо служившие (οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες) приготавливают себе высшую степень и великое дерзновение в вере во Христа». «Служение святым» упоминается в СА V.1.3.: «Поэтому все верующие служите святым (διακονήσατε τοῖς ἁγίοις)...Кто живет в изобилии, тот еще более пусть служит им (διακονεῖτω αὐτοῖς) соразмерно с силою своею». Аналогии это словоупотребление имеет в Новом Завете в *I Cor.* 16,15; *II Cor.* 8,4.

Служение епископа отмечено в СА VIII.5.5: «...Иже служит (ὅπερ διακονεῖται) возлюбленным Отроком Твоим Иисус Христом» (произносимое епископом при поставлении епископа).

В остальных случаях словоупотребление довольно любопытно. Оно не относится напрямую к диаконам, но имеет отношение к людям, занимающимся благотворительной деятельностью, а служение как помощь различным категориям нуждающихся, например, вдовам и сиротам, в тексте Постановлений Апостольских и называется диаконией. Это СА III.8.2: «Ибо как узнает вдовица, какова та, от которой принимает она или от какого служения (διακονίας) предлагает она пищу, не от хищения ли или другого какого нехорошего приобретения?». Отметим также текст молитвы в СА III.13: «Благослови, Господи, и прослави послужившего (τὸν διακονήσαντα αὐτῇ) ей (совдовице – Ю.К.)» и далее: «Подобным образом пусть молится и вдовица, получившая милость за сотворившего ей служение (Ὅμοίως καὶ ἡ

λαβοῦσα χήρα τὸ ἔλεος συμπροσευχέσθω τῷ δίδόντι αὐτῇ τὴν διακονίαν)». СА III.14.2: «Но вдовицы, не желающие жить по заповеди Божией, стараются выведать, кто послужившая (τίς ἢ διακονησαμένη) и кто принявшая, а узнав это, упрекают послужившую (τῇ διακονησαμένη)... Должна помышлять, Кто постановил так, и, молча и не упрекая послужившую (μὴ μεμψαμένη τὴν διακονήσασαν), вошед в дом свой и падши на лице свое, стала молить Бога, чтобы простил ей прегрешение».

Поступок усыновляющих сирот также называется диаконией (СА IV.1.1): «...поступающие так совершают великое дело, становясь отцами сирот, и получают за такое служение (διακονίας) награду от Господа Бога...»

Через слово «диакония» передается вообще служение нуждающимся (СА III.19.4.): «Ибо, если Господь неба и земли все претерпел ради нас, то как усомнитесь послужить нуждающимся вы (πῶς ἂν ὑμεῖς διακονῆσαι τοῖς δεομένοις ἐνδοιάσητε), обязанные быть подражателями Его, потерпевшего за нас и рабство, и скудость, и биения, и крест?»

Во всех остальных случаях слова διακονέω, διακονία, διάκονος используются применительно к диаконам как технический термин.

Термины λειτουργέω, λειτουργία

Употребление этих терминов также можно разделить на несколько видов.

Они присутствуют в ветхозаветных мотивах, которые подразумевают ветхозаветное культовое служение – СА II.25.5: «...как ели левиты, служившие скинии свидения (οἱ λευῖται οἱ λειτουργοῦντες τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου)». СА II.25.6: «...обязанностью его было служение в скинии (ἔργον αὐτῶν ἦν λειτουργία τῆς σκηνῆς)». СА VIII.46.5: «Моисей, служитель Божий (ὁ τοῦ Θεοῦ θεράπων), ... когда постановил божественное законоположение, то разграничил, что должно быть

совершаемо первосвященником, что священниками, что левитами, каждому назначив собственную и приличную его служению службу (τῆ λειτουργίᾳ θρησκείαν)».

«Служебные духи» упоминаются в *СА VIII.4.5*: «... в присутствии ... и Святого Духа, и всех святых, и служебных духов (καὶ λειτουργικῶν πνευμάτων) засвидетельствуют, что он (епископ – Ю.К.) таков...». Надо отметить, что похожее наименование Ангелов – служебные духи, λειτουργικὰ πνεύματα – встречается и в Новом Завете (*Heb.1,14*).

Начальники в Постановлениях Апостольских – служители Божии (*СА VII.16.1*): «Царя бойся, зная, что избрание Господне. Начальников его чти, как служителей Божиих (ὡς λειτουργοὺς Θεοῦ), ибо они возместители всякой неправды. Оброк, пошлину и всякий взнос уплачивайте им благонамеренно». Возможно, что здесь можно усмотреть некую реминисценцию старого светского значения – сбора пошлины, налога – совмещенное в виде игры слов с религиозным значением.

Вообще служение в Церкви в Постановлениях Апостольских именуется литургией – *СА II.63.1*: «А вы, юноши Церкви. Старайтесь служить (λειτουργεῖν) во всех нуждах (ἐν πάσαις ταῖς χρείαις) не лениво, занимайтесь делами своими со всею честностию, чтобы во всю жизнь свою довольствоваться и самих себя и бедствующих, дабы не обременять собою Церкви Божией».

По аналогии с ветхозаветным культовым служением, по мере развития собственно христианского культового богослужения, то есть литургии в известном нам смысле, все чаще и активнее термины λειτουργέω, λειτουργία используются для обозначения культового служения епископов. *СА II.25.7*: «Епископы, будьте народу вашему святыми левитами, служащими святой скинии (οἱ λειτουργοῦντες τῆ ἱερᾷ σκηνῇ) ... если хорошо будете служить святой скинии (καλῶς λειτουργήσασι τῆ σκηνῇ τῆ ἀγία)».

Особо отметим те случаи, когда употребление слов *λειτουργέω*, *λειτουργία* идет уже вне всякой аналогии с Ветхим Заветом по отношению к культовому служению в рамках христианской Церкви. СА VIII.4.5: «...дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово, да будут спрошены, воистину ли достоин он (епископ – Ю.К.) священнослужения (εἰ ἄξιός ἐστιν ἀληθῶς τῆς λειτουργίας)». СА VIII.5.4: «...Иже святилище Твое неслужебно (ἀλειτούργητον) оставивый...» СА VIII.5.6: «...егоже избрал еси в епископа, пасти святое Твое стадо и архиерействовать Тебе, непорочно священнослужаща в нощи и во дни (λειτουργοῦντα νυκτὸς καὶ ἡμέρας)...» СА III.13.5: «Благослови, Господи, ... епископа моего, добре послужившего Тебе (λειτουργήσαντα)...» В СА VIII.17.18. причастие *λειτουργήσαντα* обозначает культовое служение диаконов: «сподоби его, благоугодно служаща врученное ему служение (εὐαρέστως λειτουργήσαντα τὴν ἐγχειρισθεῖσαν αὐτῷ διακονίαν)...»

Нужно отметить, что, по-видимому, в дальнейшем за этой лексикой закрепляется именно это последнее техническое значение. Например, у Евсевия Памфила в его «Церковной истории» терминами *λειτουργέω*, *λειτουργία* постоянно обозначается служение епископов *Hist. Eccl.* III.13, III.34, IV.5.1 (88), IV.6.4 (2), IV.10, IV.11.6 (34) и др.

Термины *λατρεύω*, *λατρεία*

Довольно часто слово *λατρεία* встречается в композите «идолослужение» – *εἰδωλολατρεία* – и «служить идолам» – *εἰδωλολατρεύω*. Это СА I.6.22: «Закон есь то, что изрек Господь Бог, прежде чем народ еврейский впал в идолослужение (*εἰδωλολατρηῆσαι*). СА V.12.4: «Видите, возлюбленные, что изрекает Господь против идолослужителей (Ὅρατε, ἀγαπητοί, ὅσα κατὰ τῶν εἰδωλολατρῶν)». СА VII.6.1: «Не занимайся чарованием, ибо оно ведет

к идолослужению (εἰδωλολατρείαν)». В СА VII.18.1 рассматривается гибельный путь зла, который влечет за собой множество грехов, среди которых идолослужения (εἰδωλολατρείαι)².

Можно выделить также употребление терминов λατρεύω, λατρεία в ветхозаветных мотивах – в СА II.22.16 речь идет о Манассии: «...есть Бог един, и послужи единому Господу Богу (ἐλάτρευσεν μόνῳ Κυρίῳ τῷ Θεῷ)...» И в СА VIII.12.23: «...Иже Мелхиседека в архиерея службы (λατρείας) избравый...»

Лаτρεία в Постановлениях Апостольских встречается как обозначение иудейского культа в СА VI.24.3, где говорится, что иудеи «невольны прорекли, ибо во Христа уверовали язычники, а они лишены римлянами власти и служения по закону (τῆς νομικῆς λατρείας)...»

Обращает на себя внимание употребление этих терминов по отношению к культу языческому, а также ко всяческому нечестивому культовому служению или деянию, которое является угодным злу, как в СА II.60.2: «...язычники каждодневно, восстав ото сна своего, бегут к идолам служить им (λατρεύειν αὐτοῖς)...» Служители нечестивых культов «чтут... несвященника и уважают имя его из чести к бездушным истуканам и служения злым духам (εἰς λατρείαν τῶν πονηρῶν πνευμάτων)» (СА II.28.8). В СА III.7.4 говорится о вдове, которая стремится заполучить побольше денег – она «вместо Бога служит мамоне (λατρεύει τῷ μαμωνᾷ)...» Писания, «законополагая и о светилах, убеждают, чтобы не

² Интересно заметить, что этот композит оказался настолько устойчивым, что через латинскую транслитерацию *idololatria*, *ae f.* перешел в современные языки, заимствовавшие его из латыни – фр. *idolâtrie*, исп. *idolatria*, *idolartismo*, ит. *idolatria*, англ. *idolatry*. Даже в русском языке в XVIII веке, в тот период его существования, когда он начал входить в наиболее тесный контакт с европейскими языками и охотно заимствовать иностранные слова и выражения, появляется калькированное с европейских языков выражение, «идололаторство». Н.А. Демидов пишет про коллекции Болонского университета: «Здесь также хранится довольно число идолов и орудий жерствоприносительных, употреблявшихся в бывшее идололаторство...» (Журнал путешествия Никиты Акинфиевича Демидова (1771–1773). Екатеринбург, 2005. С. 122. Н.А. Демидов (1724–1789) – горнозаводчик из дворянского рода Демидовых, знаменитый коллекционер и меценат.)

клялись ими и не служили им (ταῦτα μήτε μὴν λατρεύειν αὐτοῖς)...» (СА V.12.1).

Интересно отметить, что в Постановлениях Апостольских λατρεία иногда обозначает и культовое христианское служение, то есть используется как синоним существительного λειτουργία. Например, в СА VIII.15.4: «...иереи в службе Твоей сохрани непорочны (ἱερεῖς ἀμώμους διαφύλαξον ἐν τῇ λατρείᾳ σου)...» В СА VIII.15.11 речь идет о богослужебных культовых обязанностях церковных служителей: «Сие постановили мы, Апостолы, о таинственной службе (περὶ τῆς μυστικῆς λατρείας) вам, епископам, пресвитерам и диаконам».

В СА II.26.4. встречаются вместе два термина, которые ярко характеризуют две стороны епископского служения – служение слова и культовое служение: «Епископ – служитель слова (λόγου διάκονος), страж ведения, посредник между Богом и вами в службах Его (πρὸς αὐτὸν λατρείαις)». В СА VI.23.5. христианское богослужение сравнивается с иудейским: «Омовение, жертву, священство и богослужение местное (τὴν τοπικὴν λατρείαν) Он преобразовал... вместо одного колена, повелел избирать в священство наилучших из всякого народа... вместо богослужения местного (ἀντὶ δὲ τοπικῆς λατρείας), повелел и признал справедливым прославить Его от Востока до Запада...»

Термины δουλεύω, δοῦλος, σύνδουλος

В Постановлениях Апостольских глагол δουλεύω используется значительно реже по сравнению с Писаниями Апостольских мужей, где он активно употреблялся для обозначения служения в общем смысле.

В Постановлениях Апостольских он остается либо в прямом значении, как в СА III.19.1, VI.29.1, IV.5.2, либо в контекстах и цитатах из Ветхого (СА III.19.5, II.22.17) и Нового (СА III.19.4, VII.29.1.) Заветов.

Усмотреть общее значение можно только разве что в СА III.19.4: «И вот, должно и вам служить братьям, как подражатели Христа (δουλεύειν τοῖς ἀδελφοῖς ὡς Χριστοῦ μιμητάς)...» И в СА V.10: «Убеждаем же вас, братия и сослужители (σύνδουλοι), бегать пустословия, сквернословия...» А также в словосочетании «рабствовать корысти» (δουλεύει τῷ κέρδει) в СА III.7.4.

Термины ὑπηρετέω, ἐξυπηρετέω, ὑπηρέτης

В Постановлениях Апостольских служителем (ὑπηρέτης) называется человек, занимающий любую церковную должность, ниже диаконской – как некие помощники-служители при храме в СА III.11: «Не позволяем крестить и прочим клирикам, как-то: чтецам, или певцам, или привратникам, или служителям (ὑπηρέταις)... Не позволяем... пресвитерам рукополагать... служителей (ὑπηρέτας)...» В СА VIII.10.9 также упоминаются эти низшие служения: «О всем во Христе диаконстве и служении помолимся (διακονίας καὶ ὑπηρεσίας)...»

Но чаще через эти термины выражается служение диаконов, когда они предстают как помощники епископов, или диаконисс и иподиаконов, когда они предстают как помощники диаконов или пресвитеров. Диакониссы и иподиаконы – служители диаконов в СА VIII.28.4–8: «Диаконисса не благословляет и ничего не совершает их того, что делают пресвитеры или диаконы. Она стережет двери и служит (ἐξυπηρετεῖσθαι) пресвитерам при крещении женщин для благоприличия... Но иподиакону не позволительно отлучать ни чтеца, ни певца, ни диакониссу, ни клирика, ни мирянина, ибо они суть служители диаконов (ὑπηρέται γάρ εἰσιν διακόνων)».

Диаконы – служители епископов и пресвитеров в СА VIII.30: «...начатки принадлежат священникам и служащим им диаконам (ἐξυπηρετουμένων διακόνων)» и в СА II.28.6: «...что желают дать, то пусть предлагают через служителей (διὰ τῶν ὑπηρετῶν), т.е. диаконов (διὰ τῶν διακόνων)...» Аналогичное словоупотребление присутствует и в писаниях Послании Игнатия Филадельфийцам – *Ignat. Philad.* XI: «Что касается до Филона, диакона из Киликии, мужа засвидетельствованного, который и теперь служит (ὑπηρετεῖ) мне ради Бога вместе с Реем Агафоподом...» И в *Ignat. Trall.* II диаконы «не служители (διάκονοι) яств и питий, но слуги (ὑπηρέται) Церкви Божией...»

Через глаголы ὑπηρετέω, ἐξυπηρετέω обозначается и просто диаконское служение, например в СА III.19: «И диаконы да будут во всем беспорочны, как епископы, но только деятельнейшими, ответственны сонму Церкви, чтобы могли служить немощным (ἵνα καὶ τοῖς ἀδυνάτοις ὑπηρετεῖσθαι), как делали непостыдные... А служить нуждающимся (ὑπηρετεῖσθαι τοῖς δεομένοις) да не стыдятся они... Итак, служите с любовью (Ἐξυπηρετεῖτε οὖν ἀγαπητικῶς), не ропща и не производя несогласий, ибо не для человека делаете это, но для Бога, и на служение (τῆς διακονίας) получите от Него в день посещения вашего награду».

Единственный раз (СА II.57.15) причастием от глагола ὑπηρετέω выражается служение диаконов при Евхаристии: «После же молитвы одни из диаконов пусть занимаются приношением Евхаристическим, служа телу Господню (ὑπηρετούμενοι τῷ τοῦ Κυρίου σώματι) со страхом...» Дважды глаголом ὑπηρετέω обозначается служение Христа – СА V.20.13: «Его-то мы и проповедуем вам и благовествуем, – Бога Слово, служащего Богу и Отцу Своему в творении всего (ὑπηρετούμενον τῷ Θεῷ αὐτοῦ καὶ Πατρὶ εἰς τὴν τῶν ὅλων δημιουργίαν)» И в СА VIII.12.28: «Свят же и единородный

Сын Твой, Господь наш и Бог, Иисус Христос, Иже во всех послужив Тебе (εἰς πάντα ὑπηρετησάμενός σοι), Богу и Отцу Своему...»

Термин *θησκέω, θησκεία*

В Постановлениях Апостольских существительное *θησκεία* употребляется для обозначения религии. Оно обозначает нехристианскую религию в *СА IV.12.1*: «А о слугах скажем мы более, кроме того, что раб должен оказывать благорасположение господину со страхом Божиим, хотя бы он был нечестивый или злой, но отнюдь не согласие в служении (οὐκέτι μέντοι καὶ ὁμόνοιαν κατὰ τὴν θησκείαν)». Или в *СА VI.10.1*, где о лжеапостолах говорится, что их цель – «хулить Бога Вседержителя, утверждая, что... должно наслаждаться одним удовольствием и уклоняться во всякое служение (*θησκείαν*) без разбору». А также в *СА VIII.46.5*, где говорится о ветхозаветной религии, что Моисей «разграничил, что должно быть совершаемо первосвященником, что священниками, что левитами, каждому назначив собственную и приличную его служению службу (τῇ λειτουργίᾳ *θησκείαν*)».

Однако *θησκεία* может обозначать и христианскую религию, как например, в *СА VI.23.5*: «Он ... повелел избирать в священство наилучших их всякого народа и рассматривать не пороки на теле, но служение (веру) и жизнь (ἀλλὰ *θησκείαν* καὶ βίους)...»

Единственный раз в *СА VIII.46.10* словом *θησκεία* обозначается христианское культовое служение: «Но научившись последованию дел от Господа, мы назначили епископам свойственное священству, а диаконам – свойственное служению при тех и других (πρὸς ἀμφοτέρους διακονίας), чтобы относящееся к богоугождению совершалось чисто (ἴν' ἧ καθαρῶς τὰ τῆς *θησκείας* ἐπιτελούμενα)».

Термины θεραπεύω, θεραπεία, θεράπων

Надо отметить, что эти термины, конечно, присутствуют присутствует в Септуагинте, чаще всего и глагол θεραπεύω, и существительное θεράπων используются в прямом значении «заботиться, служить царю или какому-либо человеку» – например, в *Exod.* 33,11, где оно применяется к Иисусу Навину, а также в *Est.* 1,1; 1,1q; *Jud.* 2,2; 10,20.23. Но иногда глагол θεραπεύω употребляется и в сакральном значении – *Jud.* 11,17: «ибо раба твоя благочестива и день и ночь служит (θεραπεύει) Богу Небесному». А также в *Sap.* 18,21: «...он противостал гневу и положил конец бедствию, показав тем, что он слуга (θεράπων) Твой» и в *Sir.* 35,16: «Служащий Богу будет принят с благоволением и молитва его дойдет до облаков». В *Ier.* 25,6 глагол θεραπεύω используется в значении «служить иным богам».

В культовом значении причастие от глагола θεραπεύω возникает в *Tob.* 1,7: «десятину всех произведений давал сынам Левиным, служащим в Иерусалиме», – а также в *I Esdr.* 1,4

В *Sap.* 10,9 присутствует значение «служить Пермудрости: «Премудрость же спасла от бед служащих (θεραπεύοντας) ей».

Начиная с Нового Завета существительное θεράπων применяется к великим ветхозаветным праведникам, главным образом к Моисею – как например, в *Heb.* 3,5: «И Моисей верен во всем доме Его как служитель (θεράπων), для засвидетельствования того, что надлежало воздвигать». Из корпуса Писанияй Апостольских мужей оно встречается в Послании Варнавы (XIV), где говорится, что Моисей принял его завет «как служитель (famulus, θεράπων); а нам Сам Господь дал право быть народом наследия, и пострадал за нас». В Первом Послании Климента Римского (XVIII) Моисей характеризуется как «вверенный служитель (θεράπων) во всем доме Божиим».

В Постановлениях Апостольских слово θεράπων чаще всего употребляется для обозначения ветхозаветных праведников – Моисея, Иова, Аарона и др. Например, в СА VIII.5.4: «...Иже Авраама и прочия патриархи с верными Твоими служителями Моисеем и Аароном и Елеазаром и Финеесом (θεράπουσιν Μωϋσεῖ καὶ Ἀαρὼν καὶ Ἐλεαζάρ καὶ Φινεές) явивый...» В СА VIII.12.25: «...явив раба Твоего Моисея... (σου θεράποντα Μωϋσῆν)» СА VIII.12.23: «...Иже многострадальна служителя Твоего Иова (θεράποντά σου Ἰώβ) победителя началозлобивого змия показавый ...» Похоже, что в целом это слово и в дальнейшем будет традиционным обозначением ветхозаветных праведников в христианской литературе – например, у Евсевия Памфила в *Hist. Eccl.* I.2.4 (25), I.4. 13 (69), IX.4 23 (7), IX.9.8 (45) так называются опять же Моисей и Аарон.

В Постановлениях Апостольских этим словом единственный раз обознаются служители нечестивых культов – СА II.28.8: «Если даже служители бесов (οἱ τῶν δαιμόνων θεραπειταὶ) в скверных, гнусных и нечистых мерзостях своих доселе подражают священному...»

Кроме того, в СА III.19.1 глагол θεραπέω обозначает служение диакониссы, которая должна «заботиться о женщинах» (τὰς γυναῖκας σπουδάζουσα θεραπέειν).

Настало время подвести итог нашему исследованию по лексике «служения». В поле нашего зрения оказался чрезвычайно широкий пласт литературы, составленной, главным образом, на греческом языке – от гомеровских поэм до произведений Ветхого и Нового Завета и не-христианских текстов более позднего времени. Мы ясно увидели, что в античной литературе аналогов сакральных значений той лексики, которая в Септуагинте используется для обозначения «служения», практически нет. Возникает вопрос, существовало ли вообще в греческом языке слово, годное для обозначения ветхозаветного

сакрального служения. Есть исходящее из общей сакрализации пространства понятие «священного» и всего с этим связанного – священнодействия и человека, который это священнодействие осуществляет. Есть не самое явное и не самое частое культовое значение глагола *θεραπεύω* и однокоренного существительного, вытекающее из его основного смысла «заботиться». Есть совсем редкие и используемые в основном в поэзии *πρόπολος* и *πρόσπολος*. Переводчикам не оставалось ничего другого, как наделить новым сакральным значением слова, которые раньше его не имели или имели настолько редко и сами были достаточно редки, чтобы этим значением можно было пренебречь. Иудейские писатели, использовавшие в своем творчестве греческий язык, великолепно знакомые с греческим переводом Ветхого Завета и активно использовавшие его – Филон Александрийский и Иосиф Флавий, – старательно избегают ветхозаветной терминологии «служения». Филон, даже более чем требовалось, уходит в сферу античного термина служения, выражая иудейские понятия языком эллинизма. Флавий же использует чрезвычайно редкое как в языческой среде, так и в Септуагинте слово для обозначения иудейского культа. Авторы текстов Нового Завета идут по тому же пути – они отталкиваются и от языческих, и от ветхозаветных понятий, более того, вызывают в область сакральных значений слово, такого оттенка не имевшее никогда, за исключением произведений Филона. Мы видим всякий раз, что это понятие, появляясь в новой среде, постепенно очищается от предыдущих смыслов и проясняется: в античности одно из центральных значений имело понятие «священного» вообще, а область культа прочно занята термином «жрец», однако более абстрактное выражение «служения» остается за термином «терапевей». Филон подхватывает именно этот последний термин, включив его в свою философию как одну из категорий. Переводчики Ветхого Завета привлекают к выражению иудейских сакральных понятий термины, которые в античности имели практически только светское значение, тем самым

свободные от каких-либо языческих сакральных смыслов. Флавий, нацелив свои труды на языческую аудиторию, старательно избегает как ветхозаветных, так и собственно языческих сакральных терминов. Авторы новозаветных текстов, столь часто и верно наследующие многие важные ветхозаветные понятия, также предпочли для выражения своей новой идеи – «служения в Духе» – термин нечастый и свободный от языческих и от ветхозаветных значений. Ряд немецких исследователей на основе этого лексического изменения сложили концепцию «диаконического характера» раннехристианской церкви в целом. Они основываются на следующих логических построениях: в античности (у Платона и Аристотеля) идея «служения» была сопряжена с презрительным отношением – «служить» считалось недостойным эллина. Христос вносит в эту этику революционные изменения, сказав: «Кто больший, возлежащий или служащий? А Я среди вас как служащий», – и тем самым, заложив идею служения-подчинения: Он Сам послушен Своему Отцу, исполняя Его волю вплоть до мученической гибели на кресте, а Его последователи равно послушны Ему в защите своей веры и служении ближнему. Последнее закладывает основу служения вспомоществования и задает всей ранней церкви диаконический характер. Концепция эта сама по себе весьма обаятельна. Однако, во-первых, мы видим, что ярко выраженного презрительного или отрицательного отношения к служению как таковому или выраженному термином «диакония» в античности нет – Платон и Аристотель в данном случае не могут выражать мнение всего греческого общества на протяжении всей истории его существования. Во-вторых даже несмотря на это ее можно было бы принять безоговорочно лишь в том случае, если бы подобное изменение сакральной лексики «служения» было бы характерно только для Нового Завета – мы же видим определенную схему эволюции интересующей нас терминологии, когда в новом сакральном поле лексика «служения» изменяется категорически. В-третьих, мы видим очень робкий и потому

вероятный прототип «диаколической» христианской терминологии в Александрии или, по крайней мере, у Филона.

С течением времен абстрактное значение служения используется все реже. Освободившуюся нишу глагола διακονέω попытался в текстах II века занять глагол δουλεύω, но уже в таком памятнике как Постановления Апостольские, использование как этого глагола, так и других в общем значении единично.

Слова διακονέω, διακονία, διάκονος прочно занимают позицию технического значения и применяются большей частью в качестве названия иерархической должности диаконов и диаконского служения. В более поздние времена – по крайней мере, такой пример мы находим у Василия Великого (330–379) в *Ep.* 50 (54) – на место обозначения более или менее широкого понятия христианского служителя заступает термин ὑπηρέτης – он обозначает церковного служителя вообще: «По обыкновению, издревле утвердившемуся в Церквах Божиих, принимали служителей церковных (ὑπηρετοῦντας τῇ Ἐκκλησίᾳ) не иначе, как по строгом во всем испытании... таким образом причисляли служителя к чину священнослужущих (τὸν ὑπηρέτην τῷ τάγματι τῶν ἱερατικῶν)».

С развитием христианского культа все более прочные позиции приобретает терминология λειτουργέω, λειτουργία и – реже – λατρεύω, λατρεία как обозначение установившегося христианского культового Богослужения и служения епископов.

И все же общее значение слова διακονία продолжает сосуществовать с техническим еще какое-то время. Так в произведениях Афанасия Великого (293–373) присутствуют сотни упоминаний диаконов, но в то же время множество цитат из Нового Завета и новозаветных контекстов и отсылок (например, *De syn. Arim.* 18.6; *I Serap.* 8.10), где слова διάκονος и διακονία употребляются в общем значении. В теологических произведениях Афанасия

проявляются новозаветные мотивы, и Павел именуется «служителем» в общем смысле (*Contra gentem*, 26), человеческое служение (διακονία) Христа сравнивается со служением Моисеевым (*De sent. Dion.* 11,2), в *Ep. enc.* появляется «служение (διακονία) нечестия», в Первом послании к Сарациону через слово διακονία неоднократно с отсылкой на *II Cor.* 3,6 именуется служение ангелов (*I Serap.* 11).

В качестве общего замечания можно отметить, что со временем употребление лексики «служения» в христианской литературе сокращается – более употребительными для того, чтобы обозначить принадлежность к христианской религии, становятся слова: πίστις (вера), πιστεύω (верить), προσκύνησις (поклонение), προσκυνέω (поклоняться), ὁμολογία (исповедание), ὁμολογέω (исповедовать), θρησκεία (религия), θρησκεύω (служить, быть религиозным, соблюдать религиозные обряды) и др.

Ниже приводится таблица, где схематически указаны основные этапы эволюции лексики «служения» в греческой литературе.

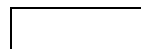
Термины	Античная литература VIII в. до н.э. – IV в. н.э.	Септуагинта	Филон Александрийский	Новый Завет I в. н.э.	Иосиф Флавий	Раннехристианская литература кон. II – III вв. н.э.
Слова с корнем <i>ἱερ-</i>	Выражение понятия «священного», служитель культа – жрец					
<i>θεραπεύω, θεραπεία, θεράπων</i>	Любая забота, излечение, служение, выражающее уважение, в т.ч. сакральное общее и культовое служение, почитание богов	Крайне редко. Оттенок сакрального значения	Весь спектр античных значений. Основной термин для выражения сакрального служения.	Весь спектр античных значений, в т.ч. сакральное. Обозначение ветхозаветных праведников.	В основном светское. Редко – оттенок сакрального значения.	Весь спектр античных значений, в т.ч. сакральное. Обозначение ветхозаветных праведников
<i>πρόπολος, πρόσπολος</i>	Бытовое значение. Возвышенное культовое служение.	Не встречается.	Очень редкий. В сакральном значении.	Не встречается.	Не встречается.	Не встречается.
<i>θησκέω, θησκέα</i>	Редкий. Культовое служение не-греческим богам.	Очень редкий. Встречается только в текстах, изначально написанных на греческом языке. Иудейская религия или отправление	Очень редкий. Иудейское культовое служение и благочестие.	Редкий. Негативное значение несправедливого служения.	Основной термин для выражения сакрального служения – иудейское культовое служение и благочестие.	Религия.

		нечестивых культов.				
λατρεύω, λατρεία	Редкий. Рабское служение и служение за плату. Еврипид и Платон – служение богам.	Культовое служение вне скинии собрания или до ее возникновения. Чаще – «общее сакральное служение», принадлежность по вере к народу Израиля	Очень редкий. Иудейское служение вне Храма.	Только в Ветхозаветных контекстах, культовое значение.	Очень редкий. Культовое значение.	Очень редкий
λειτουργέω, λειτουργία	Несение государственных обязанностей, общественное служение. В Афинах – дорогостоящие повинности в пользу города. Аристотель – служение богам на отведенной для этого земле. С III в. до н.э. может использоваться в значении культового служения.	Служение священников и левитов в скинии собрания, святилище, храме.	Редкий. Культовое служение в Храме.	Только в Ветхозаветных контекстах, культовое значение.	Редкий. Светское значение и культовое богослужение	Христианское культовое богослужение

δουλεύω	Специально не исследовалось. Светское значение – быть рабом.	Светское значение. «общее сакральное служение», принадлежность по вере к народу Израиля	В основном светское значение. Изредка встречается сакральное.	«Раб Божий»	Редкий. Светское и культовое значение.	«Раб Божий»
διακονέω, διακονία, διάκονος	Редкий. Только светское бытовое значение.	Очень редкий. Бытовое значение.	В основном бытовое значение. Впервые в литературе – оттенок сакрального значения, пусть и аллегорический.	Абстрактное сакральное служение, служение в Духе.	В основном бытовое значение. Очень редко: служение Самуила, Елеазара и Ифамара, 2 раза культовое служение.	Эволюционирует в технический термин – должность диаконов.
ὑπηρετέω, ὑπηρέτης	Редкий. Светское бытовое значение. В драматургии оттенок сакрального служения.	Редкий. Нет выраженного сакрального значения.	Светское значение. Очень редко близко к сакральному.	Редкий. Светское и сакральное значение.	Редкий. Культовое богослужение.	Любой церковный служитель



Основной термин для сакрального служения



Специально не исследовалось

ГЛАВА II. ИНСТИТУТ СЛУЖЕНИЯ БЛИЖНЕМУ: ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ РАННЕХРИСТИАНСКОГО ДИАКОНАТА

Мы увидели, что понятие «служение» имеет долгую и сложную историю, являясь своего рода лакмусовой бумажкой, реагирующей на изменение сакральной среды – характер этого важнейшего религиозного понятия требовал чуткого отношения к терминам. Проявление разных оттенков служения вело к «изобретению» нового термина. Христианство же не только породило новое понятие – духовное служение – и приняло для него новый термин, но и стало той средой, в которой понятие «служения» было институализировано в должности диаконов.

§ 1. «Семь человек изведанных» (*Act. 6,1–7*)

и становление раннехристианского диаконата

В шестой главе «Деяний Апостольских» передается эпизод избрания на некую административную должность в первой христианской общине в Иерусалиме семерых мужей. По сложившейся церковной традиции (речь о ней ниже), их принято считать первыми диаконами. Итак, текст «Деяний» (*Act. 6, 1–7*) сообщает: «В эти дни, когда умножились ученики, произошел у эллинистов ропот на евреев за то, что вдовицы их пренебрегаемы были в ежедневном раздаянии потребностей (ὅτι παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χῆραι αὐτῶν). Тогда двенадцать апостолов, созвав множество учеников, сказали: нехорошо нам, оставив слово Божие, пещись о столах (οὐκ ἀρεστός ἐστὶν ἡμᾶς καταλείψαντος τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διακονεῖν τραπέζαις). Итак, братья, выберите из среды себя семь человек изведанных, исполненных Святого Духа и мудрости; их поставим на эту службу (ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης). А мы постоянно пребудем в молитве и служении слова (ἡμεῖς δε τῇ προσευχῇ καὶ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου

προσκαρτερήσομεν). И угодно было это предложение всему собранию; и избрали Стефана, мужа, исполненного веры и Духа Святого, и Филиппа, и Прохора, и Никанора, и Тимона, и Пармена, и Николая Антиохийца, обращенного из язычников; их поставили перед Апостолами, и сии, помолившись, возложили на них руки. И слово Божие росло, и число учеников весьма умножилось в Иерусалиме, и из священников очень многие покорились вере».

Однако сам текст источника и даже раннехристианская историография, предлагающая противоположные точки зрения на вопрос об истоках диаконата, позволяют усомниться в том, что происхождение института диаконов можно столь однозначно возвести к эпизоду избрания «семи».

Но все же, вероятно, наиболее ранним было представление о «семерых» как о родоначальниках диаконской должности¹. Ко II в. н.э. относится самый ранний пример отождествления «семерых» – свидетельство Иринея Лионского о николаитах, якобы последователях Николая-«диакона». В *Adv. Haer.* I.26.3 он пишет, что «николаиты суть ученики Николая, одного из семи диаконов, поставленных апостолами». В другой главе того же сочинения (III.12.10) Ириней упоминает о Стефане, причисляя его к диаконам. Домагальски² справедливо замечает, что Ириней, который пишет об этом, как о чем-то само собой разумеющемся, мог иметь в распоряжении источники, которые до нас не дошли, поэтому традиция отождествления «семерых» с диаконами может иметь более почтенную историю, чем та, что доступна нам для изучения.

Киприан, епископ Карфагенский пишет о семи диаконах в «Письме Рогациану о диаконе, оскорбившем епископа». Киприан настаивает на необходимости возводить в сан при стечении народа не только епископа, но

¹ См. краткое указание на различные раннехристианские традиции по этому вопросу также у Р. Зомы (*Зом Р. Церковный строй в первые века христианства*. СПб. 2005. С. 165–166).

² *Domagalski B. Waren die "Sieben" (Apg 6, 1–7) Diakone? // Biblische Zeitschrift NF 26. 1982. S. 30.*

и диакона, ссылаясь на VI главу «Деяний» («Письмо к клиру и народу испанскому о Василиде и Марцилле»). О крещении, совершенном диаконом Филиппом, он упоминает в «Письме Юбаяну о крещении еретиков». Василий Великий – один из наиболее почитаемых Отцов Церкви – своим авторитетом также подтверждает происхождение диакона от «семерых», цитируя VI главу «Деяний» в своих «Нравственных правилах» (Прав. 71), где речь идет о диаконах.

Известно, что в III в. н.э. епископ Фабиан (236–250) разделил Рим на районы, которые он подчинил диаконам, по-видимому, сохранив их седмиричное число, и назначил семь иподиаконов и семь писцов³.

Требования седмиричного числа диаконов в различных раннехристианских текстах, несомненно, отсылают к эпизоду из шестой главы Деяний. Так, 15-е правило Неокесарийского собора (между 314 и 325 г.) гласит: «По первоначальному правилу может быть только семь диаконов, хотя бы город был и весьма велик. В сем удостоверен будешь из книги Деяний Апостольских» (Книга Правил... Неокесарийский собор, 15). Евсевий Памфил (*Euseb. Hist. Eccl.* 6. 43. 11.) пишет, цитируя письмо Корнилия, епископа Римского: «...в Церкви кафолической должен быть один епископ... В ней имеется...46 священников, 7 диаконов, 7 иподиаконов, 42 аколуга, 52 человека заклинателей и чтецов, и привратников...». Как мы видим, и здесь число диаконов, требуемое для Церкви – семь. Кроме того, Евсевий однозначно считает «семерых» диаконами, напрямую упоминая эпизод поставления «семи»: «Поставлены были апостолами по молитве и с возложением рук на служение общине семеро испытанных мужей... Филипп же, один из поставленных вместе со Стефаном в диаконы...» (*Euseb. Hist. Eccl.* II. 1. 1, 80).

³ *Liber Pontificalis*, XXI, 2: Hic regiones diuidit diaconibus et fecit VII subdiaconos qui VII notariis inminerent, ut gestas martyrum in integro fideliter colligerent, et multas fabricas per cymiteria fieri praecepit.

Иероним Стридонский, упоминая Стефана, называет его мучеником, не упоминая «диаконов» («Книга о знаменитых мужах», V). Также только как о Первомученике, а не о «диаконе», о Стефане говорит и Геннадий Массилийский в «Книге о церковных писателях» (XXXIX).

Семь диаконов упоминаются в «Постановлениях Апостольских» (СА. II.55). В VIII.46.15 этого же памятника говорится о диаконе Стефане. Тем, кто считал «семерых» диаконами, не давала покоя мысль, что из текста «Деяний» явственно следует, что «диакон»-Филипп совершает крещение, хотя довольно рано диаконам это было запрещено. Поэтому авторы «Постановлений Апостольских» поясняют это противоречие, апеллируя к тому, что Филипп совершает крещение не по должности «семи», а по дарованию благовестника, не связанного с административной деятельностью (СА. VIII.46.17).

Церковный историк V в. н.э. Созомен, повествуя о различных обычаях народов и церквей, сообщает, что в Римской церкви «диаконов еще и доньше не более семи, потому что Римляне имеют в виду число рукоположенных Апостолами, между которыми находился первомученик Стефан; а у других число их не определено» (*Hist.Eccl.* VII,19)⁴.

В то же время отрицание диаконского статуса «семерых» или их роли прототипа диаконата почти столь же древне, как и его признание за «семью». Никто иной, как Иоанн Златоуст (*Ioh. Chr. In Acta apost. hom.:* PG 60, p. 116) обоснованно аргументирует, что «семеро» диаконами не являются: «Эти распоряжения в церквах предоставляются не диаконам, а пресвитерам; притом, тогда не было еще ни одного епископа, а только апостолы. Потому, кажется мне, наименования диаконов и пресвитеров тогда не различались

⁴ Конечно, именно к традиции мы в первую очередь обращаемся, когда хотим проследить истоки того или иного явления. Нельзя не признать важность предания, по которому церковный институт диаконов возводит себя к «семерым». Однако в научной аргументации к таким представлениям об истоках нужно относиться осторожно, чтобы не впасть в логическую ошибку о которой так остроумно высказался Умберто Эко: «Как можно сомневаться в существовании маркиза Карабаса, если кот утверждает, что он у него на службе?» («Маятник Фуко»).

ясно и точно». Аргументам Иоанна следует 16-е правило Трулльского Собора (692 г.)⁵.

Другой авторитетный Отец Церкви – Григорий Нисский (ок. 335–394) – пусть не доказывал, что Стефан диаконом не являлся, но, по-видимому, не считал его таковым. В своей «Похвале святому Первомученику Стефану» (*I Encom.* P. 10–12) он призывает считать служение Стефана не ниже апостольского, несколько раз делает акцент на харизматичности этого святого, а понятие *διακονία*, обращенное к семерым рассматривает в том же ряду, что и слова Павла о своем служении и слова Христа о Своем.

Это давнее разногласие логичным образом отразилось в историографии. Как отечественные, так и западные историки либо автоматически следуют традиции возведения диаконата к иерусалимскому институту «семи», либо со вниманием относятся к мнению Иоанна Златоуста и анализу текста Деяний – об этом говорилось в части, посвященной историографии проблемы «семи».

Обратимся теперь к самому эпизоду Деяний, текст которого был приведен в начале. В первую очередь обратим внимание на обстоятельства избрания «семи» – увеличение числа верующих в Иерусалиме и возникшие конфликты между «эллинистами» и «евреями» из-за плохо устроенной помощи бедным. Природа этих конфликтов не совсем ясна. Прежде всего, текст не поясняет, кто такие «эллинисты» и «евреи». Если мы обратимся к

⁵ «Поскольку в книге деяний Апостольских передано, что семь диаконов поставлены от Апостолов: отцы же Неокесарийского собора в постановленных ими правилах, ясно рассуждали, что семь диаконов должны быть по правилу, хотя бы то было и в сем великом граде, удостоверяя в сем книгой Деяний: того ради мы, сличив мысль отцев с изречением Апостолов, обрели, что у них было слово не о мужах служащих таинствам, но о служении потребностям трапезе... Сие изъясняя учитель Церкви Иоанн Златоустый, тако беседует: удивления достойно, како не разделилися народ при избрании мужей; како не отринуты им Апостолы. Но должно ведать, какое достоинство имели сии мужи, и какое прияли рукоположение: в степень ли диаконов? – но оные не было в Церквах: в должность ли пресвитеров? – но еще не было никакого епископа, а токмо были одни Апостолы; сего ради думаю, что ни имя диаконов, ни пресвитеров не было известно и употребительно. На основании сего и мы проповедуем, что вышереченные семь диаконов не должны быть приемлемы быти за служителей таинствам, по изложенному учению, но суть те, которым поручено было домостроительство для общей потребности тогда собранных; и они были для нас в сем случае образцом человеколюбия и попечения о нуждающихся («Деяния Вселенских соборов». Т. VI. Трулльский собор, прав. 16).

терминологическому анализу этих слов, то сразу же заметим, насколько в Новом Завете два эти термина редки. Слово Ἑβραῖος в «Деяниях» нигде больше не встречается. Павел же употребляет его дважды. В *II Cor.* 11, 22–23 он пишет, показывая свое единство с еврейским народом: «Они Евреи? и я. (Ἑβραῖοί εἰσιν; καὶ γώ)». А в *Phl.* 3, 1–6 он говорит о себе как части народа Израиля, предостерегая учеников от обрезания, т.к. новая вера и есть залог спасения, и нужно служить Богу духом и надеяться на Христа. Он обосновывает свое право на такие слова, показывая, что его выбор пути более чем осознан, ведь он «обрезанный в восьмой день, из рода Израилева, колена Вениаминова, Еврей от Евреев (Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων), по учению фарисей»⁶.

И.А. Левинская отмечает, что слово «эллинист» мы вообще можем исследовать только по тексту Деяний, т.к. до этого в греческой литературе оно не встречалось⁷. В Новом Завете Ἑλληνιστής мы можем найти только в тексте Деяний и всего лишь три раза: первый из них – это сам эпизод избрания «семи», второй – 9,29, третий раз – 21,37. Девятая глава «Деяний» передает сцену в Дамаске после обращения Павла, когда ученики Христа сомневаются в искренности их недавнего гонителя и боятся его (*Act.* 9, 29). Второй случай употребления связан с эпизодом уже после гибели Стефана, когда «рассеявшиеся от гонения, бывшего после Стефана, прошли до Финикии и Кипра и Антиохии, никому не проповедуя слово, кроме Иудеев. Были же некоторые из них Кипряне и Киринейцы, которые, придя в Антиохию, говорили Еллинам, благовествуя Господа Иисуса»⁸. Каким образом нужно развести эти термины, чтобы выявить то противопоставление

⁶ Он терминах Ἑβραῖοί и Ἰουδαῖοί см. *Левинская И.А. Деяния Апостолов. Историко-филологический комментарий, главы I–VIII.* СПб, 1999. С. 207–208.

⁷ Там же. С. 206.

⁸ Уэддерберн считает, что, по-видимому, этот случай употребления термина «эллинист» не стоит принимать по внимание, «т.к. текст здесь сомнителен» (*Wedderburn A.J.M. A History of the First Christians.* L.–N.Y., 2005. P. 42). Левинская также привлекает к анализу термина Ἑλληνιστής только первые два фрагмента (*Левинская И.А. Указ. соч.* С. 206–207).

между ними, которое привело к внутреннему конфликту в общине? Вряд ли из столь скудной информации можно извлечь многое, однако некоторые выводы попытаемся сделать. «Простого нормативного определения для иудея в эллинистической диаспоре просто не существовало⁹. Нам непросто определить, где же находилась та граница, которая отделяла иудея в диаспоре от не-иудея помимо этнического происхождения»¹⁰. А. Уэддерберн¹¹ считает, что «никаких определений “еврейства” Павел не дает», однако вряд ли с этим можно согласиться. Послания Павла, конечно, не претендуют на роль толкового словаря в вопросах еврейства, но суть и содержание этого термина в целом ясны. Павел – сын еврейского народа, о нем говорится как об иудее, например, в *Act.* 21, 39: «Павел же сказал: я Иудеянин (εἶμι Ἰουδαῖος), Тарсянин, гражданин небезызвестного Киликийского города». Однако «еврейским» в 10 из 12 случаев употребления в «Новом Завете» слов с этим корнем называется язык: помимо трех случаев в «Деяниях»¹², в основном это ориентированные больше на еврейство и насыщенные ветхозаветной лексикой тексты Иоанна – «Евангелие» и «Апокалипсис»¹³. Называя себя «евреем», Павел имеет в виду не только и не столько принадлежность по рождению к народу Израиля, но языковую принадлежность – он говорит прежде всего на языке своего народа. Неоднократное упоминание о корнях, родном языке и религии предков делает еще более убедительным его проповедь благой вести, т.к. представляет его собственный яркий опыт обращения в новую веру. Что касается «эллинистов», то тот же Уэддерберн предлагает убедительную аргументацию, обращая внимание на следующее обстоятельство: даже единичные случаи употребления этого слова в «Деяниях» показывают, что

⁹ Collins J.J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Jewish Diaspora*. Grand Rapids, 2000. P. 273. Цит. по: Шенк К. Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество. М., 2007. С. 58.

¹⁰ Шенк К. Указ. соч. С. 58.

¹¹ Wedderburn A.J.M. *Op. cit.* P. 42.

¹² *Act.* 21,40; 22,2; 26,14.

¹³ *J.* 5,2; 19,13, 17, 20; 20,16; *Ap.* 9,11; 16,16.

это понятие не может относиться к какой-то однородной группе населения, ведь «эллинистами» называются и члены иерусалимской общины, и явные противники Павла нехристиане, причем «получается, что и христиане и нехристиане, могут быть “эллинистами”, а “эллинисты”, обратившись в веру Христа, остаются “эллинистами”»¹⁴. Предполагается, таким образом, что «“эллинисты” были евреями, мало или совсем не знающими иврит или арамейский язык, а “евреи” могли использовать семитский язык; иногда они могли мало или совсем не знать греческого, но некоторые, как Павел, знали греческий язык и даже часто и бегло говорили на нем»¹⁵. Для еврейских христиан важно было подчеркнуть, что они могут говорить на родном семитском языке, как это дважды делает Павел, когда называет себя «евреем», это могло быть их преимуществом. Обозначение некоторых евреев как “эллинистов”, возможно, возникло в семито-говорящей среде, поскольку они представляли для этой среды особую проблему: им нужно было дать возможность участвовать в богослужении на языке, который они понимали»¹⁶. Как отметил еще в начале XX в. Р. Кнопф, «иудеи диаспоры ... усвоили всю полноту греческих представлений вместе с греческим мировым языком, который сделался их родным»¹⁷. Иудеи диаспоры на чужбине, в языческом окружении, наверняка, прилагали немалые усилия, чтобы сохранить при этом в основном свою религиозную самобытность, даже если и стали носителями другого языка. Вернувшись же в Иерусалим, не всегда простыми путями, они, вероятно, старались быть даже больше иудеями, чем

¹⁴ *Wedderburn A.J.M.* Op. cit. P. 42–44.

¹⁵ *Wedderburn A.J.M.* Op. cit. P. 42–44. Левинская также соотносит слово Ἑλληνιστής с носителями греческого языка из иудейской диаспоры и отмечает, что глагол ἐλληνίζω «имеет сильные лингвистические коннотации» (ср. βαρβαρίζω) (*Левинская И.А.* Указ. соч. С. 206). Иоанн Златоуст («Толкованиях на Деяния Апостольские», 1) кратко отмечает суть того, что современные ученые выводят путем целой системы доказательств: «Эллинами, я думаю, он называет тех, которые говорили по-эллински, потому что тогда и евреи говорили по-эллински».

¹⁶ *Wedderburn A.J.M.* Op. cit. P. 43.

¹⁷ *Кнопф Р.* Происхождение и развитие христианских верований в загробную жизнь // *Theologia Teutonica contemporanea*. Германская мысль конца XIX – начала XX в. о религии, искусстве, философии. СПб., 2006. С. 131.

собственно евреи. «Даже если некоторые из иерусалимских “эллинистов”, кто обратился в веру Христа, были более прогрессивными и либеральными, это не значит, что такими были все»¹⁸. Это объясняет и агрессивное поведение противников Павла в *Act.* 9, 29, и реакцию оппонентов Стефана, эллинистов из «синагог Либертинцев, Кириейцев и Александрийцев и некоторых из Киликии и Асии».

Вернемся к попытке выявить суть первого серьезного конфликта в христианской среде. «Деяния» сообщают, что недопонимание между «евреями» и «эллинистами» возникло из-за того, что «вдовы эллинистов пренебрегаемы были в ежедневном служении». Нет сомнений в том, что даже на таком раннем этапе христианского организационного устройства, как иерусалимская община, в ней уже была создана система помощи нуждающимся. Это подтверждают неоднократные упоминания об объединении имущества, например *Act.* 4, 34–37. Случай с Ананией и Сапфирой (*Act.* 5, 1–11) в основе своей в «Деяниях» обрисовывается в нравственных категориях, но поводом к нему послужил именно вопрос о пожертвовании имущества. Вероятно, именно подобный источник был и у того служения вспомоществования, вокруг которого разгорелся конфликт между «эллинистами» и «евреями». Однако, почему вдов «эллинистов» в этом служении обошли, мы вряд ли сможем когда-нибудь сказать¹⁹. П. Гехтер²⁰ пытается проследить саму природу того служения, для которого были избраны «семеро». Он считает непосредственной причиной зарождения христианского служения вспомоществования изгнание христиан из синагог, лишившее тем самым бедняков какой-либо поддержки со стороны синагоги. Поэтому необходимость наладить собственное служение подобного рода

¹⁸ Wedderburn A.J.M. Op.cit. P. 44.

¹⁹ Уэддерберн полагает, что в основе этой проблемы лежит опять же языковой барьер – «эллинистские» вдовы просто не понимали, что говорят в сообществе. Кроме того, он предлагает идею, что конфликт на самом деле был глубже, и вдовы оказались ущемлены в каких-то богослужебных вопросах (Wedderburn A.J.M. Op.cit. P. 45). Однако последнюю мысль сложно как доказать, так и опровергнуть.

²⁰ Gaechter P. Die Sieben // Zeitschrift für Katholische Theologie, 74 (1952) S. 129–166. S. 129–134.

быстро стала более чем насущной. Однако нельзя вслед за Гехтером не признать, что, как и многое в этом загадочном фрагменте, выражение *διακονία καθημερινή* еще требует объяснения²¹.

Здесь было бы интересно отметить и любопытную точку зрения Афанасьева, который целиком и полностью приравнивает значение выражения *διακονία τραπέζαις* и, соответственно, роль «семи» в *διακονία καθημερινή*, к исполнению Евхаристии. Однако против такой интерпретации выступает сам текст «Деяний», ведь апостолы предоставляют «семерым» ту роль, которую «негоже» исполнять им, потому что для этого придется оставить «слово Божие». В исполнении обязанностей «семерых» и апостолов четко разделено и противопоставлено «служение слову» как нечто высокое и «служение столам» как нечто, чем апостолам не подобает заниматься. Вряд ли такое категорическое разделение могло проводиться по отношению к Евхаристии, ведь, означай выражение *διακονία τραπέζαις* Евхаристию, апостолы не отмахнулись бы так легко и с пренебрежением от этой обязанности. По всей видимости, функции «семи» представляют собой нечто, что расходится с молитвой и служением слова. Это явно административная роль, имеющая непосредственное отношение к имуществу общины, из которого проводится служение вспомоществования. Как раз это, возможно, и роднит их роль с обязанностями диаконов, которые можно проследить, например, в «Пастыре» Ерма (*Hermas. Simil. IX.26*).

Как бы то ни было, решение возникшего между эллинистами и евреями недоразумения из-за *διακονία τραπέζαις* все же было найдено – «семеро» мужей заняли свой пост, чтобы руководить служением вспомоществования. Избранные явно не представляют обе стороны конфликта, все они, судя по их

²¹ Ibid. S. 132. Сам Гехтер призывает понимать *διακονία καθημερινή* здесь не как «ежедневное служение», а как «насущное служение», «служение на сей день», по аналогии с *L. 11, 3*.

именам, относятся к «эллинистам»²², а один из них – Николай Антиохиец – прозелит, т.е. обращенный из язычников²³. То, что об этом упоминается отдельно, вероятно, означает, что остальные были по рождению евреями. Заметим, что нам сообщаются имена всех семи избранных, однако в тексте Деяний освещаются судьбы лишь двоих из них – Стефана и Филиппа.

Вернемся к приведенному фрагменту «Деяний» и попытке выявить статус «семерых». Мы видим, что поставляются они рукоположением, однако, как справедливо отмечает еп. Кассиан, рукоположение не является аргументом, доказывающим возведение семи мужей в диаконскую должность, так как «в апостольский век возложение рук было обычным знаком сообщения благодати Святого Духа»²⁴.

В качестве самого важного аргумента против отождествления «семерых» с диаконами в современных толкованиях приводится то, что Лука в *Act.* 6, 1–6 три раза говорит о «служении», но нигде не обозначает «семерых» как *διάκονοι*²⁵. Мы видим, что в адресованных «семерым» фразах *διακονία καθημερινή αἰ χῆραι* и *διακονία τραπέζαις* слово *διακονία* имеет значение «служения вспомоществования» и общее значение «служения в Духе», которое применяется также и к апостолам – *διακονία τοῦ λόγου*. Всего в двух произведениях Луки – «Деяниях Апостольских» и «Евангелии» – термин *διακονία* употребляется 17 раз (10 раз в «Деяниях» и 7 в «Евангелии»). Его значение имеет диапазон от светско-бытового (*L.10, 40, Act. 12, 25*) до высоко духовного. В частности, через аллегорию

²² Уэддерберн выводит из этого гипотезу о существовании в Иерусалиме целой отдельной религиозной подгруппы – «группы Стефана». По его мнению, избрание «семерых» имело не столько характер урегулирования конфликта, сколько выделение в рамках первых общин отдельного, специально «эллинистского» течения, стоящего на позициях привлечения в свою среду язычников (*Wedderburn A.J.M. Op.cit. P. 44–47*). Об именах «семерых» и об известных нам судьбах этих людей см. *Левинская И.А. Указ. соч. С. 209–211*.

²³ О гебраизме *προσήλυτος* см. *Tov E. The Greek & Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint. Leiden, Boston, Köln. 1999. P. 89–90*.

²⁴ *Кассиан* (епископ). Христос и первое христианское поколение. М., 2006. С. 186.

²⁵ *Domagalski B. Op.cit. S. 31*.

прислуживания за столом Христос объясняет суть Своего земного служения (L. 12, 37; 17, 8) и смирения (L. 22, 26–27): «Ибо кто больше: возлежащий, или служащий? не возлежащий ли? А Я посреди вас, как служащий (ὡς ὁ διάκονος)». В «Деяниях» диаконией в основном называется апостольское служение – это сцена избрания Матфея (Act. 1, 17, 25) и слова о Павле как слуге Божием (Act. 20, 24; 21, 19). Лука нигде не упоминает должность диаконов. Лишь один раз (Act. 19, 22) говорится о неких Тимофее и Ерасте, «служивших» Павлу (διακονούτων αὐτῷ, Τιμόθεον καὶ Ἑραστον), но из контекста становится понятно, что речь идет лишь о каких-то личных помощниках Павла. Домагальски справедливо отмечает, что во всех сочинениях, приписываемых Луке, слово «диакон» едва ли не сознательно выносится за скобки, и «можно сказать, что Лука избегает употребления слова διάκονος, даже там, где в предложении подразумевается это существительное»²⁶.

Таким образом, в иерусалимском эпизоде термин διακονία никак не помогает нам идентифицировать «семерых мужей» как диаконов. К тому же сама должность «семерых» названа не «диаконией», а просто χρεία.

По этой своей административной должности «семь» являются ставленниками апостолов и, скорее всего, зависят от них. Сложно сказать, каким именно образом осуществлялась зависимость – у нас слишком мало сведений об этом, – но апостолы после рукоположения «семерых»

²⁶ Domagalski B. Op.cit. S. 31. Исследователь очень проникательно обращает внимание на параллельные места Luc. 9, 46–50 и Mc. 9, 33–40, где Лука пропускает стих Mc. 9, 35, и Luc. 22, 26, не совпадающее с Mc. 10, 43 как раз отсутствием искомого существительного. В целом с этим можно согласиться, но, вероятно, стоит обратить внимание на анализ понятия diakonia во всем НЗ и ранней христианской литературе вообще. Термины διακονέω, διακονία, διάκονος в НЗ имеют максимально общее значение, и тексты Луки здесь не исключение. Тот факт, что Лука, действительно, не употребляет существительное διάκονος, можно попробовать объяснить и тем, что в период создания его текстов должность диаконов уже появилась, но отдельный термин за ней пока не закрепился, т.к. приблизительно до III в. это слово продолжает использоваться и в общем значении. Тексты же Луки повествуют о тех временах, когда еще не было никаких должностей, в том числе и диаконов. Употребление этого слова, вероятно, могло бы ввести в заблуждение читателей, которые должны были бы выбирать между общим и техническим значением этого слова.

находились в Иерусалиме и, скорее всего, имели возможность контролировать их административную деятельность, исполняя при этом «служение слова». Еще один важный аргумент против возведения диаконата к «семерым» со времен Иоанна Златоуста – это тот факт, что ни в этом эпизоде, ни где-либо раньше в тексте «Деяний» не идет и речи об установлении должности епископов. Следовательно, непосредственные начальники диаконов к этому времени, вероятнее всего, еще не появились, тогда как, начиная уже с текстов «Нового Завета», диаконы всегда упоминаются «рука об руку» с епископами и выступают как подчиненные и подручные последних.

Необходимо рассмотреть подробнее еще один аргумент, который выдвигается как доказательство, что между «семью» и последующим институтом диаконата родство отсутствует. Это точка зрения, высказавшаяся, например, А.П. Лебедевым и Р. Зомом, о том что «семь» ведут себя как харизматики, поэтому не могут считаться банальными представителями низшего звена церковной иерархии. От себя добавим, что непосредственно связано с этой проблемой замечание все той же главы «Деяний» о том, что после избрания «семи» «слово Божие росло, и число учеников весьма умножилось в Иерусалиме...». По размышлении над этим фрагментом остается непонятным, с чем же автор «Деяний» связывает увеличение числа верующих. Можно было бы поставить на первое место успешную административную деятельность «семи» – это было бы логично, ведь именно в этом была суть преобразования общины. Забота о нуждающихся должна была привлекать людей и пополнять ряды верующих. Иоанн Златоуст («Толкования на “Деяния Апостольские”», 3) отмечает, что автор «Деяний» прибавил замечание об увеличении учеников, «чтобы показать, как велика сила благотворительности и распорядительности». Однако следующей фразой за пассажем об увеличении общины после возникновения новой должности в тексте «Деяний» стоит: «А Стефан,

исполненный веры и силы, совершал великие чудеса и знамения в народе...». Поэтому, невольно возникает мысль, что увеличение числа верующих связано не с административной деятельностью «семерых», а с их проповедническим дарованием, которое с администрацией не связано.

Будучи, вероятно, зависимы по своей административной должности, «семь» абсолютно свободны по своему дарованию – Стефан, не спрашивая, по-видимому, разрешения апостолов, произносит свою проповедь, которая провоцирует первое гонение; вся дальнейшая деятельность Филиппа также самостоятельна. Интересно, что в *Act.* 8, 21 Филипп назван «[одним] из семи» (ὄντος ἐκ τῶν ἑπτὰ). Это невольно вызывает ассоциацию с употреблением числительного «двенадцать» как замены наименования апостолов и «семьдесят» как синонима новых апостолов, избранных Христом из учеников²⁷. В сцене поставления «семи» этих избранных мужей называют «исполненными Духа Святого и мудрости», по своей харизме, это, конечно, полноценные служители Божии.

Об осуществлении административных обязанностей «семерых» мы практически ничего не знаем, т.к. в следующей же главе Деяний описывается деятельность Стефана, которая чрезвычайно далека от «раздаяния потребностей». Автор Деяний в высшей степени подробно передает его речь. Проповедь Стефана перед представителями синагог Либертинцев, Киренейцев и Александрийцев близка скорее именно к служению слова, «учительствованию» и «пророчествованию». Д. Месснер справедливо отмечает, что проповедь Стефана – самая длинная речь в Деяниях²⁸. Стефан кратко пересказывает основные эпизоды Ветхозаветной истории, упрекает иудеев в неоднократном нарушении Закона и логически подводит к апологии новой веры: «Жестоковыйные! Люди с необрезанным сердцем и ушами! Вы

²⁷ См. несколько неубедительный, но любопытный анализ этой аналогии у *Domagalski B.* Op.cit. S. 26–29.

²⁸ *Moessner D.* The Christ Must Suffer: New Light on the Jesus – Peter, Stephen, Paul Parallels in Luke-Acts // *Novum Testamentum*, 28, 1986. P. 227.

всегда противитесь Духу Святому, как отцы ваши, так и вы. Кого из пророков не гнали отцы ваши? Они убили предвозвестивших пришествие Праведника, Которого предателями и убийцами сделались ныне вы, вы, которые приняли закон по постановлению Ангелов и не сохранили» (*Act. 7, 53*). Можно говорить об обстоятельствах гибели Стефана и основах обвинения, что в частности делает Уэддерберн²⁹. Он справедливо указывает, что «обвинения, брошенные Стефаном, вызвали негодование людей, и даже если автор Деяний пожелал изобразить процесс против Стефана как формальный суд перед еврейским Синедрионом, исполнение приговора напоминает линчевание»³⁰. Справедливо наблюдение, что автор Деяний формулирует и те обвинения, которые выдвигались против Стефана: «хульные слова на Моисея и на Бога», «хульные слова на святое место сие (т.е. Синедрион – Ю.К.) и на закон», – однако сам тут же говорит, что обвинения эти ложные. Уэддерберн показывает, что реакция Синедриона была не адекватна словам Стефана, ведь критика Закона и Храма была неоднократной, исходила и от пророков, и от Христа, Которого далеко не сразу за это распяли (причем, по замечаниям евангелистов, опять же по ложному обвинению). В целом Уэддерберн на основании этого пытается показать, что за действиями Стефана стояло стремление его как гипотетического лидера «эллинистов» интегрировать в христианскую среду язычников, что и вызвало роковое негодование Синедриона³¹. Сложно сказать, стоит ли так далеко заходить в интерпретации столь скудной информации. На наш взгляд, если за изображением сцены гибели Стефана не стоит уже наверняка сложившаяся ко времени автора Деяний этика мученичества, то агрессивная реакция Синедриона на фоне опыта суда над Христом не удивительна. Месснер объясняет, что быстрая и жестокая

²⁹ *Wedderburn A.J.M. Op.cit. P. 47–55.*

³⁰ *Ibid. P. 41, см. также примеч. 1.*

Wedderburn A.J.M. Op.cit. P. 47–55.

расправа над Стефаном становится понятной, если содержание его речи воспринимать как комментарий к принятию народом Израиля своего спасения, Стефана он называет переходной фигурой, его кончина означает начало систематического преследования христиан со стороны иудейских лидеров (Act. 8,1–4; 9,1–2; 11,19)³². Обратим внимание, наконец, на символическое значение образа Стефана в тексте Нового Завета – первомученик, первый христианин, принявший мученический венец (στέφανος).

Как бы то ни было, согласно тексту Деяний, Стефан, несомненно, произносит свою проповедь как харизматический пророк, и Деяния сообщают, что первосвященники «не могли *противостоять мудрости и Духу*, Которым он говорил» (Act. 6, 16), и что, слушая его, «они рвались сердцами своими и скрежетали на него зубами» (Act. 7, 54).

Конечно, и гибель его представляется как гибель великого христианского святого: «Стефан же, будучи исполнен Духа Святого, возрев на небо, увидел славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога, но они, закричав громким голосом, затыкали уши свои, и единодушно устремились на него. И, выведя за город, стали побивать его камнями... И побивали камнями Стефана, который молился и говорил: Господи Иисусе! Прими дух мой. И преклонив колени, воскликнул громким голосом: Господи! не вмени им греха сего. И, сказав сие, почил» (Act. 7, 55 – 60).

Жизни Стефана и его роли в истории раннего христианства посвящена книга Дж.Дж. Пилча – он доказывает, что Стефан был историческим персонажем, погибшим мученической смертью за Христа. Пилч проводит даже параллели между описанием страстей Христа и Стефана. Он рассматривает роль Стефана с различных сторон, в том числе и с точки

³² Moessner D. Op.cit. P. 227. О еще одной интерпретации речи Стефана см. Brehm H.A. Vindicating the Rejected One: Stephen's Speech as a Critique of the Jewish Leaders // Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals. Ed. by Evans C.A. and Sanders J.A. Sheffield, 1997. P. 266–299.

зрения «служения», но принципиально отрицает связь между служением Стефана и становлением диаконской должности³³.

Филипп во время своих странствий ведет себя как полноценный проповедник. Впрочем, само по себе, это не является чем-то выдающимся, ведь проповедовать христианское учение в первые века его существования мог любой искренний последователь Христа – это и явилось залогом быстрого распространения учения. Однако, судя по его поведению, Филипп не простой проповедник, он яркий харизматический служитель, *ведомый Ангелом*, Духом, который направляет его деятельность (*Act.* 8, 5). Более того, он еще и *чудотворец* (*Act.* 8:6). Несколько раз (*Act.* 8, 12 et 35; 40, 21 et 8) говорится о благовестнической деятельности Филиппа, а в *Act.* 21, 8 он назван *благовестником*, евангелистом. Существительное это в «Новом Завете» довольно редко и в одном из трех случаев употребления обращено к Филиппу. Кроме того, он сам совершает таинство *крещения* над евнухом царицы Ефиопской (*Act.* 8, 26–40). В *Act.* 21, 9 упоминаются и пророчествующие дочери Филиппа. Интересно, что существует даже точка зрения, по которой Филипп, упомянутый среди «семи», – на самом деле тот же человек, что и апостол Филипп – один из «двенадцати». Автор «Деяний» либо ошибся, либо следовал некой концепции, по которой не хотел сводить группы «семи» и «двенадцати» воедино, желая, видимо, категорически разделить их обязанности³⁴. Однако возражение против такого отождествления может быть довольно существенным. Очевидно, что апостолы с началом гонения остались в Иерусалиме (*Act.* 8, 1). К этому их подталкивало не только указание Христа в *L.* 24, 49. Есть четкое указание на то, что Апостолы должны в продолжение определенного времени во что бы то ни стало присутствовать в городе³⁵. Евсевий (*Hist. Eccl.* V, 18), ссылаясь на

³³ *Pilch J.J.* Stephen: Paul and the Hellenist Israelites. Collegeville, Minnessota, 2008.

³⁴ См. разбор различных взглядов на этот счет в: *Wedderburn A.J.M.* Op.cit. P. 46.

³⁵ *Трухина Н.Н.* Речения Господни и реалии христианской Церкви I–II вв. н.э. Доклад на XVII Сергеевских чтениях. М. 2–4 февраля 2011.

Аполлония, пишет: «Есть предание, что Спаситель велел Своим апостолам двенадцать лет не покидать Иерусалима». Будь Филипп, упомянутый среди «семи», апостолом, ему пришлось бы остаться в городе, тогда как все, из известных нам деяний, он совершает определенно находясь вне Иерусалима.

Обратимся также к любопытному древнему преданию, касающемуся Николая Антиохийца – известно, что он якобы стал основателем секты николаитов. Об этом в своем сочинении «Против ересей» (*Iren. Adv. Haer. I.26.3*) пишет Иринеи Лионский: «Они (николаиты – Ю. К.) живут развратно. Свойства их вполне обозначены в Апокалипсисе Иоанна, где сказано, что они учат, что ничего нет законопреступного в их ядении идоложертвенного». Иринеи опирается на Откровение Иоанна Богослова (*Ap. 2, 6 et 15*): «Впрочем, то в тебе хорошо, что ты ненавидишь дела николаитов, которые и Я ненавижу... Так и у тебя есть держащиеся учения николаитов, которое Я ненавижу». О ереси николаитов упоминает Тертуллиан в *De praes. haer. 33*. О николаитах же пишет в сочинении «Против ересей» Епифаний Кипрский (*Eriph. Adv. Haeres. XXV*), также возводя начало этой секты к деятельности Николая-«диакона»: «Николай был один из семи диаконов, избранных апостолами вместе со святым и первомучеником Стефаном, с Прохором, Парменом и другими. Он, пришедши из Антиохии, делается прозелитом. А потом, приняв слово о проповеди Христовой, и сам присоединен был к ученикам и между предпочитаемыми имел первенство. Поэтому причислен к избранным тогда для попечения о вдовицах. Но впоследствии и в него вошел диавол и обольстил сердце его уязвиться одним и тем же заблуждением с древними, о которых сказано было прежде, даже больше, нежели они».

Климент Александрийский в «Строматах» (*Clem. Strom. II, 20, 118; III, 4, 25*) оправдывает Николая. Он полагает, что возведение ереси николаитов к нему – это недоразумение, связанное с неправильным истолкованием слов и поступка Николая: «Те, кто считают себя последователями Николая,... по своему истолковывают его слова: “Плоть должна служить не по

назначению». На самом деле этот правоверный муж хотел своим изречением сказать лишь то, что мы должны умерщвлять плоть, то есть укрощать ее вожделения и порывы строгим обузданием чувственности и желаний... Говорят, у него была красивая жена. Вскоре после вознесения Господа, когда апостолы обвинили его в ревности, он привел ее к ним и сказал, что каждый, кто желает, может овладеть ею. Говорят, что такое поведение вполне соответствовало принципу: «Следует злоупотреблять плотью». И члены этой секты последовали его словам и... занялись полным развратом. Однако мне известны свидетельства о том, что сам Николай не имел связи ни с кем, кроме своей жены, и дочери его дожили до старости, так и оставшись девственницами, а сыновья чуждыми разврату. В нашем же случае такое его поведение объясняется желанием продемонстрировать апостолам, в среде которых он был обвинен в ревности, что страсть к жене не владеет им. Он стремился преподать таким образом урок того, как следует «злоупотреблять плотью», не желая, полагаю, подобно спасителю, «служить двум господам», страсти и Богу». Евсевий Памфил, ссылаясь на III книгу «Стромат», пересказывает эту же историю и добавляет: «О людях, приложивших тогда руку к тому, чтобы осудить истину, и скорее, чем отзвучит произносимое слово, бесследно исчезнувших, сказанного достаточно» (*Hist. Eccl.* III, 29).

Мы видим, что те из «семерых», о судьбе которых нам известно, были поставлены в начале для определенных административных обязанностей, но выполняли их довольно недолго, т.к. из-за начавшегося гонения община распалась. Затем по харизме своей они слишком далеко вышли за их пределы, чтобы у нас были основания считать их простыми, «классическими» диаконами³⁶.

³⁶ Мы имеем несколько довольно размытых преданий, связанных с судьбами остальных членов этой иерусалимской «коллегии». Никанор, якобы погиб вместе со Стефаном. В предании о Прохоре, по-видимому, смешиваются сведения о двух разных людях – о спутнике ап. Петра, ставшем в последствии епископом Никоидии и принявшем мученическую кончину и о спутнике и ученике Иоанна Богослова,

Однако к аргументу о харизматичности «семи» и об отрицании на основании этого их диаконского статуса нужно отнестись с существенной оговоркой. В первые, харизматические, века христианства всякая сфера деятельности на поприще веры и Церкви считалась деянием, соответствующим Божественному дару верующего (χάρισμα). О различных дарованиях говорится в «Послании к Римлянам» (R. 12, 6–8), кстати, и διακονία, по-видимому, как служение вспомоществования, стоит здесь в ряду дарований (χάρισματα). О дарованиях сообщается также в I Cor. 12,4–10 и в 12,28–30, где делается акцент на том, что Бог един для всех даров (χάρισμα), служений (διακονία) и действий (ἐνέργημα), перечисляются дарования мудрости, слово знания, веры, исцеления, чудотворения, пророчества, различения духов, языков, истолкования языков. Вне зависимости от социального положения или занимаемой иерархической должности, человек в состоянии осуществлять свое дарование. Необходимо разделять деятельность «семерых» в администрации общины и их поведение вне исполнения служебных обязанностей – проповедование Стефана и евангелическую деятельность Филиппа, из которых только последнее осуществлялось по дарованию Святого Духа³⁷.

За мученической гибелью Стефана следует первое гонение на христиан со стороны иудеев. Иерусалимская община рассеялась, в городе остались только апостолы. Причем Т. Цан *возвращение* христиан в Иерусалим относит

ставшем автором нескольких сочинений, в том числе описания жизни и деяний Иоанна. Тимону разные традиции приписывают епископство и мученическую кончину. Относительно Пармена традиции расходятся разительно – по преданию он либо скончался еще до начала Стефанова гонения, либо вел активную проповедническую деятельность в Македонии и погиб, приняв мученическую кончину (*Архиеп. Димитрий (Самбикин). Собор св. 70-ти апостолов // Православный собеседник, СПб., 1906*). Вряд ли можно утверждать, что о ком-то из «семерых», кроме Стефана и Филиппа, и, с некоторой натяжкой, Николая, мы имеем достоверные сведения, однако мы видим, что большинству из них даже неустойчивые и невятные предания приписывают скорее «служение слова», чем «служение столам».

³⁷ А.-Г. Аман пытается объединить харизму и институциональность ранней церкви: «Было бы ошибкой противопоставлять институт и харизму» (*Аман Г.-А. Повседневная жизнь первых христиан 95–197. М., 2003. С. 159 сл.*). Однако примеры, которые он приводит, как раз противоречат этому положению и, напротив, доказывают, что личная божественная одаренность представителя ранней церковной иерархии не придает харизматического характера иерархической должности, которую он занимает.

к 35 г. н.э. «Нужно, впрочем, отметить, что он годом Вознесения Господа считает 30 г. по Р.Х., не отрицая, однако же, того, что общественное служение Христа продолжалось 3 года»³⁸. В любом случае, время поставления «семи» можно определить как середину 30-х годов.

Поводом к размышлению может стать и вопрос о количестве иерусалимских служителей. Н. Афанасьев считает, что это число могло быть подсказано административным делением Иерусалима на семь частей «с тем чтобы каждый из них имел в ведении определенную часть Иерусалима»³⁹. В. Мышцин считает, что число имеет аналогии в иудейском судебствующем институте, представляющем местную власть. Он считает, что ранняя христианская община поставила этих служителей в количестве семи автоматически, наделив их иными функциями⁴⁰. Последнее, пожалуй, и правда, вероятнее всего. Иосиф Флавий в «Иудейских древностях», сообщая о Моисеевых законах, пишет, что согласно этим законам в его собственной интерпретации, во главе городского самоуправления народа Израиля должны были стоять семь достойных мужей: «Пусть в каждом городе правление будет в руках семи мужей, выдающихся своим добродетельным образом жизни и своим рвением к справедливости... Пусть те, которые назначены судьями в городах, пользуются возможно большим почетом... Все, что постановят судьи по своему усмотрению, пусть будет принято как должное» (*Joseph. Fl. Ant. Jud. IV, 8, 14*, пер. Я.Л. Чертка). Вероятнее всего, в основе этого пассажа лежат параллели из Второзакония (*Deut. 16, 18*) и II Паралипомена (*II Par. 19, 5*), правда в этих текстах нет упоминания определенного количества судей в городах. Обратимся здесь и к фрагменту сочинения Иосифа Флавия «Иудейская война», где речь идет об

³⁸ Лебедев А.П. Духовенство Древней Вселенской Церкви. От времен Апостольских до X века. СПб., 2003. С. 59.

³⁹ Афанасьев Н. Церковь Духа Святого. Paris. 1971. С. 194, примеч. 19. Это утверждение приводится без ссылки на источник.

⁴⁰ Мышцин В. Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909. С. 26; см. также Lindsay Th. M. The Church and the Ministry in the Early Centuries. L., 1902. P. 117.

административных преобразованиях Иосифа, сына Гориона (*Joseph. Fl. Bel. Jud. II, 20, 5*): «Иосиф же, по прибытии в Галилею, старался главным образом обеспечить себе прежде всего расположение населения... Он понял, что сильных он привлечет на свою сторону, если будет делить с ними власть, простую массу – если главнейшие мероприятия он будет осуществлять через коренных жителей и популярных среди населения лиц. В этих видах он избрал семьдесят старейших и почтеннейших мужей и поручил им управление всей Галилеей; в каждом же отдельном городе он организовал судебные учреждения из семи судей для незначительных тяжб, в то время, как более важные дела и уголовные процессы подлежали ведению самого Иосифа и упомянутых семидесяти» (пер. Я.Л. Чертка). Конечно, семь судей, о которых говорится здесь, не находятся даже в отдаленном родстве с институтом иерусалимских «семи», но они могли заложить некую основу привычки и инерции, которая заставила выбрать именно это число для административной должности в первой христианской общине.

Кроме того, от нашего внимания не должно ускользнуть символическое космологическое значение числа «семь», которое само по себе оставляет след в культуре множества народов. В Ветхом Завете это число имеет особенное значение – количество символических упоминаний числа «семь» превышает сотню. Невозможно привести их здесь все, лишь самые яркие упоминания – Праздник Кущей отмечается семь дней в году в седьмой месяц (*Lev. 23:41*), многочисленные упоминания о принесении в жертву семи агнцев на праздник Опресноков (*Num. 28, 19*), на праздник Пятидесятницы (*Lev. 23, 18, Num. 28, 27*), на освящение Храма – семи тельцов, семи овнов, семи агнцев, семи козлов (*II Par. 29, 21*), на очищение от нечистоты, на излечения от болезней отводится семь дней (*Num. 19, 16, Lev. 13, 4, Lev. 14, 6*), исцеление Неемана от проказы происходит после семикратного омовения (*IV Reg. 5, 14*) и вообще проказа лечится семикратным окроплением (*Lev. 14, 51*). Исчисление года юбилейного: «И насчитай себе семь субботних лет, семь раз по семи лет, чтоб было у тебя в семи субботних годах сорок девять лет» (*Lev. 25, 8*). Не забудем и семь жертвенников из *Num. 23, 4*, и «семь лампад на

передней стороне светильника» в *Num.* 8, 2, и раздел Земли Обетованной на семь уделов в *Ies. Nau.* 18, 9. При покорении Иерихона «семь священников, несших семь труб юбилейных пред ковчегом Господним, шли и трубили трубами» (*Ies. Nau.* 6, 12), а «в седьмой день встали рано, при появлении зари, и обошли таким же образом вокруг города семь раз; только в этот день обошли вокруг города семь раз (*Ies. Nau.* 6, 14). Все эти, может быть, несколько спонтанные примеры показывают, какое символическое, магическое, целительное значение имело число семь для той культуры, к которой изначально принадлежали последователи веры во Христа. Поэтому нет ничего удивительного, что эта числовая символика легко переходит в раннехристианские тексты: Христос изгоняет из Марии Магдалины семь бесов (*Mc.* 16, 9, *L.* 8, 2), в знаменитом эпизоде умножения хлебов Христос «велел народу возлечь на землю; и, взяв семь хлебов и воздав благодарение, преломил и дал ученикам Своим, чтобы они раздали; и они раздали народу» (*Mc.* 8, 6, *Mt.* 15, 32). Однако, без сомнения, самым насыщенным числовой символикой текстом канона Нового Завета является Апокалипсис Иоанна. Здесь и семь золотых светильников (*Ap.* 1, 12; 4, 5) и семь звезд в деснице Сына Человеческого (*Ap.* 1, 16) – «Тайна семи звезд, которые ты видел в деснице Моей, и семи светильников есть сия: семь звезд суть Ангелы семи церквей; а семь светильников, которые ты видел, суть семь церквей» (*Ap.* 1, 20). И книга с семью печатями: «И видел я в деснице сидящего на престоле книгу, написанную внутри и отвне, запечатанную семью печатями» (*Ap.* 5, 1). И снятие седьмой печати: «И когда Он снял седьмую печать, сделалось безмолвие на небе, как бы на полчаса. И я видел семь Ангелов, которые стояли перед Богом; и дано им семь труб» (*Ap.* 8, 1). И семь громов при виде Ангела с раскрытой книгой (*Ap.* 10, 4). И семь Ангелов, имеющих семь язв (*Ap.* 15, 6), семь Ангелов и семь чаш гнева Божьего (*Ap.* 16, 1).

Филон Александрийский – толкователь Ветхого Завета, переводящий иудейскую религиозную культуру на язык эллинских образов и аллегорий, – большую часть книги «О сотворении мира» (89–128) посвящает рассуждению о цифре 7, говоря для начала так: «Не знаю, найдется ли кто-нибудь, кто по достоинству смог бы воспеть природу седмицы, поскольку она превосходит всякое слово» (*Opif.* 90). Для него семерка – важнейшее

число десятирицы, чему дается развернутое пифагорейское объяснение, семь лет занимает каждый из десяти этапов человеческой жизни (в этом он обращается к эллинской культуре в лице Солона), семь – источник музыкальной гармонии, количество звезд Большой Медведицы, деление человеческой души («пять чувств, орган речи и, наконец, рождающая способность»). «Это и многое другое говорится и мыслится в отношении седмицы, благодаря чему в природе ей досталось самое почетное место. Почитается она и мудрейшими из эллинов и из варваров, которые занимаются математической наукой, почтена она и добролюбивым Моисеем, который запечатлел ее красоту на священнейших скрижалях Закона и начертал ее в разумении всех своих потомков, заповедав, чтобы они по истечении шести дней праздновали священный седьмой день, воздерживаясь от иных дел, связанных с заботой о житейских делах и пропитании, и посвящая свой досуг одному лишь философскому созерцанию для усовершенствования нравов и самоизобличения совестью, которая, восседая в душе подобно судье, не устает порицать, одно – внушительными угрозами, другое – сдержанными наставлениями, угрозами – за то, что представляется совершенным умышленно, а наставлениями – за то, что оказалось невольным и непреднамеренным, чтобы больше подобным образом не оступаться» (*Opif.* 128).

Символика числа «семь» прочно входит в христианскую культуру. Вспомним здесь хотя бы и ограничимся ими за недостатком места строчки из преп. Ефрема Сирина (306–373):

Родительницу достославных семи
уподоблю чреде о семи днях,
и светильнику о семи ветвях,
и дому Премудрости о семи столпах,
и полноте Духа о семи дарах...
(Семь сынов Самоны. Пер. С. Аверинцева).

Однако, рассматривая вопрос о «семи» мы сталкиваемся с проблемой, которая часто встает перед историками. Мы должны рассматривать не только то, чем по сути своей в действительности *являлся* тот или иной объект. Зачастую более важным становится то, как этот объект *воспринимался* современниками и потомками. Здесь мы сталкиваемся с той

неоднозначностью восприятия в истории христианской Церкви иерархической принадлежности «семи», о которой говорилось в начале.

Возвращаясь к попытке выявления статуса иерусалимских «семи», мы можем сделать выводы о том, что «семь» – это административная должность в первой, иерусалимской, христианской общине. Необходимо разделять исполнение этой должности и харизматическое поведение некоторых из «семерых». «Семь» имели непосредственное отношение к имуществу, из которого осуществлялось служение вспомоществования, и к заботе о членах общины. Они имеют некоторое формальное родство с последующим диаконатом, однако, на наш взгляд, это родство не прямое, но связано с устройством других раннехристианских общин, где тоже было общинное имущество и верующие испытывали потребность в помощи и требовали заботы. Вряд ли постановка на должность ранних диаконов в этих действительно общинах брала за образец иерусалимских «семерых», ведь их административная роль прервалась вместе с разрушением общины, и они продолжали свое служение уже на поприще *διακονία τοῦ Λόγου*. Здесь сложно говорить о преемственности, так как находящаяся в становлении христианская иерархия в сочетании с общей обстановкой нестабильности оставляла мало для этого возможности. Фактическое влияние «семерых» на дальнейшее становление церковной иерархии представляется нам минимальным. Между поставлением «семи» и началом первого, «Стефанова», гонения прошло слишком мало времени, чтобы такая должность дала корни во всех других христианских общинах, в том числе и в автоматически исчезнувшей на время гонения общине Иерусалимской⁴¹. Однако восприятие «семи» ближайшими поколениями христиан заложило традицию возведения к эпизоду избрания «семи» формирования института раннего диаконата. Причем традиция эта была настолько мощной, что даже мнение Иоанна Златоуста, заложившего основы недоверия к родству между «семью» и диаконами, не могло помешать при организации более поздних христианских общин иметь в виду иерусалимских служителей.

⁴¹ Как было отмечено выше, подобного мнения весьма непоследовательно придерживался А.П. Лебедев в статье «По вопросу о происхождении первохристианской иерархии» (*Лебедев А.П. По вопросу о происхождении первохристианской иерархии // Братья Господни. СПб., 2004. С. 177–179*), однако его положение о харизматическом характере служения «семерых» вряд ли возможно принять. К схожему заключению приходит также Т.М. Линдси (*Lindsay Th.M. The Church and the Ministry in the Early Centuries. L., 1902. 116–118*).

§ 2. Диаконат в раннехристианской церкви

*Иерархия, по моему разумению, есть священная организация...
Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии.*

Новый Завет:

время и место возникновения диаконата, первые требования к диаконам

Как мы показали, поставление в Иерусалиме «семерых» мужей в середине 30-х гг. I в. н.э., вероятнее всего, нельзя считать непосредственным истоком института раннехристианской диаконии.

К. Швайцер указывает на то, что в происхождении диаконата можно выявить два компонента – иудейский и эллинистическо-римский. Он считает, что, с одной стороны, дяконат – это продолжение иудейской традиции в том смысле, в котором епископ Афанасий Александрийский называет дяконов левитами (*Athanasius Hist. Ar.* 41). Это наименование возвращает нас в иудаизм времен Иисуса Христа. Тогда левиты были низшими храмовыми служителями, обслуживающими священных храмовый инвентарь, следящими за порядком во время богослужений, за приобретением и приготовлением жертвы, служили как глашатаи, исполняли литургические песни и культовую музыку... С другой стороны, подчеркивает Швайцер, снова обращая внимание на лексический вопрос, слово *διάκονος* часто употреблялось в эллинистической и римской культуре, чтобы обозначить подчиненное, но не рабское положение. Это слово использовалось как техническое наименование служителя, например, за столом. Отсюда «эллинистическо-римские» корни диаконата¹. Однако, похоже, что попытки отыскать прототип диаконата в язычестве («храмовые служители» из

¹ *Schweizer Ch.* Hierarchie und Organisation der römischen Reichskirche in der Kaisergesetzgebung vom vierten zum sechsten Jahrhundert. Bern, Berlin, Frankfurt am Main, NY, Paris, 1991. S. 74. А. Фэвр также усматривал параллели между низшими христианскими служениями и левитами (Faivre A. Naissance d'une hiérarchie: Les premières étapes du cursus clérical. Paris, 1977. P. 65).

греческих надписей) и иудаизме (левиты) не выдерживают критики. «Несмотря на некоторое сходство функций, между этим “обслуживающим персоналом” и христианскими диаконами связи, кажется, нет. Вероятнее всего, служение диаконов возникло независимо от каких бы то ни было прототипов в язычестве или иудаизме из того особого характера *diakonia*, которое Христос придал Церкви и служению ей»².

В Новом Завете присутствуют фрагменты, где речь, без сомнения, идет о диаконате, – таких весьма немного, но они помогают нам предположить, где и когда он возник. Одним из немногочисленных бесспорных фрагментов является *Phlp.* 1,1. Это приветствие Павла членам христианской общины в Филиппах: «Всем святым во Христе Иисусе, находящимся в Филиппах, с епископами и диаконами (σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις): благодать вам и мир от Бога...». Приблизительно 63-м годом – первым узничеством Павла в Риме – датируют обычно это Послание. Несмотря на некоторые сомнения исследователей³, это свидетельство, вероятнее всего, говорит нам о том, что

² *Barnet J.M.* The diaconate – a full and equal order: a comprehensive and critical study of the origin development and decline of the diaconate in the context of the church’s total ministry and the renewal of the diaconate today with reflections for the twenty-first century. Trinity Press. 1995. P. 42.

³ *Barnet J.M.* Op. cit. P. 33–36. Сомнения эти объяснимы – техническое значение слова *διάκονος* в Новом Завете редко. Новый перевод Библии на английский язык (The New Revised Standard Version – NRSV), предпринятый в 1989 году, даже пересматривает *Phlp.* 1,1 и переводит обращение в прамбуле как «надзиратели и служители». Г. Хамманн также высказывает сомнение, что в этом фрагменте речь идет именно о диаконах, а не о «служителях» в том смысле, в котором себя так называет Христос (*Hammann G.* Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit. In Zusammenarbeit mit G.Ph. Wolf. Göttingen, 2003. S. 22). Однако исследование лексики «служения» в Новом Завете показывает, что в нем сосуществуют несколько пластов значений понятия диаконии – прежнее античное бытовое значение, широкий пласт нового общего сакрального и пока еще тонкий только проявляющегося технического значения. В любом случае, Барнет абсолютно прав, соглашаясь с тем, что в *Phlp.* 1,1 речь идет о диаконах, однако, что эти диаконы из себя представляли и какие у них были обязанности, мы в точности сказать не можем. Дж. Нокс, сопоставляя этот стих с перечислением дарований в *Rom.* 12,6-8, видит в «епископах и диаконах» из Послания к Филиппийцам «тех членов Филиппийской церкви, которые обладают административным дарованием – дарами мудрости, деловитости и такта». Он предполагает, что эти два служения не особенно разделялись в раннее время и даже замечает, что Стефан из *I Cor.* 16, 15–16 (не путать со Стефаном одним из «семи») мог быть «и тем и другим». (*Knox J.* The Ministry in the Primitive Church // The Ministry in Historical Perspectives. Ed. By R. Niebuhr and D. Williams. N.Y., Evanston, L. P. 10). У. Брокгауз (*Brockhaus U.* Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen. Wuppertal, 1987. S. 99), К. Швайцер (*Schweizer Ch.* Hierarchie und Organisation der römischen Reichskirche in der Kaisergesetzgebung vom vierten zum sechsten Jahrhundert. Bern, Berlin, Frankfurt am Main, NY, Paris, 1991. S. 74), и И. Мюльштайгер (*Mühlsteiger J.* Kirchenordnungen. Anfänge kirchlicher Rechtsbildung. Berlin, 2006. S. 62) также рассматривают это место как бесспорное упоминание диаконской должности.

уже к 60-м годам первого века в одной из периферийных общин – Филиппах – существовала должность диаконов. Напомним, что Лебедев придерживается той точки зрения, что именно в таких общинах, то есть за пределами Иерусалима, впервые появилась эта иерархическая ступень⁴. У. Брокгауз отмечает, что это обращение содержит упоминание о епископах и диаконах краткое и почти ничего не значащее, однако оно бесценно, так как впервые свидетельствует в христианской общине служителей с такими названиями. На вопрос, почему Павел в обращении выделяет епископов и диаконов среди «всех святых», Брокгауз отвечает предположением, о том, что они как раз уже занимали особое место в устройстве общины. Павел признает их положение, поэтому обращается к ним отдельно⁵.

Несомненно, к диаконам относится фрагмент *I Tim.* 3,8–13, где повествуется об обязанностях и качествах этих служителей⁶. И. Мюльштайгер⁷ замечает, что общее значение слова *διάκονος* в Новом Завете встречается чаще, чем какое-либо другое, и что обращено оно и к апостолам и даже к Христу, но здесь склонен усматривать диаконов.

«Диаконы (*Διακόνους ὡσαύτως*)... должны быть честны, не двуязычны, не пристрастны к вину, не корыстолюбивы, хранящие таинство веры в чистой совести. И таких надобно прежде испытывать; потом, если беспорочны, допускать до служения (*διακονείτωσαν ἀνέγκλητοι ὄντες*)... Диакон (*διάκονοι*) должен быть муж одной жены, хорошо управляющий детьми и домом своим. Ибо хорошо служившие (*οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες*) готовят себе высшую степень и великое дерзновение в вере во Христа».

⁴ Лебедев А.П. По вопросу о происхождении первохристианской иерархии // Братья Господни. СПб., 2004. С. 178–179.

⁵ Brockhaus U. Op.cit. S. 99–100.

⁶ Neudorfer H.-W. Der erste Brief des Paulus an Timotheus. Wuppertal–Giessen, 2004. P. 147–151.

⁷ Mühlsteiger J. Op. cit. S. 62.

Характеристика служителей здесь представлена очень общо. Дж. Штифель⁸ и И. Мюльштайгер⁹ обращают внимание на то, что примеры подобной общей морально-нравственной характеристики встречаются в литературе эллинистического времени – в качестве примера можно привести описание полководца у Оносандра (*Strat. I*) – от полководца здесь требуются «воздержанность, трезвость, умеренность, бережливость, трудолюбие, сообразительность, щедрость, средний возраст, красноречие, должен быть отцом семейства, и из прославленного рода». В качестве другого примера выступает описание идеального танцора у Лукиана в сочинении «О пляске» (81): «Танцору надлежит быть во всех отношениях безукоризненным: то есть каждое его движение должно быть строго ритмично, красиво, размеренно, согласно с самим собой, неуязвимо для клеветы, безупречно, вполне закончено, составлено из наилучших качеств, остро по замыслу, глубоко по знанию прошлого, а главное – человечно по выражаемому чувству».

Чтобы понять, насколько подобные «характеристики» не выражают ничего конкретного, достаточно пойти от противного и поставить перед всеми определениями частицу «не». Трудно себе представить, чтобы от хорошего полководца *не* требовалась бы «сообразительность», от хорошего танцора – ритмичность движений, а от хорошего церковнослужителя – честность. Представленные здесь желаемые качества диакона в целом совпадают с требованиями к любому церковному служителю – честность, верность, совестьливость т.д. Они аналогичны качествам епископа, приведенным чуть выше (*1 Tim. 3,2–7*), и представляются неким общим местом для церковного служения вообще. Однако некоторые требуемые качества могут косвенно указать нам на их обязанности диаконов. Среди прочего, диаконы должны быть некорыстолюбивы, что естественно не

⁸ Stiefel J.H. Women Deacons in 1 Timothy: A Linguistic and Literary look at “Women Likewise...” (1 Tim 3.11) // *New Testament Studies*, Vol. 41, Is.03, July 1995, pp. 442–443.

⁹ Mühlsteiger J. Op. cit.. S. 63.

только как моральное качество верующего, но вполне может указывать на административную ответственность диакона – надзор за церковным имуществом, собираемым для благотворительных целей¹⁰.

В труде Мышцина приведен интересный анализ замечания о «недвуязычности» (Διακόνοὺς ὡσαύτως... μὴ διλόγους) диаконов. «Это требование очень характерно. Оно указывает на то, что по обязанностям своей службы диаконы постоянно должны были вращаться между верующими и епископом. Они были посредниками между теми и другим ... они помогали епископу выполнять свои обязанности в отношении к отдельным верующим, раздавали и разносили им приношения, передавали епископские наставления и увещания, заведовали содержанием бедных членов общины, особенно вдов и сирот, навещали отсутствующих в собрании верующих. Эти посреднические обязанности между епископом и верующими могли располагать диаконов к двоедушию. Они могли говорить одно епископу и другое верующим, епископу чернить верующих, верующим – епископа. Отсюда требование автора не быть двуязычным, двоедушным»¹¹.

Замечание о трезвости может означать не только вполне привычную христианскую добродетель, но и свидетельствовать о том, что диаконы имели отношение к хранению необходимого для совершения Евхаристии вина. «По мнению одного западного ученого (Гарнака), в памятниках христианской древности потому особенно настойчиво требуется трезвость от диаконов, а вместе и епископов, что те и другие имели в своем распоряжении много вина (оно жертвовалось верующими для Евхаристии и Агап – вечерей любви, и остаток вина делился между лицами иерархическими и другими лицами, имевшими право пользоваться церковным достоянием). А если на их

¹⁰ *Barnet J.M.* Op.cit. P. 38.

¹¹ *Мышцин В.* Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909. С. 242–243.

руках было много вина, то понятно, что хорошим хозяином по этой части мог быть только не пьяница»¹².

Замечание об обязанности для диаконов хранить тайны веры, по мнению Мышцина, может иметь тот смысл, что «постоянные интимные сношения диаконов с верующими... давали диаконам возможность пропагандировать собственные идеи, несогласные с преданным учением»¹³, а это было бы недопустимо.

От диакона требуется быть «одной жены мужем». Это замечание истолковывается двояко: как запрет полигамных отношений и как более конкретное требование к диаконам и церковнослужителям вообще не жениться второй раз в случае расставания с женой или ее смерти¹⁴. Диаконы должны хорошо управлять своим домом и семьей по той же причине, по какой то же самое требуется от епископа несколькими строками выше: «ибо, кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пещись о Церкви Божией?» (*I Tim.* 3,5). От диаконов требуются определенные административные и организаторские способности, чтобы быть домостроителями Церкви, подобно «ойкономии» собственного дома.

Фраза о том, что хорошо служившие диаконы «приготавливают себе высшую ступень» свидетельствует, вероятно, о возможности подняться на более высокую ступень в церковной иерархии – достигнуть епископского чина. По мнению Лебедева, ссылающегося на *Canones ecclesiastici*, «Диаконы, добре и неосужденно служащие, достигают места епископского» – «вот как далеко простиралось тогда сродство епископов и диаконов: диаконы... являются первыми и естественными кандидатами в епископы, они, так сказать были епископами *in spe*. Наградой за ревностное служение диакона было повышение на иерархической лестнице, а на этой лестнице

¹² Лебедев А.П. Духовенство Древней Вселенской церкви. СПб., 2003. Стр. 41.

¹³ Мышцин В. Указ. соч. Стр. 243.

¹⁴ См. подробнее об этой дискуссии: *Barnet J.M.* Op. Cit. P. 38–40.

следующей ступенью для диакона было епископство. Теперь для нас понятным становится, почему в источниках нравственные требования от епископов и диаконов не отличаются между собою; диакон с течением времени делался епископом, следовательно, от него естественно было требовать качеств, которые не посрамили бы его будущего высшего служения»¹⁵. Однако в отношении к такому раннему периоду, как новозаветный, не исключено, что речь может идти в первую очередь о духовной награде за добросовестное исполнение своих обязанностей. Что же до занятия диаконами епископского поста, то за многочисленными примерами подобного продвижения по иерархической лестнице достаточно обратиться, например, к сочинению Сократа Схоластика, который весьма часто сообщает, что на должность епископа рукоположили такого-то диакона (*Hist. Eccl.* II, 6, 38; IV. 26,29; VI. 4, 11).

Помимо вышеперечисленных практически бесспорных фрагментов в текстах Нового Завета есть случаи, когда слово *διάκονος* обращено к конкретным личностям, названным по имени; как правило, определить, являются ли они представителями ранней церковной иерархии или названы служителями в общем смысле, невероятно трудно. К таким непростым для интерпретации местам относится *Eph.* 6,21: «А дабы и вы знали о моих обстоятельствах и делах, обо всем известит вас Тихик, возлюбленный брат, и верный в Господе служитель (*διάκονος*)». Тихик назван диаконом, но мы вряд ли сможем с определенностью ответить на вопрос, имеет ли здесь это слово столь часто встречающееся общее значение, или этот «служитель» — действительно, диакон, разве что попробуем определить, входило ли в обязанности диаконов древней церкви передавать известия и письма. Для ответа на этот вопрос обратимся к чуть более поздним «Писаниям мужей Апостольских», а именно к Игнатию Богоносцу и его «Посланиям к Ефесянам» и «Филадельфийцам».

¹⁵ Лебедев А.П. Духовенство Древней Вселенской церкви. СПб., 2003. С. 38.

В *Eph.* II говорится о некоем Вурре, диаконе Эфесской общины: «И о Вурре, моем сотруднике (συνδούλου), а вашем в Боге диаконе (τοῦ κατὰ θεὸν διακόνου ὑμῶν), во всем благословенном, молюсь, чтобы он оставался к чести вашей и епископа». Сомнений в том, что Вурр – диакон, нет никаких. Этот человек снова возникает в *Philad.* XI, где Игнатий пишет: «Приветствует вас любовь братьев в Троаде, откуда и пишу вам чрез Вурра, которого ефесяне и смиряне отправили со мною из уважения ко мне». А также в *Smir.* XII: «... пишу вам через Вурра, которого вы вместе с ефесскими братьями вашими, послали со мною, и который во всем успокоил меня...»

Мы видим, что диакон в начале II в. н.э. исполнял подобные функции, т.е. просто мог доставлять письма из одной общины в другую, вряд ли постоянно (ведь ситуация с Игнатием может быть охарактеризована как «экстренная»), но в особых случаях и по поручению епископа, он вполне мог это делать.

Обратимся теперь к более позднему свидетельству, а именно к «Письмам» Киприана Карфагенского. В *Ep.* III и в *Ep.* VII упоминается передача письма через иподиакона Кременция (*Cremencio hypodiascono*). В *Ep.* XXII письмо передается «через Сатура чтеца и иподиакона Оптата». Как известно, в Римской церкви иподиаконы назначались, чтобы основное число диаконов соответствовало упоминавшимся в «Деяниях апостолов» семерым мужам, которых в Западной церкви отождествляли с диаконами. Таким образом, иподиаконы «стояли в связи с институтом диаконов и явились в качестве дополнения этого последнего»¹⁶. Причем, заметим, дополнения довольно искусственного, созданного исключительно из желания следовать установившейся традиции считать «семерых» диаконами. Если во времена Киприана, когда церковная иерархия уже сформировалась, обязанности ее представителей были установлены, иподиаконы могли осуществлять обязанности письмоносцев, то для сомнений в том, что в ранней Церкви по

¹⁶ Лебедев А.П. Духовенство Древней Вселенской церкви. СПб., 2003. Стр. 97.

поручению епископа их мог исполнять диакон не остается места. Евсевий Памфил в *Hist. Eccl.* (6.19.19) также упоминает диаконов-письмоносцев, исполняющих поручение епископа, когда говорит о том что за Оригеном «Димитрий, однако, отправил диаконов с письмом, торопя его вернуться в Александрию». Уже в IV в. н.э. Василий Великий пишет о трагическом случае, когда он хотел отправить письмо Самосатскому епископу Евсевию с диаконом Феофрастом, однако последний скончался от болезни и не смог передать письмо (*Ep.* 91). У Василия об отправлении писем с диаконом Ливанием упоминается также в *Ep.* 260 (268), с диаконом Едпидием в *Ep.* 257 (265), просто с неким диаконом в *Ep.* 296(304). Афанасий Великий (*Apol. contra Arian.* 65) пишет в Египет и отправляет письмо с диаконом.

Перейдем к еще одному наводящему на размышления месту из Нового Завета – *Col.* 1,7, где Павел приветствует общину Колоссян, говоря о том, как рад «услышав» (конечно, из письма) о вере их во Христа, «как и научились (или узнали – ἐμάθετε) от Епафраса, возлюбленного сотрудника нашего, верного для вас служителя Христова (τοῦ ἀγαπητοῦ συνδούλου ἡμῶν, ὃς ἐστὶν πιστὸς ὑπὲρ ἡμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ), который и известил – доставив письмо, конечно – нас о вашей любви в духе». О том, что диаконы могли исполнять обязанности письмоносца говорилось выше, поэтому в намеке на доставку писем Епафрасом нет ничего, что мешало бы считать Епафраса диаконом. Представленная же выше по-гречески (почти формула) «сотрудник (апостола или епископа) и диакон» часто употребляется в Посланиях Игнатия именно когда речь идет о диаконах (*Magn.* II, *Philad.* IV, *Eph.* II, *Smir.* XII). Поэтому с той же незначительной уверенностью, как и в предыдущем случае, можно сказать, что Епафрас из *Col.* 1,7 – тоже диакон.

Наконец, отметим еще одно место, в котором упоминается имя некоего человека, но о котором невероятно сложно сказать, является ли этот человек диаконом, или служителем Божиим в широком смысле – *Col.* 1,23: «Скажите

Архиппу: смотри, чтобы тебе исполнить служение (διακονία), которое ты принял в Господе». В данном случае у нас нет достаточно определенного контекста, чтобы утверждать, что Архип – диакон, поэтому мы относим упоминаемый здесь термин к общему значению слова.

Обязанности диаконов по источникам конца I – начала IV вв.

Рассмотрим сведения о диаконах содержащиеся в таких древних памятниках, как «Учение двенадцати апостолов» и «Писания Апостольских мужей», относящиеся непосредственно к послеапостольскому времени или к концу I – началу II в. н.э.

«Учение двенадцати апостолов» (Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων) в том, что касается представленного в нем иерархического строя, традиционно считается переходным звеном между находящейся в зачаточном состоянии иерархией Нового Завета и уже почти сформировавшимся церковным строем, который мы наблюдаем в «Писаниях Апостольских мужей». В Дидахе наряду со становящимися институтами епископата и диаконата, которые начинают обретать свои привычные черты, сохраняются самые ранние харизматические служения (апостолов, пророков, учителей).

Единственная глава Дидахе, в которой говорится о диаконах – глава XV. Памятник этот столь важен, что позволим себе процитировать ее: «Поэтому¹⁷ избирайте себе епископов и диаконов (Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους) достойных Господа, мужей кротких и несребролюбивых, и правдивых и проверенных: потому что и они совершают для вас служение пророков и учителей (ὕμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ

¹⁷ В предыдущей главе говорится о совершении Евхаристии: «А в день Господень, собравшись вместе, преломите хлеб и поблагодарите, исповедовав прежде свои грехопадения, дабы ваша жертва была чистой. Каждый же, находящийся в разладе со своим другом, да не присоединится к вам до тех пор, пока они не примирятся, чтобы вашей жертве не быть оскверненной. Ведь Господь так сказал о ней: “на всяком месте и во всякое время приносите Мне чистую жертву: потому что Я Великий Царь, – говорит Господь, – и Мое имя дивно у народов”».

τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων). Поэтому не пренебрегайте ими: так как они должны быть у вас почитаемы наряду с пророками и учителями».

Здесь мы вновь имеем весьма расплывчатые сведения о желаемых качествах диаконов и епископов – кротость, бескорыстие, честность – которые ничего не говорят нам об их обязанностях, разве что мы можем предположить, что то самое «несребролюбие» требуется для выполнения этими людьми каких-то административных функций, имеющих отношение к материальным средствам общины, возможно, необходимым для благотворительных целей. Если же мы сопоставим эту главу с предыдущей, мы можем прийти к выводу о богослужебных функциях тесно связанных между собой епископов и диаконов – совершение Евхаристии, которое потом станет для них обязательным, а совершение ее без этих служителей будет даже осуждаться (*Ignat. Philad. IV*).

В Дидахе имеется указание на то, что епископы и диаконы должны почитаться наравне с пророками и учителями, ибо исполняют в общине их служение. Мы можем предположить, что в то время, когда в общине не присутствовал находящийся в странствиях пророк или учитель, о которых идет речь в предыдущих главах Дидахе (хотя пророки не всегда были странствующими), в общине епископы и диаконы уже в раннее время играют богослужебную и учительскую роль, наряду с административной.

Г. Шёллген¹⁸ подробно анализирует практически каждое слово этого фрагмента. Он считает, что оба стиха часто интерпретируют ошибочно, так как упускают из виду истинную цель доказательства. Он полагает, что из просьбы «не пренебрегайте ими» следует, что должности епископов и диаконов в общинах пользовались меньшим уважением, по сравнению с апостолами, пророками и учителями, о которых шла речь в предыдущих

¹⁸ Schöllgen G. Die Didache als Kirchenordnung. Zur Frage des Abfassungszwecks und seinen Konsequenzen für Interpretation // Jahrbuch für Antike und Christentum. Jahrgang 29, 1986. Münster, 1986. S. 5–26.

главах Дидахе, ведь автор «Учения» вынужден даже особо предостеречь от того, чтоб их презирали. Возникает вопрос, почему же ими пренебрегали. Главную подсказку для ответа на этот вопрос дает первый стих; он предписывает избирать в епископы и диаконы только мужей достойных Господа. Очевидно, были случаи, когда эти должности занимали люди столь недостойные и несоответствующие этим требованиям, что это дискредитировало служения епископов и диаконов. Определение необходимых для избрания требований нужно для того, чтобы избежать в будущем выбора недостойных кандидатов. Требования к этим служителям отчасти отражают задачи обеих должностей:

a. $\pi\rho\alpha\upsilon\delta$ ς – кротость – в раннехристианской литературе выступает чаще всего как основная добродетель, характеризующая должность того, кто должен улаживать разногласия. Дидахе, таким образом, свидетельствует о существовании внутриобщинных разногласий...

b. $\acute{\alpha}\phi\iota\lambda\acute{\alpha}\rho\gamma\upsilon\rho\omicron\varsigma$ – несребролюбие – как с полным основанием интерпретирует Рордорф, определенно относится к управлению средствами общины.

c. $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{o}\varsigma$ – «истинный» – пожалуй, означает, что служитель должен быть верным, истинным христианином.

d. $\delta\epsilon\delta\omicron\kappa\mu\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ – «испытанный» – речь идет, должно быть, об испытанном члене общины (т.е. служителем не может стать только что окрещенный).

Далее следует обоснование ($\gamma\acute{\alpha}\rho$) этих требований: ибо они (епископы и диаконы) служат службу пророков и учителей. При этом, как было сказано выше, Дидахе весьма немного сообщает о служении пророков и учителей. Кроме того, в Дидахе говорится о $\lambda\epsilon\iota\tau\upsilon\rho\upsilon\gamma\acute{\iota}\alpha$ пророков в общине, – следовательно, служение епископов и диаконов тоже заключалось в свободной «евхаристической» молитве и духовных речах. Те функции,

которые узнавались за двумя первыми требованиями – то есть управление общиной и общинной кассой – в связи с пророками и учителями не упоминаются. Поэтому можно исходить только из частичного тождества функций пророков / учителей и епископов / диаконов. Очевидно, их обязанности некоторым образом пересекаются – вероятно, в области учения – об этом свидетельствует высокое уважение к пророкам и учителям – это дает автору основание выдвигать такие же требования к епископам и диаконам.

В намерения автора Дидахе не входило описать должности епископов и диаконов или, как часто утверждается, ввести две новые должности, автор хотел, как и в главах о пророках, учителях и апостолах предотвратить недоразумения, которые могли привести к выбору на должности епископов и диаконов неподходящих кандидатов¹⁹.

Обратимся к Писаниям Апостольских мужей. В отличие от представленных выше более ранних текстов, сведения о диаконах в которых довольно скудны, в этом сборнике присутствует материал, способный более подробно осветить ранний период существования этого церковного института.

Так в «Первом послании Коринфянам» (XLII) у Климента Римского говорится о поставлении священнослужителей и о том, что это соответствует традиции, о том что апостолы, «проповедуя по различным странам и городам, первенцев из верующих, по духовным испытаниям поставляли в епископы²⁰ и диаконы (εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους) для будущих верующих. И это не новое установление; ибо много веков прежде писано было о епископах и диаконах (περὶ ἐπισκόπων καὶ διακόνων). Так говорит

¹⁹ Schöllgen G. Die Didache als Kirchenordnung. Zur Frage des Abfassungszwecks und seinen Konsequenzen für Interpretation // Jahrbuch für Antike und Christentum. Jahrgang 29, 1986. Münster, 1986. S. 18–19.

²⁰ Преображенский считает, что здесь имеются в виду пресвитеры: Писания мужей апостольских. 2001. С. 100.

Писание: “поставлю епископов в их правде и диаконов в вере (Καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει)²¹”».

Больше всех пишет о диаконах в своих «Посланиях» Игнатий Богоносец. Удивительно нежно его отношение к диаконам – этой правой руке епископа, – которые, будучи верными и честными служителями, являются бесценными, редкими и ничем не заменимыми помощниками. Игнатий называет диаконов «сладчайшими» (καὶ τῶν διακόνων τῶν ἐμοὶ γλυκυτάτων πεπιστευμένων διακονίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς πρὸ αἰῶνων – *Magn.* VI). Он считает диаконов своими «сотрудниками», «сослужителями»: «И о Вурре, моем сотруднике (συνδούλου)... молюсь, чтобы он оставался к чести вашей и епископа». Вурр – это диакон Ефесской и Смирнской церкви, который был послан вместе с Игнатием, чтобы сопровождать его и всячески помогать ему в дороге. В *Magn.* II говорится и о такой ценной в глазах Игнатия добродетели диакона, как повиновение епископу и пресвитерам – он ценит своего σύνδουλος диакона Сотиона за то, что он «повинуется епископу, как благодати Божией и пресвитерству, как закону Иисуса Христа». В *Philad.* IV всех диаконов христианской Церкви Игнатий называет своими συνδούλοι. Также в *Smir.* XII речь идет в целом о диаконах, которых Игнатий называет своими сотрудниками. Все это говорит о достаточно высоком положении диаконов и большом уважении к ним, которое имело место в раннехристианской Церкви.

Из «Посланий» Игнатия мы можем сделать вывод об установлении более зрелой, чем в Новом Завете и Дидахе, иерархии. По крайней мере, это видно из тенденции призывать верующих к уважению в адрес

²¹ Имеется в виду *Is.* 40,17, но здесь Климент, чтобы подтвердить свою мысль, заменяет словом διακόνους слово ἄρχοντας – «князей» – которое стоил в Септуагинте в этом месте.

священнослужителей и их роли в религиозной жизни общины – призыв не совершать богослужения и ничего не делать без согласия и благословения епископа и диаконов звучит все чаще (*Trall.* II, VII, *Philad.* VII, *Smir.* VIII, XII). В *Trall.* III Игнатий даже более категорично пишет, что без иерархии епископов, пресвитеров и диаконов не существует Церкви.

Власть представителей церковной иерархии считается священной, неподчинение этой власти равносильно моральному греху. То же самое «Послание к Траллийцам» (VII) запрещает делать что бы то ни было без служителей Церкви, потому что «...кто делает что-нибудь без епископа, пресвитера и диакона, тот нечист совестью». Более того, «почитающий епископа, почтен Богом; делающий что-нибудь без ведома епископа, служит дьяволу (τῷ διαβόλῳ λατρεύει)» (*Smir.* IX). Почтение к священнослужителям Церковной иерархии, в том числе и к диаконам, сравнивается с уважением самих основ христианской религии, епископам следует подчиняться, «как Христос – Отцу, а пресвитерству, как Апостолам. Диаконов же почитайте, как заповедь Божию (τοὺς δὲ διακόνους ἐντρέπεσθε ὡς θεοῦ ἐντολήν)» (*Smir.* VIII). Мотив повиновения клиру и сравнение подчинения представителям церковной иерархии с подчинением Самому Богу и Христу содержится также в у Поликарпа в «Послании Филлипийцам» (V), где он призывает воздерживаться от похотей и «покоряться пресвитерам и диаконам, как Богу и Христу».

Благодатным считается согласие между верующими общины и ее священнослужителями (*Philad.* Pream.). Сам Игнатий предстает как сторонник единения между верующими и священнослужителями, считая, что его жертва – прежде всего во спасение истинно праведных, то есть тех, кто искренне подчиняется клиру и почитает его: «Внимайте епископам, дабы и Бог [внимал] вам. Я – жертва за тех, которые повинуются епископу,

пресвитерам и диаконам (Ἀντίψυχον ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων τῷ ἐπισκόπῳ, πρεσβύτεροις, διακόνοις)» (*Polyc. VI*).

Довольно размытую, скорее нравственную, чем действительно описывающую функции диаконов, характеристику в духе Новозаветного «Первого Послания к Тимофею» дает «Послание Поликарпа к Филлипийцам» (V): «Подобно и диаконы должны быть непорочны пред правдою, как служители Бога и Христа, а не человеков, не клеветники, не двоязычники, не сребролюбцы, воздержаны во всем, милосердны, старательны; должны поступать согласно с истиною Господа, Который сделался служителем всех...». Аналогичный пример нравственной характеристики мы видим в моралистичном «Пастыре» Ерма: «Выслушай теперь и о камнях, употребляющихся в здание. Камни квадратные и белые,... это суть апостолы, епископы, учителя и диаконы (*ministri*), которые ходили в святом учении Божиим, надзирали, учили, и свято непорочно служили (*ministraverunt*) избранным Божиим» (*Vis. III.5*).

Единение верующих и клира освящено единой Евхаристией. Вывод о принадлежности диаконов к совершению Евхаристии уже на ранних этапах существования Церкви можно сделать из Игнатиева *Trall. II*: «диаконам, [служителям] таинств Иисуса Христа, все должны всячески угождать, ибо они не служители яств и питий, но слуги Церкви Божией (Οὐ γὰρ βρωμάτων καὶ ποτῶν εἰσὶν διάκονοι, ἀλλ' ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρέται)». Еще более определенно о богослужебной роли диаконов говорит Игнатий в *Philad. X*: «Так как по молитве вашей и по любви, которую имеете во Христе Иисусе, Церковь Антиохии Сирийской, как возвещено мне, находится в мире: то прилично вам, как церкви Божией, избрать диакона (*χειροτονῆσαι διάκονον*) для совершения там службы Божией (*εἰς τὸ πρεσβεῦσαι ἐκεῖ θεοῦ πρεσβεΐαν*), чтобы сорадоваться с [верующими] в общем собрании и прославлять имя Божие». Свидетельство Иустина не позволяет сомневаться в

наличии среди прямых обязанностей диаконов помощи при совершении Евхаристии: «Так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих приобщаться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина и воды, и относят к тем, которые отсутствуют» (*Apol.* 65), «бывает раздаяние каждому и приобщение даров, над коими совершено благодарение, а к небывшим они посылаются через диаконов» (*Apol.* 67). Киприан Карфагенский о Евхаристии и ее совершении диаконом упоминает в *De lapsis*, 25, где рассказывает историю о девочке по малолетству не понимающей, что с ней делают, принявшей идоложертвенное, а потом не способной принять Евхаристию, будучи отвергнутой ей: «Когда же по окончании Божественной службы диакон стал подносить чашу присутствующим и, по принятии прочими, дошла до нее очередь, – малютка, по вдохновению свыше, отвортила свое лицо, стиснув губы, зажала рот, отказывалась от чаши». Тертуллиан пишет также о том, что с согласия епископа пресвитеры и диаконы могут совершать крещение: «Право совершения принадлежит первосвященнику, то есть епископу. Затем идут пресвитеры и диаконы, – однако, не без воли епископа, чтобы сохранялось уважение к Церкви, при соблюдении которого сохраняется и мир. Впрочем, это право дано также мирянам. Ибо что одинаково приемлется, то одинаково может быть и дано. Если нет епископов или хотя бы пресвитеров и диаконов, зовут учеников» (*De bapt.* 17). Иустин Философ в *Apol.* I.65 также совершенно четко говорит о богослужебных обязанностях диаконов: «После благодарения предстоятеля и возгласения всего народа, так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих приобщаться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина и воды, и относят к тем, которые отсутствуют». Он же сообщает о том, что к тем, кто по каким-либо причинам отсутствовал на богослужебном собрании, диаконы разносят «раздаяние каждому и приобщение даров, над коими совершено благодарение» (*Apol.* I.67).

Выводы об административных функциях диаконов, связанных со сбором пожертвований или раздачей милостыни, то есть со служением вспомоществования, уже в самые ранние времена нам позволяет сделать «Пастырь» Ерма *Sim.* IX.26 путем негативного доказательства – здесь «камни с пятнами» на девятой горе символизируют нечестивых диаконов, «которые худо проходили служение, расхищая блага вдов и сирот, и сами наживались от своего служения». Позже Киприан Карфагенский (ум. в 258 г. н.э.) также упоминает бывшего диакона Никострата, бежавшего с церковными деньгами – достоянием вдов и сирот. Тот же Киприан, оставив на время своих подчиненных – пресвитеров и диаконов, – увещевает их исполнять свои обязанности ревностно и не оставлять без поддержки заключенных и бедных, ведь именно для этих целей собрана была небольшая сумма («I Письмо к пресвитерам и диаконам», «Письмо Рогациану пресвитеру и прочим исповедникам»). Киприан неоднократно призывает своих пресвитеров оказывать материальную помощь бедным – вдовам, немощным и странникам, для чего в его общине имеется необходимая сумма, причем на странников он выделяет собственные деньги, а также высылает еще («Письмо к клиру о помощи бедным и странникам»).

В обстановке гонений, сопутствующих становлению ранней церкви, на диаконах лежит не только материальная, но и моральная поддержка собратьев по вере, подвергающихся гонениям. Киприан в одном из писем («Письмо к клиру о некоторых пресвитерах...») сетует на тех пресвитеров, которые «вступают в общение с падшими, возглашают их в молитвах и преподают им Евхаристию», тогда как пресвитеры и диаконы обязаны «вразумлять и руководить своими советами самих мучеников, если бы те, ревнуя о славе и не обратив внимания на Писание, пожелали чего-нибудь больше надлежащего». О том же пишет он и в «Письме к народу» и в «Письме к мученикам и исповедникам...» – диаконы, посещая темницы, должны поддерживать томящихся в заключении братьев советом,

молитвой, внушением заповедей и наставлениями. В отсутствие епископа и пресвитера диакон может исповедовать мученика, если тому угрожает смерть («Письмо к клиру о падших и оглашенных, чтобы разрешить их при смерти»).

Еще один памятник, сохранивший сведения о ранней иерархии – так называемое «Апостольское предание», приписываемое Ипполиту Римскому и относящееся к III в. н.э.²². Здесь сообщается (*Ap. Trad.* 8), что диакон избирается, и епископ посвящает его возложением руки. Посвящение осуществляет один епископ «потому что не для священства посвящается, но для служения епископу, чтобы он исполнял то, что тот ему повелевает». В памятнике подчеркивается, что диакон зависит от епископа и полностью ему подчиняется он «получает тот дух, который вверяется ему под властью епископа». *Ap. Trad.* 34 замечает, что «всякий диакон с иподиаконами должен находиться при епископе». В восьмой главке приводится также молитва, читаемая при поставлении диакона, из которой можно сделать вывод о помощи диакона при богослужении: «Боже, все сотворивый и устроивый Словом, Отче Господа нашего Иисуса Христа, Которого Ты послал для исполнения Своей воли и объявления нам своего намерения, даруй Святой Дух благодати, ревности и усердия рабу Твоему, которого Ты избрал служить Твоей Церкви и приносить в святости к Твоему алтарю то, что приносят по наследованию великого первосвященника, чтобы, служа непорочно, безупречно и чисто, а также и светлым умом, был бы достоин по воле Твоей, сей великой и высокой степени... чтобы он Тебя восхвалял и прославлял через Твоего Сына Иисуса Христа, Господа нашего, через Которого Тебе слава и сила и хвала со Святым Духом, ныне и присно и во веки веков. Аминь». В 21-й главке уточняется роль диакона при обряде крещения – после того, как епископ благословит елей в одном сосуде (елей благословения) и заклянет елей в другом сосуде (елей заклинания), один диакон «приносит елей заклинания и становится по левую руку пресвитера, а другой диакон приносит елей благодарения и становится справа от пресвитера». Диакон спускается с крещаемым к воде, передает епископу

²² *Achelis H.* Die Canones Hippolyti in Texte und Untersuchungen, Leipzig, 1891.

приношение (*oblatio*). «Относительно всего этого епископ должен дать объяснение тем, кто принимает [причащение]. И когда он преломляет хлеб, то, давая каждый кусочек, пусть говорит: «Хлеб Небесный во Христе Иисусе», а принимающий должен отвечать: «Аминь». Пресвитеры же, а если их недостаточно, то и диаконы, пусть держат чаши и стоят благочинно и со смирением: первый, кто держит [чашу] с водой, второй — кто держит молоко, третий — кто держит вино». В 22-й главке описывается обряд причащения: «В субботу и воскресенье (*sabbato et prima sabbati*) епископ, если может, своей рукой пусть раздает всему народу причастие, в то время как диаконы преломляют [хлеб]; и пресвитеры пусть отломают [себе] печеного хлеба. Когда диакон принесет пресвитеру [причастие], то протягивает сосуд, и пресвитер сам принимает [причастие] и своею рукой раздает народу. В другие же дни пусть причащаются согласно указанию епископа». При отсутствии пресвитера диакон раздает дары больным (гл. 24). Во время вечера диакон вносит светильник и возносит благодарение (гл. 25), затем «диакон, взяв чашу со смешанным приношением, пусть говорит один из псалмов, в которых написано “аллилуиа”».

Институт диаконов в «Постановлениях Апостольских»

Постановления Апостольские (*Constitutiones Apostolorum*) – яркий и богатый памятник раннехристианской литературы, составленный, по-видимому в IV в., но включающий обширные пласты текстов более раннего времени, – как никакой другой источник предоставляют богатый материал, касающийся обязанностей, поставления, статуса диаконата в раннехристианской Церкви.

Обязанности диаконов по этому источнику можно разделить на административные и богослужебные.

Диакон ведает благотворительностью в общине. Он знает нуждающихся, и в его обязанности входит посещать их и напоминать о них епископу и, с ведома главы общины, помогать в нужде (СА. II.32.1,2; III.19.7).

Диаконы помимо всего прочего являются словно проводками, которые связывают рядовых членов общины с епископом, служат посредниками, если епископ не может контактировать с членами общины лично: «начальника

(τῶ ἄρχοντι) нелегко пусть беспокоят, но что желают дать, то пусть предлагают через служителей (διὰ τῶν ὑπηρετῶν), то есть диаконов (διὰ τῶν διακόνων), к которым и имеют пусть большее дерзновение. И к Вседержителю Богу приходят не иначе, как через Христа. Так и миряне пусть делают известным епископу через диакона (διὰ τοῦ διακόνου) и таким образом исполняют его мнение» (СА II.28.6). «Итак, и вы, братия, должны приносить жертвы свои, т.е. приношения епископу, как первосвященнику, или лично, или через диаконов (διὰ τῶν διακόνων)» (СА II.27.6).

Это делается потому, что епископ в общине должен заботиться только о важнейших вещах, а для всего остального, менее значительного у него есть помощники в лице диаконов, которые наделены полномочиями, позволявшими им действовать самостоятельно и свободно, не беспокоя епископа в рамках этой необходимой функции по организации внутренней жизни общины: «диакон, хотя все пусть возносит к епископу, как Христос к Отцу, но что может, то пусть исправляет сам собою, получив власть от епископа, как Господь получил от Отца власть создавать и промышлять, а епископ пусть судит о важнейшем. Кроме того, диакон да будет ухом, и оком, и устами, также сердцем и душою епископа (Πλὴν ἔστω ὁ διάκονος τοῦ ἐπισκόπου ἀκοὴ καὶ ὀφθαλμὸς καὶ στόμα, καρδιά τε καὶ ψυχή), чтобы епископ не заботился о многом, но только о важнейшем, как и Иофор постановил Моисею, и совет его был принят (*Exod.* 18,21.22)» (СА II.44.3,4).

Диакон – правая рука епископа, его глаза и уши, душа и сердце, пророк и ангел... Параллели Бог-Отец – Христос, Моисей – Аарон, Бог-Отец – пророки и ангелы в адрес отношений между епископом и диаконом проводятся в тексте *Constitutiones Apostolorum* (II.30) с особой патетикой: «Ныне место Аарона занимает у вас диакон, а место Моисея – епископ. Итак, если Моисея назвал Господь богом, а Аарона пророком, то и вы чтите епископа, как бога, а диакона, как пророка его (ὁ διάκονος ὡς προφήτης αὐτοῦ). Как Христос ничего не делает без Отца, так и диакон – без епископа (οὕτως οὐδὲ ὁ διάκονος ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου); и как Сын обязан исполнять

долг Свой в отношении к Отцу, так и всякий диакон – в отношении к епископу; и как Сын есть Ангел и Пророк Отца (*Is. 9:6, Deut. 18:15*), так и диакон есть ангел и пророк епископа (ὁ διάκονος ἄγγελος καὶ προφήτης ἐστὶν τοῦ ἐπισκόπου)».

Как еще будет сказано ниже, в ведении диаконов и диаконисс находился институт вдовичества, и диаконы должны были знать о положении вдовиц, чтобы осуществлять надзор над ними и помогать в случае нужды: «Кто на любовь или на пир, как Господь наименовал, решился звать стариц, те пусть посылают к той, о которой знают диаконы, как о бедствующей часто» (СА II.28.1). Внеиерархический институт дев, вероятно также находился на попечении диаконов – в письме к Помпонию Киприан Карфагенский пишет о необходимости наказания для диакона, согрешившего с одной из дев, решивших посвятить свою девственность церкви и не сдержавшей обета.

Во время богослужения диакон исполняет организационные обязанности – распределяет места, наблюдает за порядком, следит, чтобы все соблюдали тишину. В СА II.57, где Церковь сравнивается с кораблем, роль диаконов характеризуется так: «В середине да будет поставлен престол епископа, а по обеим сторонам его пусть сидит пресвитерство и стоят проворные и легко одетые диаконы, ибо они уподобляются матросам и надсмотрщикам над гребцами по бокам корабля, а по их распоряжению в другой части здания пусть сядут миряне со всем безмолвием и благочинием, а женщины отдельно, и они пусть сядут, соблюдая молчание».

Диакон следит, чтобы каждым, присутствующий на собрании, сидел на своем месте: «Если же кто окажется сидящим не на своем месте, то да будет укорен диаконом, как бы штурманом и сведен на подобающее ему место» (СА II.57.11). «Попечителем же о местах да будет диакон, чтобы каждый из входящих занимал свое место и чтобы никто не сидел у входа» (СА II.57.13).

Диакон следит за тишиной и за поведением верующих во время собрания: «Подобным же образом диакон пусть надзирает за народом, чтобы никто не шумел, не дремал, не смеялся и не помавал...» (СА II.57.13), а

другие диаконы «пусть надзирают за народом, чтобы он хранил безмолвие» (СА II.57.15).

Если в общину приходит какой-либо верующий из другой области, диакон обязан проверить его на предмет истинной принадлежности к христианской Церкви и принять его, и определить ему место на собрании: «если кто, брат или сестра, придет из другой области с одобрительным письмом, то диакон пусть обследует относящееся до них, разведывая, верующие ли они, чада ли они Церкви, не осквернены ли они ересью и замужня ли или вдовица, и таким образом узнав относительно их, что они истинно верующие и единомысленные в Господнем, пусть отводит каждого на подобающее ему место» (СА II.58.1). Пришедшего «пусть примут через диаконов братия, и если нет места, то диакон, с благоразумием, но не с гневом сведя младшего с места, пусть посадит на нем вошедшего...» (СА II.58.4,5).

Если в общину приходит церковный служитель, то его принимают соответственно его сану: «А если придет из [другой] области пресвитер, то пусть общительно его примут пресвитеры, а если диакон – диаконы, а если епископ, то пусть сядет он с епископом, удостоившись от него равной части» (СА II.58.2).

Диаконы должны также наблюдать за согрешившими членами общины, которых за это исключили из Церкви, и диаконы же просят епископа принять обратно раскаявшихся и исправившихся: если епископ увидит «кого согрешившим, то... прикажет извергнуть его вон; а когда он станет выходить, пусть огорчатся диаконы (πικραίνέσθωσαν οἱ διάκονοι) и держат его вне церкви, обстоятельно допрашивая его, а потом, вошед, пусть просят тебя за него, ибо и Спаситель умолял Отца за согрешившего, как написано в Евангелии: “Отче, отпусти им, ибо не ведают, что творят” (L. 23:24)» (СА II.16.1).

Диаконы в отсутствие пресвитеров могут отлучать низших служителей (СА VIII.28.4–8): «Диакон отлучает иподиакона, чтеца, певца, диакониссу, если потребуется это в отсутствие пресвитера».

Согласно СА II.47.1, диаконы также принимают участие в суде над провинившимися членами общины: «На судилище же пусть присутствуют с

вами и диаконы, и пресвитеры, судя, как люди Божии, со справедливостию и нелицеприятно».

В «Постановлениях Апостольских» диаконы часто предстают как ближайшие помощники, правая рука епископов, эта их роль ярко выражена еще в одной, правда, более поздней функции диаконов. Они могут представлять епископов на Соборах, но их самостоятельность ограничена: они могут лишь озвучить на Соборе заранее принятое мнение епископа. В том же случае, если решение Собора не совпадает с желанием епископа, диакон ничего не может сделать и обязан исполнить свои представительские функции должным образом. Это положение ярко иллюстрируется фрагментами из сочинения церковного историка, продолжателя Евсевия, Сократа Схоластика (*Hist.Eccl.* III.6 et III.9). В 362 г. состоялся Александрийский Собор. Епископ Люцифер в это время должен был присутствовать в Антиохии, чтобы по мере сил прекратить раздоры в тамошней церкви. «Вместо себя в Александрию Люцифер послал диакона, через которого обещал изъявить согласие на все, что будет постановлено Собором, а сам отправился в Антиохию...» Когда же оказалось, что итоги Собора не удовлетворяют Люцифера, он не смог ничего изменить: «...намерений своего гнева Люцифер выполнить не мог, потому что связан был собственным обещанием, которое дал, когда посылал диакона с согласием на все, что будет определено Собором».

Что касается богослужебной части диаконских обязанностей, то по «Постановлениям Апостольским» очень явственно прослеживаются обязанности диаконов во время совершения в церкви Евхаристии: «После же молитвы одни из диаконов пусть занимаются приношением евхаристическим, служа телу Господню (*ὑπηρέτοῦμενοι τῷ τοῦ Κυρίου σώματι*)» (СА II.57.15). Во время службы диакон может читать Евангелие: «...диакон или пресвитер пусть читает Евангелие» (СА II.57.7).

В седьмой книге СА (VII.31.1) имеется нравственная характеристика церковных служителей, во многом повторяющая соответствующие места в *1 Tim.* 3,8–13, *Didache* 15, и в «Послании Поликарпа к Филлипийцам», V: «в епископов, пресвитеров и диаконов избирайте достойных Господа, мужей благоговейных, справедливых, кротких, несребролюбивых, любящих истину,

заслуживших одобрение, преподобных, нелицеприятных, способных учить слову благочестия, верно преподающих учения Господни. А чтите вы их, как отцов, как господ, как благодетелей, как виновников благобытия вашего».

В последней книге *Constitutiones Apostolorum* (VIII.17.18.) приводится молитва, читаемая при рукоположении диаконов: «А о рукоположении диаконов постановляю я, Филипп. Диакона поставляй, епископ, возложив на него руки, в предстоянии тебе всего пресвитерства и диаконов и, молясь, скажи: Боже Вседержителю, истинный и нелживый, богатый во всех призывающих Тя во истине, страшных в совестех, мудрый в мысли, сильный и великий. Услыши молитву нашу, Господи, и вонми молению нашему, и яви лице Твое, на раба Твоего Сего, избранного Тебе в диаконство (προχειριζόμενόν σοι εἰς διακονίαν) и исполни его Духа Святого и силы, яко исполнил еси Стефана мученика и подражателя Страстем Христа Твоего, и сподоби его, благоугодно служаща врученное ему служение (εὐαρέστως λειτουργήσαντα τὴν ἐχειρισθεῖσαν αὐτῷ διακονίαν) непревратно, непорочно, незасорно, вящшия сподобитися степени, ходатайством едиnorodного Сына Твоего, с Нимже Тебе слава, честь и почитание, и Святому Духу вовеки. Аминь». Похожее место есть в СА III.19.2: «Каждый пусть знает собственное место и проходит его усердно, единомудренно, единомушно, зная о награде за служение (γινώσκοντες τὸν τῆς διακονίας μισθόν)». Последние слова молитвы приведенная цитата из третьей книги перекликаются со словами новозаветного Первого Послания Тимофею (*1 Tim.3,8 – 13*): «Ибо хорошо служившие готовят себе высшую степень и великое дерзновение в вере во Христа». Здесь можно предполагать как посмертное воздаяние за чистоту службы, так и восхождение на высшую ступень иерархии, как это предполагает Лебедев²³.

²³ Лебедев А.П. Духовенство Древней Вселенской церкви. СПб., 2003. С. 38.

§ 3. Институт диаконисс в раннехристианской церкви

Определить, упоминаются ли диакониссы в ранних текстах, в том числе в Новом Завете, не так просто, как кажется. Долгое время считалось, что Канон дает несколько упоминаний этой должности, однако некоторые исследователи показывают, что, как и в случае с «семью», здесь мы не имеем однозначного решения. В «Послании к Римлянам» (16,1) говорится о некоей Фиве, которую церковная традиция решительно именует диакониссой: «Представляю вам Фиву, сестру нашу, служительницу церкви Кенхрейской (Συνίστημι δὲ ὑμῖν Φοίβην τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν, οὗσαν [καὶ] διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς)». Рассуждая об этом эпизоде, мы ступаем на весьма зыбкую почву, ведь любые аргументы *pro et contra* легко опровергнуть. Начнем с того, что есть все же исследователи, которые усматривают в эпизоде с Фивой и в некоторых других контекстах в Новом Завете упоминание диаконисс¹. Кроме того, если в вопросе о тождестве «семерых» и диаконов существовала как древняя и прочная традиция согласия, так и не менее древняя и авторитетная традиция отрицания, то в вопросе о Фиве, насколько нам известно, в церкви в целом не сложилось традиции отрицания ее диаконского статуса. В ранней церкви она считалась диакониссой – об этом говорит среди всего прочего надпись с Масличной горы в Иерусалиме, посвященная кончине диакониссы Софии (94.130):

¹ Поснов М.Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей 1054). М., 2005. С. 124; Болотов Лекции по истории раннехристианской церкви: Церковный строй в первые три века христианства http://www.odinblago.ru/istoriya_drevney_cerkvi/cerkovnij_stroi_pervie_3v/. Тальберг Н. История христианской Церкви. М., 1991. С. 88; Knox J. The Ministry in the Primitive Church // The Ministry in Historical Perspectives. Ed. By R. Niebuhr and D. Williams. N.Y., Evanston, L. P. 1956, P. 18; Brockhaus U. Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen. Wuppertal, 1987. S.100; Witherington B. Women in the Earliest Churches // Society for New Testament Studies. Cambridge, 1988. P. 149 – 151; Schweizer Ch. Hierarchie und Organisation der römischen Reichskirche in der Kaisergesetzgebung vom vierten zum sechsten Jahrhundert. Bern, Berlin, Frankfurt am Main, NY, Paris, 1991. S. 74; Mühlsteiger J. Kirchenordnungen. Anfänge kirchlicher Rechtsbildung. Berlin, 2006. S. 64.

+ ἐνθάδε κίται ἡ δούλη
καὶ νύμφη τοῦ Χριστοῦ
Σοφία, ἡ διάκονος, ἡ δευ-
τέρα Φοίβη, κοιμηθῆσα
ἐν ἰρήνῃ τῇ κα' τοῦ Μαρ-
τίου μηνὸς ἰνδ(ικτιῶνος) ια'
[ἔτους θ?]ιτ'. κύριος ὁ θεὸς
[— — — — —]ισων(?) πρεσ-
— — — — —

«Здесь покоится раба и невеста Христа София, диаконисса, вторая Фива, почившая в мире 21 марта месяца, индикта 11... Господь Бог...»
Надпись датируется широко – IV, VI или VII вв. «О служебной деятельности в церкви здесь говорит не только именование Софии “рабой Христа”. В строке 3 она однозначно характеризуется как диаконисса. Наименование людей как “второй...” с IV в. н.э. часто встречается в патристической и агиографической литературе. Особенной популярностью пользовалось именование женщин “вторая Θέκλα”. Хорсли показал, что в нехристианских надписях наименование людей “второй Гомер” применялось к человеку, который удостоился признания своего города. Для Софии это могло значить, что ее характеристика как “второй Фивы” намекает на связь с Фивой из *R. 16,1* из-за ее диаконического статуса»². В диаконском статусе Фивы не сомневались Пс. Иероним (*Comm. in Rom. 16*), по видимому, Ориген (*Comm. in Rom. X. 17*), Феодорит Кирский (*Comm. in Rom. 16. 1*)³. Наконец, Иоанн Златоуст – главный критик безосновательного наделения «семерых» диаконским статусом – пишет, как всегда, логично, что апостол «ее назвал не просто служительницею (потому что, в противном случае, он также

² Eisen Ute E. Amtsträgerinnen im frühen Christentum: Epigraphische und literarische Studien. Göttingen, 1996. S. 155.

³ См. Постернак А. Служение женщин в Древней Церкви // Служение женщин в церкви. М. 2011. С. 383–388.

наименовал бы Трифену и Персиду), но говорит, что она имела и рукоположение диакониссы (οὐδὲ γὰρ ἀπλῶς τὴν διακονουμένην φησὶν, ἐπεὶ εἰ τοῦτο ἦν, καὶ τὰς περὶ Τρούφαιναν καὶ Περσίδα οὕτως ἂν ὠνόμασεν, ἀλλὰ τὴν μὲν, χειροτονίαν ἔχουσαν διακόνου)» (*Hom. in Rom.* XXXI, 3).

Фива в новозаветном тексте, в отличие от «семерых», названа διάκονος (заметим, что *без* артикля – об этом чуть позже). По мнению некоторых исследователей, этот факт сам по себе мало о чем говорит, по той причине, что в Новом Завете это слово редко имело техническое значение⁴. С этим, основываясь на всем, что было сказано выше, трудно не согласиться. Этот пассаж относится к числу тех неоднозначных фрагментов Нового Завета, где термин διάκονος отнесен к конкретному человеку, однако определить, в каком значении этот термин используется – общем или техническом, – непросто. Все же в текст «Послания» нужно взглядеться внимательнее – Фива названа не просто διάκονος, а διάκονος τῆς ἐκκλησίας (ср. Афанасий Великий *Apol. contra Arian.* VIII, 3, Кирилл Иерусалимский *Ad Carth. cons.* 422), и не абстрактной церкви, а церкви в Кенхреях – небольшом портовом городе, расположенном недалеко от Коринфа. Слово διάκονος в общем значении имеет смысл и «служения на созидание Церкви как сообщества верующих», об этом шла речь выше.

⁴ См. *Троицкий С.В.* Церковнослужительницы в православной церкви. Вдовы и диакониссы // Служение женщин в церкви. М. 2011. С. 26–34; *Davies J.G.* Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period // *The Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 14, Is. 01, April 1963, p. 1; *Gryson R.* Le ministère des femmes dans l'Église ancienne. Gemblou, 1972. С. 22–23 (Грисон отмечает словосочетание «διάκονος τῆς ἐκκλησίας», однако, на наш взгляд, необоснованно считает его аналогичным «служению святым»); *Постернак А.* Служение женщин в Древней Церкви // Служение женщин в церкви. М. 2011. С. 383–388. Дассманн в своей книге 1991 года (*Dassmann E.*: Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten. Stuttgart, 1991, S. 174) историю диаконисс начинает освещать с Дидаскалии, а в другой работе – 1994 года (*Dassman E.* Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden. Bonn, 1994. S. 142–156) Фиву причисляет к числу других женщин-последовательниц Христа, которые играют такую важную роль в мире Нового Завета. С. Эльм (*Elm S.* “Virgins of God” The making of asceticism in Late Antiquity. Oxford. 1994. P. 172) считает, что институт вдов первичен, а диакониссы появились на закате этого института. См. также *Cummings O.F.* Deacons and the Church. Mahwah, New Jersey, 2004. P. 35.

Однако во всех случаях выражается это понятие совершенно в иной форме: либо как «служение святым» (*I Cor.* 16,15; *II Cor.* 8,1–4, *R.* 15,25 et 31), либо как «служение на созидание тела Христова» (*Eph.* 4,11.12; *Col.* 1,25). Общее значение термина *διάκονος* никогда не стоит в словосочетании *διάκονος τῆς ἐκκλησίας*, да еще с указанием конкретной церкви. Кроме Фивы в 16 главе «Послания к Римлянам» упоминается множество других людей – и женщин, и мужчин: Прискилла и Акила, Епенет, Мариам, Андроник и Юния, Амплий, Урбан, Стахий, Апеллес, Иродион, Трифена и Трифоса, Персида, Руф, Асинкрит, Флегонт, Ерм, Патров, Ермий, Филолог и Юлия, Нирей и сестра его, и Олимпан. Как и отмечал Иоанн Златоуст, более ни к кому, кроме Фивы, здесь не обращено слово *διάκονος*, даже к Прискилле и Акиле и к Урбану, которые названы *συνεργοίς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* – той практически формулой, которая стала характеризовать диаконов уже в сочинениях Игнатия Богоносца. Для того же, чтобы обозначить служение всех этих людей, здесь употребляется понятие *δουλέω* (*R.* 16,18), в отличие от эпизода с «семью», где используется как раз только общее значение глагола *διακονέω*. К тому же мы не можем констатировать, что Павел употребляет, подобно Луке, лишь общее значение понятия диаконии, ведь именно Павлу принадлежит первое упоминание диаконской должности, причем, вероятно, годом раньше, чем он упоминает Фиву – чаще всего «Послание к Римлянам» датируют 64 г. н.э.⁵

Говоря о Фиве, Павел призывает членов общины принять ее (*αὐτήν προσδέξησθε*) и помочь ей (*καὶ παραστήτε αὐτῇ*), потому что *προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ*. Есть мнение, что Фива была *προστάτις* церкви – некоей покровительницей, обладавшей, вероятно, финансовыми

⁵ См. различные взгляды на датировку «Послания к Римлянам» в кн. *Гатри Д.* Введение в Новый Завет. СПб–Одесса. 2005. С. 312–314.

средствами для поддержки общины, Павел же, говоря о «многих и о себе», имеет ввиду именно это⁶, а δίακονος в данном случае может значить, что эта женщина «прислуживала церкви своим имуществом»⁷. Во-первых, даже если слово προστάτης в данном случае указывает на финансовый статус этой женщины, то это ни в коей мере не связано с ее потенциальным иерархическим статусом в общине, также как харизматичность «семи» не связана с их административными функциями. Во-вторых, обратимся к анализу самого термина. Слово προστάτις / προστάτης в Новом Завете не встречается нигде, кроме данного места, поэтому выявить по Канону, что у церковью диаконисс точно не было, а подобные женщины-покровительницы были, мы не можем. Глагол προϊότημι и формы от него встречаются несколько раз. «Эти контексты включают понятия церковного руководства (как в *R.* 12,8; *I Thess.* 5,12; *I Tim.* 5,17), управления домом (как в *I Tim.* 3,4.5.12) и совершения благодеяний (как в *Tit.* 3,8.14)»⁸. Однако логичнее всего было бы увидеть за словом προστάτις просто ошибку и читать как παραστάτις – «помощница, спутница», – тем более, что в некоторых кодексах Нового Завета здесь стоит именно это второе слово⁹ – т.е. Павел просит помогать (παραστατείν) Фиве, потому что она сама была помощницей (παραστάτις) многим и ему самому. По всей видимости, через Фиву Павел и передает это послание в римскую общину, а о диаконах-письмоносцах речь шла выше. Однако если мы все же признаем за Фивой диаконский статус, нельзя не признать и того, что это будет единственным прямым упоминанием должности женщины-диакона в христианской литературе I–II вв. н.э. и ни о конкретных обязанностях, ни о том, входила ли

⁶ См. это заключение и разбор мнений в литературе в: *Постернак А.* Указ. соч. С. 388, а также *Поснов М.Э.* Указ соч. С. 124.

⁷ *Троицкий С.В.* Указ.соч. С. 27, прим. 1.

⁸ *McCabe E. A.* A Reexamination of Phoebe as a “Diakonos” and “Prostatis”: Exposing the Inaccuracies of English Translations // <http://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?articleId=830>

⁹ См. комментарии в штуттгартском издании *Novum Testamentum Graece et Latine.* Stuttgart, 1994. P. 438.

она в клир, ни о том, как ее служение соотносилось со служением диаконисс, известных нам из более поздних источников, мы ничего не знаем.

Традиционно считается, что в *I Tim.* 3,11 речь идет также о диакониссах, хотя здесь напрямую термин не употребляется: «Равно и жены должны быть честны, не клеветницы, трезвы, верны во всем (γυναῖκας ὡσαύτως σεμνάς, μὴ διαβόλους, νηφαλίους, πιστὰς ἐν πᾶσιν)». Фрагмент этот стал поводом для серьезнейших разногласий¹⁰ в научной литературе – от того, как будут интерпретированы упомянутые здесь «жены», зависит доверие к существованию в новозаветные времена женщин-диаконов. Сравнительно недавнее исследование Дж. Штифель¹¹, посвященное непосредственно этому фрагменту, предлагает внимательнее присмотреться к жанру, содержанию, грамматической и лингвистической структуре текста. В целом возможно несколько интерпретаций слова γυναῖκας здесь: 1) вообще женщины; 2) жены диаконов; 3) особый род женского служения, ориентированный на женщин; 4) женщины-диаконы.

Традиционным вариантом перевода является тот, при котором после слова «женщины, жены» добавляется «их» – тем самым, они истолковываются как жены упомянутых выше диаконов. Предполагается, что супруги священнослужителей, вступивших в Церковь уже женатыми, что не возбранялось, вполне могли становиться диакониссами, а то, что жены диаконов могли быть диакониссами, вполне естественно. «...Церковь не стесняла брачных иерархических лиц, ради действительного подвига воздержания, оставлять своих жен, если последние согласны были на это. В таком случае, жена епископов, или пресвитеров и диаконов, занимала, по

¹⁰ Davies J.G. Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period // The Journal of Ecclesiastical History, Vol. 14, Is. 01, April 1963. P. 1.

¹¹ Stiefel J.H. Women Deacons in 1 Timothy: A Linguistic and Literary look at “Women Likewise...” (1 Tim 3.11) // New Testament Studies, Vol. 41, Is.03, July 1995, P. 442–457. Мюльштайгер также усматривает здесь женщин-диаконов (Mühlsteiger J. Kirchenordnungen. Anfänge kirchlicher Rechtsbildung. Berlin, 2006. S. 62.)

большей части, должности диаконисс»¹². Упоминание о семейном положении священнослужителей содержится в VI книге *Constitutiones Apostolorum* (VI.17.1) – им не запрещается иметь семью, если они женились до рукоположения: «Мы сказали, что в епископа, пресвитера и диакона должно поставлять однобрачных, в живых ли будут жены их или уже умерли. Но после рукоположения непозволительно им ни вступать в брак, если они не женаты, ни сочетаться с другими, если они женаты: они должны довольствоваться той женой, которую имели, когда пришли к рукоположению». Однако в самом греческом тексте «Послания к Тимофею» никакого притяжательного местоимения, которое указывало бы на то, что упомянутые «женщины» – это жены диаконов, не стоит. Более того, Трицкий, например, вообще не склонен видеть здесь чьих-либо жен, и считает их просто упоминанием женщин «после епископов и диаконов»¹³, старательно обходя вопрос о том, почему же они там (т.е. после епископов и диаконов, а точнее прямо в середине характеристики диаконата) упоминаются и доказывая, что ранние века – это время служения вдов, а не диаконисс, потому что диаконисс в ранних текстах вообще нет. Обратим внимание еще раз на отсутствие притяжательного местоимения в греческом тексте. Толкователи текста Нового Завета – в том числе Иоанн Златоуст – не считали понимание слова *γυναῖκας* здесь просто женщин или жен диаконов неверным: «Некоторые полагают, что это сказано просто о женщинах; но это несправедливо. Что, в самом деле, он мог иметь в виду, вставляя в середину своей речи несколько слов о женщинах? Говорит он здесь о таких женщинах, которые облечены званием диаконисс» (Иоанн Златоуст. Толкование на I Тим., беседа 11,1).

Штифер показывает, что к однозначному выводу здесь все же прийти нельзя, но склоняется к выводу, что упоминаются в этом фрагменте все же

¹² Тальберг Н. История христианской Церкви. М., 1991. С. 88.

¹³ Трицкий С.В. Указ. соч. С. 27–28.

раннецерковные служительницы. В первую очередь необходимо обратить внимание на жанр всей третьей главы Первого послания к Тимофею. Здесь древний автор не показывает структуры церковного устройства, не говорит ничего конкретного об обязанностях служителей и вообще ничего четкого и определенного по большому счету не сообщает – в том числе и о служении женщин¹⁴. Содержание же данного стиха (3,11) наводит на мысль о параллели и связи с диаконами – перечисленные качества во многом совпадают с требованиями к диаконам и епископам, кроме того, женщины «так же» (ὡσαύτως) должны обладать этими качествами. Синтаксический анализ здесь заслуживает особого внимания – в частности то, что перед словом γυναικας не употребляется артикль. Интерпретаций возможно три – речь идет о некоей единой группе женщин как конгрегации, отличительной от упоминавшихся выше διακονοι. Либо же здесь перевод γυναικας как «жен диаконов» может считаться небезосновательным – как в случае, когда слова πατήρ, ἀνὴρ, γυνή употребляются без артикля, если говорится о них в общем. Наконец, третья – менее очевидная – интерпретация: слово γυναικας употребляется без артикля, чтобы указать женский эквивалент мужской должности, ср. *Od.* 7, 347 (женщина-госпожа), *Od.* 20, 105 (женщина-рабыня, мелющая зерно); *Il.* 9,477 («домовые жены»); *Il.* 12,433 (женщина-поденщица). Вспомним, что и в случае с Фивой обращенный к ней термин διάκονος также употребляется без артикля. Структура всего пассажа такова, что фраза о женщинах вклинивается в описание качеств диаконов и добавлена словно между прочим, введенная словом «так же» – об этом говорилось выше. В 1963 году Дэвис¹⁵ сделал замечание о том, что автор Послания вообще нелогичен и доверять неожиданным скачкам его мысли нельзя – а вклинившееся в пассаж о диаконах сообщение о «женщинах»

¹⁴ Подробнее об этом говорилось выше – в части, посвященной диаконату в Новом Завете.

¹⁵ *Davies J.G.* Op. cit. P. 1–2.

относится как раз к таким скачкам. Однако обвинение в нелогичности вряд ли может считаться научным аргументом, равно как и злоупотребление предположениями об интерполяциях. Текст этой главы вполне непосредственный, живой и стройный, и неожиданных скачков здесь не наблюдается. В целом, несмотря на то, что ни одной из интерпретаций нельзя отдать однозначного предпочтения, мы вслед за Штифер склоняемся к мысли, что речь в этом пассаже идет, вероятнее всего, о женском эквиваленте диаконата. Однако опять же ни о чем большем, кроме того, что мы имеем упоминание, мы говорить не можем – у нас нет сведений о конкретных функциях этих служительниц.

Нам хотелось бы привести довод в пользу интерпретации упоминаемых в Первом Послании Тимофею «женщин» как диаконисс. Говоря о загадочном стихе, где упоминаются женщины, обычно не обращают внимания на один фрагмент Постановлений Апостольских, который по содержанию явно близок к Новому Завету, – это СА III.19, где сообщается, что «диаконы да будут во всем беспорочны, как и епископы, но только деятельнейшими, ответственны сонму Церкви, чтобы могли служить и немощным (τοῖς ἀδυνατοῖς ὑπηρετεῖσθαι δύνωνται)... Женщина также пусть старается пешись о женщинах (καὶ ἡ μὲν γυνὴ τὰς γυναῖκας σπουδάζουσα θεραπεύειν)». Сомнений в том, что здесь речь должна идти о женском эквиваленте института диаконов, нет. Далее сообщается о совместных обязанностях диаконов и диаконисс – об этом ниже.

Традиционно считается, что диакониссы упоминаются в знаменитом письме Плиния Младшего императору Траяну (X, 96): «Тем более счел я необходимым под пыткой допросить двух рабынь, называвшихся служительницами...» (Quo magis nessesarium crededi ex duabus ancillia, quae ministrae dicebantur...). Об этом неоднократно упоминается в исторической

литературе¹⁶. Однако справедливо и то, что определить, какое греческое слово Плиний подразумевал под своими *ministrae*, практически невозможно, «во всяком случае, в более поздних латиноязычных источниках диакониссы никогда так не назывались, если не учитывать более позднее и относящееся к другому географическому региону упоминание Седулия (первая половина V в н.э.)»¹⁷.

Среди других памятников раннехристианской литературы упоминания о диакониссах крайне редки. Только в «Пастыре» Ерма встречается имя некой Грапты, в которой ученые склонны видеть диаконису Римской Церкви¹⁸: «Для этого ты напишешь две книги и одну отдашь Клименту, а другую Грапте. Климент отошлет во внешние города, ибо ему это предоставлено; Грапта же будет назидать вдов и сирот» (*Vis.* II, IV). Грапта не названа здесь диакониссой, но по той роли, которую отводит ей Ерм – «назидать вдов и сирот» – вполне уместно предположить, что эта женщина, действительно, могла быть диакониссой Римской Церкви.

Первый литературный памятник, где диакониссы не просто упоминаются, но где характеризуются и их функции, – это Дидаскалия. Она вошла как составная часть в сборник текстов разновременной принадлежности – Постановления Апостольские (*Constitutiones Apostolorum*), – в нем о диакониссах идет речь во фрагментах, принадлежащих предположительно к II–III векам.

Мы видим, что должность диаконисс – иерархическая, они поставляются через рукоположение. Должность эта приближена в иерархии к диаконской, но не тождественна ей: диакониссы скорее подчиняются диаконам.

Для служения диаконисс, наряду с диаконским, проводится параллель со служением левитов: «...левиты же нынешние диаконы ваши,... диакониссы ваши... (οἱ λευῖται ὑμῶν οἱ νῦν διάκονοι,... αἱ διάκονοι ὑμῶν...)» (СА II.26.3).

¹⁶ Понсов М.Э. Указ. соч. С. 124, 127; Hammann G. Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit. In Zusammenarbeit mit G.Ph. Wolf. Göttingen, 2003. S. 56–59.

¹⁷ Davies 1963. Op.cit. P. 2–3, Постернак А. Указ. соч. С. 389.

¹⁸ Писания мужей Апостольских. В пер. прот. П. Преображенского. Киев, 2001. С. 166.

Диакониссы подчиняются диаконам в своем служении. Если традиционно и довольно рано (ср. некоторые упоминания у Игнатия Богоносца) служение диаконов сравнивали со служением Христа, то в Постановлениях Апостольских соответствующим образом диаконисса сравнивается со Святым Духом: «А диаконису (ἡ δὲ διάκονος) чтите вы во образ Духа Святого (Ἦ δὲ διάκονος εἰς τύπον τοῦ ἁγίου Πνεύματος τετιμήσθω ὑμῖν): она без диакона (ἄνευ τοῦ διακόνου) ничего пусть не делает и не говорит, но, славя Христа, ожидает Его воли...» (СА II.26.6).

Но в целом должность диаконисс приближена к диаконской, а в самые ранние времена, можно предположить, была почти тождественна с ней. Единственное, в чем они с самого начала уступали диаконам, это то, что, наверняка, в их функции никогда не входило исполнение богослужебной части обязанностей диаконов – упоминания об этом отсутствуют. Они исполняют административное служение диакона для женской части общины: «...как нельзя уверовать во Христа без Духа учения, так никакая женщина да не приходит к диакону (τῷ διακόνω) или епископу без диаконисс (ἄνευ τῆς διακόνου)» (СА II.26.6).

Во время богослужения женщины сидели отдельно (СА II.57.4), и, как привратники, диакониссы во время богослужения стоят при тех дверях, в которые входили женщины (видимо, это были отдельные входы). Об этом речь идет в СА II.57.10, где помимо всего прочего, содержится прекрасный образ Церкви-корабля: «А привратники пусть стоят при входах мужчин, охраняя их, диакониссы же при входах женщин (αἱ δὲ διάκονοι εἰς τὰς τῶν γυναικῶν) – наподобие тех, кои принимают пловцов на корабль, ибо и в скинии свидения, и в храме Божиим сохранился тот же чин и порядок».

Если на богослужение приходит странник или бедный, то его принимает и находит ему место диакон, если же странница – диаконисса: «Когда же войдет бедный, или незнатный, или странник, старый или молодой возрастом, а места нет, то и им пусть образует место диакон (ὁ διάκονος) от всего сердца, имея в виду не то, чтобы угодить людям, но то, чтобы служение свое (ἡ διακονία) сделать благоугодным Богу. То же самое пусть делает и

диаконалисса (ἡ διάκονος), когда приходят женщины, бедные или богатые» (СА II.58.6).

В СА III.19 видно, как тесно по административной части соприкасались обязанности диаконов и диаконалисс: «И диаконы да будут во всем беспорочны, как и епископы, но только деятельнейшими, ответственны сонму Церкви, чтобы могли служить и немощным (τοις ἀδυνάτοις ὑπηρετεῖσθαι δύνωνται), как делатели непостыдные. Женщина также пусть старается пецись о женщинах (καὶ ἡ μὲν γυνὴ τὰς γυναῖκας σπουδάζουσα θεραπεύειν). А тот и другая пусть исправляют должности – извещать (ἀμφοτέροισι δὲ τὰ πρὸς ἀγγελίαν), посещать (ἐκδημίαν), услуживать (ὑπηρεσίαν), служить (δουλείαν), как и о Господе сказал Исаия, говоря: «Оправдати праведного благо служаща многим (Δικαιῶσαι δίκαιον εἰ̅ δουλεύοντα πολλοῖς) (Is. 53,11)».

В обязанности диаконалисс входит надзор за вдовицами, об институте которых речь пойдет ниже: «Итак, вдовицы должны быть... покорны епископам, и пресвитерам, и диаконам, а сверх того – диаконалиссам (ταῖς διακόνοις)» (СА III.8.1).

В VI главе *Costitutiones Apostolorum* содержится требования к женщинам, которых избирали на должность диаконалисс: «Диаконалисса (здесь уже используется форма διακόνησσα) же должна быть дева непорочная, а если не так, то, по крайней мере, вдова однобрачная, верующая и почтенная (Διακόνησσα δὲ γινέσθω παρθένος ἀγνή· εἰ δὲ μήγε, κἂν χήρα μονόγαμος, πιστὴ καὶ τιμίᾳ)» (СА VI.17.4).

Однако чем дальше, тем больше должности диаконов и диаконалисс отдаляются друг от друга. В той части Апостольских Постановлений, которая традиционно считается более поздней, а именно в восьмой книге, диаконалиссе запрещается уже делать то, что делают диаконы: «Диаконалисса (διακόνησσα) не благословляет и ничего не совершает из того, что делают пресвитеры или диаконы (οὐδέ τι ὧν ποιοῦσιν οἱ πρεσβύτεροι ἢ οἱ διάκονοι ἐπιτελεῖ). Она

стережет двери и служит пресвитерам (ἐξυπηρετεῖσθαι) при крещении женщин для благоприличия» (СА VIII.28.4–8).

Более того, диаконы могут отлучать диаконисс, как и чтецов, певцов и иподиаконов, в отсутствие пресвитера: «Диакон отлучает... диакониссу (Διάκονος ἀφορίζει... διακόνισσαν), если потребуется это, в отсутствие пресвитера» (СА VIII.28.4–8).

В восьмой главе Постановлений Апостольских содержится также молитва, читаемая при рукоположении диакониссы, в которой перечисляются важные женские персонажи Ветхого Завета, благочестию которых наследуют в христианстве женщины: «А о диакониссе (Περὶ δὲ διακονίσσης) поставляю я, Варфоломей. Ты, епископ, возложи на нее руки, в предстоянии пресвитерства, диаконов и диаконисс (τῶν διακόνων καὶ τῶν διακονισσῶν), и скажи: Боже вечный, Отче Господа нашего Иисуса Христа, мужа и жены Создателю, исполненный духа Мариам¹⁹ и Деввору²⁰ и Анну²¹ и Олдану²² не отрекий единокровному Сыну Твоему родиться от Жены, Иже и в скинии свидетельства и в храме избравый жены стражи святых врат Твоих²³. Сам и ныне призри на рабу Твою сию, избранную в служение (εἰς διακονίαν), и даждь ей Духа Святаго, и очисти ю от всякия скверны плоти и духа ко еже достойнее совершати врученное ей дело в славу Твою и похвалу Христа твоего, с Немже Тебе слава и поклонение, и Святому Духу во веки. Аминь» (СА VIII.19.20).

Постепенно диакониссы выходят из состава клира. В составе церковной иерархии институт диаконисс доживает, возможно, до конца III века, с IV же века «диакониссы не причисляются более к клиру»²⁴.

¹⁹ Мариам – сестра Моисея и Аарона.

²⁰ Деббора (Дебора) – судья Израиля, призвавшая Варака избавить народ от притеснения Иавина, царя ханаанского.

²¹ Анна – жена Елканы, мать Самуила.

²² Олдана (Олдама) – жена Шаллума, пророчица во времена царствования Иосии.

²³ Возможно, имеются в виду женщины, в обязанности которых входило исполнение каких-либо обязанностей при храме, а именно обязанности привратников.

²⁴ *Поснов М.Э.* Указ. соч. С. 335. См. также *Frohnhofen H.* Weibliche Diakone in der frühen Kirche // *Stimmen der Zeit* Freiburg. 1986, Vol. 204, №^o4. P. 269–278 и *Stritzky M.B.* Der Dienst der Frau in der Alten Kirche // *Liturgisches Jahrbuch*, Münster. 1978, Vol. 28, № 3. P. 136–154.

§ 4. Институт иподиаконов в раннехристианской Церкви

К III веку в западной церкви определенно сложилось несколько вспомогательных институтов низших служений. Он них упоминает Евсевий Памфил (*Hist. Eccl.* VI, 43, 11), цитируя письмо 251 года римского епископа Корнилия (251–253 гг.), где впервые перечисляются все тогдашние церковные служения: «...в Церкви кафолической должен быть один епископ... В ней имеется... 46 священников, 7 диаконов, 7 иподиаконов, 42 аколута, 52 человека заклинателей и чтецов, и привратников...».

Однако самое раннее упоминание должности иподиакона, – это, по-видимому, «Апостольское Предание» Ипполита Римского. Оно представляет собой краткое замечание о том, что «не возлагается рука на иподиакона, но он нарекается, потому что помогает диакону» (*Ap. Trad.* 13). Трактат Ипполита относится к 217 г. н.э., однако автор писал о тех явлениях, которые составляли уже сложившуюся в Риме практику и которые он возводил к апостольским временам. Дэвис несколько категорично делает из этого вывод, что должность иподиаконов существовала в Риме приблизительно с 170–180-х гг. н.э.¹. Мы более осторожно заметим, что, возможно, должность иподиаконов возникла там около конца II века.

К. Швайцер замечает, что происхождение этого института до конца не ясно и, возможно, что истоки его находятся не обязательно в Риме². Однако А. Фэвр довольно определенно пишет о происхождении этого института³. В настоящее время историю института диаконов уже не начинают с «семи», но в древности было иначе, и как раз возникновение служения иподиаконов (ὑποδιάκονοι), косвенно связано с эпизодом поставления «семи» (*Act.* 6,1–

¹ Davies J.G. Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period // The Journal of Ecclesiastical History, Vol. 14, Is. 01, April 1963. P. 6. Spickermann W. Der Subdiakonat, ein Amt der spätantiken Kirchenverwaltung // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 111. Band 2000. Vierte Folge XLIX. S. 317.

² Schweizer Ch. Hierarchie und Organisation der römischen Reichskirche in der Kaisergesetzgebung vom vierten zum sechsten Jahrhundert. Bern, Berlin, Frankfurt am Main, NY, Paris, 1991. S. 77.

³ Faivre A. Naissance d'une hiérarchie: Les premières étapes du cursus clérical. Paris, 1977. P. 62.

7). На Западе «семеро» стали рассматриваться как родоначальники диаконской должности, поэтому, несмотря на то, что общины неуклонно росли и требовали все большего количества диаконов, их седмиричное число было освящено авторитетом Писания и не позволяло умножить количество этих служителей. В помощь диаконам была создана должность иподиаконов, число которых также первоначально сводилось к семи. Напомним, что в III в. н.э. епископ Фабиан разделил Рим на семь районов, которые он подчинил диаконам, и назначил семь иподиаконов и семь писцов (*Liber Pontificalis*, XXI, 2). Считается, что именно он учредил в помощь диаконам различные вспомогательные должности, заложив развитие низшего клира из института диаконов⁴. Среди прочих должностей в письме Корнилия упоминаются «семь диаконов и семь иподиаконов» (διακόνοῦς ἑπτὰ, ὑποδιακόνοῦς ἑπτὰ). Институт иподьяконов, вероятнее всего, был создан не по богослужебным соображениям, а в первую очередь для того, чтобы служение вспомоществования в общинах осуществлялось более эффективно – прежде всего, для распределения пожертвований среди бедных и больных. Поэтому эти должностные лица сначала не посвящались, и их функции при богослужении не ясны⁵.

Епископ Киприан Карфагенский во время Дециева гонения (251–253 гг.) пишет оставшимся в Карфагене пресвитерам и диаконам (*Ep.* XXIX (21)) к клиру карфагенскому): «Знайте же, что я сделал Сатура – чтецом, а исповедника Оптата – иподиаконом. Их давно уже, по общему совету, мы приблизили к клиру: так, Сатуру мы неоднократно поручали чтение в день Пасхи; а когда с пресвитерами-учителями мы тщательно испытывали чтецов, то Оптата из чтецов назначили учителем оглашенных, исследовавши прежде, имеют ли они свойства, какие должны быть у готовящихся в клир».

⁴ Понсов М.Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей 1054). М., 2005. С. 128; Spickermann W. Op. cit. S. 316.

⁵ Spickermann W. Op.cit. S. 317.

Напомним также, что через Сатура и Оптата Киприан передает письмо в Рим (*Ep.* XXII). В других письмах Киприан упоминает иподиаконов Кременция (*Ep.* III, *Ep.* VII), Филомена, Меттия (*Ep.* XXXVII), Фортуната (*Ep.* XXIII) и Геррениана. Киприан в своих письмах использует исключительно термин *hypodiasconus* – грецизм, который позволяет сделать вывод о том, что, по меньшей мере, до этого времени в Африке латинское наименование еще не полностью одержало верх⁶.

Каноны Эльвирского собора (306 г. в Испании) еще не показывают иподиаконов как низшую степень клира, они не поставляются, а назначаются. Претендент на должность иподиакона должен быть целомудрен, в противном случае он теряет возможность получить более высокую степень. Если же служитель впал в грех, находясь в статусе иподиакона, он может быть исключен из этого служения (канон 30).

На востоке, по-видимому, развитие иподиаконата проходило несколько иначе. О его происхождении мы практически ничего не знаем, вероятно, этот институт пришел с запада и с некоторым опозданием. По крайней мере, одно из самых ранних упоминаний иподиаконата здесь – это сочинение Евсевия Памфила «О палестинских мучениках» (III) – он сообщает о «иподиаконе диосполисской церкви, которого звали Ромилом», среди шести юношей, которые претерпели мученическую кончину 14 марта 305 г.⁷ Евсевий упоминает этот статус как само собой разумеющийся, поэтому здесь должность иподиаконов, вероятно, уже существовала какое-то время – приблизительно с конца III века. Следующее упоминание об иподиаконах – это 10 правило Антиохийского собора (341 г.): «Святой Собор за благо рассуждал, чтобы состоящие в малых городах или селах предстоятели, или так именуемые хорепископы, знали свою меру, хотя бы они и по чину епископства приняли рукоположение, чтобы они управляли только

⁶ *Spickermann W.* Op.cit. S. 316–317.

⁷ *Ibid.* S. 318.

подчиненными им церквами и ограничивали ими свое попечение и распоряжения, чтобы поставляли чтецов, иподиаконов и заклинателей и довольствовались производством только в сии чины, а поставлять пресвитера или диакона не дерзать без воли сущего во городе епископа, которому подчинен хорепископ и его округ». Афанасий Великий в *Historia Arianorum* (60,1) описывает мученичество иподиакона Евтихия (358 г.)⁸.

Каноны Лиодикийского собора (363 г.) жестко устанавливают для иподиаконов подчиненное по отношению к диакону положение. Они должны оказывать диаконам такие же почести (стоять в их присутствии и садиться только с их разрешения), как диаконы по отношению к вышестоящим членам церковной иерархии (правило 20). Кроме того, от иподиакона полностью закрывается богослужебная часть диаконских обязанностей: «Иподиаконам не подобает быть на месте диаконов и касаться священных сосудов» (правило 21) – имеется в виду во время Литургии, а также «не подобает иподиакону раздавать Хлеб или благословлять Чашу» (правило 25).

В остальном иподиаконы очень близки диаконам: и диаконы и иподиаконы – близкие помощники епископа, они должны постоянно находиться при нем (*Ap. Trad.* 34). О том, что письма передавались и через диаконов и через иподиаконов уже упоминалось.

Constitutiones Apostolorum передают краткие сведения об обязанностях иподиаконов – весьма, впрочем сходных с диаконскими за исключением, как уже упоминалось, богослужебных функций. Иподиаконы во время служения находятся у женских дверей, тогда как диаконы – у мужских, «чтобы во время возношения никто не выходил и чтобы не отворялась дверь, хотя бы пришел кто верующий. А один иподиакон пусть подает священникам омовение рук» (CA VIII, 11). В CA VIII, 27 приводится молитва, читаемая при рукоположении иподиакона (заметим, что в ранние времена иподиаконы не

⁸ *Spickermann W.* Op.cit. S. 318–319.

рукополагались). Из этой молитвы можно понять, что вне богослужения иподиаконы имели в кругу обязанностей заботу о богослужебных сосудах («дай ему Духа Святого для того, чтобы достойно прикасаться служебных Твоих сосудов»), тогда как во время самой Литургии они, как это следует из уже упомянутого правила Лаодикийского собора к сосудам не прикасаются. Подчиненное положение иподиаконов подчеркивается тем, что диакон в отсутствие пресвитера может отлучать иподиаконов – об этом сообщает *СВ VIII*, 28.

С течением времени иподиаконы принимают на себя более широкую часть диаконских обязанностей, поэтому «к пятому столетию, когда ложные каноны Четвертого Карфагенского Собора были завершены в Арле, в обязанности иподиакона входило принимать у епископа пустой дискос и потир, а у архидиакона – кувшин и полотенце, его задача состояла также в том, чтобы подготовить священные сосуды и дать их дьякону во время богослужения»⁹. Дэвис связывает расширение обязанностей иподиакона с тем, что расширение общин не позволяло диаконам, количество которых продолжало ограничиваться семью, исполнять свои обязанности самим¹⁰.

⁹ *Davies J.G. Op.cit. P. 7.*

¹⁰ *Ibid.*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Перекрестки культурных миров открывают дороги не только для взаимодействия и преемственности, но и для осмысления радикальных различий между этими мирами. Понятие «служение» является одним из тех флюгеров, которые указывают на перемену сакрального ветра. По античной литературе нас ведет довольно ровный путь, начинающийся от гомеровских «гекатомб священных». Греческому политеизму свойственна общая сакрализация пространства, поэтому культовое действо и его основной в древности ритуал – жертвоприношение – исходит из самого широкого представления о священном. При этом собственно термины, обозначающие «служить, совершая священнодействие», само «священнодействие» и человека, совершающего священнодействие, т.е. ἱερουργέω, ἱερουργία, ἱερουργός появляются, видимо, только в V веке и используются редко. Культовое значение глагола θεράπεύω и однокоренного существительного очень важно, но оно не является частым.

Первым перекрестком, на котором пришлось выбирать терминологический путь для обозначения «служения», стала Септуагинта, – здесь сошлись эллинистические и иудейские религиозные дороги, и стало ясно, что термин θεράπεύω не подходит переводчикам Библии, потому что несет в себе выраженный языческий смысл. Понятие «священного» универсально и не уходит из языка, однако термина для обозначения собственно иудейского сакрального служения в общем и культовом значении не находится. Переводчики собираются в дальнейший путь, возложив груз «сакрального служения» на термины, которые в античности либо совсем не имели религиозного культового оттенка (как λειτουργέω, λειτουργία), либо были более или менее от него чисты (как λατρεύω, λατρεία – значение этих очень редких в античности терминов, близкое к сакральному встречается до III в. до н.э. лишь у Еврипида и Платона). Возможно, оттенок

«общественного» служения, присущий терминам λειτουργέω, λειτουργία, и подходящий для важного «общественного» характера иудейского культа, стал причиной того, что переводчики Септуагинты выбрали их для обозначения служения священников и левитов в скинии собрания, святилище, храме. Надежное плечо подставил глагол δουλέω – с одной стороны, ранее он имел отчетливое светское значение, с другой стороны он, как и термины λατρεύω, λατρεία – хорошо выражал то отношение к служению, которое присутствовало в Ветхом Завете, – буквальное подчинение Великому Господ(ин)у.

Второй по хронологии перекресток – это Филон Александрийский, который, сам того не ведая, свел целых три пути: эллинский, иудейский и, в конечном итоге, христианский, но о последнем разговор отдельный. Эллинский же и иудейский пути сошлись у Филона в терминах θεραπεύω, θεραπεία – именно у него они обретают свое самое выразительное сакральное звучание.

В третий раз на узких перекрестках мироздания пересеклись миры Ветхого Завета и новорожденной христианской религии. Многие понятия пришли в христианство из Септуагинты – одним из немногих, если не единственным, исключением является «служение». Христианские авторы открывают новое понятие – «духовное служение» – и находят для него новый термин – διακονέω, διακονία, διάκονος.

Иосиф Флавий стоит на самом сложном распутье – не просто на пересечении иудейского и греко-римского миров, а на точке их конфликтного столкновения. В мире иудейской религии Флавий придает оттенок иудейского духовного служения терминам со сложной судьбой – θρησκέω, θρησκεία. Они крайне редко встречаются в греческой литературе, обозначая непонятные чужеземные культы, а переводе Ветхого Завета

отсутствуют вовсе, встречаясь в Септуагинте лишь в текстах, изначально составленных на греческом языке.

История диаконата в научной литературе начинает рассматриваться с замечания о том, что «диакон» значит просто «служитель», а в Новом Завете это слово означает любое служение от Христова до апостольского. «Служение ближнему», которое Христос возносит на пьедестал как одну из главных добродетелей, – это также *διακονία*. Диаконская должность, возникшая еще в новозаветные времена, по сути, институализирует само понятие «служения». Именно поэтому на подступах к истории первых диаконов вся история понятия «служения» прошла перед нашими глазами.

Изучение истории раннего диаконата невозможно без анализа проблемы «семи» – раннего административного служения, которое долгое время считалось непосредственным прототипом диаконской должности. В настоящее время в науке чаще всего отвергается прямая генетическая связь между этими институтами. Однако вопрос о том, кем же были «семеро мужей изведанных», остается открытым. Мы приходим к выводу, что связь между «семью» и диаконами прослеживается только на уровне церковной традиции, и не считаем «семерых» диаконами. Мы полагаем, что «семеро» – это своеобразный институт, созданный для исполнения административных обязанностей в первой христианской общине в Иерусалиме в 30-х годах I века. Нить иерусалимских «семерых» прервалась после начала первого гонения и рассеяния общины. Первые диаконы появляются в периферийных общинах к 60-м годам I века (датировка по Посланию Павла Филиппийцам – 63 г. н.э.). Однако о конкретных обязанностях этих служителей из Нового Завета и других самых ранних источников мы знаем крайне мало. Роль диаконов в ранней церкви отражена в текстах несколько более позднего времени. Диаконы – ближайšie помощники епископов, поставляются они через рукоположение. Их обязанности можно разделить на богослужебные и административные. По своим богослужебным обязанностям диаконы имеют отношение к совершению Евхаристии – они дают тем, кто находится в собрании приобщиться хлеба, вина и воды, а затем разносят их тем, кто

отсутствовал в собрании. Диаконы также принимают непосредственное участие в обряде крещения. Административные обязанности ранних диаконов включают сбор пожертвований и раздавание милостыни самым уязвимым и незащищенным членам общины – сиротам, вдовам, странствующим братьям и сестрам, – то есть служение вспомоществования, то самое «служение ближнему», а котором говорил Христос. Они также материально и морально поддерживают собратьев по вере, томящихся в заключении: посещают темницы, молятся с заключенными, помогают советом. Диаконы связывают административную верхушку общины с ее рядовыми членами – все организационные, управительские вопросы решаются через них. В ведении диаконата (и диаконов, и диаконисс) находились институты вдовиц и дев. Во время богослужения диаконы выполняют и организационные обязанности – распределяют места, следят за тишиной, определяют место в собрании для вновь пришедших собратьев.

Что касается женского диаконата, то иногда в научной литературе его существование в новозаветные времена подвергается сомнению. Однако, на наш взгляд, Новый Завет все же отсылает нас к истокам этого института, при этом нельзя не признать, что о статусе этих служительниц и об их обязанностях мы можем узнать только из более поздних источников. Поставляются ранние диакониссы рукоположением. В самые ранние времена диакониссы исполняли обязанности диаконов для женской части общины, эта должность иерархически была близка к диаконской, но с течением времени они отдаляются друг от друга, диакониссы все больше входят в подчинение диаконов и постепенно выходят из состава клира.

Мы останавливаемся также на институте иподиаконов, по-видимому, возникшем на западе в конце II века из диаконата и распространившемся на восток к концу III века. Иподиаконы находятся в подчинении диаконов и не имеют богослужебных обязанностей, но по административным обязанностям с диаконами сходны.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. *Achilles Tatius*. Leucippe et Clitophon // Achilles Tatius. Leucippe and Clitophon. Ed. E. Vilborg. Stockholm, 1955.
2. *Aeliani De natura animalium* // Claudii Aeliani de natura animalium libri XVII, varia historia, epistolae, fragmenta. Ed. R. Hercher. Vol. 1. Leipzig, 1864.
3. *Aeliani Varia historia* // Claudii Aeliani de natura animalium libri XVII, varia historia, epistolae, fragmenta. Ed. R. Hercher. Vol. 2. Leipzig, 1866.
4. *Aeschines*. In Ctesiphontem. Ed. V. Martin and G. de Bud. Oxford: Clarendon Press, Vol. 2. Paris, 1928.
5. *Aeschyli Prometheus vinctus* // Aeschyli tragoediae. Ed. G. Murray. Oxford, 1955.
6. *Aeschyli Septem contra Thebas* // Aeschyli tragoediae. Ed. G. Murray. Oxford, 1955.
7. *Aeschyli Choephoroe* // Aeschyli tragoediae. Ed. G. Murray. Oxford, 1955.
8. *Aeschyli Eumenides* // Aeschyli tragoediae. Ed. G. Murray Oxford, 1955.
9. *Antoninus Liberalis*. Metamorphoseon synagoge. Ed. I. Cazzaniga. Milan, 1962.
10. *Apollodorus* (Pseudo-). Bibliotheca (sub nomine Apollodori) // Apollodori bibliotheca. Pediasimi libellus de duodecim Herculis laboribus. Ed. R. Wagner. Leipzig, 1894
11. *Apollonii Rhodii Argonautica*. Ed. H. Fraenkel. Oxford, 1961.
12. *Appiani Samnitica* (fragmenta) // Appiani historia Romana. Ed. P. Viereck, A.G. Roos and E. Gabba. Vol. 1. Leipzig, 1939.
13. *Appiani Iberica* // Appiani historia Romana. Ed. P. Viereck, A.G. Roos and E. Gabba. Vol. 1. Leipzig, 1939.
14. *Appiani Syriaca* // Appiani historia Romana. Ed. P. Viereck, A.G. Roos and E. Gabba. Vol. 1. Leipzig, 1939.

15. *Aristophane Acharnenses* // Aristophane. Ed. V. Coulon and M. van Daele. Vol. 1. Paris, 1923.
16. *Aristophane Aves* // Aristophane. Ed. V. Coulon and M. van Daele. Vol. 3. Paris, 1928.
17. *Aristophanes. Ecclesiazusae*. Ed. R.G. Ussher. Oxford, 1973.
18. *Aristophanes. Plutus* // Aristophane. Ed. V. Coulon and M. van Daele. Vol. 5. Paris, 1930.
19. *Aristotelis Αθηναίων πολιτεία*. Ed. H. Oppermann. Leipzig, 1928.
20. *Aristotelis Ethica Eudemia*. Ed. F. Sussemihl. Leipzig, 1884.
21. *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Ed. I. Bywater. Oxford, 1894.
22. *Aristotelis De incesso animalium* // Aristotelis de animalium motione et de animalium incesso. Ps.—Aristotelis de spiritu libellus. Ed. W. Jaeger. Leipzig, 1913.
23. *Aristotelis Magna moralia* // Aristotle. Ed. F. Sussemihl. Vol. 18 (ed. G.C. Armstrong). Cambridge, Mass., 1935.
24. *Aristotelis Oeconomica* // Aristote. Économique. Ed. B.A. van Groningen and A. Wartelle, Paris, 1968.
25. *Aristotelis Politica*. Ed. W.D. Ross. Oxford, 1957.
26. *Aristotelis Rhetorica* // Aristotelis ars rhetorica. Ed. W.D. Ross. Oxford, 1959.
27. *Arriani Alexandri anabasis* // Flavii Arriani quae exstant omnia. Ed. A.G. Roos and G. Wirth. Vol. 1. Leipzig, 1967.
28. *Arriani Historia Indica* // Flavii Arriani quae exstant omnia. Ed. A.G. Roos and G. Wirth. Vol. 2. Leipzig, 1968.
29. *Arriani Periplus ponti Euxini* // Flavii Arriani quae exstant omnia. Ed. A.G. Roos and G. Wirth. Vol. 2. Leipzig, 1968.
30. *Athenaei Deipnosophistae* // Athenaei Naucraticae deipnosophistarum libri XV. Ed. G. Kaibel. 3 Vols. Leipzig, 1–2:1887; 3:1890.
31. *Bacchylide Dithyrambes*. Ed. J. Irigoin. Paris, 1993.

32. *Barnabae epistula* // Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca. Ed. J.–P. Migne. Vol. 2. Paris, 1800–1875.
33. *Cassii Dionis Historiae Romanae* // Cassii Dionis Cocceiani historiarum Romanarum quae supersunt. Ed. U.P. Boissevain. 3 Vols. Berlin, 1:1895; 2:1898; 3:1901.
34. *Charitonis Aphrodisiensis De Chaerea et Callirhoe* // Charitonis Aphrodisiensis de Chaerea et Callirhoe amatoriarum narrationum libri octo. Ed. W.E. Blake. Oxford, 1938.
35. *Cipriani ep. Carthag. Operae omniae*. // Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca. Ed. J.–P. Migne. Vol. 3, 4. Paris, 1800–1875.
36. *Clemens Alexandrinus*. Stromata, ed. O. StA in Clementem Alexandrinum. Alexandrinus, Vols. 2, 3rd edn. and 3, 2nd edn. [Die griechischen christlichen Schriftsteller 52(15), 17. Berlin: Akademie–Verlag, 2:1960; 3:1970]: 2:3–518; 3:3–102. *Lib. 1–6: Vol. 2.
37. *Clemens Romanus*. Opera omnia // Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca. Ed. J.–P. Migne. Vol. 1. Paris, 1800–1875.
38. *Crates*. Fragmenta // Comicoorum Atticorum fragmenta. Ed. T. Kock. Vol. 1. Leipzig, 1880.
39. *Chrysippus*. Fragmenta logica et physica, ed. J. von Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, Vol. 2. Leipzig, 1903 (repr. Stuttgart: 1968): 1–348. Testimonia (frr. 1–12): P. 1–4. Scripta (frr. 13–34): P. 4–12. Prolegomena philosophiae (frr. 35–44): P. 15–17. Logica (frr. 45–51): P. 18–20. De cognitione doctrina (frr. 52–121): P. 21–37. Dialectica (frr. 122–287): P. 38–94. De rhetorica (frr. 288–298): P. 95–96. (fr. 298a): P. 96–110. Physicae doctrinae fundamenta (frr. 299–521): P. 111–166. De mundo (frr. 522–645): P. 167–194. De caelestibus et meteoris (frr. 646–707): P. 195–203. De animalibus et plantis (frr. 708–772): P. 204–216. De anima hominis (frr. 773–911): P. 217–263. De fato (frr. 912–1007): P. 264–298. De natura deorum

- (frr. 1008–1105): P. 299–321. De providentia et natura artifice (frr. 1106–1186): P. 322–341. De divinatione (frr. 1187–1216): P. 342–348.
40. *Chrysippus*. Fragmenta moralia, ed. J. von Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, Vol. 3. Leipzig: Teubner, 1903 (repr. Stuttgart: 1968): 3–191. Testimonium (fr. 1): p. 3. De fine bonorum (frr. 2–67): P. 3–16. De bonis et malis (frr. 68–116): P. 17–27. De indifferentibus (frr. 117–168): P. 28–39. De appetitu et selectione (frr. 169–196): P. 40–47. De virtute (frr. 197–307): P. 48–75. De jure et lege (frr. 308–376): P. 76–91. De affectibus (frr. 377–490): P. 92–133. De actionibus (frr. 491–543): P. 134–145. De sapiente et insipiente (frr. 544–684): P. 146–171. Vitae agenda praeccepta (frr. 685–768): P. 172–191.
41. *Demosthenis Philippica 3 // Demosthenis orationes*. Ed. S.H. Butcher. Vol. 1. Oxford, 1903.
42. *Demosthenis De corona // Demosthenis orationes*. Ed. S.H. Butcher. Vol. 1. Oxford, 1903.
43. *Demosthenis De falsa legatione // Demosthenis orationes*. Ed. S.H. Butcher. Vol. 1. Oxford, 1903.
44. *Demosthenis In Timocratem // Demosthenis orationes*. Ed. S.H. Butcher. Vol. 2.1. Oxford, 1907.
45. *Demosthenis Contra Boeotum 2 [Sp.] // Demosthenis orationes*. Ed. W. Rennie. Vol. 2.2. Oxford, 1921.
46. *Demosthenis In Evergum et Mnesibulum [Sp.] // Demosthenis orationes*. Ed. W. Rennie. Vol. 3. Oxford, 1931.
47. *Demosthenis Contra Polyclem [Sp.] // Demosthenis orationes*. Ed. W. Rennie. Vol. 3. Oxford, 1931.
48. *Demosthenis In Neaeram [Sp.] // Demosthenis orationes*. Ed. W. Rennie. Vol. 3. Oxford, 1931.
49. *Demosthenis Epistulae // Demosthenis orationes*. Ed. W. Rennie. Vol. 3. Oxford, 1931.

50. Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων // La Didache, Instructions des Apôtres. Ed. J.–P. Audet. Paris, 1958.
51. *Didascalica et Constitutiones Apostolorum*. Ed. F. Funk. Paderborn, 1906.
52. *Diodori Bibliotheca historica* (lib. 1–20). Ed. F. Vogel and K.T. Fischer (post I. Bekker & L. Dindorf). 5 Vols.. Leipzig, 1:1888; 2:1890; 3:1893; 4–5:1906.
53. *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*. Ed. H.S. Long. 2 Vols. Oxford, 1964.
54. *Dionis Orationes* // Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia. Ed. J. von Arnim. Vols. 1–2. Berlin, 1:1893; 2:1896.
55. *Dionysii Halicarnasei Antiquitates Romanae* // Dionysii Halicarnasei antiquitatum Romanarum quae supersunt. Ed. K. Jacoby. 4 Vols. Leipzig, 1:1885; 2:1888; 3:1891; 4:1905.
56. *Dionisii Operae omniae* // Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca. Ed. J.–P. Migne. Vol. 10. Paris, 1800–1875.
57. *Etymologicum genuinum* (genuinum Livadaras, Etymologicum magnum genuinum. Symeonis etymologicum una cum magna grammatica. Etymologicum magnum auctum), Vol. 1. Rome, 1976.
58. *Etymologicum Graecae linguae Gudianum* et alia grammaticorum scripta e codicibus manuscriptis nunc primum edita. Leipzig, 1818.
59. *Etymologicum magnum*. Ed. T. Gaisford. Oxford, 1848.
60. *Etymologicum parvum* // Etymologicum parvum quod vocatur [Testi e documenti per lo studio dell'antichitvum qu Milan: Istituto Editoriale Cisalpino, 1973]. Ed. R. Pintaudi,: 1–109.
61. *Etymologicum Orionis* // Orionis Thebani etymologicon. Ed. F.G. Sturz. Leipzig, 1820.
62. *Eunapii Vitae sophistarum*. Ed. J. Giangrande. Rome, 1956.
63. *Euripidis Cyclops* // Euripidis fabulae. Ed. J. Diggle. Vol. 1. Oxford, 1984.
64. *Euripidis Alcestis* // Euripidis fabulae. Ed. J. Diggle. Vol. 1. Oxford, 1984.
65. *Euripidis Ion* // Euripidis fabulae. Ed. J. Diggle. Vol. 2. Oxford, 1981.
66. *Euripidis Hippolytus* // Euripidis fabulae. Ed. J. Diggle. Vol. 1. Oxford, 1984.

67. *Euripidis Hecuba* // Euripidis fabulae. Ed. J. Diggle. Vol. 1. Oxford, 1984.
68. *Euripidis Supplices* // Euripidis fabulae. Ed. J. Diggle. Vol. 2. Oxford, 1981.
69. *Euripidis Electra* // Euripidis fabulae. Ed. J. Diggle. Vol. 2. Oxford, 1981.
70. *Euripidis Hercules* // Euripidis fabulae. Ed. J. Diggle. Vol. 2. Oxford, 1981.
71. *Euripidis Troiades* // Euripidis fabulae. Ed. J. Diggle. Vol. 2. Oxford, 1981.
72. *Euripidis Iphigenia Taurica* // Euripidis fabulae. Ed. J. Diggle. Vol. 2. Oxford, 1981.
73. *Euripidis Ion*. // Euripidis fabulae. Ed. J. Diggle. Vol. 2. Oxford, 1981.
74. *Euripidis Helena* // Euripidis fabulae. Ed. J. Diggle. Vol. 3. Oxford, 1994.
75. *Euripidis Phoenisae* // Euripidis fabulae. Ed. J. Diggle. Vol. 3. Oxford, 1994.
76. *Euripidis Iphigenia Aulidensis* // Euripidis fabulae. Ed. J. Diggle. Vol. 3. Oxford, 1994.
77. *Euripidis Bacchae* // Euripidis fabulae. Ed. J. Diggle. Vol. 3. Oxford, 1994.
78. *Euripidis Rhesus* // Euripidis fabulae. Ed. J. Diggle. Vol. 3. Oxford, 1994.
79. *Eusebii Pamphili Operae omniae*. // Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca. Ed. J.–P. Migne. Vol. 21. Paris, 1800–1875.
80. *Flavii Iosephi Antiquitates Judaicae* // Flavii Iosephi opera. Ed. B. Niese. Vols. 1–4. Berlin: Weidmann, 1:1887; 2:1885; 3:1892; 4:1890 (repr. 1955).
81. *Flavii Iosephi De bello Judaico libri VII* // Flavii Iosephi opera. Ed. B. Niese. Vol. 6. Berlin: Weidmann, 1895 (repr. 1955).
82. *Flavii Iosephi Contra Apionem* (= De Judaeorum vetustate) // Flavii Iosephi opera. Ed. B. Niese. Vol. 5. Berlin: Weidmann, 1889 (repr. 1955).
83. *Heliodorus*. *Aethiopica*, ed. R.M. Rattenbury, T.W. Lumb and J. Maillon, *Hethiopica*.
84. *Hermas*. *Pastor* // Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca. Ed. J.–P. Migne. Vol. 2. Paris, 1800–1875.
85. *Herodotus*. *Historiae*, ed. Ph.–E. Legrand. Vols. 1–9. Paris, 1:1932; 2:1930; 3:1939; 4: 1960; 5:1946; 6:1948; 7:1951; 8:1953; 9:1954.
86. *Hesiod*. *Theogonia*. Ed. M.L. West. Oxford, 1966.

87. *Hesiodi. Opera et dies // Hesiodi opera.* Ed. F. Solmsen. Oxford, 1970.
88. *Hesychius. Lexicon (Alexandrinus).* Vols. 1–2. Copenhagen, 1:1953; 2:1966.
89. *Hesychius. Lexicon (Alexandrinus)* Vols. 3–4. Halle, 3:1861; 4:1862.
90. *Hippolytus. Traditio apostolica // La tradition apostolique d'aprca. Hippolyte de Rome.* Ed. B. Botte.
91. *Homeri Ilias.* Ed. T.W. Allen. Vols. 2–3. Oxford, 1931: 2:1–356; 3:1–370.
92. *Homeri Odyssea.* Ed. P. von der Momerum. Helbing & Lichtenhahn, 1962.
93. *The Homeric hymns.* In *Cererem // The Homeric hymns.* Ed. T.W. Allen, W.R. Halliday and E.E. Sikes. Oxford, 1936.
94. *Iamblichi De vita Pythagorica liber.* Ed. U. Klein (post L. Deubner). Leipzig, 1937.
95. *Ignatius. Epistulae VII genuinae (recensio media) // Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe.* Ed. P.T. Camelot.
96. *Joannes Chrysostomus.* In *Acta apostolorum (homiliae 1–55) // Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca.* Ed. J.–P. Migne. Vol. 60. Paris, 1800–1875.
97. *Irenaeus. Adversus haereses (libri 1–2) // Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses.* Ed. W.W. Harvey. Vol. 1. Cambridge, 1857.
98. *Irenaeus. Adversus haereses (liber 3) // Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses.* Ed. A. Rousseau and L. Doutreleau. Vol. 2.
99. *Isocrates. In Callimachum (orat. 18) // Isocrate. Discours.* Ed. G. Mathieu. Vol. 1. Paris, 1929.
100. *Isocrates. Nicocles (orat. 3) // Isocrate. Discours.* Ed. G. Mathieu. Vol. 2. Paris, 1938.
101. *Isocrates. De pace (orat. 8) // Isocrate. Discours.* Ed. G. Mathieu. Vol. 3. Paris, 1942.
102. *Isocrates. Areopagiticus (orat. 7) // Isocrate. Discours.* Ed. G. Mathieu. Vol. 3. Paris, 1942.
103. *Isocrates. Panathenaicus (orat. 12) // Isocrate. Discours.* Ed. G. Mathieu. Vol. 4. Paris, 1962.

104. *Isocrates*. Antidosis (orat. 15) // Isocrate. Discours. Ed. G. Mathieu. Vol. 3. Paris, 1942.
105. *Libanii* Epistulae 1–1544 // Libanii opera. Ed. R. Foerster. Vols. 10–11. Leipzig, 10:1921; 11:1922.
106. *Libanii* Orationes 1–64. // Libanii opera. Ed. R. Foerster. Vols. 1–4. Leipzig, 1.1–1.2:1903; 2:1904; 3:1906; 4:1908.
107. *Luciani* Nigrinus // Luciani opera. Ed. M.D. Macleod. Vol. 1. Oxford, 1972.
108. *Luciani* Verae historiae // Luciani opera. Ed. M.D. Macleod. Vol. 1. Oxford, 1972.
109. *Luciani* Symposium // Luciani opera. Ed. M.D. Macleod. Vol. 1. Oxford, 1972.
110. *Lucian*. Icaromenippus // Lucian. Ed. A.M. Harmon. Vol. 2. Cambridge, Mass., 1915.
111. *Lucian*. Philopseudes sive incredulus // Lucian. Ed. A.M. Harmon. Vol. 3. Cambridge, Mass., 1921.
112. *Lucian*. Alexander // Lucian. Ed. A.M. Harmon. Vol. 4. Cambridge, Mass., 1925.
113. *Lucian*. De saltatione // Lucian. Ed. A.M. Harmon. Vol. 5. Cambridge, Mass., 1936.
114. *Lucian*. Saturnalia // Lucian. Ed. K. Kilburn. Vol. 6. Cambridge, Mass., 1959.
115. *Lucian*. De mercede conductis potentium familiaribus // Lucian. Ed. A.M. Harmon. Vol. 3. Cambridge, Mass., 1921.
116. *Lucian*. Dialogi mortuorum // Lucian. Ed. M.D. Macleod. Vol. 7. Cambridge, Mass., 1961.
117. *Lucian*. Dialogi deorum // Lucian. Ed. M.D. Macleod. Vol. 7. Cambridge, Mass., 1961.
118. *Lucian*. Dialogi meretricii // Lucian. Ed. M.D. Macleod. Vol. 7. Cambridge, Mass., 1961.
119. *Lucian*. Apologia // Lucian. Ed. K. Kilburn. Vol. 6. Cambridge, Mass., 1959.

120. *Lycophronis Alexandra*. Ed. L. Mascialin. Leipzig, 1964.
121. *Lysias*. De caede Eratosthenis // *Lisia*. I discorsi. Ed. U. Albin. Florence, 1955.
122. *Τὰ εἰς ἑαυτόν* // The meditations of the emperor Marcus Aurelius. Ed. A.S.L. Farquharson. Vol. 1. Oxford, 1944.
123. *Menandri Aspis* // *Menandri reliquiae selectae*. Ed. F.H. Sandbach. Oxford, 1972.
124. *Menandri Dyscolus* // *Menandri reliquiae selectae*. Ed. F.H. Sandbach., Oxford, 1972.
125. *Menandri Heros* // *Menandri reliquiae selectae*. Ed. F.H. Sandbach. Oxford, 1972.
126. *Menandri Samia* // *Menandri reliquiae selectae*. Ed. F.H. Sandbach. Oxford, 1972.
127. *Novum Testamentum Graece et Latine*. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart, 1984.
128. *Pausaniae Graeciae descriptio*. Ed. F. Spiro. 3 Vols. Leipzig, 1903.
129. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Ed. L. Cohn. Vol. 1–18. Berlin: Reimer, 1896 (repr. De Gruyter, 1962).
130. *Pindari Olympia* // *Pindari carmina cum fragmentis*. Ed. H. Maehler (post B. Snell). Leipzig, 1971.
131. *Pindari Nemea* // *Pindari carmina cum fragmentis*, Ed. H. Maehler (post B. Snell). Leipzig, 1971.
132. *Platonis Euthyphro* // *Platonis opera*. Ed. J. Burnet. Vol. 1. Oxford, 1900.
133. *Platonis Apologia Socratis* // *Platonis opera*. Ed. J. Burnet. Vol. 1. Oxford, 1900.
134. *Platonis Phaedo* // *Platonis opera*. Ed. J. Burnet. Vol. 1. Oxford, 1900.
135. *Platonis Theaetetus* // *Platonis opera*. Ed. J. Burnet. Vol. 1. Oxford, 1900.
136. *Platonis Politicus* // *Platonis opera*. Ed. J. Burnet. Vol. 1. Oxford, 1900.
137. *Platonis Symposium* // *Platonis opera*. Ed. J. Burnet. Vol. 2. Oxford, 1901.

138. *Platonis Phaedrus* // *Platonis opera*. Ed. J. Burnet. Vol. 2. Oxford, 1901.
139. *Platonis Alcibiades i* [Sp.] // *Platonis opera*. Ed. J. Burnet. Vol. 2. Oxford, 1901.
140. *Platonis Gorgias* // *Platonis opera*. Ed. J. Burnet. Vol. 3. Oxford, 1903.
141. *Platonis Respublica* // *Platonis opera*. Ed. J. Burnet. Vol. 4. Oxford, 1902.
142. *Platonis Leges* // *Platonis opera*. Ed. J. Burnet. Vol. 5. Oxford, 1907.
143. *Platonis Epigrammata* // *Anthologia lyrica Graeca*. Ed. E. Diehl. Leipzig, 1949.
144. *Plutarchi Romulus* // *Plutarchi vitae parallelae*. Ed. K. Ziegler. Vol. 1.1. Leipzig, 1969.
145. *Plutarchi Comparatio Thesei et Romuli* // *Plutarchi vitae parallelae*. Ed. K. Ziegler. Vol. 1.1. Leipzig, 1969.
146. *Plutarchi Marcius Coriolanus* // *Plutarchi vitae parallelae*. Ed. K. Ziegler. Vol. 1.2. Leipzig, 1964.
147. *Plutarchi Timoleon* // *Plutarchi vitae parallelae*. Ed. K. Ziegler. Vol. 2.1. Leipzig, 1964.
148. *Plutarchi Cato Maior* // *Plutarchi vitae parallelae*. Ed. K. Ziegler. Vol. 1.1. Leipzig, 1969.
149. *Plutarchi Cato Minor* // *Plutarchi vitae parallelae*. Ed. K. Ziegler. Vol. 2.1. Leipzig, 1964.
150. *Plutarchi Marius* // *Plutarchi vitae parallelae*. Ed. K. Ziegler. Vol. 3.1. Leipzig, 1971.
151. *Plutarchi Agesilaus* // *Plutarch's lives*. Ed. B. Perrin. Vol. 5. Cambridge, Mass., 1917.
152. *Plutarchi Artaxerxes* // *Plutarchi vitae parallelae*. Ed. K. Ziegler. Vol. 3.1. Leipzig, 1971.
153. *Plutarchi Otho* // *Plutarch's lives*. Ed. B. Perrin. Vol. 11. Cambridge, Mass., 1926.

154. *Plutarchi Nicias // Plutarchi vitae parallelae*. Ed. K. Ziegler. Vol. 1.2. Leipzig, 1964.
155. *Plutarchi Alexander // Plutarchi vitae parallelae*. Ed. K. Ziegler. Vol. 2.2. Leipzig, 1968.
156. *Plutarchi De Iside et Osiride // Plutarchi moralia*. Ed. W. Sieveking. Vol. 2.3. Leipzig, 1935.
157. *Plutarchi De Pythiae oraculis // Plutarchi moralia*. Ed. W. Sieveking. Vol. 3. Leipzig, 1929.
158. *Plutarchi Quomodo adulator ab amico internoscatur // Plutarch's moralia*. Ed. F.C. Babbitt. Vol. 1. Cambridge, Mass., 1927.
159. *Plutarchi De defectu oraculorum // Plutarchi moralia*. Ed. W. Sieveking. Vol. 3. Leipzig, 1929.
160. *Polyaeni Strategemata // Polyaeni strategematon libri VIII*. Ed. E. Woelfflin and J. Melber, Leipzig, 1887.
161. *Polybius. Historiae*. Ed. T. Blitanus, Vols. 1–4. Leipzig, 1:1905; 2:1889; 3:1893; 4:1904.
162. *Polycarpus. Epistula ad Philippenses*. Ed. K. Bihlmeyer and W. Schneemelcher (post F.X. Funk), Die apostolischen V. Bihlmeyer and W. Schneemelcher 1970: 114–120.
163. *Septuaginta*. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart, 1979.
164. *Sophocles. Trachiniae // Sophocle*. Ed. A. Dain and P. Mazon. Vol. 1. Paris, 1955.
165. *Sophocles. Ajax // Sophocle*. Ed. A. Dain and P. Mazon. Vol. 2. Paris, 1958.
166. *Sophocles Oedipus tyrannus // Sophocle*. Ed. A. Dain and P. Mazon. Vol. 2. Paris, 1958.
167. *Sophocles. Electra // Sophocle*. Ed. A. Dain and P. Mazon. Vol. 2. Paris, 1958.
168. *Sophocles. Philoctetes // Sophocle*. Ed. A. Dain and P. Mazon. Vol. 3. Paris, 1960.

169. *Strabonis Geographica* // *Strabonis geographica*. Ed. A. Meineke. 3 Vols. Leipzig, 1877.
170. *Suidae Lexicon*. Ed. A. Adler, 4 Vols. *Lexicographi Graeci* 1.1–1.4. Leipzig, 1.1:1928; 1.2:1931; 1.3:1933; 1.4:1935.
171. *Theophrast. Characteres* // *Theophrast. Charaktere*. Ed. P. Steinmetz. Vol. 1 [Das Wort der Antike 7. Munich, 1960].
172. *Thucydidis Historiae*. Ed. H.S. Jones and J.E. Powell. 2 Vols. Oxford, 1:1942; 2:1942.
173. *Vetus Testamentum graecum iuxta septuaginta interpretes*, cura et studio J.N. Jager. T. I–II. Paris, 1885.
174. *Xenophontis Hellenica* // *Xenophontis opera omnia*. Ed. E.C. Marchant. Vol. 1. Oxford, 1900.
175. *Xenophontis Memorabilia* // *Xenophontis opera omnia*. Ed. E.C. Marchant. Vol. 2. Oxford, 1921.
176. *Xenophontis Oeconomicus* // *Xenophontis opera omnia*. Ed. E.C. Marchant. Vol. 2. Oxford, 1921.
177. *Xenophontis Anabasis* // *Xenophontis opera omnia*. Ed. E.C. Marchant. Vol. 3. Oxford, 1904.
178. *Xenophontis Cyropaedia* // *Xenophontis opera omnia*. Ed. E.C. Marchant. Vol. 4. Oxford, 1910.
179. *Xenophontis Hiero* // *Xenophontis opera omnia*. Ed. E.C. Marchant. Vol. 5. Oxford, 1920.
180. *Xenophontis Agesilaus* // *Xenophontis opera omnia*. Ed. E.C. Marchant. Vol. 5. Oxford, 1920.
181. *Аполлодор*. Мифологическая библиотека. Пер. закл. ст., прим., указ. В.Г. Боруховича. Л., 1972.
182. *Аполлоний Родосский*. Аргонавтика. Изд.подготовила Н.А. Чистякова. М., 2001.
183. *Аппиан*. Римские войны. Пер. С.П. Кондратьева. СПб, 1994.

184. *Аристотель*. Сочинения. В 4 томах. Ред. 1 т. В.Ф. Асмус. Ред. 2 т. З.Н. Микеладзе. Ред. 3 т. И.Д. Рожанский, пер. Н.В. Брагинской, Т.А. Миллер, А.В. Лебедева, В.П. Карпова. Ред. 4 т. А.И. Доватур, Ф.Х. Кессиди, пер. Н.В. Брагинской, М.Л. Гаспарова, С.А. Жебелева, Т.А. Миллер. М., Т. 1. 1976, Т. 2. 1978, Т.3. 1981, Т.4. 1984.
185. *Аристофан*. Комедии. Фрагменты. Пер. А. Пиотровского. Изд. подг. В.Н. Ярхо. М., 2000.
186. *Арриан*. Индия // Вестник древней истории. 1940 г. № 2.
187. *Афиней*. Пир мудрецов в пятнадцати книгах. Пер. Н.Г. Голинкевича. Т.1. Книги I–VIII. М., 2003.
188. *Афиней*. Пир мудрецов в пятнадцати книгах. Пер. Н.Г. Голинкевича. Т.2. Книги IX–XV. М., 2010.
189. *Ахилл Татий*. Левкиппа и Клитофонт. Пер. и прим. В. Чемберджи // Античный роман. М., 1969.
190. *Библия*. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. Свято–Успенская Почаевская Лавра, 2001.
191. *Гелиодор*. Эфиопика. Пер. А. Болдырева, Э. Визеля, А. Доватура, А. Егунова, А. Миханкова. М., 1965.
192. *Геннадий Массиликийский*. Книга о церковных писателях, пер. с лат. М.Ф. Высокого // Церковные историки IV–V веков. М., 2007.
193. *Геродот*. История в девяти книгах. Пер. Г.А. Стратановского. Л., 1972.
194. *Гесиод*. Полное собрание текстов. Пер. В.В. Вересаева, О.П. Цыбенко. Вступ. ст. В.Н. Ярхо. Комм. О.П. Цыбенко и В.Н. Ярхо. М., 2001.
195. *Гомер*. Илиада. Пер. Н.И. Гнедича Л., 1990.
196. *Гомер*. Одиссея. Пер. В.А. Жуковского. М., 2000.
197. *Гомеровские гимны*, пер. В.В. Вересаева // Античные гимны. Под ред. А.А. Тахо–Годи. М., 1988.

198. *Демосфен*. Речи: В 3 т. / Пер. В.Г. Боруховича, М.Н. Ботвинника, А.Я. Тыжова, И.А. Шишовой. Отв. ред. Е.С. Голубцова, Л.П. Маринович, Э.Д. Фролов. М., 1995.
199. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.
200. *Диодор Сицилийский*. Историческая библиотека. Кн. IV–VII. Греческая мифология. Пер., вступ. ст. и комм. О.П. Цыбенко. СПб., 2005.
201. *Дионисий Ареопагит*. Корпус сочинений с толкованиями Максима Исповедника. Пер. и вступ. ст. Г.М. Прохорова. СПб., 2010.
202. *Дионисий Великий*. Творения Св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. СПб., 2007.
203. *Дионисий Галикарнасский*. Римские древности. Пер. Н.Г. Майоровой, И.Л. Маяк, А.Я. Тыжова, В.Н. Токмакова, А.М. Сморгчова, Л.Л. Кофанова, под ред. И.Л. Маяк. В 3 томах. М. 2005.
204. *Еврипид*. Трагедии. Пер. И. Анненского. М., 1969.
205. *Ефрем Сирин преп.* Семь сынов Самоны, пер. С.С. Аверинцева // Аверинцев С.С. Многоценная жемчужина. К., 2004.
206. *Евсевий Памфил*. Церковная история. М., 2006.
207. *Иероним Стридонский*. Книга о знаменитых мужах, пер. с лат. М.Ф. Высокого // Церковные историки IV–V веков. М., 2007.
208. Иисус Христос в документах истории. СПб., 2001.
209. *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. В 2 т., М., 2002.
210. *Иосиф Флавий*. Иудейская война. Минск, 2003.
211. *Иосиф Флавий*. Против Апиона о древности иудейского народа // Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2 т., М., 2002.
212. *Иринеи Лионский*. Творения. М., 1996.
213. *Исократ*. Речи. Пер. И. А. Шишовой под ред. К. М. Колобовой // Вестник древней истории, 1967, № 3.
214. *Каноны Эльвирского собора* // <http://faculty.cua.edu/pennington/Canon%20Law/ElviraCanons.htm>

215. *Киприан*. Творения священномученика Киприана, епископа Карфагенского. М., 1999.
216. *Ксенофонт*. Анабасис. Греческая история. Пер. С.Я. Лурье, М.И. Максимовой, С.И. Соболевского. М., 2003.
217. *Ксенофонт*. Сократические сочинения. Киропедия. Пер. С.И. Соболевского, В.Г. Боруховича, Э.Д. Фролова. М., 2003.
218. *Лукиан*. Избранная проза. Пер. Н. Баранова, Э. Диль, Б. Казанского, К. Колобовой, С. Лукьянова, Я. Любарского, С. Ошерова, С. Радлова, Д. Сергеевского, С. Сребрного, И. Толстого, С. Толстой, К. Тревер, В. Чемберджи, М. 1991.
219. *Менандр*. Комедии. Фрагменты. Пер. Изд. подг. В.Н. Ярхо; Отв. ред. М.Л. Гаспаров. Пер. С. Апта, А. Парина, О. Смыки, Г. Церетели. М. Наука 1982.
220. *Менандр*. Комедии. *Герод*. Мимиамбы. Пер. и коммент. В. Ярхо и Н. Подземской. М., 1984.
221. *Новый Завет* Господа нашего Иисуса Христа. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. Bruxelles, 1989.
222. *Павсаний*. Описание Эллады. Пер. С.П. Кондратьева под ред. Е.В. Никитюк. В 2 томах. М., 2002.
223. *Писания мужей Апостольских*. В русском переводе с введениями и примечаниями прот. П. Преображенского. Киев, 2001.
224. *Писания мужей Апостольских*. М., 2008.
225. *Пиндар, Вакхилид*. Оды. Фрагменты. Изд. подготовил М.Л. Гаспаров. М., «Наука», 1980
226. *Полибий*. Всеобщая история в сорока книгах. Пер. с греч. Ф.Г. Мищенко. В. 3 томах. СПб., 2005.
227. *Платон*. Сочинения. В 3 томах. Ред. 1 т. А.Ф. Лосев, пер. А.В. Болдырева, Я.М. Боровского, Т.В. Васильевой, С.П. Маркиша, С.А. Ошерова, М.С. Соловьева. Ред. 2 тома А.Ф. Лосев, пер. С.А. Ананьина, С.К. Апта, Т.В. Васильевой, А.Н. Егунова, С.П. Маркиша, Н.Н. Томасова. Ред. 3.1 тома В.Ф. Асмус, пер. С.С. Аверинцева, А.Н. Егунова, Н.В. Самсонова. Ред. 3.2 тома А.Ф. Лосев, пер. А.Н. Егунова,

- С.П. Кондратьева, С.Я. Шейнман–Топштейн. М., Т. 1. 1968, Т. 2. 1970, Т. 3.1. 1971, Т.3.2. 1972.
228. *Плутарх*. Сравнительные жизнеописания в двух томах. Пер. С.П. Маркиша, обр. пер. С.С. Аверинцева, прим. М.Л. Гаспарова. М., 1994.
229. *Плутарх*. О том, что Пифия более не прорицает стихами. Пер. и коммент. Л.А. Фрейберг // Вестник древней истории. 1978 г. № 2.
230. *Постановления Апостольские*. Свято–Троицкая Сергиева Лавра. 2009.
231. *Правила Антиохийского собора* // <http://krotov.info/acts/canons/0341anti.html>
232. Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990.
233. *Сократ Схоластик*. Церковная история. М., 1996.
234. *Софокл*. Драмы. Пер. Ф.Ф. Зелинского. Изд. подг. М.Л. Гаспаров и В.Н. Ярхо. М., 1990.
235. *Страбон*. География в семнадцати книгах. Пер., ст. и коммент. Г.А. Стратановского под ред. С. Л. Утченко. М., 1994.
236. *Учение двенадцати Апостолов*. Введение В.С. Соловьева (к. изд. 1886 г.). Пер. с греч., ввод. ст. и комм. игумена Иннокентия (Павлова). М., 1996.
237. *Филон Александрийский*. «О жизни созерцательной» // Амусин И.Д. Тексты Кумрана. М., 1971. С. 376–391.
238. *Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. Пер. и коммент. А.В. Вдовиченко, М.Г. и В.Е. Втиковских, О.Л. Левинской. М. 2000.
239. *Фукидид*. История. Изд. подг. Г.А. Стратановский, А.А. Нейхард, Я.М. Боровский. М., 1993.
240. *Элиан*. Пёстрые рассказы. Пер., ст., прим. и указ. С.В. Поляковой. М.–Л., 1964.
241. *Эсхил*. Трагедии. Пер. С. Апта. М., 1978.
242. *Эсхил*. Трагедии. Пер. В. Иванова. М., 1989.
243. *Эсхин*. Против Ктесифонта о венке. Пер. С. Ошерова и М.Л. Гаспарова // Ораторы Греции. М. 1985. С. 161–211.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аверинцев С.С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» // Аверинцев С.С. Образ античности. СПб., 2004.
2. *Аверинцев С.С.* София-Логос. Словарь. К., 2006.
3. *Аман Г.-А.* Повседневная жизнь первых христиан 95–197. М., 2003.
4. *Афанасьев Н.* Церковь Духа Святого. Р., 1971.
5. *Афонасин Е.В.* Положение “между”. Филон Александрийский в раннехристианской философии. // Универсум платоновской мысли: платонизм и античная психология. СПб: Издательство С.-Петербургского университета. 2001. С. 152 – 160.
6. *Богданов М.Г.* Краткая история христианской Церкви при Апостолах и после Апостольских времен до XVIII в. М., 1851.
7. *Болотов В.В.* Лекции по истории древней церкви. В 4-х тт. СПб., 1994.
8. *Бондарь Л.Д.* Общественные повинности (литургии) в Афинах 5-4 вв. до н.э. Автореферат диссертации. СПб., 1997.
<http://centant.spbu.ru/aristeas/autoref/bondar/001.htm>
9. *Виннер Р.Ю.* Возникновение христианской литературы. М., 1946.
10. *Гатри Д.* Введение в Новый Завет. СПб.–Одесса, 2005.
11. *Генкель Г.Г.* Флавий Иосиф, его жизнь и творчество // Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. I. М., 2002.
12. *Горский А.В.* История евангельская и церкви апостольской. М., 2001.
13. *Гонсалес Л.* История христианства. Т.1. От основания Церкви до эпохи Реформации. СПб., 2003.
14. *Дворкин А.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Ниж. Новгород, 2005.
15. *Донини А.* У истоков христианства. М., 1989.
16. *Жебелев С.А.* Евангелия канонические и апокрифические. М., 2001.

17. *Заозерский Н.* О диаконах (Имеет ли право диакон заменять священника в совершении некоторых священнодействий, и имеет ли право священник давать согласие и благословение диакону на совершении сих священнодействий?) // Богословский вестник МДА, 1892, Т. 3, № 9. Стр. 445–461.
18. *Зелинский Ф.Ф.* Эллинская религия. Минск, 2003.
19. *Зом Р.* Церковный строй в первые века христианства. СПб. 2005.
20. *Иванов М.В.* История христианства. СПб., 2002.
21. *Камельчук Е.Н.* Ценностные предпосылки становления проблемы теодицеи в мировоззрении античности // Гуманитарные науки в Сибири. 1998. № 1.
http://www.philosophy.nsc.ru/journals/humscience/1_98/06_KAMEL.htm
22. *Кассиан* (епископ). Христос и первое христианское поколение. М., 2006.
23. *Керн* (архим. Киприан). Патрология. Киев, 2003.
24. *Кернс Э.Е.* Дорогами христианства. История Церкви. М., 1992.
25. *Кнопф Р.* Происхождение и развитие христианских верований в загробную жизнь // *Theologia Teutonica contemporanea*. Германская мысль конца XIX – начала XX в. о религии, искусстве, философии. СПб., 2006.
26. *Краснобаева Ю.Е.* Термин «служение» в Ветхом Завете, Новом Завете и раннехристианской литературе // *Antiquitas Inventae*. Сб. науч. тр. студентов и аспирантов под ред. Е.В. Смыкова и А.В. Мосолкина. Саратов, 2007. С. 251–271.
27. *Краснобаева Ю.Е.* «Служение» в Постановлениях Апостольских // *Antiquitas Inventae*. Сб. науч. тр. студентов и аспирантов под ред. Е.В. Смыкова и А.В. Мосолкина. Саратов, 2010. С. 103–115.
28. *Лебедев А.П.* Духовенство Древней Вселенской Церкви. От времен Апостольских до X века. СПб., 2003.

29. *Лебедев А.П.* По вопросу о происхождении первохристианской иерархии // Братья Господни. СПб., 2004.
30. *Левинская И.А.* Деяния Апостолов. Историко-филологический комментарий, главы I–VIII. СПб, 1999.
31. *Левинская О.Л.* Афинея и его книга // Афинея. Пир мудрецов. Кн. I – VIII. М., 2003.
32. *Лортуц Й.* История церкви, рассмотренная в связи с историей идей. Т.1. Древность и Средние века. М., 1999.
33. *Мансуров С.П.* Очерки из истории Церкви. М., 1994.
34. *Мень А.* История религии. В 7 тт. Т. 6. На пороге Нового Завета: От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя. М., 1992.
35. *Мень А.* Библиологический словарь: В 3 т. М., 2002.
36. *Мецгер Б.М.* Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. М., 1996.
37. *Мецгер Б.М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие значение. М., 2006.
38. *Миллер А.* История христианской Церкви. Т.1. М., 1992.
39. *Муравьев А.Н.* Первые четыре века христианства. М., 2006.
40. *Мышцын В.* Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909.
41. *Норт Дж.* История церкви от дня Пятидесятницы до нашего времени. М., 1993.
42. Очерки истории христианской Церкви в Европе (Античность, Средние века, Реформация). / ред. Ивонин Ю.Е. Смоленск, 1999.
43. *Позднев М.М.* К вопросу об авторстве платоновских эпиграмм // Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник под ред. д-ра филос. наук Р.В. Светлова и А.В. Цыба. Вып. 1, СПб., 1997.
44. *Поснов М.Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей 1054). М., 2005.

45. *Постернак А.* Служение женщин в Древней Церкви // Служение женщин в церкви. М. 2011. С. 337–448.
46. *Раджак Т.* Иосиф Флавий. Историк и общество. М., 1993.
47. *Рожков В.* Очерки по истории римско-католической Церкви. М., 1998.
48. *Рудаков А.* Краткая история христианской Церкви. М., 1999.
49. *Тальберг Н.* История христианской церкви. М.–Нью-Йорк, 1991.
50. *Самбикин (Архиеп. Димитрий).* Собор св. 70-ти апостолов // Православный собеседник, СПб., 1906.
51. *Свенцицкая И.С.* От общины к Церкви (О формировании христианской Церкви). М., 1985.
52. *Свенцицкая И.С.* Первые христиане и Римская Империя. М., 2003.
53. *Смирнов Е.И.* История Христианской Церкви. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1997.
54. *Смирнов П.А.* История Церкви от времени сошествия Святого Духа до начала христианской веры на Руси. Лондон, 1950.
55. *Соловьев В.* Введение к русскому изданию Учения двенадцати апостолов (1886). // В кн. Учение двенадцати апостолов. М., 1996.
56. *Суворов Н.С.* Учебник церковного права. М., 1902.
57. *Тальберг Н.* История христианской церкви. М., Нью-Йорк, 1991.
58. *Тоттон М.* Лекции по истории Церкви. М., 1997.
59. *Троицкий С.В.* Церковнослужительницы в православной церкви. Вдовы и диакониссы // Служение женщин в церкви. М. 2011. С. 25–157.
60. *Трухина Н.Н.* Речения Господни и реалии христианской Церкви I–II вв. н.э. Доклад на XVII Сергеевских чтениях. М. 2-4 февраля 2011.
61. *Флемминг Э.* Различные служения и обязанности служителей в Новом Завете. М., 2003.
62. *Шенк К.* Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество. М., 2007.
63. *Шифман И.Ш.* Ветхий Завет и его мир. М., 1987.

64. Шмеман А. Исторический путь православия. Киев, 2003.
65. Щедровицкий Д.В. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево. М., 2003.
66. Юлихер А. Религия Иисуса и начало христианства до Никейского собора // *Theologia Teutonica contemporanea*. Германская мысль конца XIX – начала XX в. о религии, искусстве, философии. СПб., 2006.
67. Юнгеров П.А. Введение в Ветхий Завет. Т.1. М., 2003.
68. Яковлев А.И. Лекции по истории христианской Церкви. М., 2004.
69. Achelis H. *Die Canones Hippolyti in Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1891.
70. Achelis H. *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*. Leipzig, 1925.
71. Andersen C. *Geschichte des Christentums*. B. I. Von den Anfängen bis zur Hochscholastik. Stittgart, Berlin, Köln, Mainz, 1975.
72. Barnet J.M. *The diaconate – a full and equal order: a comprehensive and critical study of the origin development and decline of the diaconate in the context of the church’s total ministry and the renewal of the diaconate today with reflections for the twenty-first century*. Trinity Press. 1995.
73. Baur F.Ch. *Geschichte der Christlichen Kirche*. Bd. I, II. Tübengen, 1863.
74. Bihlmeyer K. *Kirchengeschichte*. Ersten Teil: Das christliche Altertum. Padeborn, 1962.
75. Bilde P. *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: his life, his works and their importance*. // *JSOT (Journal for the study of the Pseudepigrapha. Supplement series)*. Sheffield, 1988.
76. Bloch H. von. *Die Quellen des Flavius Josephus in seiner Archäologie*, 1879
77. Bokenkotter T.S. *A concise history of the Christian Church*. N.Y., 1977.
78. Borgen P. Fugelseth K. Skarsten R. *The Philo Index: A Complite Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2000.
79. Böckh A. *Staatshaushaltung der Athener*, Bd. I,II. Berlin, 1851.

80. *Brandt W.* Dienst und Dienen im Neuen Testament. Gütersloch, 1931.
81. *Brandt W.* Der Dienst Jesu // Das diakonische Amt der Kirche. Herausgegeben von H. Krimm. Stuttgart. 1963.
82. *Brehm H.A.* Vindicating the Rejected One: Stephen's Speech as a Critique of the Jewish Leaders // Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals. Ed. by Evans C.A. and Sanders J.A. Sheffield, 1997. P. 266–299.
83. *Brockhaus U.* Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen. Wuppertal, 1987.
84. *Brox N.* Kirchengeschichte des Altertums. Düsseldorf, 1992.
85. *Campenhausen H.* Freiherr von. Aus der Frühzeit des Christentums. Tübingen, 1963.
86. *Campenhausen H.* Freiherr von. Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen. 1963.
87. *Campenhausen H.* Freiherr von. Griechische Kirchenväter. Stittgart, Berlin, Köln, Mainz, 1986.
88. *Cohen S.J.D.* Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian. N.Y., 1979.
89. *Collins J.N.* Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources. N.Y., Oxford, 1990.
90. *Collins J.N.* Deacons and the Church: Making Connections Between Old and New. Bodmin. 2002.
91. *Collins J.N.* Ordained and Other Ministries: Making a Difference // Ecclesiology 3.1. 2006. P. 11–32.
92. *Collins J.N.* Diacons: Marginal or Central? // The Furrow, Vol. 59, № 6 (Jun., 2008), P. 323–330.
93. *Colson J.* Organisation ecclésiastique aux deux premiers siècles // Problemi di storia della chiesa. La chiesa antica secc. II-IV. Milano, 1970.
94. *Cummings O.F.* Deacons and the Church. Mahwah, New Jersey, 2004.

95. *Daniel S.* Recherches sur le vocabular du culte dans la Septante. P., 1966.
96. *Daniélou J., Marrou H.* The Christian centuries. Vol. One. The first six hundred years. Transl. by V. Cronin. L., N.-Y., Paramus, Toronto, 1964.
97. *Dassmann E.* Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten. Stuttgart. 1991.
98. *Dassman E.* Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden. Bonn. 1994.
99. *Dauviller J.* Les temps apostoliques. P., 1970.
100. *Davies J.G.* Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period // The Journal of Ecclesiastical History, Vol. 14, Is. 01, April 1963. P. 1–15.
101. *Destinon J. von.* Die Quellen des Flavius Josephus. Die Quellen der Archäologie. Buch XII – XVII = Jüd. Krieg B.I., Kiel, 1882.
102. *Domagalski B.* Waren die “Sieben” (Apg 6,1-7) Diakone? // Biblische Zeitschrift NF 26. 1982.
103. *Donfried K.P.* Ministry: Rethinking the Term *Diakonia* // Concordia Theological Quarterly, Vol. 56: Number 1, Jan. 1992.
104. *Duchesne-Guillemain J.* Greek ἱερός - Skr. *iṣirá* // *Mélanges Emile Boisacq.* Bruxelles, 1937.
105. *Dutschak.* Josephus und die Tradition. Wien, 1864.
106. The early church in its context. Ed. By A.J. Nalherbe. Leiden, Boston, Köln, 1998.
107. *Eisen U. E. von.* Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien. Göttingen, 1996.
108. *Elm S.* “Virgins of God” The making of asceticism in Late Antiquity. Oxford. 1994.
109. *Ewald H.* 1859: Geschichte des Volkes Israel bis Christus. Göttingen. Bd. 7.
110. *Faivre A.* Naissance d'une hiérarchie: Les premières étapes du cursus clérical. P., 1977.
111. *Feldman L.H., Hata G.* Josephus, the Bible, and history. Leiden, 1988.

112. *Feldman L.H.* Josephus' interpretation of Bible. University of California Press, 1998.
113. *Feldman L.H.*: Studies in Josephus' rewritten Bible. Leiden, 1998.
114. *Foakes J.* The history of the Christian Church. From the earliest times to ad 461. L., 1957.
115. *Frank K.S.* Grundzüge der Geschichte der Alten Kirche. Darmstadt, 1987.
116. *Frohnhofen H.* Weibliche Diakone in der frühen Kirche // Stimmen der Zeit Freiburg. 1986, Vol. 204, №4. P. 269–278.
117. *Gaechter P.* Die Sieben // Zeitschrift für Katholische Theologie, 74 (1952) S. 129-166.
118. Die Geschichte des Christentums. Religion. Politik. Kultur. Altertum. Bd. 1-3. Herausgegeben von L. Pietri. Freiburg, Basel, Wien. 2005.
119. *Gooder P.* Diakonia' in the New Testament: A Dialogue with John N. Collins // Ecclesiology, Vol. 3, № 1, 2006. P. 33-56.
120. *Gottlieb G.* Christentum und Kirche in den ersten drei Jahrhunderten. Heidelberg, 1991.
121. *Gryson R.* Le ministère des femmes dans l'Église ancienne. Gemblou, 1972.
122. *Hamann G.* Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit. In Zusammenarbeit mit G.Ph. Wolf. Göttingen, 2003.
123. *Hanson R.P.C.* Studies in Christian Antiquity. Edinburg, 1985.
124. *Harnack A.* The Constitution and Law of the Church in the first two centuries. N.Y., 1902.
125. *Harnack A.* Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Bd.I. Leipzig, 1924.
126. *Herten J. van.* Threskeia, Eulabeia, Hiketes, Dissertation, Utrecht, 1934.
127. *Herrin J.* The formation of Christendom. Princeton (N.J.), 1988.
128. *Hertling L.* Geschichte der Katholischen Kirche. Gekürzte Ausgabe: Von der Gründung der Kirche bis zu Clemens XII. (†1740). Leipzig, 1983.

129. *Herzog J.J.* Abriss der Gesamten Kirchengeschichte. Ersten Teil. Erlangen, 1876.
130. *Hilhorst A.* "Servir Dieu" dans la terminologie du judaïsme hellénistique et des premières générations chrétiennes de langue grecque. Göttingen. 1989.
131. *Kawerau P.* Geschichte der Alten Kirche. Marburg, 1967.
132. *Killen W.D.* The Ancient Church: Its History, Doctrine, Worship, and Constitution. Dodo-Press, 2007.
133. *Kirsch J.P.* Die Kirche in der Antiken Griechisch-Römischen Kulturwelt. Freiburg im Breisgau, 1936.
134. *Knox J.* The Ministry in the Primitive Church // The Ministry in Historical Perspectives. Ed. By R. Niebuhr and D. Williams. N.Y., Evanston, L., 1957.
135. *Koester H.* History and literature of early Christianity. Berlin, 1995.
136. *Kretschmer P.* Pelasger und Etrusker // Glotta. XI, 1921.
137. *Latvus K.* The Paradigm Challenged A New Analysis of the Origin of Diakonia // Studia Theologica 62 (2008), P. 142–157.
138. *Leonhardt J.* Jewish Worship in Philo of Alexandria. Tübingen. 2001.
139. *Lietzmann H.* Geschichte der Alten Kirche. Berlin, 1999.
140. *Lindsay Th.M.* The Church and the Ministry in the Early Centuries. L., 1902. 117.
141. *Locher J.P.* Untersuchungen zu ἱερός Untersuchungen zu hieros, hauptsächlich bei Homer . Diss. Bern, 1963.
142. *Loofs F.* Grundlinien der Kirchengeschichte in der Form von Dispositionen für seine Vorlesungen. Halle, 1901.
143. *Lübeck K.* Reichseinteilung und Kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des vierten Jahrhunderts. Münster, 1901.
144. *Markschies Ch.* Das antike Christentum. Frömmigkeit, Liebensformen, Institutionen. München, 2006.

145. *McCabe E.A.* A Reexamination of Phoebe as a “Diakonos” and “Prostatis”: Exposing the Inaccuracies of English Translations // <http://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?articleId=830>
146. *The Ministry in Historical Perspectives.* Ed. By R. Niebuhr and D.D. Williams. N.Y. Evanston, L., 1957.
147. *Milligan G.* Selections from the Greek papyri edited with translations and notes. Cambridge, 1912.
148. *Moessner D.* The Christ Must Suffer: New Light on the Jesus – Peter, Stephen, Paul Parallels in Luke-Acts // *Novum Testamentum*,, 28, 1986. P. 220–256.
149. *Mühlsteiger J.* Kirchenordnungen. Anfänge kirchlicher Rechtsbildung. Berlin, 2006.
150. *Müller K.* Kirchenheshichte. Erster Band. Freiburg im Breisgau, 1892.
151. *Neudorfer H.-W.* Der erste Brief des Paulus an Timotheus. Wuppertal–Giessen, 2004.
152. *Nickelsburg G.W.E.* Philo among Greeks, Jewish and Christians // *Philo und das Neuen Testament.* Herausgegeben von Deines R. und Niebur K.W. 2004. P. 53 – 72.
153. *Nikiprowetzky V.* Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie. Leiden, 1977.
154. *Omodeo A.* Prolegomeni alla storia dell'eta` apostolica // *Storia delle origini cristiane.* Vol.2. Napoli, 2000.
155. *Overbeck F.* Studien zur Geschichte der Alten Kirche. Chemnitz, 1875.
156. *Page S.H.T.* Whose ministry? A Re-Appraisal of Ephesians 4:12 // *Novun Testamentum* Vol.47, Fasc. 1 (Jan., 2006), P. 26 – 46.
157. *Pilch J.J.* Stephen: Paul and the Hellenist Israelites. Collegeville, Minessota, 2008.
158. *Pucci ben Zeev M.* Jewish Rights in the Roman World: The Greek and Roman Documents // *Texts and Studies in Ancient Judaism*, 74. Tübingen, 1988.

159. *Qualben L.P.* A history of the Christian Church. N.Y., 1936.
160. Quellen zur Geschichte der Diakonie. I Altertum und Mittelalter. Herausgegeben von H. Krimm. Stuttgart, 1960.
161. *Runia D.T.* Philo in Early Christian Literature. A. Survey. Minneapolis, 1993.
162. *Schaff P.* History of the Christian Church. Vol. 1. Michigan, 1994.
163. *Schneemelcher W.* Der diakonische Dienst in der Alten Kirche // Das diakonische Amt der Kirche. Herausgegeben von H. Krimm. Stuttgart. 1963.
164. *Schöllgen G.* Die Didache als Kirchenordnung. Zur Frage des Abfassungszwecks und seinen Konsequenzen für Interpretation // Jahrbuch für Antike und Christentum. Jahrgang 29, 1986. Münster, 1986.
165. *Schulze W.* Kleine Schriften. Göttingen. 1933
166. *Schweizer Ch.* Hierarchie und Organisation der römischen Reichskirche in der Kaisergesetzgebung vom vierten zum sechsten Jahrhundert. Bern, Berlin, Frankfurt am Main, NY, P., 1991.
167. *Smallwood E.M.* The Jews Under Roman Rule: From Pompey to Diocletian. Leiden, 1976.
168. *Spickermann W.* Der Subdiakonat, ein Amt der spätantiken Kirchenverwaltung // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 111. Band 2000. Vierte Folge XLIX. S. 313–341.
169. *Stiefel J.H.* Women Deacons in 1 Timothy: A Linguistic and Literary look at “Women Likewise...” (1 Tim 3.11) // New Testament Studies, Vol. 41, Is.03, July 1995, P. 442–457.
170. Storia del cristianesimo. V.1: L’antichità. A cura di F. e D. Menozzi. Roma, 2001.
171. *Stritzky M.B.* Der Dienst der Frau in der Alten Kirche // Liturgisches Jahrbuch, Münster. 1978, Vol. 28, № 3. P. 136–154.
172. *Thackeray H. St. J.* Josephus, the Man and the Historian. N.Y., 1929.

173. *Tov E.* The Greek & Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint. Leiden, Boston, Köln. 1999.
174. *Tröger K.-W.* Das Christentum im zweiten Jahrhundert. Berlin, 1988.
175. *Vilalba i Varneda P.* The historical method of Flavius Josephus. Leiden, 1986.
176. *Wedderburn A.J.M.* A History of the First Christians. L.–N.Y., 2005.
177. *Williamson R.* Philo and Epistle to the Hebrews. Leiden, 1970.
178. *Winston D.* Philo of Alexandria: The Contemplative Life, the Giants and Selections. N.Y., 1981.
179. *Witherington B.* Women in the Earliest Churches // Society for New Testament Studies. Cambridge, 1988.
180. *Zuanazzi. I.* La funzione amministrativa nella diakonia della Chiesa. Napoli, 2005.

Словари

181. *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. М. 1991.
182. *Boisacq E.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque . Etudiée dans ses rapports avec les autres langues indoeuropéennes. Heidelberg – Paris, 1950.
183. *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque . Histoire de mots. P., 1968–1977.
184. Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie. Herausgegeben von E. Fahlbusch, J.M. Lochman, J. Mibiti, J. Pelikan und L. Fuscher. Bd. 1-5, Göttingen, 1986-1996.
185. *Frisk H.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1966.
186. *Liddell H.G., Scott B.* A Greek-English Lexicon. Revised and augmented throughout by H.S. Jones with the assistance of R. McKenzie and with cooperation of many scholars. With a revised supplement. 9th ed. Oxford, 1996.
187. *Lust J., Eynikel E., Hauspie K.* A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Stuttgart, 1992.

188. *Lust J., Eynikel E., Hauspie K.* A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Stuttgart, 2003.
189. OCD – The Oxford Classical Dictionary. Third edition, revised. Ed. by S. Hornblower and A. Spawforth. Oxford University Press, 2003.
190. PLG – A Patristic Greek Lexicon edited by G.W.H. Lampe D.D. Oxford, 1961.
191. TWNT – Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Herausgegeben von G. Kittel. Stuttgart, 1953.