

ТЕОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

DOI 10.25991/VRHGA.2019.19.3.014

УДК (281.3+281.4):93 «03»

*Курдыбайло Д. С**

МЕЛХИСЕДЕК, КОНСТАНТИН ВЕЛИКИЙ И «АНТИСИМВОЛИЗМ» ЕВСЕВИЯ КЕСАРИЙСКОГО**

Образ ветхозаветного Мелхиседека, царя Салима и «священника Бога Всевышнего» в современной исследовательской литературе часто рассматривается как знаковая фигура, выступающая библейским прообразом соединения функций священника и верховного правителя в христианской истории Римской империи. Уже с эпохи императора Константина начинается христианское осмысление сакрального характера римской монархии, значительный вклад в которое вносит Евсевий Кесарийский. Он прочитывает библейский образ Мелхиседека как пророчество о Христе, причем это пророчество построено особым образом и принципиально отличается от символического характера пророчеств периода ветхозаветной истории после Моисея. Аналогия между Мелхиседеком и Христом строится не на основе совпадения общих черт, а на основе равного отсутствия характеристик, свойственных ветхозаветным первосвященникам, как своего рода «антисимволизм». Развивая противопоставление типов священства «по чину Аарона» и «и по чину Мелхиседека» из *Евр. 7*, Евсевий дает основание для экстраполяции этой аналогии на императора Константина, который не только сочетает императорскую власть с ролью «епископа внешних дел», но и эксплицитно сравнивается с Мелхиседеком.

Ключевые слова: Евсевий Кесарийский, Константин Великий, Мелхиседек, Римская империя, библеистика, символ, семантика.

D. Kurdybaylo

*MELCHIZEDEK, CONSTANTINE THE GREAT AND EUSEBIUS'S
OF CAESAREA "ANTI-SYMBOLISM"*

Many modern scholars consider the person of Melchizedek, the king of Salem and “a priest of God Most High”, as an emblematic figure. It becomes a Biblical prototype

* Курдыбайло Дмитрий Сергеевич, кандидат философских наук, научный сотрудник отдела информационных проектов, Русская христианская гуманитарная академия; theo@yandex.ru

** Работа подготовлена в Санкт-Петербургском государственном университете при поддержке РФФ, проект № 17–18–01168 «Модификации социально-политического учения Библии в истории и религиозные основания политико-правовой мысли Российской империи».

connecting together the services of a priest and of a monarch in the Christian history of the Roman Empire. Starting with the reign of Constantine the Great, the Roman monarchy is being considered sacral from the Christian point of view, and Eusebius of Caesarea made a significant contribution to it. Eusebius interprets the Biblical image of Melchizedek as a special kind of prophecy about Christ, which is noticeably different from the symbolism of post-Mosaic prophecies. The analogy between Melchizedek and Christ is not built upon coincidence of common features, but upon the common absence of the most distinctive characters of the Old Testament priesthood. This semantic strategy is suggested to be called “anti-symbolism.” Eusebius uses it to develop the opposition of “Aaronic” and “Melchizedekian” types of priesthood from the *Hebr.* 7, and further he extrapolates the analogy to Constantine the emperor, who combines his monarchic power with the authority of “a universal bishop appointed by God,” thus being explicitly compared with Melchizedek.

Keywords: Eusebius of Caesarea, Constantine the Great, Melchizedek, Roman Empire, Biblical studies, symbol, semantics.

Загадочный образ ветхозаветного Мелхиседека, несмотря на самые краткие упоминания о нем, на протяжении веков давал обильную пищу иудейской и христианской мысли. После собственно богословского истолкования этого образа (см. современные исследования: [13; 28; 26]), одно из важных мест занимает его религиозно-политическое измерение. По меньшей мере, с точки зрения современной истории поздней античности и Средневековья, Мелхиседек, «царь Салимский» и «священник Бога Всевышнего», отчетливо соединяет монархическую власть государства и власть религиозную, обусловленную его священством [16, р. 3–7, 124, 134].

Дохристианская история Римской империи, верховному правителю которой усваивался титул *pontifex maximus* (начиная еще с Августа и продолжая целым рядом императоров–христиан [11]), подготовила прочное идейное основание для синтеза функций носителя высшей светской власти и религиозного авторитета. Как только империя становится христианской, т. е. в эпоху Константина Великого, начинается постепенная христианизация этой системы взглядов, закрепленной в придворном церемониале, титулатурах, инсигниях и т. п. [35, р. 53]. Насколько медленно шел этот процесс по сравнению с прочими религиозно-политическими и правовыми переменами в течение правления Константина и его преемников, можно судить, например, по тем элементам придворных обычаев, которые пытался упразднить император Юлиан во время своего недолгого правления [6, с. 10–13]. Но рано или поздно прежняя концепция *pontifex maximus* всё же должна была уступить место новой системе символов, основанной на библейских образах. Впрочем, наиболее значимых фигур, соединявших в себе царскую и священническую власть, в истории Ветхого Завета не так уж и много — это цари Давид и Мелхиседек [31, р. 29; 30, р. 173], к которым, видимо, нужно добавить также Моисея [32, р. 691; 16, р. 134]. Также в этот ряд встает и Соломон, но уклонение его в язычество на склоне лет (3 Цар. 11: 1–13, Неем. 13: 26) не позволяло рассматривать его как совершенный образец для сравнения.

Гильберт Дагрон в своей известной монографии «Император и священник» [16] рассматривает именно Давида и Мелхиседека как архетипические образцы для императоров Византии. Но вместе с тем, читая приводимые им цитаты, легко обнаружить, что собственно в византийских источниках сопоставления

императора с Мелхиседеком исключительно редки и возникают в устах лиц, не обладавших выдающимися богословскими или политическими талантами [16, р. 170–171, 181–182, 305]. Подобные сопоставления чаще всего предполагаются автором как некий не выражаемый имплицитно мифологический фон византийской политической культуры. Редкость упоминаний Мелхиседека в грекоязычных дискурсах (см. общие замечания в [33, р. 185–186] и особенно сн. 35 на с. 185), связанных с темой сакрализации императорской власти, на наш взгляд, заслуживает отдельного исследования.

В этой работе мы обратимся к образу Мелхиседека в трудах Евсевия Кесарийского — свидетеля всей эпохи Константина Великого.

I

Евсевий, будучи последователем Оригена и живя в Палестине, по всей видимости, был знаком с различными апокрифическими повествованиями о Мелхиседеке, известными в иудейской среде (такого рода, как «История Мелхиседека» пс. — Афанасия Александрийского, подробнее об этом тексте см.: [10]). Однако его мысль основывается почти исключительно на двух ветхозаветных упоминаниях Мелхиседека (Быт. 14: 18–20 и Пс. 109: 4) и новозаветной экзегезе этих мест в Евр. 6: 20–7: 21. Следуя логике этого Послания, то, что Авраам дает десятину Мелхиседеку, означает превосходство последнего (κρείττονος, Евр. 7: 7) не только над самим Авраамом, но и, так сказать, над Левием, который «был еще в чреслах отца», а в его лице и над всеми его потомками — левитами (Евр. 7: 9–11). Сам Мелхиседек не принадлежал к роду Авраама, Аарона и Левия. Сообщение о том, что Мелхиседек был «без отца, без матери, без родословия» (Евр. 7: 3), вероятнее всего, свидетельствует о некоем предании, связанном с его именем, известным в иудейской среде, но не вошедшим в текст Библии (ср., напр., обширный пласт идей кумранитов, связанных с фигурой Мелхиседека [28, р. 60–82; 9, р. 123–134; 7, с. 177–180]). Показательно и возникновение целой секты «мелхиседекиан», о которой свидетельствует Епифаний Кипрский (Adv. haeres. 35 (55) [18, Bd. 2, S. 324–337]). У Епифания же сообщается, что «у некоторых» указаны имена родителей Мелхиседека: Гераклий и Астартя (Ἀστάρθ) или Асториана (Ἀστοριανή [18, Bd. 2, S. 326, l. 3]), из чего можно заключить о ханаанейском происхождении салимского царя, по крайней мере по материнской линии. Об этом же свидетельствует и Евстафий Антиохийский в сохранившемся фрагменте *De Melchisedech* [8, fr. 1, l. 20; 12, р. 44–46], который затем многократно транслируется византийскими историографами (кроме перечисленных в [12, р. 45], укажем места из «Хронографии» Иоанна Малалы [29, р. 57–58], «Христианской топографии» Космы Индикоплова, 5.96.10–11 [15] и «Пасхальной хроники» [14, р. 91]).

Так или иначе, Мелхиседек принципиально иной, чуждый и по роду, и по образу своего священства, как и само повествование о нем в Быт. 14, по всей видимости, — вставка, автор которой не совпадает ни с одним из основных источников Пятикнижия, принимаемых в рамках документальной теории [5, с. 620].

Инаковость Мелхиседека по отношению ко всем иудейским обычаям подчеркивает и Евсевий — именно в этой внеположности ветхозаветному закону он обнаруживает больше всего черт, прообразующих Христа. Подробнее всего

это описано в 5-й книге «Евангельского доказательства» (далее сокращенно *DE*, греч. текст цитируется по [21]), здесь он вслед за Евр. 7 противопоставляет священство Аарона и Мелхиседека (*DE5.3.13–20*).

Сначала перечислим главные отличительные черты священства «по чину» Аарона, как они указаны Евсевием:

— такое священство принималось через помазание елеем, которое было «образным и символическим (ὡς ἐν τύποις εἰπεῖν καὶ συμβόλοις)», а сами священники становились «некими тенями и образами Христа» (σκιώδης τις καὶ εἰκονικὸς Χριστός, *DE5.3.13.5–6*);

— такое священство ограничено во времени: началом оно имеет момент посвящения (помазания) и продолжается лишь в течение жизни священника;

— также оно ограничено только иудейским народом: никакие священнодействия не совершаются для иноплемеников;

— сами священники должны были происходить из Левиного колена и только по линии Аарона (*DE5.3.14.2–4*);

— священство принималось не по Божию определению или клятве, но как результат суждения людей; по этой причине даже в надлежащим образом поставленных священниках могло обнаруживаться что-либо недостойное Бога, как это было, например, с Илием (1 Цар. 1: 22–4: 18; *DE5.3.13.9–11*);

— священники приносили жертвы и кровь бессловесных животных (*DE5.3.14.4*).

Что касается Мелхиседека, то о нем Евсевий говорит так:

— Мелхиседек был священником, не приняв помазания елеем от кого-либо;

— он не был избран людьми;

— он не принадлежал колену Левия, более того, сам Левий к этому времени еще не родился;

— он не был обрезан, ибо заповедь обрезания будет дана Аврааму Богом уже после того, как он встретился с Мелхиседеком (Быт. 17: 10);

— он не приносит жертв и не возливает кровь, но благословляет Авраама хлебом и вином;

— он не совершает служения в Храме или скинии — ни того, ни другого еще не существовало (ср. также перечисление прочих отличительных черт Мелхиседека, в т. ч. по поздним источникам в [28, p. 86, tab. 3.1]).

Кроме этого, Евсевий повторяет слова о том, что Мелхиседек был «без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни» (Евр. 7: 3 = *DE5.3.14.7–9*; Евсевий обрывает цитату и не добавляет, что Мелхиседек «пребывает священником навсегда»), и добавляет, что он также не имел ни сыновей, ни семьи и не оставил после себя потомков (*DE1.9.19.1–3*). Далее дается толкование его имени *Мелхиседек* — «царь праведности» (βασιλεὺς δικαιοσύνης), после чего топоним *Салим* дается в переводе с еврейского как «мир», так что «царь Салимский» (Быт. 14: 18) должно означать «царь мира» (βασιλεὺς εἰρήνης — *DE5.3.14.6–7*; о научных этимологиях имени «Мелхиседек» см.: [5, с. 620; 7, с. 172], а также библиографию в этих работах).

Наконец, Евсевий показывает, какими чертами Мелхиседек «уподоблен (ἄφωμοιωμένος) Сыну Божию» (Евр. 7: 3):

— Христос не принимал когда-либо священства, т. е. не было времени, когда Он *еще* не стал священником;

— поэтому Христос не принимал помазания елеем;

— священство Христа не имеет также и конца во времени;

— по человеческой природе Христос не принадлежал роду Левия, а следовательно, и Аарона;

— Он священствует не только для иудеев, но и для всех народов мира;

— не приносит кровавых жертв, но «священнодействует (ιερουρῖαν) хлеб и вино, которые указывают на таинство Его Тела и спасительной Крови» (τοῦ τε σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου αἵματος αἰνίττονται τὰ μυστήρια, DE5.3.19.5–7).

Очень схожий перечень черт дан и в «Церковной истории» 1.3.17.1–19.1 (далее сокращенно *HE*, греч. текст цитируется по [22]).

Сопоставляя эти черты, Евсевий утверждает, что священство Христа соответствует типу священства Мелхиседека и тем самым «противоположно Ааронову типу служения» (κατὰ τὸν τύπον Ἀαρὼν λειτουργίας ἀλλάττει, DE5.3.17.5–7, cf.: 5.3.13.1–3). Более того, Мелхиседек в эпоху, когда Богом еще не был дан закон о субботе, обрезании и т. д., жил не по заповедям, данным Моисею, но по Евангелию Христову (DE1.6.2.3–8) — так же как Ной и Енох жили «не иудейской, но христианской жизнью» (χριστιανικῶς ἀλλ’ οὐχὶ ἰουδαϊκῶς ζῶν, DE1.6.5.4–5; в другом месте к ряду Ноя, Еноха и Мелхиседека Евсевий добавляет также Иова, утверждая, что и тот жил прежде времен Моисея: DE1.5.7.3–5).

Утверждение Евр. 7: 12 о том, что «с переменою священства необходимо быть перемене и закона», Евсевий парадоксальным образом применяет не только к переходу от Ветхого Завета к Новому, но и к переходу от слепопотопной истории иудейского народа к периоду Моисеева законодательства. Евсевий не раз отмечает, что Закон был дан иудеям по причине ослабления благочестия, которым были исполнены их праотцы, и дело земной жизни Христа состояло в т. ч. и в восстановлении их древней веры [27, р. 317] — только теперь уже не среди иудеев по плоти, а среди христиан по духу (примечательно, что по убеждению Косьмы Индикоплова, Мелхиседек был *единственным* «священником Бога Вышнего» в слепопотопные времена: Topographia Christiana, 5.95–96, по [15]).

Таким образом, Аароново священство составляет некий средний этап между священством Мелхиседека как прообразом и священством Христа как его осуществлением. Зачем нужен этот средний этап, если смотреть на этот вопрос не с точки зрения божественной «педагогики», но с позиции внутренней диалектики священной истории?

II

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно сделать небольшой экскурс в учение Евсевия Кесарийского о символе. Приведенная выше цитата об «образном и символическом» характере священнического помазания неслучайна: подобного рода высказывания многочисленны на страницах «Евангельского доказательства» и «Церковной истории» (значительная часть их обсуждается в работе [3]).

«Символами и образами» (εἰκόνας καὶ σύμβολα) Евсевий называет законоустановления, данные Богом через Моисея: это соблюдение «таинствен-

ной субботы», и «посвящение через обрезание». Но внутренний смысл и их назначение оставались неведомы иудеям: Бог не даровал им «мистагогии», соответствующей этим символам (οὐκ αὐτὰς ἐναργεῖς παρείδου μυσταγωγίας, *HE1.2.22.4–23.1*). Евсевий ясно дает понять, что первообразы, символически выраженные в нормах Закона, относятся к небесному миру (τύλους οὐρανίων καὶ σύμβολα μυστηρίωδεις, *HE1.3.2.2–3*), т. е. имеют умопостигаемую природу. Соблюдение субботы, пищевые ограничения и прочие запреты, установленные при Моисее, не были известны до него и потому никак не распространялись на праотцов и пророков прежних времен — точно так же, как не распространяются на христиан. Из этого Евсевий еще раз делает вывод об их внутреннем духовном родстве (или по меньшей мере типологическом сходстве — *HE1.4.8.1–6*).

Среди символических установлений Моисея Евсевий особо выделяет чин помазания, χρίσματος, так что всякий человек, это помазание принявший, именуется *христом*, χριστός, что уже даже на уровне именованного уподобляет его Христу — Сыну Божию:

Мы знаем, что некоторые пророки через помазание сами стали прообразами Христа (διὰ χρίσματος Χριστοῦς ἐν τύπῳ γεγονέναι παρελήφαμεν); ибо все они имели отношение к истинному Христу, Божественному, Небесному Слову, единому Первосвященнику мира, единому Царю всей твари, из пророков Отца единому верховному Пророку (*HE1.3.8.1–3*, [1, с. 30]).

Уподобление Христу через помазание делает человека не просто «прообразом», внешним носителем качеств, внешне делающим его «похожим» на Христа, но и открывает ему умопостигаемые истины, познаваемые в Боге Отце через Его Логос, и делает его своеобразным органом, живым соратником Бога в тех или иных делах. Оставаясь верным триадологическому субординатизму Оригена, Евсевий выстраивает иерархическую схему: Бог Отец — Христос как Логос — человек–помазанник Божий, или символический христос — прочие люди, окружающие его. Помазанник становится своеобразным медиатором между своим народом и божественным Логосом [3, с. 18–20].

И если в «Евангельском доказательстве» эта логика распространялась только на ветхозаветных первосвященников (см. цитаты в [3, с. 17–20]), то в «Церковной истории» Евсевий пишет, что в древности символически помазывались (τοῦ συμβόλου κεχρισμένων) и священники, и цари, и пророки (*HE1.3.9.1–3*). В другом месте равное достоинство царя и первосвященника подчеркивается особо:

Не только тех, кого почтили первосвященническим саном и символа ради помазали уготовленным маслом (ἐλαίῳ σκευαστῶ τοῦ συμβόλου χρισμένους ἔνεκα), украсило у евреев имя Христа, но также и царей, которых по указанию Божию (νεύματι θείου) пророки помазывали как некие изображения Христа (χρίοντες εἰκονικούς τινὰς Χριστοῦς ἀπειργάζοντο); ибо они сами несли образ (τοὺς τύλους... ἔφερον) царственной власти единого истинного Христа, Слова Божия, над всем царствующего (*HE1.3.7.1–7*, [1, с. 30]).

Моисей и Иисус Навин для Евсевия выступают особенными личностями, соединившими в себе «царский» и «священнический» авторитет: «Иисус, сын

Наве, носил образ (εἰκόνα ἔφερεν) нашего Спасителя и единственный после Моисея продолжил преподанное ему символическое служение (συμβολικῆς λατρείας)» (HE1.3.4.6–9, [1, с. 29]). Евсевий намекает даже на некое предызбрание Иисуса Навина для его служения, так что Моисей сначала «узнаёт в нем своего преемника... по некоторому образу и символу» видимому в нем (κατὰ τύπον αὐθίς καὶ σύμβολον, HE1.3.3.4–4.1, [1, с. 29]).

Ясно, что если почти всюду «символы» и «образы» служат установлению особого рода единства со Христом, то в отношении Его Самого никакой символизм неуместен. Все те черты, в которых проявляется подобие человека-помазанника Спасителю, в Нем явлены в несравненно большей полноте и силе:

никто не вызвал такого потрясения среди всех народов на земле, ибо в их символической силе (τοῦ συμβόλου δύναμις) не имелось той действительности (ἐνεργεῖν), которая была в истине, явленной нашим Спасителем. Он ни от кого не получил символов и образов первосвященнического сана (οὐτε σύμβολα καὶ τύπους ἀρχιερωσύνης); Он не вел Своего происхождения по плоти от священнического рода... но был украшен от Отца всеми почестями, и не символически, а истинно (μὴ τοῖς συμβόλοις, ἀλλ'... τῇ ἀληθείᾳ). Не имея ничего из перечисленного нами, Он имеет больше права на имя Христа, чем все остальные. ...Он передал [ученикам]... не образы и подобию (οὐκέτι τύπους οὐδὲ εἰκόνας), а добродетель в ее чистом виде (ὑμῶν ἀρετάς) и небесную жизнь и сообщил Своим ученикам истинные догматы. Он был помазан не елеем, приготовленным из телесного [вещества] (διὰ σμῶντων σκευαστόν), но богоприличным образом, Духом Божиим, причастным к нарожденному Божеству Отца (HE1.3.10.7–13.4, [1, с. 31]).

Вернемся теперь к Мелхиседеку, «уподобленному Сыну Божию». Все найденные нами упоминания греч. σύμβολον в «Евангельском приготовлении», «Евангельском доказательстве», «Церковной истории» и текстах «константиновского» цикла относятся к эпохе законодательства Моисея. Евсевий нигде не говорит о «символах» или образах—τύποι применительно к Мелхиседеку (и сопоставляемых с ним Ною, Еноху, Иову в DE1.5.7.3–5, 1.6.5.4–5). Все его описания у Евсевия включают описание его фактического статуса «священника Бога Всевышнего» (ιερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου), главного действия — благословения Авраама и «уподобления», ἀψωμοῖωμένος Сыну Божию — единственное слово, обозначающее некую образную связь Мелхиседека и Христа.

В самом деле, их сходство строится не на совпадении общих черт, а на совпадении отсутствия признаков, характерных для Ааронова священства. Фактически единственной общей положительной характеристикой выступает *священство*, а уже по отношению к нему разворачивается линия «отрицательных уподоблений». Этот способ сопоставления можно было бы не совсем точно назвать апофатическим, а если стремиться к наибольшей точности — то «антисимволическим» (в противоположность ему можно привести пример того, как разворачивается аналогия между Христом и Мелхиседеком у Евстафия Антиохийского на основании общей для них «печати царственности» [12, р. 233]).

Едва ли можно сомневаться при этом, что Евсевий признавал за Мелхиседеком все то же участие в божественной иерархии, что он признаёт в отношении символически помазанных священников и царей, причем если

они и отличаются от Мелхиседека по мере полноты участия в ней, то только уступая ему в этой полноте.

III

Наконец, наиболее полное раскрытие понимания Евсевием отношений Бога и Мелхиседека можно извлечь из центральной части речи, произнесенной Евсевием по случаю освящения новой базилики в Тире (HE10.4; Евсевий не указывает своего авторства этой речи, приписывая ее «некому человеку, в меру одаренному» (HE10.4.1.1–3), но стилистические особенности текста не оставляет сомнений в его авторстве. См., напр.: [33, р. 193]). Текст речи входит в 10-ю книгу «Церковной истории», ему предшествует упоминание адресата — это епископ Тира Павлин, близкий друг Евсевия [1, с. 419]. Прочитируем ключевое для нашей темы место из этой речи:

...Под этим великим и поистине боголепным святилищем я разумею живой, созданный из нас самих храм Живого Бога, в котором самое внутреннее, сокровенное и для многих невидимое, как истинно святое и святая святых, кто дерзнул бы изобразить, хотя бы и увидел? Кто мог бы даже заглянуть за священную его завесу, кроме единого великого вселенского Первосвященника (ὁ μέγας τῶν ὄλων ἀρχιερεύς), Который один имеет право исследовать тайны (τὰ ἀπόρρητα) разумной души?

Может быть, то же позволено и другому, занимающему второе после Него место (δευτερεύειν μετὰ τοῦτον), именно этому первенствующему вождю воинства (τῆς στρατιάς ἡγεμόνι), которого первый и великий Первосвященник почтил здесь вторым местом священства, пастырю вашего боголюбивого (ἐνθίου) стада, доставшегося ему по жребию и суду Отца, как Божию служителю и провозвестнику (ὡς ἄν θεραπευτὴν καὶ ὑποφήτην), новому Аарону или Мелхиседеку, *уподобившемуся Сыну Божию, пребывающего навсегда* сохраненным, [благодаря] общим молитвами всех вас. Ему одному, после первого и великого Первосвященника, должно принадлежать, если не первое, то второе место в надзоре и наблюдении (ὁρᾶν τε καὶ ἐπισκοπεῖν) за внутренними движениями ваших душ (HE10.4.22.1–24.4, [1, с. 427]).

Остается не вполне ясным, кого сравнивает Евсевий со Христом-Первосвященником в этом пассаже: хотя формально речь обращена к Павлину Тирскому, но предшествующие этому абзацу строки говорят определенно об императоре-христианине, и хотя имя Константина ни разу не называется, тем не менее ясно, что фрагмент HE10.4.16 обращен точно к нему (вне зависимости от того, присутствовал ли он лично в тот момент или нет). С одной стороны, приведенная цитата, несколько раз содержащая ὑμέτερος, локализует обращение Евсевия специально к тирской общине христиан, почему и под их пастырем должен пониматься местный епископ, а не правитель всей империи, которого уместнее было бы назвать «пастырем *нашего* боголюбивого стада». С другой стороны, цитируя Евр. 7: 3, Евсевий опускает слово ἱερεύς, как если бы «второй первосвященник», будучи уподоблен Сыну Божию, тем не менее, не был иереем — это, казалось бы, парадоксальное сочетание вполне согласуется с формулой Константина «епископ внешних дел» (Vita Constantini 4.24, греч. текст по [23]) — архиерей, но не священствующий (и даже некре-

щенный). Наконец, Евсевий употребляет в отношении «второго архиерея» слово ὑποφίτης — исключительно редкое в его языке. Если исключить два его употребления в цитатах других авторов, приводимых в «Евангельском приготовлении» (5.8.7.6 et 5.10.2.1; далее сокращенно *PE*, греч. текст по [19]), то все прочие его употребления составляют всего два случая, оба находятся в *De laudibus Constantini* и оба однозначно выступают эпитетами василевса (2.4.4 et 10.4.5; далее сокращенно *LC*, греч. текст по [20]).

Впрочем, все эти замечания имеют вторичный характер и не могут считаться однозначным подтверждением того, что речь здесь идет именно об императоре. Укажем, однако, что идентификацию с Константином в этом пассаже предлагает и Клаудия Рапп [33, р. 193], к сожалению, однако, без основательной аргументации.

Что касается самой фигуры Мелхиседека, то, по всей видимости, в цитированном пассаже и ей также приписывается место «второго после Христа». Далее Евсевий раскрывает еще некоторые подробности:

Наш первый и великий Первосвященник сказал [о Себе]: *что видит творимое Отцом, то и Сын творит также* (ср.: Ин. 5:19). Так и этот [архиерей] чистыми очами ума взирает на Первого, как на наставника (διδάσκαλον), и что *видит Им творимое*, то служит для него архетипическим образцом (ὡς ἂν ἀρχετύποις χρώμενος παραδείγμασιν), изображения (τὰς εἰκόνας) которого он воспроизводит, насколько [только] может, удерживая [в нем] подобие создаваемого (εἰς τὸ ὁμοίωτατον διμοιουρῶν ἀπειργάσασθαι), ни в чем не уступая Веселиилу, которого Сам Господь исполнил духом премудрости, разума и всякого знания в искусствах и науках и призвал его к строительству храма, передав в символах небесные первообразы (τῶν οὐρανίων τύπων διὰ συμβόλων) (*HE*10.4.25.1–11, [1, с. 428]).

Здесь Евсевию удается согласовать Евангелие от Иоанна с демиургией платоновского «Тимея» — по меньшей мере, на уровне терминологии (ср.: *Plato Tim.* 29b2–4, 39e3–7). Соотношение умпостигаемого образца (параδείγмы) и уподобляемого ему чувственного предмета переносится из пространства платоновской метафизики с небольшими коррективами: идеи, эйдосы, как и умпостигаемая параδείγма, не обладают самостоятельным бытием, но узреваются в Отце через посредство Его Логоса [4, с. 51–54; 17, р. 474–475]. Именно ввиду того, что их иконическое вещественное выражение имеет основание в божественных «архетипах», сами эти выражения имеют символическую природу — здесь уже речь идет о символизме новозаветном, вовсе не упраздняемом после Боговоплощения (как это происходит с символами ветхозаветного Закона и Ааронова типа служения), но, напротив, осмысливаемом в сакраментальной перспективе: напомним, что и Евхаристия описывается Евсевием в терминах символа и образа (*DE*1.10.28.5–8; 8.1.78.1–79.3; 8.1.80.1–3; 8.2.119.5–9; [3, с. 21]).

Если допустить, что эта логика может быть распространена на линию Мелхиседек — Христос — Константин (или Павлин Тирский, если цитируемый фрагмент адресован ему), то означенный выше «антисимволизм» оказывается не отрицанием символов как таковых. Напротив, им конституируется свободное положение человека как создателя вещественных символов, уподобляющегося Христу как установителю высшего символизма церковных таинств.

Символизм же, сопровождающий установление Моисеева законодательства, детерминирует жизнь подзаконных иудеев, чьи священники занимались не созданием новых символов, но сохранением вещественных символов, установленным прежде, соблюдением символических предписаний Закона и трансляцией их из поколения в поколение. Падение благочестия иудеев во времена пребывания в Египте затруднило для них возможность непосредственного умного созерцания «архетипов» и «парадигм», почему Бог Сам дает им наиболее явственным образом Закон через Моисея, откуда сами они не способны ни узреть его умные прообразы, ни уразуметь внутренний смысл символов (см. выше цитату из *HE1.2.22.4–23.1*).

Воплощение Христа, Его крестный подвиг и воскресение восстанавливают древнее достоинство человека в христианской вере, позволяющей снова достигать вершин умозрения и быть уже не служителями символов, а их со-творцами вместе с Богом (ср. схожий мотив у Косьмы Индикоплова: Мелхиседек «совершал служение не по закону Моисея, но священнодействовал другие, более совершенные символы», *Topographia Christiana* 5.95.6–8). Нигде не говоря этого явно, Евсевий по существу утверждает небывалую творческую силу христианства в метафизической перспективе.

Нетрудно заметить, что такой взгляд Евсевия, по крайней мере до некоторой степени, был вдохновлен стремительными переменами в религиозной и политической жизни империи во время правления Константина. Василевс действительно постепенно созидает новую систему символов, упраздняет прежние и выстраивает новые вещественные свидетельства веры, преобразует законы и обычаи. Сам он при этом формально остается вне церковной иерархии, более того, он даже не принимает крещения до последних лет своей жизни — сохраняя поистине царственную свободу в принятии решений и их осуществлении.

Наконец, образ ветхозаветного Мелхиседека задает еще одну важную тему: невещественное помазание, т. е. помазание, принимаемое не от людей, но от Св. Духа. Именно такого рода помазание, по мысли Евсевия, легитимизирует священство Мелхиседека и именно благодаря ему становится доступно умозрение. В той мере, в которой Константин уподобляется Христу, нужно, по всей видимости, полагать, что и для него Евсевий предполагает помазание Св. Духом. Не будем пытаться указать конкретное жизненное событие, которое можно считать такой «мистической инициацией» будущего императора — «Жизнь Константина» содержит несколько эпизодов, которые можно трактовать таким образом (см.: [2, с. 91–94]). В любом случае то, что Евсевий не раз делает логический акцент на том, как древнееврейские цари были помазанниками наравне с первосвященниками, подтверждает значимость для него темы помазанничества, а привлечение образа Мелхиседека в полной мере оправдывает статус Константина как «второго после Христа».

Экстраполируя логику Евсевия на послеконстантиновскую эпоху, мы приходим к любопытному выводу: когда в Византии устанавливается чин помазания императора, тем самым вводится новое законоустановление на уровне вещественных символов, а помазание Св. Духом уходит на задний план. С этого момента император оказывается уже в ряду людей, подчиненных

прежде установленным символам, подобно подзаконным иудеям, и аналогия с Мелхиседеком теперь все менее и менее приложима к нему.

С течением веков, когда гностические учения перестают быть угрозой для христианской мысли и выработанный в первые века «иммунитет» к ней постепенно утрачивается, происходит постепенная ассимиляция апокрифических преданий, придающих Мелхиседеку эсхатологический образ (начиная уже с мессианских текстов Кумрана [16, р. 175; 7 с. 176–180]), выводя его вовне исторического времени и тем самым также затрудняя возможное сопоставление с ним любых исторических лиц (ср. мотив исключительности Мелхиседека у Максима Исповедника: *Amb. ad Joan. 10, PG 91, 1137D–1141C*). Это еще одна немаловажная причина чрезвычайной редкости сравнения византийских императоров с царем Салима в послеконстантиновскую эпоху (ряд прочих факторов см.: [33, р. 193–194]).

* * *

Исключительность Мелхиседека и исключительность Константина подразумевают еще одну важную импликацию: не менее исключительным императором с точки зрения критериев Евсевия оказывается и Октавиан Август. Среди римских императоров он был первым, принявшим титул *pontifex maximus*; при нем в империи прекратились гражданские войны, так что его, как и Мелхиседека, по праву можно было бы назвать «царем мира». И если для Евсевия, бывшего свидетелем гонений на христиан со стороны языческих императоров, еще довольно непросто высказать какое-либо положительное суждение в отношении Августа, то в последующую эпоху параллель между Августом и Константином становится все более легко проводимой [16, р. 266–267; 11, р. 372].

Роль «священника-василевса» усваивается императорам, созывавшим Вселенские соборы (Константин Великий, Феодосий I и Константин VI) — так пишет псевдо-папа Григорий в VIII в. [11, р. 367; 34, col. 976E], обращаясь к императору-иконоборцу Льву III Исавру, который то же самое прямо утверждает о себе самом [16, р. 158–166; 11, р. 367]. Важно помнить, что именно тексты Евсевия привлекались иконоборцами для подкрепления своей богословской позиции. В частности, в этом контексте впервые становится широко известно письмо Евсевия августу Констанции (см. подробнее: [24, р. 83–87; 25, р. 460–465]); вполне вероятно, что и его принципы соотношения священства и императорской власти, обрисованные на примере Константина, оказали определенное влияние на формирование религиозно-политических взглядов в иконоборческой среде, либо, по меньшей мере, оказались очень близки ее представителям. Так или иначе, в VIII в. парадигма царя-священника, прообразом которой стал ветхозаветный Мелхиседек, вошла в политическую действительность Византии, чего, вполне возможно, не произошло бы, не будь она подготовлена в трудах Евсевия Кесарийского.

ЛИТЕРАТУРА

1. Евсевий Кесарийский. Церковная история / ввод. ст., коммент., библиогр. список и указатели И. В. Кривушина. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013.
2. Курдыбайло Д. С. Библейские источники в конструировании Евсевием Кесарийским мифа о Константине Великом // Вестник РХГА. — 2018. — Т. 19, № 2. — С. 89–103.
3. Курдыбайло Д. С. О понятии «символ» в «Евангельском доказательстве» Евсевия Кесарийского // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2018. — Вып. 78. — С. 11–27.
4. Курдыбайло Д. С., Курдыбайло И. П. О переосмыслении мифа о колеснице души из «Федра» Платона в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского // Соловьевские исследования. — 2015. — № 3 (47). — С. 49–66.
5. Петров А. Е. Мелхиседек // Православная энциклопедия. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2016. — Т. 44. — С. 620–625.
6. Сидаш Т. Г. Император Юлиан // Император Юлиан. Сочинения — СПб: Изд-во СПбГУ, 2007. — С. 5–54.
7. Тантилевский И. Р. Псалом 110 [109] как источник концепций «деификации» личности Мелхиседека в иудейской и раннехристианской традициях // Сборник материалов XXVI научной конференции: «Платоновское наследие в исторической ретроспективе: интеллектуальные трансформации и новые исследовательские стратегии». Санкт-Петербург, 28–30 августа 2018 г. — СПб.: Платоновское философское общество, 2018. — С. 171–186.
8. Altaner B. (hrsgb.) Die Schrift des Eustathios von Antiocheia // Byzantinische Zeitschrift. — 40 (1940). S. 34–37 (TLG 4117 010).
9. Byrne B. The Qumran Melchizedek Scroll and the Gospel of Mark: Coherence and contrast in soteriology // Pacifica. — 2014. — Vol. 27(2). — P. 123–148.
10. Böttrich Ch. Melchizedek among Russian Saints: The History of Melchizedek between Jews and Slavs // The Bible in Slavic Tradition / ed. by A. Kulik, C. M. MacRobert, S. Nikolova et al. — Leiden, Boston: Brill, 2016. — P. 373–390.
11. Cameron A. The Imperial Pontifex // Harvard Studies in Classical Philology. — 2007. — Vol. 103. — P. 341–384.
12. Cartwright S. The Theological Anthropology of Eustathius of Antioch. — Oxford: Oxford University Press, 2015.
13. Chan A. K.-Y. Melchizedek Passages in the Bible: A Case Study for Inner-Biblical and Inter-Biblical Interpretation. — Warsaw, Berlin: De Gruyter Open, 2016. — URL: <https://www.degruyter.com/viewbooktoc/product/460053>
14. Chronicon paschale. — Bonn: Weber, 1832. — Bd. 1 / Hrsgb. L. Dindorf (TLG 2371 001).
15. Cosmas Indicopleustès. Topographie chrétienne. 3 vols / éd W. Wolska-Conus. — Paris: Cerf, 1968–1973 (TLG 4061 002).
16. Dagron G. Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium / tr. by J. Birrell. — Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
17. DelCogliano M. Eusebian Theologies of the Son as the Image of God before 341 // Journal of Early Christian Studies. — 2006. — Vol. 14, N4. — P. 459–484.
18. Epiphanius. Bände 1–3: Ancoratus und Panarion / Hrsg. K. Holl. — Leipzig: Hinrichs, 1915–1933 (TLG 2021 002).
19. Eusèbe de Césarée. Préparation évangélique // Sources Chrétiennes. — Vol. 206 (liv. I), 228 (liv. II–III), 262 (liv. IV–V,17), 266 (V,18–VI), 215 (liv. VII), 369 (VIII–X), 292 (XI), 307 (XII–XIII), 338 (XIV–XV). — Paris: Cerf, 1974–1991 (TLG 2018 001).

20. Eusebius Caesariensis. *De laudibus Constantini* // Eusebius Werke. Bd. 1 / Hrsg. I. A. Heikel. — Leipzig: Hinrichs, 1902 (TLG 2018 022).
21. Eusebius Caesariensis. *Demonstratio evangelica* // Heikel I. A. (hrsgb.) Eusebius Werke. — Leipzig: Hinrichs, 1913. — Bd. 6. — S. 1–492 (TLG 2018 005).
22. Eusebius Caesariensis. *Historia ecclesiastica* // Eusèbe de Césarée. *Histoire ecclésiastique* / Éd. G. Bardy. 3 vols. — Paris: Cerf, 1952–1967 (TLG 2018 002).
23. Eusebius Caesariensis. *Vita Constantini* // Winkelmann F. (hrsgb.) Eusebius Werke. — Berlin: Akademie-Verlag, 1975. — Bd. 1.1. — S. 3–151 (TLG 2018 020).
24. Florovsky G. Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy // *Church History*. — 1950. — Vol. 19, N2. — P. 77–96.
25. Gero S. The true image of Christ: Eusebius' letter to Constantia reconsidered // *The Journal of Theological Studies, New Series*. — 1981. — Vol. 32, N2. — P. 460–470.
26. Granerød G. Abraham and Melchizedek: Scribal Activity of Second Temple Times in Genesis 14 and Psalm 110. — Berlin, New York: De Gruyter, 2010.
27. Hollerich M. J. Religion and politics in the writings of Eusebius: Reassessing the first 'Court Theologian' // *Church History*. — 1990. — Vol. 59, is. 3. — P. 309–325.
28. Horton F. L. The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A. D. and in the Epistle to the Hebrews. — Cambridge; London; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1976.
29. Ioannis Malalae *chronographia* / Hrsgb. L. Dindorf. — Bonn: Weber, 1831 (TLG 2871 001).
30. Jeffreys E. Old Testament "History" and the Byzantine Chronicle // *The Old Testament in Byzantium* / ed. by P. Magdalino, R. Nelson — Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010. — P. 153–174.
31. Magdalino P., Nelson R. Introduction // *The Old Testament in Byzantium* / ed. by P. Magdalino, R. Nelson — Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010. — P. 1–38.
32. Rapp C. Imperial ideology in the making: Eusebius of Caesarea on Constantine as 'bishop' // *Journal of Theological Studies, NS*. — 1998. — Vol. 49.2. — P. 685–695.
33. Rapp C. Old Testament models for emperors in Early Byzantium // *The Old Testament in Byzantium* / ed. by P. Magdalino, R. Nelson — Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010. — P. 175–197.
34. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* / ed. P. Labbeus, G. Cossartius, J. D. Mansi et al. — Florentia: A. Z. Veneti, 1766. — Vol. 12.
35. Straub J. A. Constantine as κοινὸς ἐπίσκοπος. Tradition and innovation in the representation of the first Christian emperor's majesty // *Dumbarton Oaks Papers*. — 1967. — Vol. 21. — P. 37–55.