СИРИЙСКОЕ ХРИСТИАНСТВО

между Византией и Ираном

В монографии впервые комплексно рассмотрена актуальная проблема, лежащая на стыке целого ряда научных дисциплин (византинистики, иранистики, истории Церкви) — конфессиональное разделение сирийского христианства в период интенсивных христологических споров (IV–VII вв.), в ходе которых были заложены основы церковного вероучения. Автор, Е. А. Заболотный (исторический факультет МГУ) изучил данную проблему на примере конфессионального обособления так называемой Церкви Востока, существовавшей на территории Сасанидского Ирана, от христианства, официально признанного в Византийской империи. Подробно проанализирован вопрос о взаимосвязи византийского несторианства и традиции Церкви Востока и о причинах обособления последней от имперского христианства. Особое внимание уделено влиянию на указанный процесс непростых отношений между Византией и державой Сасанидов, а также внутренней религиозной политики иранских шахов и византийских императоров.

Издательство «Наука»



Е. А. ЗАБОЛОТНЫЙ

СИРИЙСКОЕ ХРИСТИАНСТВО
между Византией и Ираном

Е. А. ЗАБОЛОТНЫЙ





СИРИЙСКОЕ ХРИСТИАНСТВО

между Византией и Ираном

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ М. В. ЛОМОНОСОВА

ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

КАФЕДРА ИСТОРИИ СРЕДНИХ ВЕКОВ

ЛАБОРАТОРИЯ ПО ИЗУЧЕНИЮ СТРАН
ПРИЧЕРНОМОРЬЯ И ВИЗАНТИИ
В СРЕДНИЕ ВЕКА

Е. А. ЗАБОЛОТНЫЙ

СИРИЙСКОЕ ХРИСТИАНСТВО

между Византией и Ираном

Санкт-Петербург
«Наука»
2020

УДК 94(100)“653”
ББК 63.3(0)4
312

Рецензенты:

к.и.н., доцент *А. В. Муравьёв*
д.и.н., профессор *Р. М. Шукуров*

Заболотный Е. А. Сирийское христианство между Византией и Ираном. — СПб.: Наука, 2020. — 406 с.

ISBN 978-5-02-040526-4

В монографии впервые комплексно рассмотрена актуальная проблема, лежащая на стыке целого ряда научных дисциплин (византинистики, иранистики, истории Церкви), — конфессиональное разделение сирийского христианства в период интенсивных христологических споров (IV—VII вв.), в ходе которых были заложены основы церковного вероучения. Автор изучил данную проблему на примере конфессионального обособления Церкви Востока, существовавшей на территории Сасанидского Ирана, от христианства, официально признанного в Византийской империи. На основе сравнительного анализа сирийских, греческих и латинских источников подробно проанализирован вопрос о взаимосвязи византийского несторианства и традиции Церкви Востока и о причинах обособления последней от имперского христианства. Особое внимание уделено влиянию на указанный процесс непростых отношений между Византией и державой Сасанидов, а также внутренней религиозной политики иранских шахов и византийских императоров.

Zabolotnyi E. A. Syriac Christianity between Byzantium and Iran. — Saint Petersburg: Nauka, 2019.

The current monograph explores comprehensively the actual problem that lies at the the junction of history of Byzantium, Iranian studies and Church history, i. e. the problem of confessional division of Syriac Christianity. The work covers the time from the 4th to the 7th centuries, because it is in this period when the intense Christological debates occurred and the foundations of Church doctrine were laid. The author has concentrated on the separation of the Church of the East, which existed in Sasanian Iran, from the version of Christianity, officially adopted in the Byzantine Empire. By comparing the Syrian, Greek and Latin sources, he has researched in a detailed manner the interaction between Byzantine Nestorianism and the East Syrian tradition, as well as the reasons for the separation of the latter from imperial Christianity. Special attention has been paid to the influence exersiced on this process by complex Irano-Byzantine relations and internal religious policy of the Sasanian kings and the East Roman emperors.

© Заболотный Е. А., 2020
© Издательство «Наука», 2020
© Палей П., оформление, 2020

ISBN 978-5-02-040526-4

Посвящается моей матери
Лидии Михайловне Заболотной

ПРЕДИСЛОВИЕ

Период с IV по VII в. — принципиально важное время в истории формирования христианской доктрины как весьма сложной и утонченной системы. Решающий вклад в данный процесс внесли авторы, жившие на территории Восточной Римской империи, традиционно именуемой нами Византией, а также богословы латинского Запада. Именно в это время на византийской территории при активном участии Римских пап был проведен ряд Вселенских Соборов, заложивших основы церковного учения о Троице и Воплощении Христа, которые до сих пор являются нормативными для большей части христианского мира. Впрочем, значение указанного периода выходит далеко за рамки истории Церкви: тринитарные и христологические споры занимают важное место в интеллектуальной истории в целом.

Начало масштабной христологической полемики связано с деятельностью двух выдающихся авторов V в. — свт. Кирилла, архиепископа Александрийского († 444), и его противника Нестория († не ранее 450). Как известно, в 428 г. последний был избран на Константинопольскую кафедру, однако вскоре вступил в вероучительный конфликт с Кириллом. Этот конфликт привел к осуждению Нестория на III Вселенском Соборе в Эфесе в 431 г. и к победе линии Кирилла. Принято считать, что в созданных Кириллом и Несторием системах отразились важные черты главных грекоязычных богословских школ поздней Античности — соответственно Александрийской и Антиохийской.

Дискуссии, предметом которых стала христология, достаточно быстро затронули как греческий Восток, так и латинский Запад. Одним из важнейших событий, имевших место в означенный период, стал созыв в Халкидоне IV Вселенского Со-

бора (451), который, с одной стороны, подтвердил осуждение несторианства как крайней формы антиохийского богословия, а с другой — предал анафеме радикальных сторонников Кирилла. Авторы соборного определения, так называемого Халкидонского ороса, опирались в изложении христологического учения на знаменитый «Томос» свт. Льва I Великого, папы Римского (440—461), богословская позиция которого была близка к умеренной антиохийской христологии. При этом отцы Собора всячески подчеркивали, что сохраняют веру почившего Александрийского святителя. Впрочем, совпадение веры Кирилла и веры Халкидона было очевидно не для всех. Огромная часть кириллиан считали IV Вселенский Собор несторианским и соответственно не признавали его решений. Началась долгая борьба халкидонитов и антихалкидонитов за наследие свт. Кирилла. Наконец, активными участниками событий были не только мнимые, но и действительные приверженцы Нестория.

Таким образом, горькая ирония церковной истории заключается в том, что Халкидонский Собор, участники которого исповедовали веру в единство двух природ во Христе, наряду с Эфесским Собором послужил источником фатального и до сих пор не устраненного разделения христианского мира на три обширные группы: халкидонитов, или православных (в настоящее время христология Собора признается Католической и Православными Церквами, а также значительной частью протестантских общин), дохалкидонитов / «несториан» и антихалкидонитов / «монофиситов». Созванный императором Юстинианом I (527—565) в 553 г. V Вселенский Собор, который именуется также II Константинопольским, был призван внести вклад в примирение противников и сторонников Халкидона на почве осуждения несторианства. Несмотря на то что объединения халкидонитов и антихалкидонитов не произошло, именно Собор 553 г. завершил синтез халкидонской христологии и учения Кирилла Александрийского, получивший название *неохалкидонского.*

Таковы в общем виде очертания догматических споров, интерес к которым проявился у автора этих строк более десяти лет назад. Впрочем, изучение греческих и латинских источников довольно скоро привело нас к убежденности, что подлин-

ная картина разделения гораздо сложнее, чем представлено выше: конфессиональный спектр, несомненно, включает более трех цветов. Кроме того, в христологические споры были вовлечены не только греческие и латинские авторы, но и христиане арамейского происхождения, использовавшие в качестве общего литературного языка классический сирийский. На этом языке, родственном арамейскому Палестины, языку Иисуса Христа,[1] был создан обширный корпус оригинальной и переводной книжности, исключительно важной для изучения конфессиональной полемики.[2]

Упомянутое выше разделение христианского мира на общины, представители которых исповедовали разные варианты христологии, в полной мере затронуло и сирийский мир: в V—VII вв. от халкидонского православия отделилось несколько этноконфессиональных групп сирийских христиан. Особое место среди них занимали восточные сирийцы, объединенные вокруг так называемой Церкви Востока.[3] Вероучительное развитие этой Церкви, существовавшей на территории державы Сасанидов и сменившего ее арабского Халифата, является наиболее проблематичным, поскольку до сих пор остается нерешенным вопрос о соотношении восточносирийской традиции и византийского несторианства — одного из учений, возник-

---

[1] Подробнее об арамейских языках в целом: *Лёзов*. 2009а.

[2] Сирийский язык (его первые памятники появились, по всей видимости, в III в. н. э.), принадлежит к подгруппе восточных арамейских языков, которые в свою очередь относятся к северозападносемитским языкам. Разговорной основой классического сирийского языка был восточноарамейский диалект Эдессы. Вскоре после арабского завоевания VII в. семитоязычное население Междуречья перешло на арабский, однако сирийский сохранял значение основного письменного языка христиан-арамеев вплоть до XIII в. В настоящее время он используется главным образом в богослужении Церквей сирийской традиции, а также в церковной периодике. См. обзорную статью: *Лёзов*. 2009б; грамматики сирийского языка: *Nöldeke*. 1880 (англ. пер.: *Idem*. 1904); *Duval*. 1881; *Brokkelmann*. 1981; *Muraoka*. 2005; словари: *Payne Smith*; *Payne Smith* (*Margoliouth*); *Brockelmann*; *Sokoloff*.

[3] См. общие работы по истории Церкви Востока: *Labourt*. 1904; *Christensen*. 1936; *Le Coz*. 1995; *Селезнёв*. 2001; *Baum*, *Winkler*. 2003.

ших в эпоху Вселенских Соборов и рассматривавшихся в Византийской империи в качестве еретических.

Безусловно, для погружения в тему на настоящем исследовательском уровне необходимо углубленное изучение сирийского языка. Культура, созданная сирийцами в период Средневековья, сыграла заметную роль в истории.[1] Разделение сирийцев между великими державами поздней Античности — Византией и Сасанидским Ираном — фактически сделало их связующим звеном между двумя культурными системами тогдашнего мира. Даже арабские завоевания VII в., окончательно сокрушившие державу Сасанидов и способствовавшие быстрому распространению ислама, в том числе на бывших византийских территориях, не прервали эти культурные контакты между Западом и Востоком. Именно христиане-арамеи, жившие в мусульманском окружении, познакомили арабов с достижениями античной науки. Сами сирийцы приобщились к этому наследию раньше: уже в VI в. на сирийском имелись переводы трудов Аристотеля, Порфирия, Гиппократа, Галена.[2] Впоследствии, в IX—XII вв., арабы сами активно переводили и толковали упомянутых авторов. На рубеже XII и XIII столетий это сиро-арабское посредничество сыграло важную роль в рецепции западноевропейской традицией античной философской мысли, главным образом аристотелизма.[3]

---

[1] Классическая работа, посвященная культуре сирийцев: *Пигулевская*. 1979; см. также новый обобщающий сборник, главы которого написаны ведущими специалистами-сирологами: Syriac World. 2018.

[2] Важную роль в этом процессе сыграл знаменитый врач и священник-антихалкидонит Сергий (Саргис) из Решайна (Феодосиополя), скончавшийся в 536 г. Сергий был не только переводчиком, но и автором комментариев, а также вполне оригинальных сочинений. Подробнее: *Aydin*. 2016.

[3] О переносе на сирийскую почву античной традиции и о ее восприятии арабами: *Lemerle*. 1971. P. 22—42; *Селезнёв*. 2001. С. 41—44; *Watt*. 2019; о рецепции указанной традиции европейцами: *Gilson*. 1922. Vol. 1. P. 96—108 (рус. пер. 2-го издания: *Он же (Жильсон)*. 2010. С. 260—278, см. также: с. 285—296). При этом важен и обратный процесс — переводы с арабского языка на сирийский, которым в литературе, к сожалению, уделяется меньшее внимание (см.: *Teule*. 2011). Важной фигурой в этом

Впрочем, активная переводческая деятельность сирийцев началась именно в эпоху христологических споров и коснулась изначально богословских и экзегетических текстов. Центром этой деятельности стали высшие богословские школы, своего рода академии, находившиеся в Эдессе (сир. Урхай; ныне Шанлыурфа, Турция) и Нисибине (ныне Нусайбин, Турция), то есть соответственно на византийской и иранской территории. Испытав серьезное влияние грекоязычной Антиохийской школы, они способствовали трансляции греческой христианской мысли в сироязычный мир. Во многом благодаря деятельности сотрудников Эдесской и Нисибинской школ доктринальные споры, начавшиеся в Византии, охватили и христиан-арамеев. Сирийцы также приняли участие в *распространении* христианства далеко за пределы изучаемого региона: благодаря им оно достигло пределов Индии, Центральной Азии и Китая.[1] Наконец, сирийцев можно считать создателями еще одной религиозной системы, по праву именуемой четвертой мировой религией. Речь идет о манихействе, канонические книги которого составлены на сирийском языке.[2]

Как можно видеть, речь идет о далеко не маргинальной традиции. Наконец, расширение горизонтов исследования совершенно необходимо в связи со специфической историографической ситуацией. Конечно, история сирийской христианской традиции не может пожаловаться на отсутствие к себе внимания со стороны специалистов прошлого времени и современности. В последние десятилетия наблюдается всплеск публикаций на

смысле является Григорий Бар Эвройо († 1286), мафриан Тагрита и всего Востока, который не только способствовал усвоению западносирийской традицией достижений античной науки, но и адаптировал для христиан-сирийцев достижения арабских мыслителей, в том числе Ибн Сины (Авиценны). Об этом подробнее: *Takahashi*. 2003; *Idem*. 2004.

[1] Так, благодаря миссионерской деятельности Церкви Востока в конце VII в. христианство проникло в Китай, где уже в середине следующего столетия достигло подлинного расцвета (подробнее о миссии на Восток: *Селезнёв*. 2001. С. 48—61; *Муравьёв*. 2014).

[2] Подробнее о манихейском каноне, а также об учении Мани и истории его религии см.: *Lieu*. 1997; *Idem*. 1998; *Хосроев*. 2007; *Tardieu*. 2008; *Baker-Brian*. 2011; *Coyle*. 2009; *Смагина*. 2011; *Заболотный*. 2016в.

данную тему, в том числе в нашей стране. Однако нельзя не заметить, что развитие сирийской традиции зачастую рассматривается в литературе изолированно от эволюции византийского богословия. Подобная ситуация не в последнюю очередь связана с тем, что достижения византиноведения в области истории древневосточных Церквей остаются, как правило, вне поля зрения сирологов. С другой стороны, богатые материалы сирийских источников пока не стали предметом изучения византинистов.

Одним из следствий сложившейся ситуации стало то, что вплоть до настоящего времени в историографии — причем не только в отечественной — отсутствовало исследование, которое было бы целиком посвящено проблеме взаимосвязи несторианства, сформировавшегося в качестве интеллектуальной системы на территории Византийской империи, и восточносирийской традиции, сложившейся в Сасанидском Иране, а также вопросу о причинах обособления последней от византийского христианства. Из стремления восполнить указанную лакуну родился замысел исследования, посвященного одному из принципиально важных и крайне интересных вопросов, лежащих на стыке целого ряда научных дисциплин (византинистики, истории Церкви, сирологии, иранистики), — отделению Церкви Востока от христианства, официально признанного в Византии.

Первым этапом реализации данного проекта стала подготовка диссертации «История конфессионального разделения сирийского христианства и развитие христологии в IV—VIII веках», представленной на соискание ученой степени кандидата исторических наук и успешно защищенной на историческом факультете Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова весной 2017 г.[1] После защиты работа продолжилась в рамках проекта «Причерноморье и Средиземноморский мир в системе отношений Руси, Востока и Запада в средние века», поддержанного Российским научным фондом (соглашение № 14—28—00213 от 15 августа 2014 г.) и осуществлявшегося под руководством академика С. П. Карпова.

---

[1] *Заболотный.* 2016а.

Настоящая книга представляет собой результат существенной переработки диссертационного исследования: оно было расширено в части, касающейся собственно византийского несторианства, что стало возможным благодаря значительному увеличению числа используемых источников. Часть вопросов, связанных с восточносирийской христианской традицией, в книге освещена принципиально иначе. В частности, пересмотрена принятая в значительной части работ, включая диссертацию автора, хронология жизни одного из важнейших представителей этой традиции, богослова и поэта Нарсая († не ранее 502), внесшего существенный вклад в рецепцию Церковью Востока антиохийской христологии в варианте, близком к несторианству. Детальное изучение биографии Нарсая позволило полнее исследовать ряд смежных тем, значение которых для настоящей монографии очевидно. Во-первых, речь идет об истории двух главных центров высшего образования у сирийцев — Эдесской и Нисибинской школах, способствовавших, как было отмечено выше, трансляции греческого интеллектуального наследия (в том числе богословского) в сироязычный мир. Во-вторых, нам удалось уделить большее внимание проблемам, до сих пор не получившим удовлетворительного объяснения в литературе, а именно влиянию на процесс рецепции восточными сирийцами несторианства непростых отношений между Византией и державой Сасанидов, а также внутренней религиозной политики иранских шахов и византийских императоров. Наконец, в книге рассмотрена *предыстория* политического и конфессионального разделения сирийского мира, разделения, одной из предпосылок которого стало существование в регионе двух арамеоязычных государств — Осроены и Адиабены, возникших еще в дохристианский период.

Несмотря на то что указанные темы уже становились предметом изучения не только в рамках сирологических штудий, но и в рамках византинистики, общей церковной истории, патрологии и истории вероучения, в историографии далеко не всегда можно обнаружить адекватные ответы на принципиально важные вопросы, связанные с развитием грекоязычной традиции Антиохийской школы и с ее усвоением Церковью Востока. Среди исследователей до сих пор отсутствует консенсус

относительно корректности термина «несторианство» даже по отношению к тем авторам, которые несомненно использовали христологическую формулу Нестория. Комплексное рассмотрение греческих и латинских источников, с одной стороны, и сирийских — с другой, осуществленное в рамках данной книги, может, на наш взгляд, открыть значительные исследовательские перспективы в деле изучения сирийской христианской традиции.

* * *

В настоящей монографии слова на классическом сирийском языке приводятся как в сирийской графике (шрифт эстрангела), так и в фонологической транскрипции. Используя последнюю, автор в целом следовал системе, принятой в статье С. В. Лёзова для издания «Языки мира».[1] Так, буквы ܐ, ܗ, и ܪ в функции matres lectionis в транскрипции, как правило, не отображались. Нечитаемые буквы указывались в верхнем регистре. Например, знаменитая арианская формула «было, когда не было [Сына]»,[2] произносимая как [*īṯ wā ʔemmaṯ d-lā iṯaw wā*], записана в виде *īṯ ʰwā ʔemmaṯʸ d-lā iṯawʰʸ ʰwā*. В передаче гласных звуков автор ориентировался на реконструируемый вокализм раннего сирийского языка, который предшествовал разделению классического сирийского на восточный и западный диалекты. Таким образом, в работе использованы три краткие (*e*, *a*, *u*) и пять долгих (*ī*, *ē*, *ā*, *ō*, *ū*) фонем. Впрочем, от указанного правила все же делались отступления, прежде всего в тех случаях, когда долгота или краткость гласных в слове, заимствованном из греческого языка, не могла быть достоверно установлена. Характерный пример — термин ܐܘܣܝܐ *ʔusiya* (‘сущность’, ср. греч. οὐσία).

Основная часть богословских и экзегетических терминов приведена следующим образом: в сирийской графике и транскрипции — при первом упоминании, преимущественно в транскрипции — в дальнейшем.

---

[1] *Лёзов.* 2009б.

[2] Греч. ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν.

* * *

Автор считает своим долгом выразить глубокую признательность своему учителю П. В. Кузенкову, оказывавшему помощь на всех этапах работы над сложной и крайне интересной темой, которой посвящена настоящая книга.

Отдельные положения исследования были представлены в виде докладов на семинаре «Актуальные проблемы истории Византии». Приятный долг автора поблагодарить всех участников обсуждений, прежде всего руководителя семинара Р. М. Шукурова, за неоценимую помощь и за согласие стать рецензентом настоящей работы. За труд рецензента следует поблагодарить также А. В. Муравьёва: его принципиальные замечания позволили мне скорректировать собственные предположения и формулировки. С особой теплотой хотел бы отметить наставническую поддержку И. И. Варьяш, без инициативы которой эта книга никогда бы не увидела свет. Слова искренней благодарности обращаю к Э. Г. Жордании: общение с ним оказало самое благотворное влияние на мой исследовательский настрой. Хотел бы выразить глубокую благодарность Е. Н. Мещерской, составившей отзыв на диссертацию, которая легла в основу данной книги, и своими советами способствовавшей переработке текста.

Успешное изучение сирийского языка было бы невозможно без помощи Е. В. Барского, М. Г. Калинина и М. В. Грацианского. Автор благодарит С. Брока, а также Сабино Кьяла (община Бозе, Италия) за ряд ценных замечаний, касающихся сирийской богословской терминологии.

Нельзя не поблагодарить и отца Филиппа (Симонова), заведующего кафедрой истории Церкви исторического факультета МГУ, на которой была подготовлена диссертация, ставшая основой данной книги, а также преподавательский состав кафедры. Автор выражает признательность С. Л. Кравцу и коллективу возглавляемого им Церковно-научного центра «Православная энциклопедия», особенно И. Н. Попову, матери Елене (Хиловской), С. А. Моисеевой, К. В. Неклюдову, Н. И. Алтуховой, А. А. Королёву. Работа в «Православной энциклопедии» открыла автору доступ к неоходимым изданиям, а также позволила

сосредоточиться на исследовании большого числа сюжетов, напрямую связанных с темой книги. Автор глубоко признателен за помощь в поиске литературы Н. Н. Селезнёву, пример которого, несмотря на подчас серьезные расхождения в интерпретации текстов, вдохновлял его в исследовании развития восточносирийской христологической традиции.

Монография не могла бы быть написана в нынешнем виде без помощи коллег: М. Г. Александренковой, К. В. Вершинина, А. Ю. Виноградова, Н. Г. Головниной, отца Леонида Грилихеса, В. А. Кузнецова, Д. Е. Мишина, К. А. Панченко, А. Д. Сиротенко, Хидеми Такахаси, А. Ю. Чернова и Е. А. Шелиной, а также без неоценимой поддержки со стороны друзей, прежде всего В. О. Козлова и А. В. Стрелецкого.

Автор глубоко признателен И. Е. Петросян, взявшей на себя труд редактора, издателю книги А. Ю. Карачинскому, а также всем сотрудникам издательства «Наука», помогавшим ей появиться на свет.

Особые слова благодарности сотрудникам кафедры истории средних веков исторического факультета МГУ, прежде всего — ее заведующему, академику С. П. Карпову, за разнообразную помощь и предоставленную возможность продолжить исследования в рамках Лаборатории по изучению стран Причерноморья и Византии в средние века.

Наконец, автор с признательностью отмечает вдохновляющую роль родных, которую он постоянно чувствовал во время работы над книгой — особенно самоотверженную поддержку своей матери, Л. М. Заболотной. Ей и посвящается настоящая книга.

ВВЕДЕНИЕ

В течение большей части рассматриваемого периода сирийское христианство было разделено в политическом отношении между *римской Сирией* и *Сирией иранской*. В целом иранская Сирия, то есть ареал обитания сирийцев, являвшихся подданными Сасанидской державы, включала территорию современных Ирака, Ирана и Юго-Восточной Турции.[1] Римская Сирия (на протяжении рассматриваемого периода — византийская территория) — это также юго-восток Турции и современное государство Сирия.[2] Граница между этими двумя ареалами неоднократно менялась. Так, в середине III в. полунезависимое арамейское государство Осроена, расположенное к востоку от реки Евфрат, вошло в состав Римской империи в качестве провинции. Впрочем, и ранее Осроена находилась под значительным римским влиянием, причем указанное влияние усиливалось на протяжении предшествующего столетия.[3]

По этой причине исследователи довольно часто используют термин «римская Сирия»,[4] под которым они понимают, как правило, провинцию Сирия, хотя включают в него и часть Северной Месопотамии, в том числе Осроену. Однако насколько оправданно именование «иранская Сирия», прилагаемое в монографии к большей части Междуречья (ܒܝܬ ܢܗܪܝܢ / Μεσοποταμία / Mesopotamia)? Не лучше ли следовать традиционному различению между Месопотамией и Сирией (со всеми указанными выше оговорками)?[5] Ответы на эти вопросы помогает дать античная географическая традиция, в рамках которой термин

---

[1] Подробнее об истории Ирана: CambHI.

[2] TIB. 2014. Bd. 15.

[3] Об этом см. в главе 1.

[4] *Dirven*. 1999; *Ross*. 2001; *Pollard*. 2003; *Schor*. 2011.

[5] См., например: *Dijkstra*. 1995.

«Сирия» (ܣܘܪܝܐ / Συρία / Syria) нередко понимался весьма расширительно. Так, Страбон, живший на рубеже эр, фактически выделял:

1) Сирию, границами которой были Киликия на севере, Евфрат на востоке, Счастливая Аравия и Египет на юге, Средиземное море на западе;

2) Сирию как землю, которую населяли ассирийцы (οἱ Ἀσσύριοι), причем вся Месопотамия, а не только ее северная часть, именовалась Ассирией.[1] Согласно Страбону, «так называли Вавилонию и значительную часть прилегающих земель».[2] По всей видимости, сближение понятий «Ассирия» и «Вавилония» было связано с тем, что после второй половины VII в. до н. э., когда Ассирийская империя пала под ударами халдеев, а ее земли перешли к Нововавилонскому царству,[3] этноним «ассирийцы» был перенесен на арамейское население Месопотамии. Примечательно, что официальное название Восточносирийской Церкви в настоящее время — *Ассирийская Церковь Востока* (ܥܕܬܐ ܕܡܕܢܚܐ ܣܘܪܝܝܬܐ).[4]

Таким образом, различение *двух Сирий*, *римской* и *иранской*, граница между которыми носила прежде всего политический характер, представляется наиболее оптимальным для целей настоящего исследования: это различение оставалось актуальным вплоть до VII в. христианской эры, когда в результате арабских завоеваний термин «Иран» перестал обозначать политическое образование.[5] При этом христианские общины, нахо-

---

[1] Слово «Сирия», как известно, представляет собой усеченный вариант названия «Ассирия», которое традиционно прилагалось именно к Верхней Месопотамии.

[2] *Strabo*. Geogr. XVI 1—2; об этом см.: *Cohen*. 2013. P. 18.

[3] Подробнее об этих событиях, которые составили масштабный политический кризис VII столетия до н. э.: CambAH. 1991. Vol. 3. Pt. 2. P. 162—193.

[4] Ассирийцы — наиболее распространенная самоидентификация христиан, принадлежащих к Церкви Востока. Об этой и других формах идентификации (несториане, халдеи, сирийцы, арамеи) см.: *Joseph*. 2000.

[5] Впрочем, как показал Р. М. Шукуров, даже после арабских завоеваний и крушения державы Сасанидов концепт «Ирана» / «Персии»

дившиеся на указанных территориях и развивавшие свое богословие на классическом сирийском языке, сохраняли в течение некоторого времени конфессиональное единство, что делает необходимым рассмотрение их как единого феномена. Лишь со временем, в результате догматических споров, связанных с Эфесским,[1] Халкидонским,[2] а также II Константинопольским[3] Вселенскими Соборами, произошло уже упомянутое разделение христианского мира на три обширные группы, представители которых исповедовали разные варианты христологии.[4] Речь, таким образом, идет о:

— православных сирийцах, или мелькитах (от сир. ܡܠܟܝܐ, *malkāyē*, «царские»; ср. греч. βασιλικοί);

— западных сирийцах-«монофиситах» (от греч. μία φύσις, «одна природа [Христа]»);[5]

— восточных сирийцах-«несторианах».

(Περσίς) не исчезает из византийских текстов. Так, с IX в. он включает не только «воспоминаемую Персию» (Мидийская держава, Ахемениды, Аршакиды, Сасаниды), но и современную авторам средне- и поздневизантийского периодов территорию, населенную главным образом ираноязычными народами и часто обозначавшуюся термином «Хорасан». См.: *Shukurov*. 2019.

[1] Подробнее: *Болотов*. 1917. Т. 4. С. 175—236; *Флоровский*. 1933. С. 47—48; *Scipioni*. 1974; *Grillmeier*. 1990a. S. 637—726; Вселенские Соборы. 2005. С. 52—72 (= *Асмус*, *Храпов*, *Цыпин*. 2005а).

[2] См. работы о IV Вселенском Соборе и рецепции его решений: *Болотов*. 1917. Т. 4. С. 237—332; Chalkedon. 1951—1954. 3 Bde; *Grillmeier*. 1986; *Oort*, *Roldanus*. 1997; Вселенские Соборы. 2005. С. 73—113 (= *Асмус*, *Храпов*, *Цыпин*. 2005б); *Грацианский*. 2016; *Leuenberger-Wenger*. 2019.

[3] *Болотов*. 1917. Т. 4. С. 384—438; *Grillmeier*. 1989. S. 459—484; Вселенские Соборы. 2005. С. 114—139 (= *Асмус*, *Грацианский*, *Храпов*. 2005). Для более детальной работы с источниками и литературой об указанных Соборах см.: Вселенские Соборы. 2005. С. 215—222.

[4] Как будет показано ниже, подлинная картина вероучительного развития христианского Востока вне имперского христианства весьма сложна, однако в рамках церковно-исторической науки такая *условная схема* стала общепринятой.

[5] В русскоязычной литературе также весьма распространен другой вариант написания — «монофизиты», хотя он, строго говоря, некорректен с точки зрения греческого языка.

Число арамеоязычных православных, живших и в римской, и в иранской Сирии, было относительно невелико: основная часть сирийской традиции находилась вне халкидонского православия. *Сирийская Ортодоксальная*, или *яковитская*, *Церковь*, исповедовавшая один из вариантов антихалкидонской христологии, появилась в Византийской империи и объединяла западных сирийцев. Несмотря на то что в середине VI—начале VII в. эта Церковь широко распространилась в Иране, самой многочисленной христианской общиной на территории государства Сасанидов по-прежнему была *Церковь Востока*, принадлежавшая к числу важнейших Восточных христианских Церквей и породившая необычайно богатую интеллектуальную культуру. Находясь на пике своего могущества, она простиралась от Месопотамии до Китая. В настоящее время это относительно небольшая Церковь, представители которой живут на территории Ирака, Сирии, Ирана, Армении, ряда европейских государств, в том числе в России, а также в США, где с 1940 по 2015 г. находилась резиденция ее предстоятеля — католикоса-патриарха.[1] Учение Церкви Востока длительное время отождествлялось с христологией Нестория, архиепископа Константинопольского, а верующие, принадлежавшие к этой общине, именовались несторианами.

Что являлось основным содержанием споров, приведших к разделению христианского Востока? Как известно, на рубеже IV и V вв. серьезной проблемой, требовавшей решения, стал вопрос о способе соединения во Христе полноты Божества и полноты человечества. Это произошло после оформления в качестве общепринятого учения о Нем как совершенном Боге и со-

[1] Массовый исход ассирийского населения из Месопотамии связан с трагическими событиями XX в. В годы Первой мировой войны на территории Османской империи и Ирана ассирийцы, наряду с армянами и греками, подверглись геноциду. В результате спланированных действий турецкой армии, а также других вооруженных групп, включая курдские, погибло более 250 тыс. человек. В 1918 г. курдами был убит католикос Мар Шимун XIX (1903—1918). Один из преемником последнего, Мар Ишай Шимун XXI (XIII), в 1933 г. был вынужден покинуть Ирак. Лишь Мар Гиваргис III, ставший предстоятелем Церкви Востока в 2015 г., перенес Патриаршую резиденцию в Эрбиль (Иракский Курдистан).

вершенном человеке.[1] Будучи сформулировано в период между I Никейским и I Константинопольским Вселенскими Соборами (325—381), указанное учение не подвергалось сомнению ни одной из трех упомянутых христологических групп. Крайне важной составляющей споров было обсуждение *терминов*, которые использовались для обозначения элементов, соединившихся в Воплощении, а также результатов этого соединения.

1. Проблемы и терминология

Как в триадологии, так и в христологии церковные авторы активно использовали термины, заимствованные ими из философской, главным образом аристотелевской, традиции.[2] Речь идет прежде всего о понятиях *сущность* (греч. οὐσία; лат. essentia / substantia; сир. ܐܘܣܝܐ *ʔusiya*), *природа* (φύσις; natura; ܟܝܢܐ *kyānā*), *ипостась* (ὑποστασις; subsistentia, используются также транслитерация hypostasis и буквальный перевод substantia;[3] ܩܢܘܡܐ *qnōmā*) и *лицо* (πρόσωπον; persona; ܦܪܨܘܦܐ *parṣōpā*). Их значения могут существенно отличаться у разных авторов. Примерное соотношение между указанными терминами в рамках халкидонской христологии можно условно показать следующим образом.

1. *Природа* — общая категория, объединяющая ипостаси (индивиды) и обозначающая при этом не абстрактное, а реальное существование, в данном случае — реальное существование Божества или человечества Христа.[4]

---

[1] Разумеется, общепринятым это учение может быть названо лишь условно: не будем забывать о многочисленных общинах антитринитариев, традиционно именуемых арианами и распространенных как на Востоке, так и на Западе.

[2] О формировании терминологии раннехристианского богословия см. важную работу: *Hübner*. 2017.

[3] Возможность интерпретировать субстанцию и как сущность, и как ипостась нередко служила причиной взаимного непонимания греческих и латинских авторов.

[4] Подробнее см.: *Lampe*. P. 1496—1503; *Grillmeier*. 1990a. S. 486—490, 682—686, 753—759.

2. *Сущность* фактически синонимична природе.[1]

3. *Ипостась* — конкретный представитель природы, то есть индивид (ἄτομος), способный к самостоятельному бытию (в данном случае речь идет о так называемой самобытной ипостаси)[2] и, в случае воплотившегося Христа, единая реальность двух соединившихся природ. Две природы соединились в единую Ипостась «Христа, Сына, Господа», причем свойства Божества и человечества — рождение от Отца в вечности и от Девы Марии во времени — переносятся на эту Ипостась как на единый Субъект. Речь, таким образом, идет о «взаимообщении свойств» (communicatio idiomatum) указанных природ.[3]

4. *Лицо* синонимично ипостаси. При этом в триадологическом контексте у ряда авторов лицо указывает, скорее, на отношения между ипостасями и может обозначать характерные свойства (ипостасные идиомы), отличающие ипостась определенной природы от других ипостасей той же природы.[4] Достаточно рано у авторов, в том числе принадлежавших к разным частям христологического спектра, появилось различение самобытной и несамобытной ипостаси: последняя не способна к самостоятельному существованию и не обладает собственным лицом, самобытная же ипостась не может быть безличной.[5]

---

[1] В Халкидонском оросе исповедуется так называемое двойное единосущие Господа Иисуса Христа, «единосущного (ὁμοούσιον) Отцу по Божеству и Того же единосущного нам по человечеству» (CPG, N 9005; Concilium Oecumenicum Chalcedonense: Actio V // ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 129—130 [греч. текст]; Ibid. T. 2. Vol. 3 (2). P. 137—138 [лат. перевод]; ДВС. Т. 4. С. 48 [рус. перевод]).

[2] О понятии «индивид» в философском и богословском словоупотреблении: *Mamo*. 1969; *Annas*. 1974; *Gill*. 2001; *Смирнов*. 2009.

[3] *Michel*. 1922; *Lampe*. P. 1454—1461; *Anton*. 1977; *Grillmeier*. 1990a. S. 490—494, 541—547, 728—730; *Кирилл* (*Говорун*) *и др*. 2011.

[4] *Lampe*. P. 1186—1189; *Lynch*. 1974; *Мефодий* (*Зинковский*), *Чурсанов*. 2016.

[5] Прп. Иоанн Дамаскин († до 754), как известно, подвел итоги развития православного богословия. В своей «Диалектике» (CPG, N 8041), логико-философском введении к компендиуму «Источник знания», он дал дефиницию каждому из упомянутых базовых терминов: *Ioan. Damasc.*

Каковы же были особенности использования богословской терминологии христологическими группами, на которые разделился христианский Восток? Сирийцы, традиционно именуемые православными, или мелькитами, сохранили верность одной из версий имперского христианства — *умеренному дифиситству*, то есть учению о двух природах Христа. Основой этой версии стало догматическое определение (орос), одобренное на Халкидонском Соборе. В оросе исповедуется, что Христос «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно» (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως) познается «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν), причем различие между этими природами сохраняется, несмотря на их соединение «в одно Лицо и одну Ипостась» (εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν). Впрочем, число арамеоязычных халкидонитов было относительно невелико: основная часть сирийской традиции находилась вне халкидонского православия.

Представители второй группы, то есть западные сирийцы-антихалкидониты, учили не только об одной Ипостаси и одном Лице Христа, но и об одной сложной природе. Так, Севир († 538), занимавший в 512—518 гг. Антиохийскую Патриаршую кафедру и являвшийся одним из столпов *александрийского* «монофиситского» богословия, признавал во Христе только одну сложную природу, хотя считал допустимым говорить о наличии в Нем двух сущностей (οὐσίαι) — Божестве и человечестве, если они различаются *умозрительно* (ἐν θεωρίᾳ). Учение о различении природ лишь в умозрении связано с одной из основных христологических формул Севира — «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), противопоставлявшейся халкидонской формуле «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν). По мнению севириан, после Воплощения *в реальности* существует лишь «одна воплощенная природа Бога Слова» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη) — такова формула, заимствованная Кириллом Александрийским из сочинений Псевдо-Афанасия Великого (в действительности — Аполлинария Лаодикийского († ок. 390)). Одной из сложностей в отношениях халкидонитов и «монофиситов»

Dialec. 11, 30—31, 47—47 (нумерация разделов приводится в соответствии с Пространной редакцией).

была борьба за наследие свт. Кирилла, который почитался и почитается в обеих традициях как величайший богослов.[1]

Стоит сразу указать на терминологическую трудность, связанную с понятием «монофиситы» (Μονοφυσῖται). Ряд современных исследователей используют термин «монофиситство» только для обозначения доктрины константинопольского архимандрита Евтиха,[2] осужденного на Халкидонском Соборе, и акефалов,[3] которые отрицали единосущие Христа людям и были крайними сторонниками александрийской христологии.[4] Приверженцев учения Севира Антиохийского эти исследователи называют «миафиситами» (от той же формулы μία φύσις); данное понятие они используют и для обозначения сторонников иных Церквей, отвергавших Халкидон, — Коптской, Эфиопской, а также Армянской Апостольской Церкви, анафематствовавшей Севира на II Двинском Соборе (554—555). Более того, предпринимаются попытки полностью вытеснить из употребления термин «монофиситство» и говорить о различных видах «миафиситов». Фактически основной аргумент в пользу отказа от первого термина формулируется следующим образом: слово «монофиситы», как и «несториане», речь о которых идет ниже, — полемическое понятие, которое никогда не использовалось для самоидентификации.

Здесь хотелось бы привести несколько соображений. Прежде всего, историки, в том числе специалисты по поздней Ан-

---

[1] О Севире и его богословии см.: *Lebon*. 1951; *Grillmeier*. 1989. S. 20—185; *Torrance*. 1989; *Allen*, *Hayward*. 2004.

[2] В русскоязычной литературе используется также форма Евтихий.

[3] Акефалы (греч. ἀκέφαλοι, «безглавые») — термин, который в эпоху христологических споров применялся к различным церковным группам. В конце V в. название стало прилагаться к тем членам Александрийской Церкви, которые отделились от патриарха Петра III Монга после принятия последним «Энотикона» императора Зинона, изданного в 482 г. с целью примирить сторонников и противников Халкидонского Собора. Отсутствие в документе прямой анафемы Халкидону и являлось причиной этого раскола, в который были вовлечены многочисленные монашествующие и некоторые клирики. При этом раскол не имел епископского возглавления, чем и объясняется название движения.

[4] *Brock*. 1992. P. 131—132; *Он же* (*Брок*). 1995.

тичности и средним векам, редко работают с самоназваниями. Они часто имеют дело либо с условными понятиями, своего рода конструктами, созданными в рамках историографических концепций, либо с терминами, порожденными полемической ситуацией. Это, впрочем, совершенно не свидетельствует о конфессиональной ангажированности: в противном случае, придется упрекнуть в ней авторов классических западных работ, посвященных «монофиситскому движению»,[1] а также представителей советской историографии.[2] Очевидно, что в этих исследованиях указанные понятия были изъяты из полемического контекста. Конечно, каждая конфессиональная группа, участвовавшая в спорах, рассматривала себя в качестве православной, однако для *сопоставления* различных групп мы неизбежно должны избрать *точку отсчета*. Таким образом, использование терминов «православные» и «еретики» отнюдь не означает выхода за рамки объективного научного исследования и постановки вопроса о доктринальной правоте (вопроса, разумеется, невозможного в рамках строго исторической работы). Речь идет об *условных устоявшихся терминах*. При этом нельзя не признать: рассматриваемые проблемы едва ли имеют однозначное решение, поскольку соотношение концептов «православие / ортодоксия» и «ересь / гетеродоксия» в древней Церкви было весьма сложным. Кажущаяся простота указанного вопроса зачастую бывает связана со стремлением ретроспективно переносить привычные границы между этими терминами на более ранние периоды.[3] Наконец, помимо *доктринального аспекта* понятия «ересь», существовал и другой, не менее важный — *канонический*.

---

[1] См., в частности: *Frend*. 1972.

[2] *Удальцова З. В.* Особенности экономического, социального и политического развития Византии (IV—первая половина VII в.) // Культура Византии. 1984. Т. 1. С. 14—41, здесь: с. 26, 36; *Аверинцев С. С.* Эволюция философской мысли // Там же. С. 42—77 (по всему тексту).

[3] Подробнее см.: *Pelikan*. 1971. T. 1. P. 108—123 (рус. пер.: *Он же* (*Пеликан*). 2007. Т. 1. С. 103—118); Making of Orthodoxy. 1989; Heresy and Identity. 2008; *Беневич Г. И.* Введение // Антология. Т. 1. С. 5—24; *Edwards*. 2009.

В любом случае, предлагаемый рядом современных исследователей термин «миафиситы» едва ли можно признать удачным. Невозможно спорить с тем, что слово «монофиситы» впервые появляется в VI в. именно в полемическом (прохалкидонском) контексте, однако восходит оно к формуле, которая действительно являлась центральной для западных сирийцев, — μία φύσις (одна природа), или μία σύνθετος φύσις (одна сложная природа). Слово же «миафиситы» не только не встречается в источниках, но и является конструктом, в принципе невозможным с точки зрения греческого словообразования. Наконец, последовательный отказ от терминов, которые не употреблялись в качестве самоназваний, однако насчитывают весьма длительную традицию использования, должен был бы привести и к полному отказу от понятий «Византийская империя», «византийцы» и т. д.

Впрочем, сложно отрицать, что обозначение «монофиситы», давно ставшее традиционным, не является идеальным, поскольку оно не учитывает всю сложность христологического спектра. В этом смысле сторонников разграничения сфер, в которых используются термины «миафиситство» и «монофиситство», можно понять: не вполне корректно прилагать один термин и к лицам, осужденным на IV Вселенском Соборе (Диоскор, архиепископ Александрийский, Евтих), и к богословам, следовавшим учению Севира Антиохийского, которое представляет собой *умеренный вариант антихалкидонской доктрины*. Кроме того, «монофиситство», представлявшее собой совокупность разнообразных движений, в целом никогда не осуждалось на уровне Вселенских Соборов: анафематствовались только отдельные представители. По всей видимости, более удачным следует все же счесть термин «антихалкидониты», который отражает главный признак, объединяющий столь разнородные направления, — неприятие Халкидонского Собора.[1]

Обратимся теперь к Церкви Востока. Ее доктрина длительное время отождествлялась с христологией Нестория, а верующие, принадлежавшие к ней, именовались несторианами. Термин «несторианин» (греч. Νεστοριανός; лат. Nestorianus; сир.

[1] Автор в целом согласен с соображениями, высказанными в следующей работе: *Грацианский*. 2016. С. 16—17.

ܢܣܛܘܪܝܐ), означающий в строгом смысле слова сторонника христологии Нестория, в период христологических споров V в. активно использовался в полемике как на Востоке, так и на Западе. В ряде случаев он мог толковаться расширительно, как общее обозначение приверженцев строго дифиситского направления в рамках Антиохийской богословской школы, хотя некоторые из них не исповедовали собственно учение Нестория. Термин неоднократно встречается уже в деяниях IV Вселенского Собора,[1] в том числе в посланиях папы Римского Льва I Великого. В соборных актах говорится также о «несторианской ереси» (ἡ Νεστοριανὴ αἵρεσις),[2] «ереси несториан» (ἡ τῶν Νεστοριανῶν αἵρεσις)[3] или о «несторианском злоучении» (ἡ Νεστοριανὴ κακοδοξία).[4] Именование «несторианин» весьма часто встречается и в текстах VI в., связанных со спорами относительно «Трех Глав»; важное место среди этих документов занимают произведения императора Юстиниана I (527—565).[5] Примерно в это же время термин активно использовался и в нарративных источниках.[6]

---

[1] ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 93; Vol. 1 (2). P. 123—125; Vol. 1 (3). P. 9; ср.: ДВС. Т. 2. С. 82; Т. 3. С. 43—44, 75.

[2] ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 45; ДВС. Т. 2. С. 13.

[3] ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 40.

[4] Ibid. P. 76.

[5] В 545 г. Юстиниан издал эдикт (CPG, N 6881), который осуждал личность и творения Феодора Мопсуестийского, сочинения Феодорита, епископа Кирского († ок. 460), написанные им против свт. Кирилла Александрийского и Эфесского Вселенского Собора, а также письмо Ивы, епископа Эдесского († 457), к «Маре Персу». В литературе обычно указывают на то, что адресатом письма был Мар Дадишо, епископ Ардашира (*Ortiz de Urbina*.1958. P. 92; *Behr*. 2011. P. 89). Мишель ван Эсбрук, однако, полагал, что речь идет об архимандрите монастыря акимитов (ἀκοίμητοι) в Константинополе (*Esbroeck*. 1987). Данное предположение не лишено оснований, поскольку монахи «обители неусыпающих», как будет показано ниже, действительно были убежденными сторонниками антиохийского богословия. См.: *Justinian*. Contr. Monophys. 52 (*Schwartz*. 1939. S. 15; *Грацианский*. 2016. С. 295); Ep. contr. tria capit. 49, 70 (*Schwartz*. 1939. S. 59, 67; *Грацианский*. 2016. С. 342, 352); Confessio rect. fid. Anathem. 4 (*Schwartz*. 1939. S. 90 [греч.], 91 [лат.]; *Грацианский*. 2016. С. 367)).

[6] См., например: *Evagr. Schol*. Hist. eccl. III 3. 21.

В V—начале VII в. Церковь Востока действительно активно усваивала христологию Антиохийской школы, одной из форм которой являлось учение Нестория. Однако в исследовательской литературе последних десятилетий принято ставить под сомнение корректность именования членов этой Церкви несторианами как порожденного полемическим контекстом и заменять его на более нейтральные термины, среди которых «сторонники антиохийского богословия», «христиане Церкви Востока» или «восточные сирийцы». Данная тенденция напрямую связана с довольно популярным направлением в современной историографии, представители которого стремятся максимально дистанцировать восточносирийскую христологию от несторианства. Определенное влияние на это направление оказал не только более дифференцированный подход к доктринальному развитию Церкви Востока в разные периоды, но и экуменический диалог с дохалкидонитами.[1]

Соотношение между тремя основными версиями христологии было весьма сложным. Несторианство, развивавшееся в острой полемике с христологией Кирилла Александрийского, а затем и его последователей, принципиально отличалось от халкидонского дифиситства, а также от различных форм антихалкидонского богословия. Так, Несторий подверг резкой критике учение Кирилла об ипостасном единстве во Христе, если оно понималось не как личное единство двух природ, а как их соединение в Ипостаси Бога Слова, на которую переносятся свойства не только Божества, но и человечества. Именно неприятие «взаимообщения свойств» привело Нестория к отрицанию учения о двух рождениях Бога Слова — от Бога Отца в вечности и от Девы Марии во времени.

Для Нестория являлись недопустимыми две принципиально важные для Александрийского святителя христологические формулы, уже упоминавшиеся выше: «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), указывавшая на Божество и человечество, из которых составлен единый Христос, и «одна воплощенная природа Бога Слова» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη). Последняя формула, по всей видимости, использовалась Кириллом для обо-

[1] См.: *Заболотный*. 2018а. С. 111—112.

значения Божественной природы Логоса, соединившейся с Его человеческой природой. Несториане подвергли критике и антихалкидонскую интерпретацию этой формулы, предложенную Севиром Антиохийским, согласно которому в формуле речь шла об «одной сложной природе» (μία φύσις σύνθετος), составленной из Божества и человечества.

При этом Несторий принимал формулу «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν), которая не встречается в сочинениях Кирилла Александрийского, однако входит в состав Халкидонского орoса. Учение о сохранении свойств Божества и человечества, содержавшееся в «Томосе» Льва I Великого, значительно повлиявшем на Халкидон, было одним из важнейших пунктов и несторианской христологии. Позднее антихалкидониты утверждали, что учение Собора о соединении природ «в одно Лицо и одну Ипостась» вполне согласуется с несторианством и является недостаточным для выражения единства Христа. Кроме того, в Халкидонском вероопределении Ипостась Господа Иисуса Христа не была прямо отождествлена с Ипостасью Бога Слова. Несмотря на то что отцы Собора считали учение, содержащееся в «Томосе» Льва Великого и в оросе IV Вселенского Собора, тождественным христологии Кирилла Александрийского, вплоть до середины VI столетия это не было очевидным не только для антихалкидонитов, но и для некоторых православных. Складывалось впечатление, что орос мог получить не только православную, но и несторианскую интерпретацию, на что указывает наличие пронесторианских тенденций в среде некоторых его сторонников.[1] Лишь после окончательного устранения подобных тенденций при императоре Юстиниане, по инициативе которого был осуществлен *неохалкидонский синтез*,[2] единую Ипостась Иисуса Христа отождествили со второй Ипостасью Святой Троицы. Это было закреплено в анафематизмах против «Трех Глав», принятых II Константинопольским Собо-

---

[1] Подробнее: *Грацианский*. 2016.

[2] «Неохалкидонское богословие», «неохалкидонизм» — термины, которые используются исследователями для обозначения синтеза христологии Халкидонского Собора и терминологии Кирилла Александрийского (ссылки на литературу см.: *Grillmeier*. 1989. S. 450—459).

ром в 553 г. Только интерпретация Халкидона, данная в рамках неохалкидонского богословия, позволила провести окончательную грань между имперским православием и несторианством.[1]

На первый взгляд, термин «несторианство» и производные от него должны вызывать меньше вопросов, чем понятие «монофизитство», ведь в первом случае речь идет об учении конкретного человека, практически сразу осужденного Вселенским Собором. Впрочем, здесь возникают сложности уже другого рода. Так, до сих пор не решен вопрос о корректности использования термина «раннее несторианство» применительно к строгому дифиситству предшественников Нестория — Диодора († до 394), епископа Тарса (ныне Тарсус, Турция), и Феодора († 428), епископа Мопсуестии (ныне Йакапынар, Турция), христология которых во многом подготовила появление доктрины Нестория. В исследовательской литературе до сих пор отсутствует общепринятый ответ на вопрос о том, были ли Диодор и Феодор «несторианами до Нестория». Попытка дать ответ на данный вопрос также содержится в настоящей работе.

Поскольку вопрос об эволюции восточносирийской христианской традиции, то есть традиции, связанной с Церковью Востока, является в действительности наиболее проблематичным, мы сосредоточились на истории именно данной общности. Рассмотрение указанного вопроса невозможно без сравнения восточносирийской христианской традиции IV—VII вв. с двумя принципиально различными вариантами дифиситской традиции: системой Нестория, которая представляет собой крайнюю форму учения грекоязычной Антиохийской школы, и халкидонским православием, то есть одной из основных форм имперского христианства. При этом объектом исследования является не догматическое развитие, а процесс конфессионального обособления Церкви Востока, существовавшей на территории державы Сасанидов, от христианства, официально признанного в Византийской империи. Впрочем, полностью игнорировать доктринальный аспект представляется невозможным, посколь-

[1] О границах несторианства, халкидонской христологии и антихалкидонизма: *Заболотный*. 2018а. С. 110—112, 125—127.

ку без его рассмотрения невозможно понять причины конфессионального раскола христианского Востока.

Предметом настоящего исследования стало *взаимодействие двух христианских интеллектуальных систем*, облеченных их создателями в богословскую форму. Речь идет о *совокупности мыслительных навыков*, с помощью которых христианские авторы решали философские, экзегетические, а также собственно теологические проблемы. Эти навыки лежали в основе образовательных и исследовательских практик, характерных для интеллектуальных институций христианского Востока, — как грекоязычных (Александрийской и Антиохийской), так и сироязычных (Эдесской и Нисибинской школ). При всей условности понятия «школа» применительно к указанному периоду,[1] весьма актуальным с середины минувшего столетия является изучение идей и методов греческой образованности на сирийской почве.[2] Именно школы были местом рождения и трансляции интересующих нас интеллектуальных систем:

1) грекоязычной христологической системы, созданной основными представителями Антиохийской школы в конце IV—первой половине V в.;

2) системы, которая формировалась в рамках этно-конфессиональной общности восточных сирийцев и включала архаичное богословие IV в. и развитое учение V—VII столетий.

Следует пояснить, что под *ранней сирийской традицией* мы понимаем не только учение персидского богослова *Афраата* († после 345), но и богословие прп. *Ефрема Сирина* († 373) и *Кириллоны* (конец IV—начало V в.), которые жили на территории Восточной Римской империи и формально не принадле-

---

[1] Так, мы уже не можем столь однозначно говорить об антиохийской и александрийской христологии.

[2] Основные исследования о сирийских школах: *Vööbus*. 1965; *Пигулевская*. 1979; *Drijvers H. J. W.* The School of Edessa: Greek Learning and Local Culture // *Drijvers*, *MacDonald*. 1995. P. 49—59; *Reinink G. J.* «Edessa grew up dim and Nisibis shone forth»: The School of Nisibis at the Transition of the 6th Century // Ibid. P. 77—89; *Селезнёв*. 2005. С. 59—67; *Becker*. 2006; *Possekel*. 2015. См. также важную работу, посвященную судьбе античного наследия в Византии: *Kaldellis*. 2008.

жали к Церкви Востока. Труды Ефрема во многом определяли магистральное направление развития христологии восточных сирийцев вплоть до V в., когда началась рецепция Церковью Востока богословских систем «греческих учителей» (*malpānē yawnāyē*). К числу последних относятся крупнейшие представители Антиохийской школы, уже упоминавшиеся выше: *Диодор Тарсийский*, *Феодор Мопсуестийский* и *Несторий Константинопольский*.[1] Развитая доктрина Церкви Востока (середина V—VII в.) была основана на двух масштабных теологических системах, созданных соответственно *Нарсаем* († не ранее 502) и *Бавваем Великим* († между 628 и 630). Хотя ранняя традиция не отрицалась полностью, с этого момента она стала в Церкви Персии *в некотором смысле маргинальной*.

Что касается сирийских мелькитов, то их оригинальная христология является предметом, заслуживающим отдельного рассмотрения, и не будет подробно анализироваться в монографии. Мы также выносим за рамки систематического рассмотрения антихалкидонское богословие, которое западные сирийцы начали усваивать достаточно поздно — в период активной деятельности Филоксена, или Аксенайи († ок. 522), епископа Иерапольского (Маббугского), и Иакова, епископа Саругского († 521). Тем не менее ряд частных вопросов, связанных с антихалкидонитами и отношением к ним византийских императоров, все же рассматриваются в работе (в тех случаях, когда это связано с развитием восточносирийской традиции).

Цель настоящего исследования заключается в *определении соотношения между традицией византийского несторианства как крайней формой антиохийской традиции* и *восточносирийским христианством* или, говоря иначе, соотношения греческого (византийского) и восточного элементов в традиции Церкви Востока. Для достижения указанной цель необходимо, во-первых, отделить собственно христологию Нестория от других версий антиохийского богословия, и, во-вторых, ответить на следующий вопрос: действительно ли Церковь Востока усвоила несторианскую доктрину? Положительный ответ будет означать необходимость

[1] Память «греческих учителей» совершается в Церкви Востока в пятницу 5-й седмицы по Богоявлении (*Fiey*. 2004. P. 69. N 130).

определить еще одно, третье неизвестное: когда эта рецепция несторианства восточносирийской традицией произошла?

Ответить на эти вопросы можно только после разрешения ряда частных исследовательских задач, которые лежат в плоскости истории идей и в сфере церковной политики. Во-первых, следует установить основные положения ранней сирийской христологической традиции, содержащиеся в произведениях Афраата, Ефрема Сирина и Кириллоны, а затем определить факторы, повлиявшие на усвоение Восточносирийской Церковью учения Феодора Мопсуестийского. Стоит помнить и о том, что рецепции богословских взглядов Феодора предшествовал перевод с греческого языка на сирийский его комментариев на различные книги Священного Писания. Соответственно особое внимание при изучении данной проблемы следует уделить экзегетическим методам, которые использовались толкователями сироязычных богословских школ Эдессы и Нисибина. На следующем этапе будет предложена оригинальная интерпретация исторического развития антиохийской христологии от учения Диодора Тарсийского до Нестория, а также дан ответ на вопрос об истоках этой христологии. Наконец, будут установлены основные положения богословских систем, созданных Нарсаем и Бавваем Великим на базе феодорианства и несторианства. Последнее даст нам возможность точно определить период, когда несторианская линия Баввая победила в Церкви Востока. Впрочем, поскольку эта линия явно не была единственной, мы впервые установим основные христологические направления, сосуществовавшие в Церкви Востока в V—начале VII в.

Во-вторых, мы рассмотрим основные положения вероучительных текстов, принятых на Соборах Церкви Востока в V—начале VII в., как отражение полемики с богословскими произведениями византийских императоров, прежде всего с «Энотиконом» («Объединительным посланием») Зинона (474—475, 476—491) и догматическими сочинениями Юстиниана I, а также с постановлениями Вселенских Соборов. В этом контексте особенно важно установить степень влияния церковной политики императора Юстиниана, в том числе осуждения «Трех Глав», на усвоение Церковью Востока доктрины Нестория. В частности, будет показано значение для изучаемой темы бо-

гословского собеседования с представителями Церкви Востока, которое было организовано Юстинианом в Константинополе в 562/3 г., и впервые в историографии дан развернутый исторический и богословский анализ записи этого собеседования, сохранившейся на сирийском языке. Более того, автор рассмотрит в целом традицию полемики восточносирийских авторов с неохалкидонским богословием Юстиниана вплоть до Собора Церкви Востока 612 г.

По нашему мнению, доктринальное развитие Церкви Востока следует изучать как часть *интеллектуальной истории Византии*. Так, творчество важнейшего автора IV в., принадлежавшего к этой традиции, — Ефрема Сирина, писавшего по-сирийски, но жившего всегда в Восточной Римской империи, — оказало большое влияние на всю сирийскую традицию, в том числе и на ту, которая находилась на территории Ирана. Кроме того, именно рецепция доктрин грекоязычных византийских авторов (Феодора, епископа Мопсуестийского, и Нестория, архиепископа Константинопольского) обусловила конфессиональное обособление Церкви Востока. В этом смысле сирийские авторы IV—VII вв., а также греческие богословы, на учение которых они ориентировались, — это представители единой христианской цивилизации, простиравшейся от берегов Евфрата до Британии, а их произведения — элемент римской христианской культуры (в данном случае, ее части, то есть культуры византийской).

Решение поставленных задач делает необходимым соотнести нижнюю границу исследования с первой половиной IV в., то есть со временем литературной деятельности Афраата, благодаря которому начинается формирование основ восточносирийской христологической традиции, продолжавшееся вплоть до смерти Баввая Великого (между 628 и 630). Указанные даты являются границами и с точки зрения политической истории: в 628 г. завершился большой Восточный поход императора Ираклия (610—641), который ознаменовал возвращение византийцами всех территорий, ранее захваченных персами, и фактически положил начало распаду Сасанидского Ирана.

Военные кампании Ираклия заметно повлияли на конфессиональную ситуацию. Постепенно занимая новые территории, на которых проживало в том числе значительное количество анти-

халкидонитов, император стал стремиться к консолидации всех противостоящих христологических групп. Таким образом, Ираклий стал инициатором диалога как с сирийскими севирианами, так и с сирийскими несторианами. Стремление заключить унию между халкидонитами и антихалкидонитами приводит к появления новой ереси — монофелитства, что заслуживает, однако, отдельного рассмотрения. Впрочем, византийская гегемония на Ближнем Востоке довольно быстро закончилась: в 632 г., после смерти пророка Мухаммада, арабы начали свои завоевательные кампании, а уже к рубежу 40-х и 50-х гг. VII в. ими была захвачена как римская, так и иранская Сирия. Византийская империя потеряла свои сирийские владения, а держава Сасанидов прекратила свое существование. Церковь Востока стала существовать в новой реальности, изучение которой выходит за рамки данной работы. Наконец, автор не будет рассматривать круг весьма интересных и актуальных проблем, связанных с ролью Мар Исхака Ниневийского (прп. Исаака Сирина), родившегося в середине VII в. Несомненно, эти темы заслуживают отдельного исследования.

Научная новизна книги заключается в том, что она представляет собой первую в историографии попытку проанализировать историю рецепции Церковью Востока антиохийской христологии в важнейший с точки зрения формирования вероучения период (IV—VII вв.), предложить периодизацию этого процесса, основанную на всем комплексе важнейших вероучительных документов, и провести сравнительный анализ сирийской христианской традиции IV в. и доктрины Церкви Востока после усвоения систем богословов Антиохийской школы, так называемых греческих учителей: Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийского и Нестория Константинопольского.

2. Обзор исследований

Отсчет научного рассмотрения сирийской традиции западными исследователями следует начинать с XVIII в. В 1719 г. Иосиф Симон Ассемани (1686—1768), представитель известной семьи маронитов, которая дала миру выдающихся ученых-вос-

токоведов и богословов, предпринял публикацию, содержащую перечень сирийских авторов и их произведений, — так называемую Восточную библиотеку (Bibliotheca Orientalis).[1] Эта публикация открыла новые перспективы для исследований.

Что касается изучения наследия Ефрема Сирина, то вплоть до XVIII в. в распоряжении исследователей были лишь латинские и греческие тексты, приписывавшиеся этому автору. Лишь в 1732—1746 гг. вышло в свет «Римское издание» (Editio Romana) его творений, разделенное на два блока по три тома каждый,[2] один из которых включал сирийские тексты. В подготовке этого блока принимали участие иезуит Петр Бенедикт и Стефан Эводий Ассемани (1707—1782), племянник Иосифа Симона. Последний, в свою очередь, издал греческий блок. Трехтомник на сирийском языке стал editio princeps большого количества текстов, приписываемых преподобному. Издание основывалось на рукописях, привезенных незадолго до того из египетского Сирийского монастыря (Дейр-эс-Суриани, между Каиром и Александрией); некоторые из этих рукописей были весьма древними. Однако совместная публикация в рамках подлинных произведений Ефрема и псевдоэпиграфов только привела к путанице. Посредственное качество издания выражалось также в слишком свободном переводе. Тем не менее «Римское издание», как и «Климентова Ватиканская восточная библиотека», содержит огромный объем информации по истории и богословию Восточносирийской Церкви. Выход Editio Romana положил начало научному изучению наследия этой Церкви.

В первой половине XIX в. стали появляться исследования, посвященные богословию Антиохийской школы, в том числе учению Феодора Мопсуестийского. Одним из таких исследований стала вышедшая на латинском языке книга немецкого протестантского ученого О. Ф. Фрицше (1812—1896) «Историко-богословский трактат о жизни и писаниях Феодора Мопсуестийского».[3] Фрицше подробно рассматривает герменевтические принци-

---

[1] *Assemani*. BO.

[2] *Idem*. Sancti Patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine. R., 1732—1746. 6 t.

[3] *Fritzsche*. 1836.

пы Феодора и излагает его христологию, отмечая при этом, что учение древнего богослова развивалось в русле противостояния доктрине Аполлинария Лаодикийского.[1] Книга была опубликована за несколько десятилетий до того, как научному миру стали известны толкования Феодора на послания апостола Павла, а также фрагменты из сочинения Мопсуестийского епископа «О Воплощении» (De Incarnatione), что сделало исследование несколько устаревшим уже к концу XIX в. (однако оно и тогда не утратило своего значения полностью).

В 1839 г. вышла работа «История развития доктрины о личности Христа»,[2] автором которой был И. А. Дорнер (1809—1884).[3] Занимая промежуточное положение между протестантскими ортодоксами, которых интересовала главным образом Божественная природа Христа, и либерально-протестантской школой, понимавшей учение о Божестве Сына лишь как указание на полное подчинение человека Иисуса Божественному Духу, Дорнер создал теорию «развивающегося» Воплощения.[4] Согласно этой теории, Воплощение — длящийся процесс, для которого был характерен личный рост и становление человека Иисуса, постепенно усваивавшего свойства Логоса.

Книга Дорнера ознаменовала начало интереса к антропологии Феодора, которая стала рассматриваться как основа его христологического дуализма. Общий взгляд Дорнера на роль антропологии в христологическом учении Феодора развил важнейший представитель либерально-протестантской школы Адольф фон Гарнак (1851—1930) в своем знаменитом «Руководстве по истории догматов».[5] По мнению Гарнака, Антиохийская школа в целом отвергала представление александрийцев, в том числе Оригена, об искуплении как средстве возвращения человека в состояние до грехопадения. Для Феодора Мопсуестийского искупление означало переход к более высокому плану бытия. Это представление было основано на одной из глав-

---

[1] Ibid. P. 88—96.

[2] *Dorner.* 1839.

[3] Подробнее о нем см.: *Неклюдов.* 2007.

[4] См.: *Dorner.* 1885.

[5] *Harnack.* 1886—1890.

ных идей Феодора — учении о двух состояниях (καταστάσεις). В этом смысле смертность человека является неотъемлемой частью тварного состояния. С пришествием Христа человеку дано бессмертие, которое является признаком второго состояния, наступающего в полной мере только после воскресения. Подобно Дорнеру, Гарнак подчеркивает значение нравственного возрастания человека в рамках системы Феодора Мопсуестийского, добавляя, что падение Адама рассматривалось Феодором как необходимая ступень этого возрастания.

Согласно Гарнаку, Феодор понимает искупление исключительно в терминах морали. Для него это процесс, в ходе которого человек учится различать этические категории добра и зла. Подобный морализм приводит к тому, что у епископа Мопсуестийского полностью отсутствует собственно религиозная концепция личного греха как следствия греха первородного. В целом исследователь характеризует взгляд Феодора на природу человека как рационализм, восходящий к учению Аристотеля.

Исследованиям западных авторов не уступала работа выпускника Московской Духовной Академии П. В. Гурьева (1863—1943) «Феодор, епископ Мопсуестский».[1] На основе небольшого числа фрагментов, доступных в тот период, ученый предложил детальную реконструкцию биографии Мопсуестийского епископа, а также весьма подробно и взвешенно изложил его экзегетические принципы и христологическое учение. Как справедливо указывает Гурьев, Феодор Мопсуестийский отрицал взаимообщение свойств (communicatio idiomatum) и рассматривал в качестве Субъекта рождения от Девы человека Иисуса, а не предвечного Логоса. Феодор учил тому, что Бог Слово обитал в человеке «по благоволению» (κατ᾽ εὐδοκίαν), поскольку существенное ипостасное соединение двух природ противоречило бы «неограниченности Божественного естества».[2] Уделяя особое внимание терминологии, Гурьев тем не менее переводит термин συνάφεια, который часто встречается в творениях Феодора, словами «соприкосновение» и «сопряжение», поскольку данный термин якобы указывает «не на тесное внут-

[1] *Гурьев.* 1890.
[2] Там же. С. 311.

реннее соединение естеств, а только на внешнюю их связь между собою».[1]

Достаточно подробная характеристика учения Феодора Мопсуестийского и богословия Антиохийской школы в целом дана в 4-м томе «Лекций по церковной истории» профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии В. В. Болотова (1853—1900), который в ряде выводов расходится с Гурьевым. В частности, Болотов указывает на то, что догматическая терминология Феодора «опирается на особую теоретическую подкладку, с которой нельзя не считаться. <…> Нельзя также бить его систему на простом этимологическом основании, что συνάφεια означает не единение, а внешнее и самое поверхностное соприкосновение, когда сам Феодор полагает, что его система говорит о единении столь полном и тесном, что за ним стоит уже прямо единосущие или слияние». Проанализировав фрагменты из сочинений епископа Мопсуестийского, в которых тот говорит о единстве двух природ во Христе, Болотов отмечает: «Сила этого единства ослаблена другими разъяснениями Феодора».[2] Упоминая о мариологических воззрениях Феодора, Болотов ссылается на отрывок из сочинения «О Воплощении»,[3] согласно которому Дева Мария была человекородицей (Ἀνθρωποτόκος) «по природе факта», а Богородицей (Θεοτόκος) в силу пребывания Бога в рожденном ею человеке.[4]

Спор из-за имени Θεοτόκος, в котором участвовал Несторий, был, по мнению Болотова, только частным вопросом о communicatio idiomatum, являвшемся для Константинопольского архиепископа «самым трудным пунктом».[5] Поскольку термин «Христос» означал для Нестория Божественную и человеческую природы, «Бог» и «Слово» — только Божественную, а «человек» или «младенец» — человеческую, к первым именам относятся все факты жизни Христа, но к последним двум — только одна

---

[1] Там же. С. 316.

[2] *Болотов*. 1917. С. 154.

[3] *Theod. Mops.* De Incarn. VIII 62 (*Theodori episcopi Mopsuesteni*. 1882. Vol. 2. P. 310; *Behr*. 2011. P. 302).

[4] *Болотов*. 1917. С. 156.

[5] Там же. С. 182.

часть фактов и наименований (для каждого своя). Говоря о соотношении терминов Θεοτόκος, Ἀνθρωποτόκος и Χριστοτόκος в мариологической системе Нестория, Болотов приходит к следующему выводу: термин Ἀνθρωποτόκος Несторий «не мог не признать точным», поскольку Мария в прямом смысле есть мать человека, но предлагал («сперва и последовательно») заменить его «правильным» Χριστοτόκος, а затем согласился («непоследовательно») на то, чтобы называть Деву Марию одновременно Θεοτόκος и Ἀνθρωποτόκος, следуя в этом своему учителю Феодору Мопсуестийскому. Болотов также рассмотрел вопрос о причинах оппозиции Нестория имени «Богородица».[1]

Историки вероучения, изучавшие богословие Антиохийской школы в первой половине XX в., во многом продолжали построения Дорнера и Гарнака. Так, сделанное Гарнаком утверждение о наличии связи между антиохийским пониманием человека и аристотелизмом, получило практически всеобщее признание.[2] Развивая это утверждение, Р. Селлерс изобразил представителей Антиохийской школы реалистами, для которых была характерна скорее моральная, нежели религиозная ориентация.[3] Дж. Келли (1909—1997) в своем исследовании «Раннехристианские учения» справедливо связал с аристотелизмом факт использования Феодором Мопсуестийским в качестве аналогии единства двух природ во Христе образа соединения души и тела в человеке (тело — это материя души, в то время как душа — форма тела).[4] Тем не менее некоторые исследователи поставили под сомнение подобные оценки христологии и антропологии Антиохийской школы. Так, опираясь на фрагменты из трактата Немесия, епископа Эмесского (IV—V вв.), «О природе человека», Р. Арну пытался показать, что аналогия души и тела была заимствована Феодором из неоплатонического учения о единстве между умопостигаемой и материальной сущностями.[5] По мнению исследователя, параллели можно

---

[1] *Болотов.* 1917. С. 183.
[2] См., например: *Raven.* 1923; *Patterson.* 1926.
[3] *Sellers.* 1954.
[4] *Kelly.* 1958.
[5] *Arnou.* 1936.

проследить, скорее, между аристотелизмом и представлениями Аполлинария о невозможности соединения двух совершенных сущностей в одну.

Кроме того, в ряде работ, авторы которых в целом следовали схеме Гарнака, признается, что, несмотря на тяготение Феодора Мопсуестийского к христологическому дуализму, он подчеркивал единство Лица во Христе, «хотя и делал это нередко посредством двусмысленных и неудовлетворительных выражений».[1] Как указывал Л. Паттерсон, «ни в чем ином Феодор не был так убежден, как в том, что различие природ не уничтожает единство Лица».[2] Фактически, работа Паттерсона была первой попыткой доказать ортодоксию Феодора. Другая попытка была сделана французским католическим патрологом отцом Эмилем Аманном (1880—1948), согласно которому ряд высказываний епископа Мопсуестийского близки к признанию communicatio idiomatum, что отдаляет его от учения о «двух Сынах». Фактически, Феодор подчеркивал именно единство Лица Господа.[3] Что особенно важно, Аманн обратил внимание на одну из центральных для Федора идей — полноту человечества, воспринятого Христом и включавшего тело и разумную душу.[4]

Напротив, с точки зрения известного специалиста по восточному христианству, отца Мартена Жюжи (1878—1954), учение епископа Мопсуестии было несомненно еретическим,[5] поскольку Феодор фактически различал во Христе двух Субъектов — Того, Кто есть Бог, и Того, Кто есть человек, — что ставило под сомнение истинность вочеловечения Логоса. По мнению другого католического ученого, отца Вильгельма де Вриса (1904—1997), точка зрения М. Жюжи является несомненно верной, тогда как попытку Аманна оправдать Феодора от обвинений в ереси следует признать неудачной.[6] Де Врис писал: «Отрицание того фундаментального факта христианской веры,

---

[1] *Patterson*. 1926. P. 39.
[2] Ibid. P. 41.
[3] *Amann*. 1934; *Idem*. 1946.
[4] Ibid. P. 261.
[5] *Jugie*. 1935. P. 90—110.
[6] *Vries*. 1941. S. 92.

что Христос действительно стал человеком <…> является основной ошибкой Феодора Мопсуестийского».[1] Свой вывод голландский исследователь также подтверждает четким различием между воспринявшим Сыном Божиим и воспринятым Сыном Человеческим, которое проводится в рамках феодорианской христологии. При этом де Врис делает еще ряд утверждений, не все из которых могут быть признаны адекватным изложением христологии Феодора. Во-первых, исследователь утверждает, что Феодор, по сути, отвергает communicatio idiomatum, так как якобы не делает различия между лицом и природой. В действительности же в сочинениях, аутентичность которых не вызывает сомнения, Феодор всегда говорит об одном πρόσωπον и никогда о двух. Во-вторых, полностью игнорируя термин «Лицо единения», который занимал центральное место в системе Феодора, де Врис утверждает, что для епископа Мопсуестийского Бог и человек во Христе не являются одним и тем же Лицом (dieselbe Person).[2] Наконец, Селлерс, который, как указывалось выше, признавал связь между аристотелизмом и антиохийской антропологией, открыто поставил под сомнение схему Дорнера и Гарнака в том, что касается христологии Антиохийской школы, носившей глубоко православный характер.[3]

Как можно видеть, в течение длительного времени учение Антиохийской школы изучалось в рамках конфессионального подхода, что предполагало решение вопроса об ортодоксальности / гетеродоксальности христологии того или иного автора. В рамках этой же парадигмы рассматривал богословие Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийского и Нестория Константинопольского протоиерей Георгий Флоровский (1893—1979). В книге «Византийские отцы V—VIII вв.», основанной на курсе лекций, которые он читал в Свято-Сергиевском Православном богословском институте в Париже, Флоровский выдвигает тезис об антропологическом содержании христологических споров. Патролог предлагает интересное (хотя и несколько спорное) объяснение их остроты и продолжительности: их пред-

---

[1] *Vries.* 1941. S. 92.

[2] Ibid. S. 93.

[3] *Sellers.* 1953. P. 181.

метом был смысл восприятия Логосом человеческой природы, смысл и предел человеческого подвига. Впрочем, Флоровский действительно удачно противопоставил крайние формы александрийского (аполлинаризм и монофиситство) и антиохийского (феодорианство и несторианство) богословия как антропологический минимализм и антропологический максимализм.[1]

Одним из первых проявлений антропологического минимализма было учение Аполлинария Лаодикийского, который писал о том, что Бог Слово, занявший во Христе место человеческой души,[2] был смешан (συγκεκραμένος) с плотью;[3] в результате Логос и плоть соединились столь тесно, что образовали «единую воплощенную природу Бога Слова» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη). Кроме того, Аполлинарий подверг критике утверждающих, что Логос не стал плотью, а соединился с целым человеком.[4] По мнению отца Георгия, преодоление аполлинаризма означало реабилитацию человека, хотя некоторые противники Аполлинария в борьбе с ним потеряли чувство меры и впали в антропологический максимализм; патролог имеет в виду Феодора Мопсуестийского и отчасти Диодора Тарсийского.

Конечно, труд «Византийские отцы» носит обзорный, а не собственно исследовательский характер, однако несомненная заслуга Г. Флоровского состоит в том, что он показал эволюцию антиохийского богословия от Диодора до Нестория. Так, исследователь верно указывает на то, что Диодор не просто подчеркивал полноту человеческой природы во Христе, но и различал

---

[1] *Флоровский*. 1933. С. 5—6.

[2] Однако помимо дихотомии души и тела во фрагментах из сочинений Аполлинария мы можем увидеть и трихотомическую модель (дух—душа—тело). В понимании ересиарха соединение неизменного Божественного Ума и подверженного изменению ума человеческого, каждый из которых является самостоятельным началом, невозможно (*Apollin. Laod*. Ad Iulian. Fr. 151. S. 247—248). По всей видимости, используя дихотомическую модель, Аполлинарий, не придававший принципиального значения точности антропологических терминов, имел в виду разумную часть души. См.: *Янг*. 2013. С. 401—403.

[3] *Apollin. Laod*. Fides. 11. S. 171.

[4] Ibid. 30. S. 178.

в Нем Сына Божия и Сына Давидова; это приводило епископа Тарсийского к отрицанию учения о двух рождениях Божественного Сына. Флоровский вполне точно отмечает, что для Диодора «лик Иисуса Христа, несомненно, двоился», однако вряд ли можно признать правомерной следующую оценку: «Он признавал если не „двух сынов", то во всяком случае *двух субъектов*». Как мы постараемся показать в основной части работы, Диодор (как и Феодор) вплотную подошел к той грани, за которой должно было следовать признание двух субъектов во Христе, однако не переступил эту грань.

С точки зрения Флоровского, связь между доктринами Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского являлась достаточно однозначной: последний «со свойственной ему рассудочной прямотой» сделал дальнейшие выводы из предпосылок своего учителя. Флоровский затрагивает вопрос о главных христологических терминах Феодора: ἐνοίκησις (вселение), σχέσις (соотношение), а также συνάφεια (этот термин исследователь не вполне корректно переводит как «связь»). Флоровский был близок к реконструкции христологической формулы епископа Мопсуестийского (две совершенные природы соединились посредством единства Лица (ἡ τοῦ προσώπου ἕνωσις)), однако, по всей видимости, опираясь на пристрастное свидетельство Леонтия Византийского, о. Георгий утверждал, что Феодор учил о двух лицах.[1] Что касается богословия Нестория, то в книге Флоровского содержится вполне традиционный взгляд на него как на ересь.[2]

Более умеренная оценка антиохийской христологии как православной «и по своим целям, и по субъективному пониманию ее творцов, да и по способу выражения» содержится в книге «Вселенские Соборы» одного из основателей парижского Свято-Сергиевского института А. В. Карташёва (1875—1960).[3] Уделяя должное внимание терминологии «антиохийцев» и логике их богословских рассуждений, указывая на фактическое непризна-

---

[1] *Флоровский*. 1933. С. 7—10.

[2] Там же. С. 10—14.

[3] Книга издана посмертно в 1963 г. См. переиздание: *Карташёв*. 2002. С. 241—252.

ние Феодором Мопсуестийским «взаимообщения свойств», Карташёв тем не менее считает, что Несторий не внес ничего нового в схему своего учителя. В данном случае Карташёв, работая в русле того же конфессионального подхода, следует не «традиционной» позиции Флоровского, Жюжи и де Вриса, а апологической по отношению к антиохийскому богословию линии, ставшей популярной еще в начале прошлого столетия (подробнее см. ниже).

* * *

Вплоть до наших дней в историографии отсутствует убедительный ответ на вопросы об истоках богословия Антиохийской школы, эволюции ее христологических формул, о различиях между богословием Диодора, Феодора и Нестория, а также о критериях отнесения учения того или иного автора к двухсубъектной христологии. Данная проблема усугубляется тем, что если христологии Феодора Мопсуестийского посвящено большое число исследований,[1] то с Диодором Тарсийским дело обстоит совершенно иначе.

Впервые вопрос об особенностях учения Диодора был всерьез поставлен кардиналом Алоизием Грилльмайером (1910—1998). Как известно, исследователь придерживался теории «конкурирующих христологических моделей», которые являлись определяющими для развития богословия в период от Оригена († 253/4) до III Вселенского Собора (431): христологии «Слово—плоть» (Logos-Sarx-Christologie) и «Слово—человек» (Logos-Anthropos-Christologie), приверженцы которых по-разному отвечали на вопрос о *способе* соединения Бога и человека во Христе. Христология «Слово—плоть» имела две еретические формы (арианство и аполлинаризм), находившиеся на противоположных полюсах богословия IV в., и одну православную, представленную учением свт. Афанасия Александрийского. Несмотря на принципиальные расхождения, представители этих трех групп учили о единстве Логоса и плоти, рассматривая в качестве ана-

[1] Наиболее важные работы: *Sullivan*. 1956; *Greer*. 1961; *Gerber*. 2000; *McLeod*. 2005; *Jansen*. 2009.

логии союз души и плоти в человеке.[1] Человеческая душа Христа не являлась для них богословским и сотериологическим фактором: ариане и аполлинаристы прямо отрицали ее наличие, а Афанасий Александрийский о ней не упоминал.

Истоки христологии «Логос—саркс» лежали в необходимости противостоять учению Павла Самосатского, епископа Антиохийского († 275). Последний был обвинен в исповедании Христа «простым человеком» (ψιλὸς ἄνθρωπος), в которого вселился Логос; при этом Павел учил о полноте человеческого состава во Христе, включавшего и тело, и душу.[2] Уже первые оппоненты, видевшие в богословии Павла Самосатского угрозу учению о единстве Христа и обвинявшие ересиарха в исповедании «двух сынов», подчеркивали, что роль человеческой души для плоти Господа играл Логос. Кроме того, камнем преткновения для некоторых авторов конца III—IV в. было учение Оригена о наличии у Христа человеческой души, которое казалось им связанным с его доктриной предсуществования душ.[3]

Учение ариан о том, что Логос вошел в сущностное, или природное, единство с плотью, а не с человеком, состоящим из плоти и души, подкреплялось ими ссылкой на Ин 1. 14 («*Слово стало плотию*»).[4] Разнообразные группы сторонников Ария учили о том, что Слово, подобно душе, стало для плоти Иисуса движущей силой.[5] Если бы душа была частью человеческой природы Христа, то в Нем сосуществовали бы два начала, каждое из которых является «самодвижным» (αὐτοκίνητον). Есть серьезные основания полагать, что подобные идеи являлись для ариан не второстепенным вопросом, а основой для отрицания единосущия Сына Отцу, так как Логос, обладающий полнотой Божественной природы, не мог войти в тесное единство с чело-

---

[1] *Grillmeier.* 1990a. S. 494—497.

[2] *Behr.* 2011. P. 5—7; *Grillmeier.* 1990a. S. 321—322, 482—483.

[3] *Grillmeier.* 1990a. S. 295—299.

[4] Лукиан, еп. Александрийский (373—378), писал о том, что Слово и плоть составили во Христе «одно Лицо и одну сложную природу» (ἓν πρόσωπον, μία σύνθετος φύσις), ссылаясь именно на этот стих из Евангелия (Doctr. patr. de Incarn. S. 65).

[5] *Grillmeier.* 1990a. S. 374—382.

веческой плотью.[1] По этой причине ариане не только признавали «взаимообщение свойств» Слова и плоти, о котором учили также их противники, но и полагали, что Субъектом всех воплощенных состояний (включая страдания и смерть на кресте) был Логос *в Своей собственной тварной природе*.[2] Хотя Афанасий Александрийский и Аполлинарий Лаодикийский с определенного момента стали догматическими противниками, они оба разрабатывали антиарианское богословие, действуя в рамках схемы «Слово—плоть». Свт. Афанасий, который в отличие от ариан учил о единосущии Сына Отцу, тоже писал о соединении Слова и плоти (σάρξ), используя аналогию души и тела и рассматривая Логос как источник жизни и движения (ἡγεμονικόν) для плоти. Именно в силу того, что все действия совершаются Богом Словом, возможно признание communicatio idiomatum.[3] В «Словах против ариан» (Λόγοι κατ᾽ Ἀρειανῶν, Orationes contra Arianos) Афанасий Александрийский не подвергал их критике за отрицание души во Христе.[4]

Основной чертой христологии Феодора Мопсуестийского, развивавшего свое богословие в русле противостояния аполлинаризму, не могло не быть учение о полноте человеческого состава во Христе (именуемого «воспринятым Человеком»)[5] и отрицание communicatio idiomatum, означавшего по его мнению

---

[1] Ibid. S. 382—385.

[2] Отрицая единосущие Сына Отцу, они считали эту природу тварной. Подробнее см.: *Hanson*. 1988. P. 106—122.

[3] Ссылки на источники и их анализ см.: *Grillmeier*. 1990a. S. 460—472, 477—479.

[4] Единственным источником, который имеет отношение к свт. Афанасию и может быть интерпретирован как эксплицитное указание на человеческую душу Христа, является определение Александрийского Собора 362 г.; согласно его тексту, «Спаситель имел тело не бездушное, не бесчувственное и не неразумное (οὐ σῶμα ἄψυχον, οὐδ᾽ ἀναίσθητον, οὐδ᾽ ἀνόητον εἶχεν ὁ Σωτήρ), ибо, поскольку Господь стал человеком нас ради, невозможно, чтобы тело Его было неразумным. Совершено же Словом спасение не только тела, но и души» (*Athan. Magn.* Tomus. 7. Col. 804 BC; см.: *Фокин*. 2002. С. 40), однако данный текст допускает и иную интерпретацию: плоть Иисуса одушевлялась Логосом (*Grillmeier*. 1990a. S. 472—477).

[5] *Theod. Mops.* Hom. catech. 6. P. 176—177.

перенос свойств человеческой природы на Божество Логоса и ставившего таким образом под сомнение неизменяемость Бога. Связав классическое антиохийское богословие (в том числе учение Феодора) с христологией «Слово—человек»,[1] Грилльмайер, однако, сделал новаторское предположение: «христология различения» двух природ, развивавшаяся Диодором, хотя и была частью традиции Антиохийской школы, в целом развивалась в рамках схемы «Слово—плоть».[2] При этом исследователь совершенно не отрицал того, что епископ Тарсийский, заимствовавший многие положения своего учения из христологии «Слово—человек», был противником идеи сущностного единства Логоса и плоти и не признавал «взаимообщение свойств». Главная идея Грилльмайера состояла в том, что человеческая душа Христа так и не стала для Диодора собственно *богословским фактором*: он всегда учил о вселении Бога Слова в тело, или плоть, а не в человека, состоящего из души и тела. Это предположение практически сразу вызвало критику со стороны ряда исследователей.[3]

В настоящей работе мы, поставив под сомнение как предположение Грилльмайера, так и некоторые объяснительные модели, созданные его оппонентами, предпримем попытку дать собственную интерпретацию христологии Диодора Тарсийского и ее влиянию на учение Феодора Мопсуестийского. Поскольку вопрос о том, к какой схеме следует отнести богословие Диодора, является одним из ключевых при изучении истоков Антиохийской школы, необходимо исследовать его на основе всех дошедших до нас греческих, сирийских и латинских фрагментов. Особое внимание следует уделить экзегетическим произведениям,[4] содержание которых часто игнорируется при анализе христологии рассматриваемых авторов. Исследовав

---

[1] *Grillmeier*. 1990a. S. 614—634.

[2] Ibid. S. 506—515. Еще Кирилл Александрийский указывал на то, что Диодор говорил о «плоти без души» (ἄψυχον σάρκα) (*Cyr. Alex*. Cont. Diod. et Theod. 4. P. 494).

[3] Первоначальный вариант обзора данной проблемы и ссылки на литературу: *Заболотный*. 2015б. С. 38—41.

[4] Последние десятилетия — период возросшего интереса к «историко-грамматической» экзегезе Феодора, который нередко рассматривает-

герменевтические аспекты их учения, мы вплотную подойдем к проблеме антиарианской полемики, которая была одним из основных импульсов христологии Диодора, играя при этом определенную (хотя и меньшую) роль в богословии его ученика. Не стремясь к систематическому анализу антиохийской христологии, в котором нет необходимости после указаных выше работ, мы сосредоточимся на изучении приципиально важного вопроса: как основные положения богословия Тарсийского епископа развивались и изменялись его учеником. Именно в свете христологии Феодора станут понятными резкие возражения Диодора против инкриминировавшегося ему учения о «двух Сынах», а также причины отсутствия в системе последнего понятия «Лицо единения» (πρόσωπον τῆς ἑνώσεως), которое и предопределило различия в *христологических формулах* двух великих антиохийцев.

Предложенная Грилльмайером схема противостояния между различными христологическими направлениями не была единственной альтернативой. Так, в 1-м томе своего пятитомного исследования «Христианская традиция: История развития вероучения»,[1] издававшегося в 1971—1989 гг., известный американский специалист, ученик Г. Флоровского, профессор Йельского университета Ярослав Пеликан (1923—2006), выделил две конфликтующие христологии: учение об «ипостасном союзе» и учение об «обитающем Логосе», в целом связанные с александрийской и антиохийской христологией.[2]

* * *

Характерной чертой историографии XX в. является попытка пересмотра традиционного представления о Нестории как о еретике, характерного не только для уже упомянутого о. М. Жюжи,[3]

ся в качестве предтечи современной библейской критики (см., например: *Ζαχαρόπουλος*. 1999).

[1] Особый интерес для нас представляют первые два тома: *Pelikan*. 1971; *Idem*. 1977; рус. пер.: *Он же* (*Пеликан*). 2007; *Он же*. 2009.

[2] *Idem*. 1971. P. 226—277.

[3] *Jugie*. 1912. P. 91—135.

но и для о. П. Беджана, издателя основного догматико-полемического сочинения Нестория.[1] Ряд исследователей стремились оправдать Нестория от обвинений в «несторианстве» в том виде, как оно было осуждено Эфесским Вселенским Собором (Д. Ф. Бетюн-Бейкер,[2] М. Анастос,[3] Л. Шипиони,[4] А. де Аллё).[5]

Среди исследований, посвященных учению Нестория, особенно следует отметить опубликованную в журнале «Dumbarton Oaks Papers» статью американского византиниста греческого происхождения М. Анастоса (1909—1997) «Несторий был православным», являющуюся ярким примером апологетической в отношении Нестория позиции. Ее суть сводится к утверждению: «Несторий не просто в полной мере является православным, он во многих отношениях был самым глубоким, самым значительным богословом V в.».[6] С мнением, высказанным Анастосом, сходны выводы бельгийского сиролога о. Анри де Аллё (1929—1994), изложенные в статье «Несторий: История и учение». Поскольку эти публикации вошли в более или менее широкий научный оборот,[7] нам представляется уместным изложить основные выводы данных работ.

В разделе статьи, носящем название «Богородица и communicatio idiomatum», Анастос утверждает, что интепретация Несторием теории «взаимообщения свойств» была близка к пониманию ее Кириллом Александрийским.[8] По мнению ученого, Несторий уступил точке зрения, согласно которой именование Марии Богородицей допустимо в том случае, если подразумевается, что плоть, рожденная ею, была плотью Божественного Логоса, и что Иисус Христос, Которого она родила, был и Бо-

---

[1] *Bedjan*. 1910.

[2] *Bethune-Baker*. 1908.

[3] *Anastos*. 1962.

[4] *Scipioni*. 1956; *Idem*. 1974.

[5] Франц. оригинал: *Halleux*. 1993; англ. пер.: *Idem*. 1994.

[6] *Anastos*. 1962. P. 123.

[7] См.: *Grillmeier*. 1990a. S. 643—645 (стоит отметить, что А. Грилльмайер при этом более сдержан в оценке «православия» Нестория: *Idem*. 1961); *Брок*. 1995; *Fameré*e. 2007.

[8] *Anastos*. 1962. P. 137.

гом, и человеком.[1] Исследователь связывает выдвигаемые Несторием оговорки с его представлением о том, что действительное «взаимообщение свойств» природ происходит не между самими этими природами, а скорее между Богом Словом и человеком во Христе, то есть между лицами этих природ. Анастос полагал, что Несторий в интерпретации communicatio idiomatum в целом следовал той же схеме, что и вероопределение Халкидонского Собора и Томос папы Римского Льва Великого.[2]

Исследователь подчеркивает, что целью Нестория было показать действительность Воплощения в противоположность учению гностиков и манихеев, поэтому отождествлять его мариологические взгляды с идеей о том, что Бог «прошел через Святую Деву, но не родился от нее», неверно, так как подобная точка зрения, характерная для гностического учения, Несторием отвергалась.[3]

Оригинальные же выводы А. де Аллё можно резюмировать следующим образом:

1) Приведенные на Эфесском Соборе отрывки из «богохульных книг» Нестория действительно включают некоторые сомнительные выводы, например, что Дева Мария, «Матерь Христа», не родила Сына Божия, «но родила человечество, которое есть Сын благодаря соединению с Сыном». Однако эти спорные выражения необходимо вернуть в контекст антиохийской дохалкидонской христологии и понимать их в полемическом, антиаполлинаристском ключе, поскольку Константинопольский архиепископ не принимал употребление термина «Богородица» только в манихейском и аполлинаристском смысле.

2) Определенная критика Несторием термина Θεοτόκος не была следствием адопционистской христологии. Он был далек от утверждения, согласно которому Христос был сначала рожден как «простой человек» (ψιλὸς ἄνθρωπος), в которого потом вселилось Слово.[4] Основное отличие позиции Анастоса от мнения де Аллё заключается в признании последним того, что

---

[1] Ibid. P. 120.
[2] Ibid. P. 135—136.
[3] Ibid. P. 140.
[4] *Halleux.* 1994. P. 208.

Несторий, будучи в целом православным, «не был хорошим богословом», поскольку «не смог выразить единство вочеловечившегося Сына Божия в должных онтологических категориях и довел основные упущения антиохийского богословия до крайности».[1] При этом оба исследователя убеждены в том, что учение Нестория не содержит ничего гетеродоксального.

Возникает, однако, вопрос, в какой степени выводы Анастоса и де Аллё вытекают из содержания источников, прежде всего из текста несомненно аутентичной части «Трактата Гераклида.[2] Отвергал ли Несторий употребление термина Θεοτόκος только в манихейском и аполлинаристском смысле, как полагали оба ученых? Соответствует ли действительности в полной мере вывод Анастоса о том, что «грань, разделяющая» Кирилла Александрийского и Нестория в понимании Субъекта Божественной и человеческой природ и в интепретации communicatio idiomatum, «равно как и во всех других вопросах», является весьма тонкой «либо вовсе отсутствует»?[3] Каково место термина «человекородица» в мариологии Нестория, если он отвергал взгляд на Христа как на «простого человека», в которого вселился Логос? Таким образом, проблема христологии «Трактата Гераклида» по-прежнему остается актуальной.[4] При этом ощущается острая необходимость в решении указанных вопросов вне рамок узкого конфессионального подхода.

Попытку выйти за рамки указанного подхода предпринял, в частности, крупнейший в русскоязычном (и не только) пространстве современный специалист по учению Нестория и истории Церкви Востока, Николай Николаевич Селезнёв, написавший ряд принципиально важных для понимания восточносирийской традиции работ.[5] Несомненной заслугой исследо-

---

[1] *Halleux*. 1994. P. 213.

[2] По вопросу об интерполяциях в «Трактате Гераклида» см.: *Abramowski*. 1963; *Eadem*. 1994. P. 55.

[3] *Anastos*. 1962. P. 139.

[4] См., например: *Χριστινάκη-Γλάρου*. 2009.

[5] *Селезнев*. 2002; *Он же*. 2005; *Он же*. 2006; *Он же*. 2009; *Idem* (*Seleznyov*). 2010. См. также работу, посвященную истории Ассирийской Церкви Востока в целом: *Он же*. 2001.

вателя является попытка изучить на основе как можно большего числа источников две взаимосвязанные проблемы: во-первых, соотношение доктрины Нестория и других форм современного ему церковного учения, включая христологию Кирилла Александрийского, во-вторых, восприятие Нестория и его христологии восточносирийской традицией.

Как известно, вторая проблема, связанная с вопросом о том, какой характер носило вероучение Церкви Востока в период христологических споров, активно обсуждается в литературе и до сих пор не имеет общепринятого решения. Среди исследователей, в частности, отсутствует консенсус по вопросу о ее соотношении с системами Феодора Мопсуестийского и Нестория. Долгое время в историографии господствовало мнение,[1] что процесс несторианизации Церкви Востока начался при Нарсае и митрополите Бар Сауме († между 492 и 495), включал принятие учения Нестория на Соборе 485/6 г., созванном католикосом Акакием I (482/3—497/8) в Селевкии-Ктесифоне, окончательно же завершился благодаря Бавваю Великому. Тем не менее еще в первой половине XX в. эта чрезмерно упрощенная схема была поставлена под сомнение Г. Флоровским, который в упомянутой выше книге «Византийские отцы V—VIII вв.» писал: «„Несторианская" Церковь есть в действительности Церковь Феодора Мопсуестийского. Именно Феодор был в Сиро-Персидской Церкви отцем и учителем по преимуществу. Все „несторианское" богословие есть только покорный комментарий к его творениям».[2]

Еще одна группа исследователей стремится полностью дистанцировать магистральное направление вероучительного развития Церкви Востока от богословской системы Нестория.[3] По мнению крупнейшего современного специалиста в области сирийского языка Себастиана Брока, авторитет Нестория в восточносирийской традиции никогда не мог сравниться с почита-

---

[1] *Болотов*. 1901. С. 1012—1013; *Vries*. 1951.

[2] *Флоровский*. 1933. С. 16. В другой важной работе исследователя («Восточные отцы IV в.») даны также краткие, но очень емкие характеристики учения ранних сирийских авторов (*Он же*. 1931. С. 224—227).

[3] *Brock*. 1992; *Он же* (*Брок*). 1995; *Mar Aprem Mooken*. 1994. Об указанных точках зрения: *Заболотный*. 2014. С. 33—34; *Он же*. 2018а. С. 124.

нием Феодора, и огромная ошибка — говорить о несторианизации Персидской Церкви в V—VII вв. И Нарсай, почтительно относившийся к Несторию,[1] и Баввай, с точки зрения ученого, выступали сторонниками феодорианской, а не несторианской христологии, у которой вообще не было последователей в этот период.[2] Со схемой Брока в определенном смысле была связана точка зрения иеромонаха (ныне — митрополита) Илариона (Алфеева), который при решении проблемы вероучительной позиции Исаака Сирина настаивал на отсутствии в его произведениях чего-либо эксплицитно «несторианского».[3]

Н. Н. Селезнёв справедливо указывает на то, что Церковь Востока, хотя и не имела прямой исторической связи с личностью Нестория, архиепископа Константинопольского (последний действительно «не находился в ее юрисдикции, не был ее главой и не стоял у истоков ее появления»), не только сочла его осуждение несправедливым, но и признала учение Нестория адекватным ответом на проблемы, с которыми столкнулась родственная ей антиохийская традиция. При этом исследователь делает важное дополнение: это в целом позитивное отношение к основателю несторианства выражено в «Восточном Синодике», то есть каноническом сборнике, содержащем постановления Соборов Церкви Востока, в достаточно сдержанной форме. Более того, в восточносирийских богослужебных текстах Несторий представлен как исповедник, претерпевший гонения за правую веру, а его учение в указанных текстах не представлено.[4]

Внесем со своей стороны некоторые уточнения. По всей видимости, речь скорее должна идти не о сдержанном отношении к христологии Нестория, а о том, что до начала VII в. в Церкви Востока торжествовала более мягкая форма антиохийского бо-

---

[1] См. проповедь Нарсая «О греческих учителях и отцах: Мар Диодоре, Мар Феодоре и Мар Нестории»: *Nars.* De doct. Nestor.

[2] *Brock*. 1992. P. 130—132; *Он же* (*Брок*). 1995. С. 51.

[3] Обзор литературы по данному вопросу: *Иларион* (*Алфеев*). 2008. С. 70—78; общая оценка восточносирийской христологии: Там же. С. 20—31.

[4] *Селезнёв*. 2005. С. 95.

гословия — феодорианство. Нельзя не заметить, что сам Селезнёв предлагает довольно взвешенный взгляд на рецепцию восточными сирийцами систем «греческих учителей»: соглашаясь с утверждениями о важной роли Баввая в «несторианизации» Церкви Востока, подчеркивает, что Нарсай следовал учению не Нестория (о богословии последнего у него было самое общее представление), а Феодора Мопсуестийского.[1]

Однако в 612 г. в Церкви Востока побеждает именно несторианство в строгом смысле слова, подразумевающее исповедание *двух ипостасей во Христе после Воплощения*. Сложно отрицать, что знаменитое соборное определение 612 г. было составлено при активном участии Баввая Великого и несомненно испытало влияние его «Книги о единении», которая, в свою очередь, воспроизводила и творчески развивала положения, содержашиеся в основном догматико-полемическом труде Нестория — «Трактате Гераклида Дамасского». Разумеется, Селезнёв и не собирается этого отрицать: «Под их (сочинений Нестория. — *Е. З.*) значительным влиянием был осуществлен богословский синтез Мар Баввая Великого, ставший наиболее авторитетным изложением христологии Церкви Востока».[2]

Впрочем, знакомство с выводами Селезнёва неизбежно порождает ряд вопросов. Означает ли исповедание двухипостасной христологии Собором 612 г., что «сдержанность» в восприятии Нестория сошла в рамках восточносирийской традиции на нет? Ведь фактически именно его богословская линия победила в этот момент. Как быть с многочисленными примерами восприятия Нестория именно как учителя веры, а не просто исповедника или мученика, о которых подробно рассуждает сам исследователь в одной из своих статей?[3]

Селезнёв постулирует наличие общих истоков антиохийской традиции богословия, высшим выражением которого стала христология Нестория, и месопотамской традиции богословия. Именно эта глубокая общность, возникшая под влиянием

---

[1] Там же. С. 92; *Он же*. 2002. С. 58—66, 74—87; *Он же*. 2009.

[2] *Он же*. 2005. С. 95.

[3] Довольно точно выделены основные этапы в развитии почитания Нестория в Церкви Востока: *Idem* (*Seleznyov*). 2010.

«семитского менталитета арамеоязычного населения» (sic!) Сирии и Месопотамии, якобы способствовала усвоению Церковью Востока несторианского учения.[1] При этом исследователь явно подгоняет раннюю сирийскую традицию, представленную именами Ефрема Сирина и Афраата, под стандарты традиции V—начала VII в., представленной именами Нарсая и Баввая Великого, которая испытала серьезное влияние христологии Феодора Мопсуестийского и Нестория. Как будет показано в основной части работы, крайнее дифиситство Нарсая, близкое к двухсубъектной христологии, и христология двух ипостасей Баввая принципиально отличаются от богословских построений Афраата и Ефрема, неизменно учивших о едином Субъекте всех христологических предикатов.

Сказанное нами, впрочем, не означает, что развитая восточносирийская традиция полностью отказалась от наследия отцов IV в., однако это наследие несомненно уступает по значению феодорианству и несторианству. Источники дают основания говорить скорее о двух *разрывах* в истории этой традиции, связанных с рецепцией указанных традиций, нежели о преемстве. В этом смысле едва ли можно согласиться с утверждением, согласно которому богословие Церкви Востока можно назвать несторианским лишь в том смысле, что оно содержит элементы, присутствующие в подлинной доктрине Нестория, а никак в смысле учения, специфически характерного для последнего.[2] Ниже нами будет показано, что учение о соединении во Христе двух ипостасей *в том виде*, *в котором оно развивалось Несторием*, не встречается у иных авторов, включая даже Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского. Отсутствует оно и у восточносирийских авторов, живших до середины VI в., когда формула «две ипостаси» начинает использоваться в Церкви Востока.

Селезнёв также с сочувствием ссылается на мнение, в соответствии с которым богословие Церкви Востока тем более не является «несторианским», если понимать указанный термин следующим образом: «характерный для учения Нестория в том виде, как его интерпретировал Кирилл Александрийский и его

---

[1] *Селезнёв*. 2005. С. 96.

[2] Там же. С. 8—9.

последователи». Таким образом, оценка Кириллом христологии Константинопольского архиепископа сразу называется неадекватной. По нашему мнению, Селезнёв существенно преувеличивает *степень непонимания* двумя великими богословами друг друга. Это проявляется и в том, как он определяет основную причину критики Несторием Кирилла: речь якобы идет об умалении Александрийским святителем человечества Христова и возрождении учения Аполлинария Лаодикийского.[1] Несомненно, в ряде фрагментов Несторий прямо обвиняет оппонента в следовании арианству и аполлинарианству, однако есть и другие пассажи, в которых он относится к учению Кирилла гораздо более мягко и указывает на наличие ряда расхождений при совпадении позиций по многим вопросам. Действительно ли Несторий мог не видеть разницы между доктриной Аполлинария, учившего о замещении Божественным Логосом человеческого ума (или души) во Христе, и христологией Кирилла, писавшего о полноте и Его Божества, и Его человечества?

Создается впечатление, что использование Аполлинарием и Кириллом формулы «одна природа», понимаемой, несомненно, в разном смысле, заставляет исследователя признать тождество аполлинарианства и «кириллианства». Во всяком случае, говоря о необходимости адекватной оценки богословия Нестория, Селезнёв даже не ставит вопрос об адекватности оценки последним богословия Кирилла. Чего только стоит фраза исследователя об «отождествлении человечества Христа со Словом, провозглашенном Кириллом»,[2] хотя в рамках христологии архиепископа Александрийского речь шла о *тождестве Субъекта двух природ,* а никак не о лишенном всякого смысле тождестве ипостаси Логоса с человеческой природой.

Следовательно, несмотря на большой объем проанализированного материала и во многом успешную попытку проследить *внутреннюю логику* несториевой христологии, отраженный в работах Н. Н. Селезнёва взгляд на несторианство и его соотношение с традицией Церкви Востока сложно назвать объективным. Его подход можно назвать даже гиперапологетиче-

---

[1] *Селезнёв.* 2005. С. 72—77.

[2] Там же. С. 72.

ским. Если М. Анастос и А. де Аллё стремились подчеркнуть сходство систем Кирилла и Нестория и сблизить христологию последнего с ортодоксией последнего, то Селезнёв говорит о совершенно неадекватной оценке Кириллом Александрийским несториевого богословия. В то время как многие современные сирологи стремятся дистанцировать Церковь Востока от несторианства, исследователь постулирует изначальное сходство интенций, содержащихся в антиохийской и месопотамской традициях. Наконец, совершенно очевидно, что Селезнёв остается в рамках конфессионального подхода, просто предлагая иной заинтересованный взгляд — sub specie Syrorum Orientalium.

Таким образом, вопрос об основных положениях несторианства в строгом смысле слова, равно как и вопрос о соотношении доктрин Нестория и Церкви Востока еще ждут решения с учетом всех основных вероучительных текстов, созданных в рамках как несторианской, так и противостоящих ей традиций.

* * *

Отдельного рассмотрения, безусловно, заслуживает вопрос о «несторианстве» Исаака Сирина и подлинности «второго тома» его сочинений, открытого в 1983 г. С. Броком.[1] Отметим лишь, что после публикации о. Иларионом (Алфеевым) русского перевода «второго тома» (1998), в работах некоторых отечественных исследователей, не владеющих сирийским языком и преследующих главным образом конфессиональные, а не научные цели, прослеживается попытка опровергнуть принадлежность «второго тома» Исааку,[2] либо выдвинуть тезис о том, что преподобный являлся лишь формальным членом Церкви Востока. Аналогичную тенденцию можно наблюдать и в грекоязычной литературе: отец Иоанн Фотопулос даже утверждает,[3]

---

[1] *Isaac. Syr.* Hom.

[2] Убедительные аргументы в пользу того, что автором «второго тома» является именно Мар Исаак, а также биографические сведения о нем см.: *Иларион* (*Алфеев*). 2014.

[3] *Φωτόπουλος*. 2010.

что «второй том» не был переведен на греческий язык по причине наличия в нем неправославных мыслей, а сам прп. Исаак, якобы умерший в конце VI в., не тождественен Исааку, епископу Ниневийскому!

Что касается второй альтернативы, то патролог А. И. Сидоров в работе, посвященной Феодориту Кирскому, писал об «удивительном феномене прп. Исаака Сирина, который, принадлежа формально к несторианской Церкви (и являясь даже, хотя и очень краткое время, несторианским епископом), явил в своих творениях глубину православного богомыслия». Сомнительным представляется нам тезис о том, что сторонники «несторианской» христологии в Церкви Востока были представителями «антиаскетического», или «антимонашеского» направления, ориентировавшимися на сближение с государственной властью. Если сказанное справедливо в случае с митрополитом Бар Саумой и епископами Церкви Востока до середины VI в., то один из главных проводников собственно «несторианской» линии в христологии этой Церкви, католикос Востока Мар Ава I (537/40—552), который вел аскетический образ жизни и установил правило обязательного безбрачия для епископата, не вполне вписывается в эту схему.[1] Собор, созванный Бар Саумой в 484 г., не мог принять «догматическое вероопределение в духе несторианской христологии», поскольку «Трактат Гераклида Дамасского», написанный Несторием, был переведен на сирийский язык только по инициативе Мар Авы. Наконец, другой проводник «несторианства», Баввай Великий, не был «католикосом Церкви Персии с 628 г.», как утверждает исследователь.[2]

Впрочем, в предположении А. И. Сидорова есть рациональное зерно: Исаак Сирин действительно мог принадлежать к течению, оппозиционному по отношению к официальной несторианской линии **(**представителями этого течения считаются Хнана Адиабенский и Сахдона (Мартирий)**)**.[3] Более то-

---

[1] Подробнее о нем см.: *Заболотный*. 2016г.

[2] *Сидоров*. 1996. С. 121—122.

[3] *Лурье*. 1998. См. также вызвавшую жаркие споры работу, посвященную византийской философии в формативный период: *Он же*. 2006.

го, имеются весомые основания называть данное направление аскетическим, однако противопоставлять его стоит именно «несторианскому официозу» Баввая, как делает, в частности, А. В. Муравьёв. Отличие подходов Н. Н. Селезнёва и А. В. Муравьёва заключается в том, что последний указывал на христологию двух ипостасей как на отклонение от магистрального пути развития восточносирийской традиции.[1] Следует отметить также выполненные Муравьёвым переводы весьма важных текстов: стихов Ефрема Сирина, направленных против императора Юлиана Отступника,[2] и первый в отечественном востоковедении перевод с сирийского языка Слов из «первого тома» Исаака Сирина.[3] Оба издания содержат оригинальные тексты, а также сопровождаются исследовательской частью. Так, в разделах, написанных Н. Каввадасом и С. Кьяла[4] и посвященных христологии Исаака, сделано важное наблюдение: его христологическое учение, хотя и опирается на дифиситство Феодора Мопсуестийского, все же в некоторых случаях отклоняется от классической «христологии различения» (Unterscheidungschristologie) двух природ, делая акцент на единстве Божества и человечества. Так, Исаак указывает на «смешение» (*ḥulṭānā*) Бога и творения, которое стало возможным благодаря Воплощению.[5] Значительную роль для Исаака играла не только антиохийская, но и александрийская традиция, представленная прежде всего именем Евагрия Понтийского и включавшая учение об обоже-

---

[1] См. предисловие к подготовленному исследователем переводу с сирийского языка Слова 1 из «первого тома» Исаака Сирина: *Муравьёв*. 2008. Кроме того, см. статьи, посвященные мессалианам и традиции сирийского аскетизма: *Он же*. 2010; *Он же*. 2015.

[2] *Мар Афрем Нисибинский* (*прп. Ефрем Сирин*). Юлиановский цикл / Предисл., пер. с сир., коммент. и указ.: А. В. Муравьёв. М., 2006.

[3] *Мар Исхак Ниневийский* (*прп. Исаак Сирин*). Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I—VI) / Предисл., пер. с сир., коммент. и указ.: А. В. Муравьёв и др. М., 2016.

[4] Исследователь подготовил некоторое время назад издание «третьего тома» Исаака: *Isaaco di Ninive*. Terza collezione / Ed., trad. S. Chialà. Lovanii, 2011. (CSCO; 637—638. Syr.; 246—248).

[5] *Isaac. Syr.* Hom. V 18. На это обратил внимание и митрополит Иларион (Алфеев).

нии.[1] Этими обстоятельствами и объясняется своеобразная «христологическая нетрадиционность» Исаака Сирина: учение последнего по многим показателям противоречило «узко понимаемой дифизитской ортодоксии в духе Нестория и Баввая».[2] Этот тезис представляется актуальным и для предшествующего периода: в настоящей монографии будет показано, что в V—начале VII в. в Церкви Востока существовали по меньшей мере четыре христологических направления.

В контексте историографии сирийского аскетизма следует отметить важные исследования и переводы Г. М. Кесселя и протоиерея Леонида Грилихеса.[3]

* * *

Важное значение для темы настоящего исследования имеют работы, которые, хотя и не были непосредственно посвящены конфессиональному разделению сирийского христианства, позволяют вписать данную тему в более широкий контекст. Речь прежде всего идет о трудах Н. В. Пигулевской (1894—1970), крупнейшего советского сириолога, ученицы академика П. К. Коковцова (1861—1942).[4] В своих работах Н. В. Пигулевская затрагивала вопросы, связанные с византинистикой (главным образом, проблемы взаимоотношения Ирана и Византии) и историей сирийской церковной традиции.[5] В контексте ряда сюжетов, рассматриваемых в работе, для нас важны также труды Е. Н. Мещерской, ученицы Н. В. Пигулевской, а также

---

[1] О восточносирийской мистике см.: *Passini*. 2009.

[2] *Муравьёв А. В. и др.* Предисловие // *Мар Исхак Ниневийский*. 2016. С. 161, см. в целом: с. 137—142, 161—162.

[3] *Кессель*. 2003; *Он же*. 2005; *Он же*. 2010; *Грилихес*. 2004. Ссылки на выполненные ими переводы первых шести тахвит Афраата см. в списке источников.

[4] Помимо оригинальных работ исследователя следует отметить выполненный им перевод работы Уильяма Райта (*Райт*. 1902; издание оригинала: *Idem* (*Wright*). 1894).

[5] *Пигулевская*. 1946; *Она же*. 1956; *Она же*. 1979; *Она же*. 2011.

исследования других современных российских востоковедов: А. И. Колесникова, Д. Е. Мишина, К. А. Панченко.[1]

Особое место в историографии вопроса принадлежит работам И. Шахида (1926—2016), посвященным отношениям арабов и Византийской империи в IV—VI вв., а также предыстории этих отношений в римский период.[2] Несмотря на то что рассмотрение арабского мира не входит в задачи настоящей книги, указанные исследования весьма важны для нас в части, касающейся сирийского мира.

* * *

Изучение истории христологических споров V—VI вв. осложняется тем, что на конфессиональное самоопределение и организационное оформление основных Церквей сирийской традиции значительно повлиял не только собственно вероучительный, но и политический фактор. В этом контексте следует также отметить общие работы по истории Византии, в которых христологические споры рассматривались как отдельный, хотя и не самый важный, сюжет в истории империи.[3]

Как мы указывали выше, история отношений византийских императоров (прежде всего Юстиниана I) и антихалкидонитов изучена достаточно полно.[4] Из современных исследований следует отметить работы М. В. Грацианского,[5] в которых на основе греческих, латинских и — что особенно важно для нас — восточных (сирийских и арабских) источников уточнены базовые

---

[1] *Мещерская*. 1984; *Мещерская*, *Панченко*. 2000; *Колесников*, *Панченко*. 2000; *Колесников*. 2012а; *Он же*. 2012б; *Мишин*. 2014.

[2] *Shahîd*. 1984—2009.

[3] См., например: *Кулаковский*. 1996. Т. 1. С. 268—285, 379—387, 422—432; Т. 2. С. 18—29, 193—215; *Острогорский*. 2011. С. 91—111, 122—123 (перевод нем. издания (Münch., 1963[3])).

[4] *Anastos*. 1951; *Haacke*. 1953; *Frend*. 1972; *Pavouris*. 2001; *Meier*. 2003; *Menze*. 2008. Имеется новое исследование, полностью посвященное осуждению Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсийского, а также его предпосылкам: *Behr*. 2011.

[5] *Грацианский*. 2007б; *Он же*. 2016.

принципы политики Юстиниана в отношении противников IV Вселенского Собора, целью которой было достижение общей богословской точки зрения православных и антихалкидонитов на основе компромисса и восстановление церковного единства путем заключения севирианами унии с имперской Церковью. Одним из средств достижения этой цели было осуждение Трех Глав, которое будет рассмотрено нами с точки зрения влияния, оказанного на процесс конфессионального выбора Церкви Востока в пользу «несторианства», или христологии двух ипостасей. Важно рассмотреть и вопрос о собеседованиях с представителями Церкви Персии, организованных по инициативе императора Юстиниана,[1] а также об их влиянии на этот процесс. Изучение данной проблемы необходимо для того, чтобы определить реакцию персидских христиан на религиозную политику Юстиниана, целью которой было достижение церковного единства и поиск компромисса с нехалкидонитами, а также рассмотреть предысторию этой политики (по крайней мере, со времени императора Зинона).

Исследование частных аспектов религиозной политики византийских императоров невозможно без ответа на один общий вопрос: какую роль в разделениях восточного христианства сыграла эта политика, равно как и иные факторы, помимо собственно богословского? Попытка ответа на него содержится в том числе в книге о. Иоанна Мейендорфа (1926—1992) «Единство империи и разделения христиан: Церковь в 450—680 гг.».[2] Признавая роль таких факторов, как этнические и культурные различия, оппозиция византийской императорской власти, необходимость выживания при персидских, а затем и арабских властителях, Мейендорф тем не менее так оценивал их роль в процессе раделения: «Сами по себе они никогда не приводились в качестве причины разделения, и потому не могут рассматриваться изолированно, как достаточные объяснения. Например, если персидское господство требовало от христиан разрыва с „Западом", то не все христиане избрали один и тот

---

[1] См.: *Grillmeier*. 1989. S. 487—489; *Chediath*. 1982. P. 47—49; *Селезнёв*. 2002. С. 70—73; *Грацианский*. 2016. С. 243—244.

[2] *Meyendorff*. 1989; рус. пер.: *Он же* (*Мейендорф*). 2012.

же путь: несториане, яковиты и армяне утвердили себя как обособленные, самостоятельные Церкви — и это остается непреложным фактом. С другой стороны, в самой Римской империи социально-культурный фактор также не был решающим для размежевания, поскольку руководителями всех групп в течение всего этого периода были образованные грекоязычные богословы».[1]

По мнению И. Мейендорфа, необходимо признать, что конфессиональные группы, которые отвергли единство внутри православной Церкви халкидонского направления (признававшей основой своей терминологической системы только богословский язык Кирилла Александрийского), сделали это «не по недоразумению, но по стойкому убеждению — кирилловскому „фундаментализму" в случае „монофиситов"».[2] Независимо от того, насколько справедлива оценка «монофиситского» богословия как «фундаментализма», всецело следовавшего учению Кирилла, нельзя игнорировать тот факт, что основоположники «несторианства» и «монофиситства» были именно грекоязычными авторами, что действительно не позволяет рассматривать образование дохалкидонской и антихалкидонских Церквей лишь как следствие культурного и национального сепаратизма. Хотя связь между политикой византийских императоров и обособлением Церкви Востока от имперского христианства признается и сирологами, уже давно ощущается потребность в исследовании, в котором была бы показана связь между этим обособлением и конкретными мерами, предпринимавшимися Юстином I и Юстинианом I.

* * *

Как можно видеть, при всем обилии литературы, посвященной христологическим спорам, в ней далеко не всегда можно обнаружить адекватные ответы на поставленные выше вопросы. Тем не менее объединение усилий сирологов и специалистов по

---

[1] *Мейендорф.* 2012. С. 386—387.

[2] Там же. С. 387.

истории Византии могло бы открыть значительные исследовательские перспективы в деле изучения сирийской христианской традиции.

3. Источники

Во время работы над настоящей книгой нами были рассмотрены главным образом произведения выдающихся представителей ранней сирийской традиции (Афраата, Ефрема Сирина, Кириллоны), трех грекоязычных богословов, которые принадлежали к Антиохийской школе и почитались Церковью Востока (Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийского и Нестория Константинопольского), крупнейших восточносирийских богословов V—VII вв. (Нарсая и Баввая Великого), а также отца «монофиситского» богословия Севира Антиохийского. Наряду с сочинениями указанных авторов привлекались книги Священного Писания, а также иные источники, призванные проиллюстрировать тот или иной аспект рассматриваемой темы. Общее число использованных источников — около 200. Сирийские, греческие и латинские — за исключением редких и специально оговоренных случаев — цитируются в нашем переводе.

Среди *нарративных источников* одно из основных мест занимают сочинения *Нестория*. Длительное время основными источниками по христологии Нестория являлись свидетельства его противников, в том числе Кирилла Александрийского. Даже фрагменты из подлинных произведений архиепископа Константинопольского были сохранены, как правило, в составе сборников, авторы которых считали его еретиком. Ситуация принципиально изменилась только на рубеже XIX и XX вв., когда было открыто и введено в научный оборот самое крупное догматико-полемическое сочинение Нестория — «Трактат Гераклида Дамасского». С рассмотрения вероучительных текстов, написанных Несторием, и следует начать обзор источников.

Известно 90 подлинных сочинений Нестория.[1] Поскольку оригинальный текст многих из этих трудов полностью или частично утрачен, большое значение для исследователей имеют

[1] CPG, N 5665—5754.

их латинские и сирийские переводы. «Патрология» Ж. П. Миня содержит как сохранившиеся греческие тексты Нестория,[1] так и латинские переводы, выполненные главным образом в V—VI вв.[2] Позднее Ф. Лоофсом был подготовлен сборник, включивший греческие, латинские и сирийские фрагменты богословских трактатов, гомилий и писем Нестория.[3] Вплоть до настоящего времени это издание остается наиболее полным. В некоторых случаях предложенная исследователем реконструкция сочинений Нестория является весьма спорной, поскольку Лоофс соединял разноязычные фрагменты в произвольной последовательности, которую он считал верной. В сборнике отсутствовал текст главного сочинения, «Трактата Гераклида Дамасского», который вскоре издал П. Беджан. Бóльшая часть греческих и латинских фрагментов сочинений Нестория, содержащихся в сборнике Лоофса, была критически издана Э. Шварцем в составе деяний Вселенских Соборов.[4] Эти тексты лишь частично переведены на русский язык.[5] Фрагменты сочинений, которые цитировал Севир Антиохийский (сохранились в сирийском переводе), опубликованы в серии CSCO.

Единственным сохранившимся свидетельством об оригинальном греческом тексте 1-й Апологии («Трагедия», или «История») Нестория[6] является фрагмент, который приводит Евагрий Схоластик в «Церковной истории».[7] Более значительным фрагментом является часть латинского перевода «Трагедии», вошедшая в состав документов комита Иринея, друга и сторонника Нестория.[8] Указывая на то, что он случайно начал читать «книгу Нестория, которая содержит историю случившего-

[1] PG. 76.

[2] PL. 48; PG. 84.

[3] Nestoriana.

[4] ACO. T. 4. Vol. 3 (1). P. 352—384 [роспись всех фрагментов].

[5] ДВС. Т. 1. С. 137—587; см. роспись актов III Вселенского Собора, переведенных в ДВС, в том числе сочинений Нестория, с указанием оригиналов и их изданий: *Бондач*. 2008.

[6] Apologia sive Tragoedia sive Historia.

[7] *Evagr. Schol*. Hist. eccl. I 7.

[8] PG. 84. Col. 587—590; Nestoriana. S. 203—204; ACO. T. 1. Vol. 4. P. 25—27.

ся с ним», Евагрий Схоластик приводит объяснение Несторием своей позиции в споре о наиболее верном именовании Девы Марии. Согласно фрагменту, Несторий «вступил в этот спор по совершенной необходимости, когда Святая Церковь была разделена, и одни говорили, что Марию следует называть человекородицей, другие же, что Богородицей. И для того чтобы не погрешить, приняв одно из двух именований, то есть и не смешать бессмертное [со смертным], и не исключить одну из природ, признав другую, он придумал слово „Христородица"». Хотя приведенные слова представляют собой, по всей видимости, не прямую цитату, а пересказ, и сам Евагрий принадлежал к числу противников Нестория, нет достаточных оснований сомневаться в точности этого пересказа (аналогичное изложение спора содержится и в других сочинениях ересиарха).[1]

Далее Евагрий Схоластик пересказывает ту часть 1-й Апологии, в которой речь идет о четырехлетнем пребывании Нестория после осуждения в монастыре св. Евпрепия вплоть до ссылки в Большой оазис (ныне оазис Харга в Верхнем Египте). Согласно Евагрию, в данном сочинении не упоминается о предшествующих событиях, описанных во 2-й Апологии. Таким образом, terminus ante quem «Трагедии» — 435 г., начать же работу над ней Несторий мог уже в 431 г.

Как можно судить на основе других фрагментов сочинения, сохранившихся в сирийском переводе,[2] в 1-й Апологии была также изложена история спора между Несторием и свт. Кириллом Александрийским, уделено внимание и участию в конфликте папы Римского, св. Целестина I (422—432). В «Трагедии» Несторий отвергает наиболее распространенные обвинения, выдвигавшиеся против него, включая обвинение в именовании Христа «простым человеком» (homo purus). Кроме того, он утверждает, что Кирилл намеренно исказил его слова, согласно которым Дева Мария не родила Божество (non peperit Maria deitatem), передав их словами «не родила Мария Бога» (non peperit Maria de-

---

[1] *Nest.* Tractat. Heracl. I 3. P. 151—152; *Idem*. Ep. ad Ioan. Antioch. // ACO. T. 1. Vol. 4. P. 5.

[2] Nestoriana. 1905. S. 368 [сир. текст двух фрагментов], 204—208 [лат. пер. трех сирийских фрагментов].

um). Проводя различие между понятиями «Божество» и «Бог», Несторий подчеркивает, что первое из них обозначает несотворенную и бестелесную Божественную природу, второе же охватывает и храм Божества (templum divinitatis), то есть человека, который в силу единства с Божественной сущностью (unitate ad divinam substantiam) воспринял Божественное достоинство, не изменившись (non permutatum est), однако, в Божество. Строго говоря, Мария родила именно человека Иисуса, который есть нераздельное орудие Божества (divinitatis inseparabile instrumentum). Однако поскольку произошло вселение (habitatio) Божества и сошествие благодати Святого Духа, Сын Человеческий именуется Христом (этим термином Несторий неизменно обозначал общее Лицо Божества и человечества), что и делает возможным именование Марии Христородицей (Christi particen). Особое внимание в 1-й Апологии Несторий обращает на то, что Бог обитал во Христе иным образом, чем в пророках, апостолах и ангелах.

Главное произведение Нестория, сохранившееся в сирийском переводе, — «Книга, называемая „Трактат Гераклида Дамасского", которая была составлена Мар Несторием (сир. *kṯāḇā d-meṯqrē tʾeggurtā d-heraqlidos d-men darmsoq d-sīm l-mār Nestoris*)».[1] «Трактат», к написанию которого Несторий приступил после 435 г., содержит систематическое изложение его христологического учения в контексте полемики с христологией Кирилла Александрийского. Наиболее вероятно, что Несторий, стремясь спасти свое сочинение от уничтожения, надписал его именем некоего Гераклида Дамасского, который исторической личностью не является. В 1889 г. манускрипт сирийской версии, датируемый временем ок. 1100 г., был передан американским протестантантским миссионерам восточносирийским священником по имени Ошана. Уникальная рукопись была утрачена во время Первой мировой войны, однако «Трактат» успел стать достоянием научной общественности. Его сирийский текст издал Беджан,[2] практически одновременно был подготовлен

[1] *Nest.* Tractat. Heracl.

[2] *Idem*. Le Livre d'Héraclide de Damas / Éd. P. Bedjan. P., 1910; далее ссылки даются только на это издание.

французский перевод.[1] Предпринятый Л. Абрамовски текстологический анализ «Трактата» показал, что Несторием было написано не все произведение. Он является автором основной его части (2-я Апология), в конце которой, однако, Абрамовски обнаружила пять интерполяций,[2] относящихся, по всей видимости, к промежутку между 451 и 470 гг. Они были внесены в текст константинопольскими сторонниками низложенного архиепископа.[3] Что же касается вводного «Диалога с Софронием», то его автора Абрамовски называет Псевдо-Несторием. При объединении «Диалога…» с текстом 2-й Апологии часть оригинального введения, написанного Несторием, была исключена из «Трактата». Разделительная линия проходит между 125 и 126 страницами издания Беджана. «Диалог…» был написан в Константинополе между 451 и 525 гг.[4] С выводами Л. Абрамовски согласились А. Грилльмайер, Ж. Грибомон и А. де Аллё.[5] В то же время ряд исследователей придерживаются иной точки зрения, согласно которой автором всего текста является Несторий.[6]

В 20—30-х гг. VI в. Мар Ава Великий, затем ставший католикосом Церкви Востока, предпринял путешествие в Византию, в результате которого он привез в Персию оригинальный текст «Трактата». Вскоре по его инициативе он был переведен на сирийский язык. Это обстоятельство существенно повлияло на «несторианизацию» Церкви Востока, которая началась именно в VI в. Слово ܬܓܪܬܐ *t²eggurtā*, содержащееся в заглавии сирийской версии сочинения, имеет несколько основных значений: 1) торговля, место для торговли; 2) труд, работа; 3) трактат.[7] Хотя в английском переводе 1925 г. произведение было озаглавлено «Базар Гераклида» (The Bazaar of Heracleides), в данном случае понятие *t²eggurtā* явно соот-

---

[1] *Idem*. Le Livre d'Héraclide de Damas / Trad. F. Nau. P., 1910.
[2] Idem / Éd. P. Bedjan. P. 495—520.
[3] *Abramowski*. 1963. S. 118—134.
[4] Ibid. S. 108—117, 135—201.
[5] См.: *Eadem*. 1994.
[6] *Scipioni*. 1956; *Chesnut*. 1978.
[7] *Payne Smith*. 1901. T. 2. Col. 4389; *Sokoloff*. 2009. P. 1617.

ветствует греческому πραγματεία в значении «трактат», а не «торговля».[1]

«Трактат» представляет собой фундаментальное сочинение, в котором Несторий систематически излагает свою христологию, полемизируя при этом с оппонентами, прежде всего с Кириллом Александрийским. При сопоставлении текста «Трактата» с более ранними сочинениями Нестория становится очевидной эволюция его богословской системы.

Для реконструкции системы Нестория весьма важно его гомилетическое наследие. Среди проповедей, касающихся вопроса о наиболее верном именовании Девы Марии, важное место занимает 9-я гомилия, «Против именования „Богородица”», или «Основание учения».[2] Опираясь на апостольские послания, Несторий объясняет ту роль, которую в его христологии играет именование «Христос», и подробно доказывает, что Мария родила именно Христа, а не Бога Слова. Последнее невозможно, поскольку творение не может родить своего Творца.

В 10-й гомилии, «Против тех, которые в силу сочетания или умертвляют Божество Единородного или человечество превращают в Божество»,[3] Несторий подвергает критике учение о communicatio idiomatum, которое, по его мнению, подразумевает перенос свойств Божества на человечество и наоборот. Если «взаимообщение свойств» в действительности имеет место, то следует признать возможность отнесения к Божеству страдания и других характеристик тварной человеческой природы, что, согласно Несторию, равносильно признанию лжеучений Ария, Аполлинария и Евномия. В гомилии повторяются традиционные для Нестория рассуждения о том, что именование Девы Марии Богородицей подразумевает абсурдное мнение о порождении Божества творением. В заключении обосновывается корректность отнесения предикатов Божественной и человеческой природ к единому Субъекту, Которым является «Христос, Сын и Господь», не тождественный Богу Слову.

---

[1] См: *Abramowski*. 1963. S. 6.

[2] Principium dogmatis; CPG, N 5698; PL. 48. Col. 757—763; Nestoriana. S. 250—264 [греч. и лат. фрагменты]; ACO. T. 4. Vol. 3 (1). P. 362—365.

[3] *Nest*. Hom. 10.

Из эпистолографического наследия Нестория особенно следует выделить 2-е послание Кириллу Александрийскому.[1] Несторий подвергает резкой критике предложенное Кириллом толкование Никейского Символа веры. Согласно этому толкованию, содержащемуся во 2-м послании святителя, христологический член Символа повествует о Боге Слове, Который в Воплощении соединился по Ипостаси с плотью, родился от Пресвятой Девы, пострадал на кресте, умер, был погребен и воскрес. По мнению Нестория, отнесение человеческих характеристик к Логосу равносильно признанию «Соприсносущного Отцу рожденным во времени» и пострадавшим, что несомненно нарушает неизменность и бесстрастность Божества. В действительности все эти характеристики человеческой природы следует переносить на Господа нашего Иисуса Христа, имя Которого и помещено в начале христологического раздела Символа. Имена «Господь, Иисус, Христос, Единородный и Сын» — это не обозначения Бога Слова, а имена, общие Божеству и человечеству. Важный христологический материал содержится и в посланиях папе Римскому Целестину, а также Иоанну I, архиепископу Антиохийскому († 441/2).[2]

Наиболее ранним нарративным источником, включающим собственно *биографические сведения* о жизни Нестория, является «Церковная история» *Сократа Схоластика* († после 439). В ней сообщается о происхождении Нестория и его жизни до переезда в Константинополь, деятельности в сане архиепископа, в том числе о принятых Несторием мерах по борьбе с представителями отделившихся от православной Церкви общин.[3] С одной стороны, обращаясь к началу несторианского спора,[4] причиной которого стало отрицательное отношение Нестория к именованию Девы Марии Богородицей, Сократ Схоластик утверждает, что стремится к объективной оценке несторианского

---

[1] *Idem*. Ep. 2 ad Cyr. Alex.

[2] Полную роспись сочинений Нестория см.: *Заболотный*. 2018б. С. 132—135; характеристика содержания наиболее важных с точки зрения христологической доктрины: *Он же*. 2018а. С. 112—114.

[3] *Socr. Schol*. Hist. eccl. VII 29, 31.

[4] Ibid. 32.

богословия. По его словам, Несторий «боялся как призрака» слова «Богородица», однако делал это исключительно по причине незнания «сочинений древних авторов».

Будучи хорошо знаком с подлинной позицией Нестория, выраженной в его сочинениях, Сократ указывает на то, что архиепископ Константинопольский не считал Господа Иисуса Христа «простым человеком», то есть не разделял учения, которое связывалось с именами Павла Самосатского и Фотина Сирмийского. В «Церковной истории» отмечен и талант Нестория как проповедника. С другой стороны, излагая ход Эфесского Собора, Сократ явно высказывается в поддержку соборного решения об осуждении основателя несторианства, учение которого именует пустословием.[1] Гонения, предпринятые Несторием против «еретиков» и «раскольников», Сократ резко осуждает как несогласные с «обычаем Церкви» и усматривает их главную причину в нетерпимости Нестория и в других отрицательных чертах его характера.

Несомненно, это объяснение носит искусственный характер, поскольку Сократ не упоминает (по всей видимости, сознательно) о роли императора Феодосия II (408—450), инициировавшего указанные меры своим эдиктом практически сразу после вступления Нестория на столичную кафедру. Особенностью «Церковной истории» Сократа Схоластика является критическое отношение к епископам, в том числе к свт. Иоанну Златоусту († 407), архиепископу Константинопольскому (398—404), которые были известны как борцы с «еретиками» и принимали жесткие меры по восстановлению церковной дисциплины.[2] Другая причина критики Сократом Иоанна и Нестория — их принадлежность к Антиохийской богословской школе.[3]

Еще более неблагоприятную для Нестория интерпретацию его деятельности дает в своей «Церковной истории» Евагрий Схоластик († после 594), опиравшийся при изложении несторианского спора на значительное количество источников. Ос-

---

[1] *Socr. Schol.* Hist. eccl. 34.

[2] См., например: Ibid. VI 3—5, 8.

[3] На это обращалось внимание уже в дореволюционной историографии: *Лебедев.* 1896. С. 155—157.

новную причину конфликта между Кириллом и Несторием Евагрий усматривает в том, что последний отверг имя Богородица, принимаемое множеством отцов Церкви, и ввел вместо него иное — «Христородица» (Χριστοτόκος). Повествование о начале конфликта предваряют многочисленные риторические обличения Нестория.[1] Затем Евагрий детально описал ход Эфесского Собора и события, последовавшие за ним, в том числе примирение со свт. Кириллом Иоанна I, архиепископа Антиохийского, возглавлявшего сторонников Нестория из числа «восточных», то есть епископов диоцеза Восток.[2]

«Церковная история» Евагрия содержит подробные сведения о пребывании Нестория в ссылке, извлеченные в том числе из двух его произведений: «книги Нестория, которая содержит историю случившегося с ним», и «другого сочинения, составленного в форме диалога».[3] В литературе эти произведения отождествляются соответственно с 1-й Апологией, или «Историей», и со 2-й Апологией.[4]

Интересна и точка зрения западных авторов на учение и деятельность Нестория, которая отражена в «Краткой истории несториан и евтихиан». Ее автор, диакон *Либерат Карфагенский* († после 566), отрицательно относился к осуждению «Трех Глав», богословие которых рассматривалось императором Юстинианом как близкое к несторианству, и считал процесс против них проявлением другой не менее опасной ереси — евтихианства. Христологическое учение «Трех Глав» четко отделяется в «Краткой истории…» от несторианства, последнему дана негативная оценка. Опираясь на деяния III Вселенского Собора, доступные для него в латинской версии, а также на «Трехчастную церковную историю» Епифания Схоластика, Либерат приводит весьма подробные сведения о конфликте Нестория с Кириллом Александрийским и Целестином Римским, о ходе Эфесского Собора и непосредственно последовавших за ним событиях.[5]

---

[1] *Evagr. Schol.* Hist. eccl. I 2—3.
[2] Ibid. 4—6.
[3] Ibid. 7.
[4] *Abramowski.* 1963. S. 13—15.
[5] *Liberat.* Breviar. 1—10.

Важным нарративным источником, отражающим пронесторианский взгляд на «дело Нестория», а также на рецепцию антиохийского богословия Церковью Востока, является сочинение восточносирийского автора рубежа VI—VII вв. *Бар-Хадбшаббы Арбайи* «История святых отцов, за веру гонимых», или «Церковная история». Среди источников, использовавшихся Бар-Хадбшаббой, — 1-я Апология, или «Трагедия», Нестория, а также сочинения византийских авторов, в том числе «Церковная история» Сократа Схоластика. Кроме того, сочинение Бар-Хадбшаббы содержит биографические сведения о лицах, способствовавших распространению антиохийской христологии в вариантах, близких к несторианству, включая Нарсая. Более поздняя сирийская традиция во многом опиралась именно на «Историю святых отцов…». Главы, посвященные «блаженному Несторию», предваряет краткое вступление, в котором особо подчеркивается, что Несторий являлся приверженцем антиохийского богословия, прежде всего учения Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсийского. Жизнеописание основателя несторианства, составленное Бар-Хадбшаббой, — самое подробное из имеющихся, хотя в исследовательской литературе высказывались сомнения относительно некоторых сведений о Нестории, приведенных в «Истории…»[1]

Поскольку изучение указанных вопросов невозможно без обращения к проблеме военного противостояния между Восточной Римской империей и Сасанидским Ираном, в работе рассматриваются и «светские» исторические труды. Среди них особое место занимает сочинение *Прокопия Кесарийского* († после 565) «О войнах», первая часть которого посвящена не только византийско-иранским кампаниям времен Юстиниана I, но и их предыстории (V—VI вв.).[2]

Что касается догматических произведений основных представителей Антиохийской школы, которых можно рассматривать в качестве предшественников Нестория, то фрагменты из произведений *Феодора Мопсуестийского* и *Диодора Тарсийско-*

---

[1] *Barḥad. ʿArbaia*. Hist. eccl. 20—30. См.: *Заболотный*. 2018б. С. 128.

[2] *Procop.* Bella. I—II.

го дошли до нас преимущественно в цитатах, приводимых их противниками: Кириллом Александрийским, Тимофеем Элуром († 477), Севиром Антиохийским, Леонтием Византийским (VI в.), а также отцами V Вселенского Собора; число этих фрагментов незначительно. Одним из важных источников является составленный в V в. флорилегий «Богохульства Диодора, Феодора и нечестивого Нестория» (Lond. Brit. Lib. Add. 12156; манускрипт, переписанный в антихалкидонской среде, датируется VI в.),[1] он содержит 33 небольших отрывка из сочинений Диодора Тарсийского. Ряд исследователей ставили под сомнение аутентичность этих фрагментов и полагали, что они не могут служить основанием для реконструкции учения Диодора и Феодора.[2] Однако в работе Ф. Салливана[3] было убедительно доказано, что предположения о сознательной фальсификации не имеют под собой достаточных оснований. Как отмечает исследователь, отрывки из произведений Диодора Тарсийского восходят к так называемому общему флорилегию, составленному не позднее 438 г., когда их прямая фальсификация едва ли была возможна. Наконец, в пользу аутентичности свидетельствует тот факт, что христологическое учение, которое содержится в этих фрагментах, вполне соответствует составленным в IV в. описаниям богословия Диодора. В частности, используемые им термины не были исправлены ради совпадения с более поздними формулами Антиохийской школы, а сама христология Тарсийского епископа имеет черты, отличающие ее от учения Феодора. Нами изучены фрагменты, сохранившиеся как на языке оригинала (греческом), так и в сирийских и латинских переводах.

Изучение ранней сирийской христианской традиции (IV—начало V в.) автор начал, разумеется, с рассмотрения тахвит *Афраата*. Тахвиты (сир. ܬܚܘܝܬܐ *taḥwīṯā*, образец, демонстрация — название каждого из 23 сочинений «Персидского мудреца») содержатся в двух рукописях V и VI вв. (Lond. Brit. Lib. Add. 14619; Ms. Or. 1017). Тахвиты с 1 по 22 представляют со-

---

[1] См. переиздание с параллельным англ. переводом и источниковедческим комментарием: *Behr*. 2011. P. 161—219.

[2] *Richard*. 1943; *Devreesse*. 1948.

[3] *Sullivan*. 1956. P. 35—158, 172—181.

бой алфавитный акростих: каждая тахвита начинается с очередной буквы сирийского алфавита. Первые 10 тахвит, как свидетельствует сам автор, написаны в 336/7 гг., тахвиты 11—22 — в 344 г., последняя — в 345 г.[1] В данной работе будут рассмотрены фрагменты из 3-й («О посте»), 6 («О сынах Завета»), 18 («О постах») и 23 («О виноградной лозе») тахвит.

Editio princeps тахвит Афраата подготовил выдающийся специалист в области сирийской литературы Уильям Райт (1830—1889). В 1894 и 1907 гг. отец Ж. Паризо подготовил критическое издание тахвит, в котором сирийский текст издан с параллельным переводом на латынь. Текст огласован. На данный момент с сирийского языка на русский переведены первые шесть тахвит-гомилий Афраата. Перевод выполнили протоиерей Леонид Грилихес и Григорий Михайлович Кессель.

Как было отмечено выше, «Римское издание» произведений (подлинных и псевдоэпиграфов) *Ефрема Сирина* характеризуется рядом весьма существенных недостатков. На этом основании в XIX в. предпринимались попытки подготовить новые издания творений «пророка сирийцев», поскольку Британский музей приобрел другие рукописи, содержащие произведения Ефрема, из Дейр-эс-Суриани. Одно из таких изданий было выполнено Т. Ж. Лами. Оно до сих пор представляет некоторую ценность, несмотря на содержание псевдоэпиграфических сочинений. Критические издания «Слова о Господе нашем», «Гимнов о Церкви», «Гимнов на Рождество» были подготовлены в XX в. Э. Беком в серии CSCO. Отрывки из гимнов цитируются в работе в нашем переводе. С одной стороны, указанные произведения Ефрема содержат богатый материал, который позволяет определить место рассматриваемого автора в ранней сирийской традиции, с другой — попытка выстроить данный материал в систематическом порядке связана со сложностью: поэтической формой.

В определенном смысле сказанное относится и к пяти подлинным произведениям *Кириллоны*, которые были изданы Г. Биккеллем вместе с мемрой «О пшеничных зернах» (на Мф 13. 24—30). Последняя, вероятно, ему не принадлежит. С. Брок и ряд других

[1] *Барский*. 2008.

ученых[1] считают мемру подлинным творением Кириллоны, однако часть исследователей либо относит ее к разряду dubia,[2] либо рассматривает как неаутентичную,[3] приводя при этом убедительные аргументы. Некоторые из специалистов[4] указывают на близость данной мемры и 3-го Слова на Воскресение Христово свт. Григория Нисского.[5] Иногда Кириллоне атрибутируют[6] поэму «Об излиянии Святого Духа»,[7] однако она имеет значительные расхождения со стилем и тематикой подлинных произведений Кириллоны. В 2011 г. К. Гриффин подготовил в рамках диссертации новое издание творений Кириллоны с английским переводом.[8] Поэмы Кириллоны (кроме мемры о нападении гуннов) посвящены евангельским сюжетам: обращению Закхея (Лк 19. 1—10), омовению ног апостолам (Ин 13. 1—13) и Пасхе. Нас интересуют прежде всего следующие творения нашего автора, крайне важные с точки зрения реконструкции его доктрины.

1. Мемра «Об установлении Евхаристии»[9] (название дано исследователями, поскольку содержание произведения шире заглавия, имеющегося в рукописи, — «О распятии»). Жанр текста обычно определяют как мемру, что вполне корректно.[10] Брок предложил также описательное наименование «сирийская поэма в виде диалога», которое он относит к широкому кругу произведений ранней сирийской литературы; их главной чертой являются вымышленные диалоги (или монологи), которые автор вкладывает в уста главных героев, обычно лиц, упоминаемых в Священном Писании.[11]

---

[1] См., например: *Vona*. 1963.

[2] *Cerbelaud*. 1984. P. 22—23.

[3] *Griffin*. 2011. P. 13—23.

[4] *Vona*. 1963. P. 115; *Griffin*. 2011. P. 13—23.

[5] *Greg. Niss.* In sanct. Pascha; CPG, N 3174.

[6] *Cerbelaud*. 1984. P. 25; *Bruns*. 1998.

[7] В рукописи Lond. Brit. Lib. Add. 17189 (V—VI вв.); издание оригинала и франц. перевода: *Jansma T.* Une homélie anonyme sur l'Effusion du Saint-Esprit // L'Orient Syrien. 1965. Vol. 10. P. 157—178.

[8] *Griffin*. 2011. P. 356—410, 415—532.

[9] *Cyrillon*. De instit. Euch.

[10] *Griffin*. 2011. P. 85.

[11] *Brock*. 1987. P. 141.

Данная мемра является редким примером сочетания нескольких поэтических размеров, имевших распространение в сирийской литературе: в стихах 1—94 Кириллона использует рифмованные двустишия по 7 слогов, в стихах 95—235 — по 5 слогов, в стихах 239—576 — по 4 слога. Произведение основано на описании Тайной вечери и прощальной беседы Господа с учениками из Евангелия от Иоанна и имеет трехчастную структуру: первая часть (стихи 1—156) представляет собой толкование ряда символов (таких как пасхальная жертва) и включает противопоставление двух народов (иудейского и языческого, ставшего христианским), опресноков и закваски, ветхозаветной и новозаветной Пасхи; вторая часть содержит повествование об установлении таинства Евхаристии; третья — беседу Христа о Евхаристии. Ряд исследователей указывают на тематическую близость поэмы с произведениями Ефрема Сирина, который делит изложение событий вечери на три части: пасхальная трапеза, умовение ног и установление Евхаристии.[1] Эти три действия являются основной темой данной мемры Кириллоны, а также следующих за ней согиты и мемры «О Пасхе Господа нашего». Наблюдается и общность стиля между произведениями Кириллоны и Ефрема, в частности мадрашами «О распятии»[2] и «Об опресноках».[3]

2. В мемре «О Пасхе Господа нашего»[4] Кириллона использует те же размеры, в которых написана мемра «Об установлении Евхаристии». Значительная часть произведения посвящена страданиям Христа и Его славе. Гриффин выделяет в мемре шесть основных частей: 1) пролог; 2) прощальная беседа Христа с учениками; 3) рассуждение о принятии Святого Духа; 4) рассмотрение образов Христа (пшеничное зерно, виноградная лоза и др.); 5) о «слове» Господа, которым Он сотворил мир; 6) первосвященническая молитва Христа.[5] Мемра содержит важный христоло-

---

[1] См.: *Yousif*. 1984. P. 204.

[2] *Ephraem Syr.* De Crucifix. I—II.

[3] CSCO. Bd. 148. S. 1—41. См. подготовленный автором данной книги обзор всех сочинений Кириллоны, включенный в статью: *Заболотный, Зайцев*. 2014. С. 714, 716.

[4] *Cyrillon*. De Pascha.

[5] *Griffin*. 2011. P. 178.

гический и мариологический материал. В центре финальной части — повествование о сошествии Святого Духа на апостолов.

Постепенный характер «несторианизации» Церкви Востока становится очевидным при обращении к произведениям, написанным авторами двух крупнейших богословских систем в истории восточносирийской традиции: Нарсаем и Бавваем Великим. Согласно Бар-Хадбшаббе, епископу Халванскому, и Авдишо бар Брихе, митрополиту Нисибинскому, *Нарсай* написал около 300 мемр (то есть гомилий, состоящих из двустиший, которые организованы по изосиллабическому принципу) и произведений других жанров.[1] Бар-Хадбшабба Арбайя сообщает, что Нарсай составил мемры на все дни года, часть их была направлена против антихалкидонита Иакова Саругского. Однако сохранились только 81 мемра и 9 согит, надписанных именем Нарсая. В мемрах Нарсай часто использовал двенадцатисложный размер, который стал именоваться в сирийской традиции «размером Нарсая», реже — семисложный. Стиль его произведений отличается большой художественностью, за что Нарсая называли «арфой Духа».[2] А. Мингана установил заглавия 81 мемры, издав, однако, только 47.[3] Большинство мемр, опубликованных Минганой, также вошли в двухтомник, который был подготовлен Патриаршим издательством Церкви Востока.[4] Это издание, до сих пор почти не введенное в научный оборот, представляет особый интерес, поскольку некоторые произведения, содержащиеся в нем, отсутствуют в издании Минганы. При этом, за редкими исключениями,[5] произведения долгое время не были критически изданы.

---

[1] *Barḥad. Ḥalw.* Causa. P. 386; *Ebediesus.* Catalog. libr. 53 // *Assemani.* BO. T. 3/1. P. 63—66.

[2] ChrS. Pt. 2 (1). P. 114; см.: *McLeod.* 1979. P. 29—30.

[3] *Mingana A., ed.* Narsai doctoris Syri Homiliae et Carmina. Mossoul, 1905. 2 vol. [editio princeps для большей части произведений]; аутентичность ряда изданных мемр сомнительна

[4] Homilies of *Mar Narsai.* San Francisco, 1970. 2 vols.

[5] См., например: CN. Vol. 1. P. 117—130 [сир. текст]; Vol. 2. P. 67—75 [англ. пер.] — анонимная апология учения Нарсая с цитатами из двух мемр.

Позднее в серии «Patrologia Orientalis» Ф. Маклауд подготовил критическое издание и английский перевод пяти важнейших с богословской точки зрения мемр. В них отразились основные черты строгого дифиситства Антиохийской школы в форме учения Феодора Мопсуестийского. Особенно это касается мемры «На Рождество Господа нашего»,[1] которая содержит критику александрийской христологии. Из текста мемры следует, что она была написана уже после смерти Кирилла Александрийского и Евтиха, но, по всей видимости, при жизни их непосредственных учеников.[2] С большой долей вероятности Нарсай составил мемру в промежуток времени между серединой 50-х гг. V в. и бегством из Эдессы в Нисибин.

В основной части гомилии Нарсай чередует пассажи, содержащие описание евангельских событий, с полемическими выпадами в отношении своих догматических противников:

1) диалог Девы Марии и архангела Гавриила (стихи 101—122);

2) полемика (123—186);

3) Рождество Христово, поклонение волхвов (187—388);

4) полемика (389—448);

5) Мария как Матерь второго Адама — Христа (449—479);

6) полемика (480—490).[3]

Бавваю Великому принадлежит большое число произведений. «Анонимная хроника» сообщает только о «многих книгах, спорах и толкованиях»,[4] не уточняя их число. Фома Маргский указывает, что Баввай написал 84 произведения, которые были посвящены разным темам.[5] «Хроника Сеерта» говорит о «многих книгах» и упоминает некоторые из них.[6] Авдишо в своем каталоге говорит о 83-х книгах.[7] Из числа этих работ до нас

---

[1] *Macomber*, N 4; изд.: Homilies of *Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 77—98; *Narsai's* Metrical Homilies. 1979. N 1. P. 36—69.

[2] *Nars.* De Nat. 125—129.

[3] Перечень всех сохранившихся произведений Нарсая и указание на соотношение изданий: *Заболотный*. 2017г. С. 406—409.

[4] Chron. anonym. P. 23.

[5] *Thom. Marg.* Hist. mon. 2. P. 93.

[6] ChrS. 2. P. 212.

[7] *Ebediesus.* Catalog. libr. P. 94.

дошли лишь весьма немногие. Знаменитая «Книга о единении», или «Мемры о Божестве, о человечестве и о Лице единения», Баввая представляет собой систематическое изложение уже собственно несторианской христологии, в котором значительное место уделено полемике с неохалкидонским богословием, развивавшимся императором Юстинианом I.

Хотя иудейские и христианские апокрифические тексты не являются в книге основным предметом рассмотрения, их анализ необходим при изучении двух важных для нас тем: типологической экзегетики и распространения христианства на территории Сирии соответственно. Особенно следует отметить здесь «Учение апостола Аддая», которое является примером апокрифических деяний апостолов и развивает идею о христианизации Эдессы при царе Авгаре V бар Ману Уккаме (4 до н. э.— 7 н. э., 13—50 н. э.), что, несомненно, является анахронизмом. Тем не менее в основной части работы, после критического рассмотрения «Учения» и его сопоставления с данными других источников, будет показано, что источник содержит некоторую информацию о реальных исторических событиях, датируемых, однако, рубежом II—III вв.

Нами были рассмотрены также христианские и иудейские экзегетические сочинения, которые изучались как на предмет содержания в ряде из них черт типологической экзегетики (прежде всего толкования Ефрема Сирина, которые рассмотрены с точки зрения употребления «пророком сирийцев» основных экзегетических терминов, характерных для типологического прочтения Священного Писания, — «прообраз / образ» и «тайна / таинство»), так и на предмет развития христологического учения. Уникальными источниками в данном контексте являются «Толкование на псалмы» Диодора Тарсийского, сохранившееся на языке оригинала, и аналогичное «Толкование» Феодора Мопсуестийского, дошедшее до нас в латинском переводе. Их сопоставление позволит нам не только проследить эволюцию антиохийской христологии в IV—начале V в., но и сравнить экзегетические решения «антиохийцев» Диодора и Феодора, с одной стороны, и их противников из Александрийского школы — с другой.

Среди *документальных источников* по «делу Нестория» и примыкающим к нему проблемам центральное место занима-

ют деяния Вселенских Соборов. Эти материалы представляют огромную важность не только для реконструкции событийной стороны дела, но и для понимания богословских позиций споривших сторон, в том числе Кирилла Александрийского, многочисленные сочинения которого входят в состав деяний. Даже в тех случаях, когда свидетельства о христологии Нестория, исходящие от его противников и отраженные в соборных актах, носят явно тенденциозный характер, они могут быть использованы после сопоставления с данными, содержащимися в подлинных произведениях архиепископа Константинопольского, прежде всего в «Трактате Гераклида Дамасского».

Большая часть собраний, включающих акты III Вселенского Собора, естественным образом отражает антинесторианскую точку зрения, причем составление многих из них связано со спорами относительно «Трех Глав» (первая половина VI в.), когда возникла дополнительная необходимость в критике крайних форм антиохийского богословия. К греческим собраниям относятся Ватиканское собрание (Collectio Vaticana),[1] собрание Сегье (Collectio Segueriana)[2] и Афинское собрание (Collectio Atheniensis).[3] Среди латинских собраний, также отражающих позицию Кирилла Александрийского, следует отметить Турское, которое весьма полно воспроизводит греческий текст соборных актов (Collectio Turonensis), Веронское (Collectio Veronensis)[4] и Палатинское (Collectio Palatina).[5] Вероятно, составителем последнего являлся Иоанн Максентий, активно боровшийся с Несторием. Значительную часть собрания занимают книги Мария Меркатора, который был современником спора, развернувшегося вокруг учения Нестория в Константинополе. Марий Меркатор перевел на латынь не только три послания Кирилла Несторию, сохранившиеся в греческом оригинале, но и, что особенно важно, ряд проповедей Нестория, а также его письма Кириллу Александрийскому и пресвитеру Целестию, греческий текст

[1] ACO. T. 1. Vol. 1 (1—6).
[2] Ibid. T. 1. Vol. 1 (7). P. 2—16.
[3] Ibid. P. 17—167.
[4] Ibid. T. 1. Vol. 2.
[5] Ibid. T. 1. Vol. 5 (1).

которых утерян. Эти источники предваряет «Символ веры Феодора Мопсуестийского и его опровержение» (Symbolum Theodori Mopsuesteni et eius refutatio). Сочинение содержит Символ, атрибутируемый Феодору, а также критику Марием Меркатором христологии епископа Мопсуестийского. Кроме того, Палатинское собрание ценно христологическими фрагментами из сочинений Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсийского.

В составе соборных деяний имеется латинский сборник, отражающий проантиохийскую позицию, — собрание из Монте-Кассино (Collectio Casinensis),[1] автором которого являлся племянник папы Римского Вигилия диакон Рустик. Последний, будучи убежденным сторонником «Трех Глав», посетил монастырь акимитов в Константинополе, центр сторонников антиохийского богословия, где собрал источники для своей коллекции. Одна из двух частей собрания основана на документах комита Иринея, друга и сторонника Нестория.

Ряд документов, касающихся основателя несторианства, содержится в деяниях Халкидонского Собора.[2] Как известно, обострение споров вокруг Нестория имело место при императоре Юстиниане, который проводил политику сближения с антихалкидонитами и стремился по этой причине к осуждению личности и творений Феодора Мопсуестийского, а также «пронесторианских» сочинений Феодорита Кирского и Ивы Эдесского. Данное обстоятельство делает необходимым при изучении византийского несторианства рассмотрение деяний V Вселенского Собора;[3] особый интерес среди них представляют анафематизмы против «Трех Глав», учение которых Собор отождествил с несторианством.

В контексте противостояния восточносирийских богословов неохалкидонизму, которое во многом привело к их окончательному догматическому обособлению и рецепции ими несторианства, особую важность приобретает протокол богословских собеседований, проходивших в 562/3 г. После заключения мира с персами император Юстиниан пригласил деле-

---

[1] ACO. T. 1. Vol. 3.

[2] Ibid. T. 2. Vol. 1—6.

[3] Ibid. T. 4. Vol. 1—2.

гацию христиан Церкви Востока в Константинополь и лично принял участие в дискуссии с ними.[1] Этот документ является первым свидетельством использования Церковью Востока несторианской формулы «две ипостаси во Христе». Поскольку одной из задач настоящего исследования является реконструкция того варианта антиохийской христологии, который был усвоен восточносирийской традицией в V—начале VII в., незаменимым источником будут для нас определения, принятые Соборами Церкви Востока в промежутке между 485/6 и 612 гг. Эти определения входят в состав «Восточного Синодика», канонического сборника, составленного приблизительно в конце VIII в.[2]

Таковы основные источники, на которых основана настоящая работа. Характеристики прочих текстов даны в основной ее части. Кроме того, в списке источников содержится подробная роспись текстов по следующему принципу: сокращение латинского заглавия — заглавие — номер в клависе — издание.

4. Выбор метода

Итак, в книге будут рассмотрены частные исследовательские задачи, которые лежат в двух плоскостях: в сфере ментального и в сфере социального. Во-первых, необходимо рассмотреть взаимодействие различных интеллектуальных систем, облеченных их создателями в богословскую форму. В силу предметной специфики работы речь будет идти прежде всего о христологических системах, хотя определенное внимание будет уделено и экзегезе. Во-вторых, указанное взаимодействие невозможно свести лишь к интеллектуальной истории. Изучение рецепции антиохийского богословия Церковью Востока останется неполным без рассмотрения вопроса о *каналах его распространения на сирийской почве*. В этом смысле описанные процессы тесно связаны с историей церковных институтов.

---

[1] *Justinian*. Dial. *Заболотный*. 2018a. С. 114—115.

[2] Synod. orient.; англ. пер. христологических определений: *Brock*. 1992. P. 133—142; рус. пер.: *Селезнёв*. 2002. С. 109—131.

Разумеется, настоящее исследование не может не носить сравнительного характера. Прежде всего автор стремился сопоставить грекоязычную христологическую систему, созданную основными представителями Антиохийской школы в лице Нестория и его предшественников, и систему, развивавшуюся в рамках восточносирийской традиции. Кроме того, необходимо было проследить типологические и, что особенно важно, генетические связи, причем сразу в нескольких плоскостях: между византийским несторианством и традицией Церкви Востока в отношении к византийскому имперскому христианству; между византийским и восточносирийским вариантами строгого и крайнего дифиситства; между различными пластами антиохийской традиции; наконец, между основными частями восточносирийской традиции, то есть архаичным богословием IV в. и развитой доктриной V—начала VII в.

В силу разнообразия поставленных задачи и разножанрового характера источниковой базы неизбежным оказалось использование *мультидисциплинарного подхода*. Только он может адекватно отразить ту многообразную действительность, с которой связана рассматриваемая тема. В работе, таким образом, собран материал, который обычно рассматривается в рамках разных дисциплин: истории, филологии, лингвистики, философии, истории богословия. Сложной методологической проблемой является то, что история переноса византийского несторианства на сирийскую почву и, соответственно, история становления восточносирийского несторианства как отдельной конфессии не может быть сведена ни к ментальной, ни к социальной реальности. Речь идет не просто о развитии идей, облеченных в теологическую форму, а о вероучительном развитии, повлиявшем на существование церковных общин. При этом историю конфессии нельзя полностью отождествить с историей церковной структуры, с которой эта конфессия связана: организационная независимость Церкви Востока (в том числе от Антиохийского Патриархата, юрисдикция которого простиралась главным образом на римскую Сирию) существовала всегда, рецепция же несторианства и отделение восточносирийской традиции от имперского христианства произошло явно позднее.

Междисциплинарный характер работы обусловлен также географическим и языковым факторами: в ней, главным образом на основе греческих, латинских и сирийских текстов, исследуется византийский и иранский миры, соприкасавшиеся посредством сирийского региона. В этом смысле работа исследует феномены, которые обычно рассматриваются в рамках византинистики, иранистики, сирологии, истории Церкви.

При сопоставлении различных христологических систем было уделено внимание ряду важных аспектов. Доктринальное развитие необходимо рассматривать, во-первых, как часть интеллектуальной истории, что предполагает изучение не только содержательной стороны сопоставляемых систем, но и методологии и мыслительных навыков, развивавшихся в школьных центрах сирийского мира. Во-вторых, важной, хотя и недооцененной составляющей упомянутых интеллектуальных систем является их *формальная сторона*, находившая внешнее выражение в *богословских терминах* и составлявшихся на их основе *христологических формулах*. Сопоставление базовых доктринальных формул, использовавшихся греческими и сирийскими авторами, во многих случаях дает возможность провести более четкую грань между христологическими направлениями (даже весьма близкими, такими как феодорианство и несторианство), чем это делается обычно.

Таким образом, методологическую процедуру, которая была использована в данной работе, можно описать следующим образом. Анализ систем, созданных рассматриваемыми в книге авторами, начинается с *исследования ключевых терминов*, для чего применяются *филологические*, а также *лингвистические способы анализа*, в рамках которых необходимо обращать внимание на *семантику богословских терминов*, встречающихся в источниках. Рассмотрение вопроса об употреблении определенным автором тех или иных терминов позволяет прояснить его доктринальную позицию, при этом основные термины помещены в соответствующий исторический контекст, поскольку только таким способом можно прийти к обоснованным выводам. Для реализации указанных целей в работе используется специальная справочная литература, включая этимологические, а также контекстные словари (греческого, сирийского и неко-

торых других языков). Фундаментом настоящего исследования являются подготовленные нами русские переводы с сирийского, греческого и латинского языков, большинство из которых выполнены впервые на основе преимущественно современных критических изданий. Источники, приводимые в работе, цитируются, как правило, в нашем переводе. Разумеется, нас будет интересовать вопрос о степени соответствия греческой и сирийской богословской и экзегетической терминологии, однако мы не считаем, что разногласия в богословской интепретации связаны с якобы некорректными переводами греческой терминологии на классический сирийский. Например, сопоставление оригиналов и переводов одних и тех же текстов позволяет установить в большинстве случаев четкие соответствия между сирийскими, греческими, да и латинскими терминами. Разумеется, нельзя забывать, что любой подобный перевод, даже если его автор стремился к буквальной передаче смысла, все равно является интерпретацией.

Таким образом, следующей стадией изучения первоисточников является их *герменевтическое прочтение* на основе методологических принципов, предложенных в том числе Х.-Г. Гадамером (1900—2002).[1] Вероучительные *тексты*, принадлежащие основным представителям Антиохийской школы, рассматриваются нами в тесной взаимосвязи с той *интерпретацией*, которую они получили в рамках восточносирийской традиции. В работе также сопоставляются интерпретационные стратегии, использовавшиеся представителями Александрийской, Антиохийской и Месопотамских школ в рамках экзегезы Священного Писания. После прочтения текстов и помещения их в интеллектуальный контекст того периода, в рамках которого они были созданы, необходимо было применить *историко-сравнительный метод*. По мере анализа интеллектуальных систем Нарсая и Баввая Великого учение последних сопоставлялось нами с ранней сирийской христологией, в результате чего выявились как сходства, так и различия между ними.

---

[1] Важные в методологическом отношении работы: *Gadamer*. 1993. S. 276—360, 387—424. См. также первую часть фундаментального труда Гадамера: *Idem*. 1990 (рус. пер.: *Он же* (*Гадамер*). 1988. С. 38—566).

Решение всех сформулированных задач потребовало также широкого применения *историко-генетического метода*, поскольку в исследовании анализу подвергается восточносирийская христология в период с IV по VII в., прослеживаются черты преемственности, а также расхождения с предшествующей традицией у более поздних авторов. Наконец, для социологической обработки данных, полученных в ходе изучения интеллектуальной истории, оказалось необходимым осуществить ряд просопографических исследований.

Глава 1

АРАМЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ В ИРАНСКОЙ И РИМСКОЙ СИРИИ

1.1. Адиабена и Осроена — основные центры сирийского христианства

Корни разделения между западными и восточными сирийцами гораздо глубже, чем христологические споры V—VII вв.: их можно усматривать в существовании *двух эллинистических государств* — Осроены, именовавшейся также Эдесским царством (греч. Ὀσροηνή, Ὀσδροηνή, Ὀρροηνή; сир. ܐܘܪܗܝ, ,ܡܕܝܢܬ ܒܝܬ ܐܪܒܝܐ), и Адиабены (Ἀδιαβηνή; ܐܕܝܒ), возникших на территории одноименных исторических областей во II в. до н. э. В VI—II вв. указанные области последовательно входили в состав государства Ахеменидов, империи Александра Великого и державы Селевкидов. При распаде последней и возник ряд полунезависимых арамейских государств, особую роль среди которых играли Осроена и Адиабена.[1] Спустя несколько столетий они станут *двумя основными центрами сироязычного христианства*, поскольку именно на территории этих областей, уже подчиненных соответственно Риму и Сасанидскому Ирану, возникнут две важнейшие богословские и экзегетические школы (Эдесская и Нисибинская), находившиеся под сильным влиянием *грекоязычной* Антиохийской школы.

---

[1] См.: *Meyer*. 1905; *Segal*. 1970; *Idem*. 1985; *Wagner*. 1983; *Sellwood*. 1985; *Hansmann*. 1987; *Funke*. 1996; *Lieu*. 1997; *Селезнёв*. 2001. С. 11—12; *Ross*. 2001; *Абрамзон*. 2005. См. краткое изложение основных фактов из истории Осроены: *Заболотный*. 2019в.

Как известно, первоначально христианство проникло в Эдессу, столицу Осроены. Именно здесь новая религия впервые получила официальное покровительство властей. Древнейшим городом на территории Осроены был Харран, или Карры (сир. ; греч. Κάρραι; лат. Carrhae; близ современной деревни Алтынбашак в Турции), находившийся в 40 км к юго-востоку от Эдессы. По всей видимости, город тождествен библейскому Харрану.[1] Осроена, ставшая отдельным государством в 132 г. до н. э., находилась на стыке Софенского и Коммагенского царств, Великой Армении, а также новообразованной Парфянской империи. В Осроене утвердилась династия семитского происхождения, которую принято называть династией Авгарей, поскольку именно это имя, наряду с именем Ману, являлось наиболее распространенным среди ее представителей.[2] Позднейшие античные авторы, в частности Плиний Старший, относили Эдессу к Аравии.[3] Список царей Эдессы с датами их правления реконструируется главным образом на основании сведений, сообщаемых в сирийской анонимной хронике, составленной в монастыре Зукнин близ Амиды (ныне Диярбакыр, Турция) неизвестным автором VIII в.[4] Первым представителем династии эдесских царей, деятельность которого подробно освещена

---

[1] Неоднократно упоминается в Библии, в том числе как место обитания Авраама до его переселения в Ханаанскую землю (Быт 11. 31—12. 5). Самые ранние упоминания о Харране встречаются в клинописных текстах из Эблы (конец III тыс. до н. э.). Географическое положение города было весьма выгодным: уже в старовавилонский период (XX—XVI вв.) через Харран проходил торговый путь, который соединял Каркемиш, город-государство, расположенный на р. Евфрат (на границе современных Турции и Сирии), и Ниневию (ныне территория мухафазы Найнава, Ирак) на р. Тигр. Последний правитель Нововавилонского царства Набонид (556—539) активно развивал на подвластных ему территориях культ бога луны Сина, одним из центров которого был Харран (см.: *Green*. 1992; в целом о городе: *Bosworth*. 2003).

[2] Подробнее см.: *Shahîd*. 1984a. P. 3—8; *Segal*. 1985.

[3] *Plin. Sen*. Natur. hist. V 21. 86.

[4] *Ps.-Dionys*. Chron. Vol. 1. P. 50—131 [textus]; P. 40—98 [versio]. И. С. Ассемани приписывал авторство хроники сиро-яковитскому патриарху Дионисию Телль-Махрскому (818—845), однако большинство иссле-

в исторических источниках, был Авгарь I (92—68), являвшийся союзником царя Великой Армении Тиграна II (95—55). Последний, значительно расширив границы своего государства, стремился контролировать торговлю между Арменией и Малой Азией, осуществлявшуюся через Евфрат,[1] для чего ему была необходима помощь Авгаря. Войска Осроены участвовали на стороне Армении и Понтийского царства в 3-й Митридатовой войне (74—63). В частности, они оказывали помощь армянской армии в ходе битвы при Тигранакерте (69), в которой римляне под командованием Луция Лициния Лукулла нанесли серьезное поражение силам Тиграна II.

После военной кампании 64—63 гг., проведенной Гнеем Помпеем, территории к юго-западу от Осроены, которые ранее являлась частью державы Селевкидов, вошли в состав Римской республики в качестве провинции Сирия. В результате Осроена и Адиабена превратились в буферные государства на стыке римской и парфянской сфер влияния. Адиабенские цари по-прежнему занимали антиримскую позицию, Осроена же стала рассматриваться римлянами как форпост наступления против Парфии. Власть эдесского царя Авгаря II, занявшего престол в 68 г., была признана Помпеем. Согласно Диону Кассию и Плутарху, впоследствии Авгарь II вероломно перешел на сторону парфян, что послужило одной из причин сокрушительного поражения войск Марка Лициния Красса в битве при Каррах (53 г. до н. э.), после которой Красс погиб.[2] Впрочем, в Хронике Зукнин указывается, что между 53 и 52 гг. до н. э. престол царей Эдессы оставался вакантным.[3]

После того как Каппадокия и Коммагена вошли в состав Римской империи (соответственно 18/19 и 72 гг. н. э.), Евфрат окончательно превратился в пограничную реку: правобережье контролировалось Римом, левый берег, включая Осроену,

---

дователей отвергают эту атрибуцию (подробнее см.: *Грацианский*. 2007а). Список эдесских царей с датами правлений см. в Приложении 1.

[1] *Plin. Sen.* Natur. hist. V 20. 85; VI 28. 142—143.

[2] *Dio Cassius.* Hist. Rom. XL 20—23; *Plut.* Vitae. Crassus. 21—22.

[3] *Ps.-Dionys.* Chron. Vol. 1. P. 52 [textus]; P. 42 [versio]; см. также: *Segal*. 1970. P. 12.

Адиабену, Софену, тяготел к Парфии. В это время на престоле Осроены находился один из самых известных эдесских царей, Авгарь V бар Ману Уккама (4 г. до н. э.—7 г. н. э., 13—50 н. э.). Авгарь V входил в состав делегации, которая в 49 г. н. э. прибыла в город Зевгма на территории Коммагены для того, чтобы приветствовать Мегердата, римского ставленника, претендовавшего на парфянский престол. Согласно Тациту, «царь арабов» Авгарь по причине своего коварства на значительный срок задержал юного и неопытного в военных делах Мегердата в Эдессе. В начале зимы правитель Осроены повел его не в близлежащую Месопотамию, а окольным путем в малодоступные области Армении, где Мехердат соединил свои силы с армянскими войсками и с армией правившего в Адиабене царя Изата I из династии Изата-Монобаза. Последний, по словам Тацита, как и Авгарь, притворно вступил в союз с Римом, в действительности поддерживая царя Парфии Готарза II (38—51). Вскоре после того как объединенное войско захватило Ниневию, Авгарь и Изат покинули Мегердата. Последний, лишившись значительной поддержки, принял решение дать армии Готарза сражение, в ходе которого его войско обошли с тыла свежие силы противника. В результате один из соратников Мехердата выдал его Готарзу.[1]

С именем Авгаря V связаны несколько апокрифов, повествующих о начале проповеди христианства в Осроене, в том числе «Переписка Авгаря с Иисусом Христом».[2] Евсевий Памфил, епископ Кесарийский († 339/40), в «Церковной истории» приводит этот текст, который был им обнаружен в архиве Эдессы и переведен с сирийского языка, а также сообщает об исцелении Авгаря апостолом от семидесяти Фаддеем. Последний, будучи направлен к царю апостолом Фомой, проповедовал жителям Эдессы христианство. Евсевий датирует данные события 340 г. эры Селевкидов (28/9 г. н. э.).[3] Легендарный характер этих сведений очевиден, сами же апокрифические тексты, по

---

[1] *Tac*. Ann. XII 12—14.

[2] Подробнее см.: *Ortiz de Urbina*. 1965. P. 44; *Пигулевская*. 1979. С. 186—188; *Мещерская*. 1984; *Shahîd*. 1984. P. 102—112.

[3] *Euseb*. Hist. eccl. I 13; II 1. Bd. 2. Tl. 1. S. 82—96, 104—106.

всей видимости, были созданы в начале III в. и действительно принадлежали к документам архива осроенских царей.[1]

«Учение Аддая» (начало V в.) развивает данную легенду, сообщая о том, что посол Авгаря нарисовал образ Христа и доставил его в Эдессу. В произведении подробно повествуется о проповеди в городе апостола Аддая (ܐܕܝ *ʾadday*), который был одним из 72 учеников Господа, и о принятии христианства Авгарем и жителями Эдессы. Как указывает Е. Н. Мещерская, «распространение легенды об Авгаре среди народов византийского круга сопровождалось ее изменениями, к числу которых относится смешение апостольских имен Аддая и Фаддея, происшедшее при переходе легенды из сирийской среды в греческую».[2] Отождествление Фаддея (Θαδδαῖος) с сирийским Аддаем могло быть частью процесса сведения нескольких апостольских имен к одному и иметь место благодаря переводу переписки Авгаря со Христом, осуществленному Евсевием. Превращение имени «Аддай» в имя «Фаддей» не может в этом случае быть объяснено нечетким или неправильным написанием его в сирийском документе, которым пользовался Евсевий, так как оно встречается в тексте неоднократно.

Замену имен можно было бы объяснить тем фактом, что имя «Аддай» являлось малознакомым для греческого автора. Е. Н. Мещерская, однако, отвергает подобное предположение, поскольку это имя не было столь непривычным для несемитоязычного населения Римской империи; исследователь ссылается на упоминание[3] в хронике Иешу Стилита (начало VI в.) стратилата Аддая,[4] а также на факт участия в I Вселенском Соборе в Никее (325) епископа Аддая. По мнению Мещерской, речь идет о сознательной и тенденциозной замене, вызванной тем, что апостол Аддай не фигурирует в канонических Евангелиях. Евсевий произвел замену имен с целью придания большей

---

[1] *Ortiz de Urbina*. 1958. P. 41—42; *Мещерская*, *Панченко*. 2000. С. 89.

[2] *Мещерская*. 1997. С. 111—112.

[3] *Išo‘ Styl*. Chron. 9. P. 7—8.

[4] Magister militum per Orientem в 393—396 гг. См.: Addaeus // PLRE. Vol. 1. P. 13.

авторитетности сообщаемому им рассказу о крещении Авгаря.[1] Этой же традиции следовал блж. Иероним Стридонский († 419/20), который, ссылаясь на «Церковную историю» (Historia ecclesiastica), писал о том, что в Эдессу был послан апостол Фаддей.[2] Более того, Иероним отождествлял последнего с апостолом от двенадцати Иудой Иаковлевым (Лк 6. 16; Деян 1. 13), названным в Мф 10. 3 и Мк 3. 18 Леввеем, и с Иудой, братом Господним.[3]

«Учение Аддая» сообщает о том, что через определенное время после смерти апостола епископ Антиохийский Серапион (до 202—после 211) рукоположил первым епископом Эдессы Палута, который был учеником Аддая.[4] О Серапионе же сообщается[5] следующее:

> Серапион, епископ Антиохии, был рукоположен Зефирином, епископом города Рима,[6] получившим рукоположение от Симона Петра, который получил [священство] от Господа нашего и был там, в Риме, епископом двадцать пять лет, во дни цесаря, правившего там тринадцать лет.[7]

Поскольку принято считать, что Серапион был епископом в 190/1—210 гг., а Зефирин занимал Римскую кафедру с 198/9 по 217 г., епископ Антиохийский не мог быть рукоположен последним. Хронологическое противоречие могут снять иные даты пребывания Серапиона и Зефирина на кафедрах: 202—226 (или 190—211) и 202—218 гг. соответственно.[8] В любом случае, в легенде речь идет о событиях, имевших место на рубеже II—III вв., а никак не в I в. О принятии христианства пра-

---

[1] *Мещерская*. 1997. С. 112; *Постернак*. 2000.

[2] *Hieron*. Com. in Matth. I 10. Col. 61.

[3] *Idem*. De vir. illustr. 4. Col. 613. Подробнее о традиции подобного отождествления и об иных точках зрения см.: *Гринченко*. 2012.

[4] Doct. Addai. Fol. 32. Textus. P. 52.

[5] Ibid. Fol. 32—33. Textus. P. 52.

[6] Конъектура Дж. Филиппса. В рукописи «епископом города Антиохии».

[7] Речь идет об императоре Нероне (54—68).

[8] *Мещерская*. 1997. С. 152.

вителями Эдессы более раннего периода не позволяют говорить археологические свидетельства, поскольку на монетах их тиару украшает эмблема языческого астрального культа — полумесяц и три звезды.[1] Кроме того, согласно легенде, современником Авгаря V бар Ману Уккамы был правитель Адиабены Нарсай, в то время как в действительности им был Изат I из правившей в Адиабене династии Изата-Монобаза. Нарсай же являлся современником царя Авгаря VIII бар Ману (177—212), в правление которого, как считается, Осроена и стала первым в мире христианским государством.[2] На это может указывать и именование Авгаря VIII «святым человеком», имеющееся в «Хронографии» Секста Юлия Африкана (около 221 г.; фрагмент сохранился в составе хроники Георгия Синкелла († после 811)).[3]

Повествование о царе Авгаре V, как известно, составило первую главу «Деяний Мария»,[4] написанных в защиту первенства епископии Селевкии-Ктесифона, кафедры предстоятеля Церкви Востока, и повествующих о проповеди в Месопотамии Мар Мария, ученика Аддая (к сведениям, сообщаемым «Деяниям», также следует подходить с большой осторожностью). О проповеди ученика Аддая Пкиды сообщает[5] «Арбельская хроника», именуя последнего первым епископом Арбелы (ныне Эрбиль, Ирак), занимавшим кафедру в 104—114 гг. Его проповедь имела такой успех, что к 224 г. в Персии насчитывалось 17 епископств. Данные о числе кафедр, равно как имена и даты пребывания на этих кафедрах епископов, содержащиеся в источнике, являются весьма сомнительными. При этом христианские общины на территории Адиабены в данный исторический период, безусловно, существовали.[6] Историческое свидетельство о наличии христиан в Персии находится в «Книге законов стран»[7] — тексте, составленном между 196 и 226 гг.

---

[1] *Мещерская*, *Панченко.* 2000. С. 90.
[2] *Segal*. 1970. P. 70.
[3] *Iul. Afric.* Chron. 96. P. 290.
[4] Acta mart. et sanct. T. 1. P. 45—94.
[5] *Mšiḥa-Zkha*. Chron. Arbel. P. 2—6.
[6] *Колесников*, *Панченко.* 2000. С. 301.
[7] *Bardes.* Lib. leg. 57. Textus. P. 27—28.

Первоначально христианство проникло в Осроену, которая стала первым в истории государством, в котором новая религия стала пользоваться покровительством со стороны власти (по всей видимости, христианские общины появляются там не позднее 90-х гг. II в.),[1] а затем и в Адиабену. Сведения о существовании во второй половине II в. христианских общин на территории Сирии (в том числе в Нисибине) содержатся также в эпитафии св. Аверкия, епископа Иерапольского († ок. 167 или 190/5),[2] которая является самой ранней идентифицированной христианской надписью. В «Дениях Аверкия» (Acta Abercii), датируемых временем около 375—400 гг., упоминается, что Аверкий высек себе эпитафию на бывшем языческом жертвеннике из камня (ее текст приводится в житии). Данный текст длительное время воспринимался учеными как литературное сочинение, составленное в IV—V вв. Однако в 1883 г. У. Рамсей обнаружил в Синнаиде, к югу от Иераполя, два фрагмента эпитафии, текст которой почти полностью совпадал с приведенным в житии. В надписи, в частности, сказано:

> И увидел я землю Сирии, все [ее] города и Нисибин, переправившись на другую сторону Евфрата. И везде у меня были братья (συνομίλους).[3]

Распространение в Осроене христианства способствовало созданию первых памятников классического сирийского языка, которое, по всей видимости, было не результатом деятельности отдельных энтузиастов, а следствием продуманной культурной политики Авгаря VIII. Так, фактический создатель сирийского литературного языка Бардесан († 222), сыгравший значительную роль в распространении христианства в сироязычных об-

---

[1] *Euseb.* Hist. eccl. V 23. 4. Bd. 2. Tl. 1. S. 490.

[2] *Виноградов* и *др.* 2000. С. 127.

[3] *Aberc.* Epitaph. P. 130. Обнаружение надписи вызвало в исторической науке жаркие споры. Так, была сделана попытка связать памятник с культом Аттиса, — отвергнутая, впрочем, многими исследователями (см.: *Беляев.* 2000). Об интерпетации сведений, содержащихся в эпитафии, с точки зрения изучения истоков сирийского христианства см. мнение И. Ортиса де Урбины: *Ortiz de Urbina.* 1934. P. 83—86.

ластях Ближнего Востока и написавший ряд важных философских и богословских трактатов, принадлежал к высшей аристократии Осроены и, вероятно, воспитывался вместе с будущим царем Авгарем, дружеские отношение с которым сохранил и после его вступления на престол.[1] По всей видимости, именно тогда, в общем русле утверждения христианства в Осроене, и могло быть впервые письменно зафиксировано предание о переписке Авгаря V со Христом и о миссии апостола Аддая, что должно было подчеркнуть древность христианства на земле Эдессы.[2]

Даже если рассматривать появление литературного языка арамеев как реакцию против эллинистической культуры, нелья отрицать того, что авторами важных литературных проектов были сирийцы, хорошо знакомые с греко-римской образованностью. Так, знаменитый апологет Татиан Ассириец (II в.) составил на греческом свою «Речь против эллинов», содержащую радикальную критику религии и вообще культуры эллинов, призывая последних не питать ненависти к «варварам», у которых они все заимствовали.[3] Кроме того, Татиану принадлежит и весьма важный опыт гармонизации евангельских текстов — Диатессарон, использовавшийся арамеями в качестве стандартного сирийского текста Евангелия вплоть до V в. Несмотря на отсутствие общепринятой точки зрения на вопросы о месте (Месопотамия или Антиохия) и первоначальном языке Диатессарона (сирийский или греческий), этот памятник по праву считается первым крупным памятником сирийской христианской культуры.[4]

Во второй половине IV в. Этерия, или Эгерия, в «Паломничестве по святым местам» подробно повествует о своем посещении Эдессы и общении с епископом города. Последний рассказал ей о словах Христа, содержащихся в Его письме Авгарю, согласно которым враги никогда не войдут в Эдессу.[5] Паломни-

---

[1] О Бардесане см.: *Ramelli*. 2009 (здесь же ссылки на основную литературу).

[2] *Segal*. 1970. P. 70; *Мещерская*, *Панченко*. 2000. С. 91.

[3] *Tat*. Contr. Graec.

[4] Подробнее: *Petersen*. 1994.

[5] *Egeria*. Peregr. 19—20. P. 202—222.

чество Этерии, длившееся три года, относится к периоду между 363-м, когда после смерти императора Юлиана Отступника в результате мирных соглашений пограничный Нисибин был передан Персии,[1] и 394 гг.[2] Этерия сообщает о том, что, хотя на родине у нее имеются списки писем «как Авгаря ко Господу, так и Господа к Авгарю», она получила от епископа Эдессы «более полные списки». Вероятно, вставку о том, что Эдесса никогда не будет захвачена врагами, следует относить к концу IV в., когда легенда о переписке между Христом и Авгарем была популярна несмотря на официальное осуждение ее в 494 г. папой Геласием I (492—496).

По всей видимости, Авгарь VIII, желавший утвердить самостоятельность Осроены, выбрал христианство как религию, в равной степени удаленную от Римской и Парфянской империй.[3] Этот выбор был особенно актуален в конце II—начале III в., когда Парфия угрожала связям Эдессы с Востоком, а римские императоры усилили политическое давление на Осроену, которая к этому времени фактически превратилась в сателлита Рима.

Это давление, впрочем, нарастало на протяжении всего II в.[4] Так, в 113—116 гг. император Траян (98—117) завоевал Армению и вытеснил парфян из Месопотамии (Осроена также была подчинена Риму), однако растянутость коммуникаций и недовольство местных жителей римской оккупацией, которое практически сразу привело к волнениям, заставили преемника Траяна Адриана (117—138) увести войска за Евфрат. На престол эдесских царей, который оставался вакантным в течение двух лет (116—118), был возведен Парфамаспат, при поддерж-

---

[1] В источнике говорится о Нисибине как о находящемся под властью персов.

[2] В «Peregrinatio» сказано отдельно о главной Эдесской церкви и отдельно о гробнице апостола Фомы, перенесение мощей которого в церковь имело место в 394 г. (Chron. Edes. 38. P. 7).

[3] Оригинальный взгляд на рождение различных культур христианского Востока, включая сирийскую, как на деэллинизацию: *Кузенков.* 2017.

[4] См.: TIB. 2014. Bd. 15. Tlbd. 1. S. 130—140.

ке римлян безуспешно претендовавший на парфянский трон. Впрочем, в 123 г. власть династии Авгарей была восстановлена, и новым царем Эдессы стал Ману VII. В начале новой войны с Римом (161—166) Парфия вторглась в Армению, а затем в Сирию, где временно вернула под свой контроль Осроену: в 163 г. царь Ману VIII бар Ману, занимавший престол с 139 г., был смещен, а его место занял Ваэль бар Сахру, который чеканил монеты с изображением царя Парфии. Тем не менее в ответ на действия парфянской армии император Луций Вер (161—169) организовал успешную военную кампанию, в ходе которой осадил Эдессу (165). Во время осады жители города вырезали парфянский гарнизон и впустили римлян. На престоле был восстановлен Ману VIII. Кроме того, римской армии удалось взять Нисибин, находившийся на территории Адиабены.

В период гражданской войны между императором Септимием Севером (193—211) и Песценнием Нигером Римская империя на время потеряла контроль над Осроеной, однако он был восстановлен в ходе военных кампаний Септимия против Парфии (195 и 197—198). Согласно сведениям Диона Кассия, во время противостояния Септимия и Песценния войска Осроены и Адиабены осаждали Нисибин. В 195 г., уже после победы Септимия Севера в гражданской войне, представители «варваров» направили к императору посольство с дарами, заверяя его в лояльности и указывая на то, что действовали в его интересах. При этом они отказались вернуть завоеванные крепости и потребовали вывода римских войск. В ответ император приступил к походу на Восток, в результате которого Осроена и Адиабена были подчинены Риму,[1] причем Эдесское царство, которым продолжал править Авгарь VIII, принявший тогда же римское имя — Луций Элий Септимий, не было включено в новоучрежденную провинцию Осроена. По всей видимости, в состав царства Авгаря входили территории, непосредственно примыкавшие к Эдессе. Септимий способствовал развитию тесных отношений между Эдессой и Осроеной, причем оба указанных политических образования должны были служить форпостом римского влияния на Востоке.

---

[1] *Dio Cassius*. Hist. Rom. LXXV 1—2; Scr. hist. Aug. Septimius Severus. XVIII 1.

Сын Авгаря VIII Авгарь IX Север чеканил монеты с портретом нового императора Каракаллы (211—217), однако последнего уже не устраивал режим непрямого управления Эдесским царством, тем более в условиях подготовки к войне с Парфией. В 214/6 г. Каракалла отправился на Восток и, в частности, провел зиму в Антиохии. Вызвав к себе Авгаря IX и фактически задержав его как пленника, император объявил, что Эдесса присоединена к Римской империи в качестве колонии. Таким образом, город и прилегающие территории были включены в состав провинции Осроена. Статус, которым бывшее Эдесское царство обладало после гибели Каракаллы, не до конца ясен. По всей видимости, последующие цари, сын и внук Авгаря IX — Ману IX и Авгарь X (до 242) — были лишь номинальными правителями. В период между правлениями Каракаллы и Деция (249—251) на провинциальных римских монетах, чеканившихся в Эдессе, столица Осроены именовалась колонией.[1]

После того как в 20-х гг. III в. Парфянская держава была сокрушена, на власть в Осроене стала претендовать держава Сасанидов. Во время персидской кампании императора Гордиана III (238—244) римлянам удалось потеснить войска шаха Шапура I и отвоевать Антиохию, Карры и Нисибин. В первые годы правления Гордиана Эдесса продолжала чеканить монеты как римская колония. После 242 г., когда император восстановил Эдесское царство, здесь появляются большие бронзовые монеты, на которых изображена инвеститура Гордианом царя Осроены.[2] Окончательно номинальная независимость Осроены была ликвидирована в 244/9 г.

В результате взятия Эдессы, а также Карр, которое было предпринято Шапуром и в ходе которой император Валериан (253—260) был пленен, Осроена перешла под власть персов, однако вскоре, благодаря помощи правителя Пальмиры Луция Септимия Одената (ок. 250—266/7), римляне восстановили контроль над областью. После гибели Одената его вторая жена Зенобия, исполнявшая обязанности регента при малолетнем сыне Вабаллате, инициировала военно-политическое противостоя-

---

[1] *Абрамзон*. 2005. С. 114—116.

[2] Там же. С. 116—117.

ние с Римом, которое завершилось победой императора Аврелиана (270—275) и пленением Зенобии. С этого времени вплоть до арабских завоеваний в середине VII в. Осроена оставалась римской (византийской) провинцией с центром в Эдессе.

После вхождения Осроены в состав Римской империи христианство лишилось здесь своего привилегированного статуса, а упоминания о епископах Эдессы, занимавших кафедру после 228 г., когда пострадал епископ Конон,[1] в источниках отсутствуют. Лишь в правление императора Константина I Великого (306—337) эти упоминания возобновляются.[2] Епископствами-суффраганами Эдессы были Карры, Каллиник (ныне Ракка, Сирия) и Батнан Саругский (Батны, ныне Суруч, Турция). После рукоположения во епископа Батнана антихалкидонита Иакова Саругского (519—521) многие западносирийские христиане отделились от халкидонского православия. В 542 г., в правление императора Юстиниана I (527—565), на Эдесскую кафедру был возведен Иаков Барадей, в результате чего она стала митрополией в составе Сирийской яковитской Церкви. С VI—VII вв. в Эдессе, Каррах, Каллинике и Батнане параллельно существовали халкидонская и яковитская иерархии. В первой четверти IX в. православную кафедру Карр занимал знаменитый богослов Феодор Абу Курра.[3]

Что касается Адиабены, то она как государство прекратила свое существование еще раньше, в 20-х гг. III в., став сатрапией сасанидского Ирана.

* * *

Вхождение Осроены и Адиабены в состав двух великих держав, находившихся в непростых отношениях, закрепило уже существовавшее политическое разделение сирийцев и стало *одной из предпосылок* их последующего этно-конфессионального разделения на восточных сирийцев-несториан и запад-

---

[1] См. о нем: *Sauget*. 1964.

[2] *Fedalto*. Hierarchia. Vol. 2. P. 803—804.

[3] Ibid. P. 805—813.

ных сирийцев-антихалкидонитов. Впрочем, роль этого первого разделения не стоит преувеличивать: граница между иранской и римской Сирией неоднократно менялась, а конфессиональный раскол станет реальностью значительно позже, лишь в VI—начале VII в. По всей видимости, две части сирийской традиции *характеризовались разной степенью эллинизации*. Это можно увидеть на примере теологических систем, созданных соответственно Афраатом, «Персидским мудрецом», с одной стороны, и Ефремом Сириным и Кириллоной, жившими в Римской империи — с другой. Сопоставление этих систем покажет, что речь следует вести о *начале эллинизации* христианского Востока, в том числе сирийской традиции.

1.2. Христианская традиция в Иране: Афраат

Сведения о «Персидском мудреце»

Хотя биографические сведения об Афраате (сир. ܐܦ̄ܪܗܛ *ap̄rāhaṭ*, греч. Ἀφραάτης) († после 345) крайне скудны, не подлежит сомнению тот факт, что он является одной из ключевых фигур в истории Церкви Востока. Изучение его архаичного богословия дает исследователям уникальную возможность не только реконструировать сирийскую христологическую традицию первой половины IV в., но и проследить истоки христологии других раннесирийских богословов — Ефрема Сирина и Кириллоны. Как мы постараемся показать ниже, *эти истоки во многом лежат именно в христологии Афраата*.

Рукопись Lond. Brit. Lib. Add. 14619 (V в.) является древнейшим манускриптом, содержащим тахвиты (сир. ܬܚܘܝܬܐ *taḥwīṯā*, образец, демонстрация — название каждого из 23 сочинений, сохранившихся в этой рукописи),[1] автор которых один раз именуется «Персидским мудрецом» и два раза Мар Иаковом. Геор-

[1] Изд. сир. текста и лат. перевода: *Aphraat*. Demonst.; франц. перевод и расширенная библиография: *Idem*. 1988—1989. При рассмотрении жизни и учения Афраата мы следуем нашим относительно недавним выводам (*Заболотный*. 2016и), которые, однако, были расширены и дополнены.

гий, епископ арабов († 724), был знаком с произведениями «Персидского мудреца» и отзывался о нем как об ученейшем, даровитом и исключительно начитанном в Священном Писании, однако не упоминал его имени.[1] Впервые имя Афраат, под которым мы знаем автора тахвит, встречается у католикоса-патриарха Церкви Востока Ишо бар Нуна (823—827).[2] Бар Бахлуль († 963) в своем «Лексиконе» также пишет об Афраате. Илия Бар Шинайя († 1049) и Григорий Бар Эвройо († 1286) именуют автора тахвит Фархадом.[3]

Что касается имени Иаков, которое древняя традиция усваивает «Персидскому мудрецу», то оно, по всей видимости, происходит от смешения Афраата со свт. Иаковом Нисибинским. В частности, Геннадий Марсельский († не ранее 496) в своем сочинении «О знаменитых мужах», или «О церковных писателях», отождествляет «Персидского мудреца» с епископом Нисибина.[4] Тем не менее такое отождествление оказывается невозможным, поскольку Иаков скончался в 337 г., во время осады города персами,[5] а тахвиты, как отмечалось выше, были составлены между 336 и 345 гг.

Феодорит Кирский в «Истории боголюбцев» упоминает некоего анахорета Афраата. В этом сочинении сообщается, что Афраат, «рожденный и воспитанный среди беззаконных персов, происходя от таких же родителей и будучи воспитанным в тех же обычаях, достиг столь большой добродетели, что затмил даже рожденных от благочестивых и с детского возраста получивших благочестивое воспитание».[6] Этот Афраат отправился в Эдессу, а затем в Антиохию, где привлек «очень многих к слышанию Божественных слов». Как пишет епископ Кирский, Афраат, «говоривший на полуварварском языке, являл плоды размышления, приняв сии источники от благодати Божественного Духа».[7]

---

[1] *Georg. Arab.* Ep. de Aphraat. S. 44—45.
[2] *Brock*. 2011a. P. 24.
[3] См.: *Ortiz de Urbina*. 1965. P. 43.
[4] *Gen. Massil.* De vir. illustr. 1. Col. 1060—1062.
[5] См.: *Burgess.* 1999.
[6] *Theodoret. Cyr.* Hist. rel. VIII 1. 5—9.
[7] Ibid. VIII 2. 4—8.

Феодорит «получил благословение от его святой десницы, когда, еще будучи отроком, совершил вместе с матерью путешествие к сему мужу».[1] Поскольку Феодорит Кирский родился в 393 г., его встреча с Афраатом могла иметь место в начале V в., что делает отождествление последнего с анахоретом Афраатом невозможным.

На то, что Афраат жил на территории державы Сасанидов, указывает не только его именование «Персидским мудрецом», но и датировка по годам правления персидских шаханшахов, содержащаяся в тахвитах. Скорее всего, он жил в той части Персии, которая была населена сироговорящими жителями страны.[2] Сложно сказать, в какой степени соответствует действительности информация, сообщаемая Григорием, епископом арабов, о том, что Афраат являлся жителем Нисибина. В тахвитах Афраат говорит о себе как об одном из людей, пребывающих в состоянии девства или «святости» (ܩܕܝܫܘܬܐ *qaddīšūṯā* — слово, часто использовавшееся по отношению к людям, которые либо были безбрачными, либо состояли в браке, но жили с супругами раздельно).[3] Сами проповеди Афраата были обращены к «сынам Завета» (ܒܢܝ ܩܝܡܐ *bnay qyāmā*) и «дщерям Завета» (ܒܢܬ ܩܝܡܐ *bnāṯ qyāmā*) — сообществу аскетов, которое большинство современных ученых считает церковной формой раннего сирийского аскетизма или протомонашества[4]; Ф. К. Беркитт, однако, полагал, что так именовались все крещенные миряне, поскольку, по мнению исследователя, во времена Афраата безбрачие являлось необходимым условием допуска к таинству крещения[5].

---

[1] *Theodoret. Cyr.* Hist. rel. VIII 15. 3—6.

[2] *Schwen*. 1907. S. 3—4.

[3] Ibid. S. 5.

[4] *Муравьёв*. 2002. С. 185. См. подробнее: *Кессель*. 2003; *Brock*. 1989; *Griffith*. 1995.

[5] *Burkitt*. 1899. P. 50—53; *Idem*. 1904. P. 125—127. Данный вопрос попрежнему остается предметом дискуссии среди исследователей (подробнее: *Duncan*. 1945; *Murray*. 1974; *Griffith*. 1993; *Juhl*. 1996; *Кессель*. 2005; *Ferguson*. 2009. P. 493—494). Об интерпретации фрагмента из 7-й тахвиты («О кающихся»), в которой, в частности, сказано: «Обручившийся с женой и желающий жениться на ней да возвратится назад» (*Aphraat*. Demonst. VII 18. Col. 341), см.: *Заболотный*. 2015a. С. 636.

Афраат, если и не являлся епископом, обладал высоким личным авторитетом. П. Швен считал, что об этом свидетельствует тот тон, с которым Афраат в 10-й («О пастырях») и 14-й («Ободрение») тахвитах увещевал или порицал священников[1]. В поздней традиции «Персидский мудрец» считался епископом монастыря Мар Маттай (в 35 км к северо-востоку от Мосула, Ирак), однако такое отождествление не имеет под собой достаточных оснований[2].

Богословие Афраата архаично, он мало касался в своих проповедях собственно догматических вопросов, сосредотачивая свое внимание преимущественно на экзегезе Священного Писания, а также на вопросах аскетики.[3] Интересен также вопрос о соотношении тахвит Афраата с иудейской традицией.[4] Для нас особенно важно, что тахвиты предоставляют значительный (хотя и не поддающийся строгой систематизации) материал по христологии.

Христология в «Тахвитах» Афраата

Одной из основных проблем христологии Афраата был вопрос об отношении Божественного Сына к Богу Отцу. При этом рассуждения «Персидского мудреца» никак не были связаны с антиарианскими спорами: в тахвитах не упоминается Никейский Собор и его определения, которые были усвоены Церковью Востока лишь на Соборе в Селевкии-Ктесифоне (410), созванном католикосом Исааком (ок. 399—410).[5] Несмотря на то что риторика Афраата испытала влияние эллинистических образов,[6] едва ли можно говорить о каком-либо значительном

---

[1] *Schwen*. 1907. S. 5.

[2] *Brock*. 2011a. P. 24.

[3] *Муравьёв*. 2002. С. 184.

[4] См.: *Neusner*. 1971.

[5] Восточносирийский вариант Никейского Символа веры: Synod. Orient. P. 22—23.

[6] *Муравьев*. 2002. С. 184. Подробнее о влиянии на Афраата как эллинистического иудаизма, так и греко-римской культуры: *Murray*. 1983.

влиянии греческой богословской мысли на его христологию. Полемика Афраата была направлена против иудеев, подвергавших критике отождествление христианами распятого человека Иисуса с Сыном Божиим. В тахвитах утверждается, что Сын Человеческий есть в то же время Сын Божий (ܒܪ ܐܠܗܐ *bar ʔalāhā*), Бог (ܐܠܗܐ *ʔalāhā*), Господь (ܡܪܝܐ *māryā*) и Творец (ܒܪܐ *bārē*).[1] Указывая на Божественный статус Христа и подчеркивая Его вечность и равенство Отцу, Афраат следовал учению, содержащемуся в «Одах Соломона» и «Дидаскалии апостолов».[2] Другая черта христологии «Персидского мудреца», также характерная для данной традиции, — это тенденция к субординатизму, то есть соподчинению Лиц Св. Троицы (в данном случае, речь идет о подчинении Сына Отцу.[3]

Ф. Лоофс, однако, полагал, что в рамках учения Афраата невозможно говорить о предсуществовании Христа как Ипостаси, поскольку в начале Сын существовал лишь как дух Отца и не был отделен от Него. Во фрагментах из тахвит, которые основаны на Ин 1. 14 и Флп 2. 6—8, речь якобы идет о земном Иисусе, а не о предвечном Сыне Божием.[4] Точка зрения Лоофса была подвергнута критике Игнасио Ортисом де Урбиной.[5] Для решения данной проблемы необходимо проанализировать контексты, в которых Афраат ссылается на соответствующие отрывки из Писания.

---

[1] *Aphraat*. Demonst. XVII 1—2. Col. 785—788. См.: *Селезнёв*. 2002. С. 27—30.

[2] «Дидаскалия апостолов» — раннехристианский литургико-канонический памятник первой половины III в., составленный на греческом языке; оригинал утрачен, фрагменты сохранились в переработанном виде в составе «Апостольских постановлений» (ок. 380). Сирийская версия (Didasc. Apostol. syr.) наиболее близка к оригиналу (см.: *Ткаченко*. 2006. С. 663).

[3] *Aphraat*. Demonst. IV 5. Col. 145—146. Подробнее о христологии Афраата см.: *Del Cogliano*. 2008; *Fiano*. 2010; *Mansour T. B.* On Syriac Christology before Chalcedon // *Grillmeier et al*. 2013. P. 419—423. Об учении «Персидского мудреца» в целом как выражении сирийского доникейского богословия: *Kofsky*, *Ruzer*. 2010. P. 7—39.

[4] *Loofs*. 1930. S. 278—279.

[5] *Ortiz de Urbina*. 1933. P. 78—79.

Во-первых, «Персидский мудрец» прямо указывает на то, что Жизнодавец, Вышний, Бог и Сын Божий, «живущий горé» и «принимающий поклонение в скинии Отца Своего», смирил Свое величие и принял «*образ* (ܕܡܘܬܐ *dmūṯā*, μορφή) *раба*» (Флп 2. 7).[1] Афраат, фактически учивший о «взаимообщении свойств» (communicatio idiomatum), пишет также о восприятии Сыном свойств человеческой природы, в том числе усталости, голода, жажды, страдания и смерти:

> И хотя Он был Врачом всех больных,[2]
> Вбили Ему гвозди в руки.
>
> Хотя уста Его благое произносили,
> Дали Ему желчь в пищу.[3]
>
> Хотя никому Он не причинил ни боли, ни вреда,
> Он принял удары и претерпел поругание.
>
> И, будучи Жизнодавцем всех смертных,
> Предал Себя на крестную смерть.[4]

Несомненно, что Субъектом этого «кеносиса» является предвечный Сын Божий, родившийся от Девы. Именно Он был искушаем и пострадал в теле (ܒ݁ܦ݂ܓܪܐ *b-p̄agrā*), которое воспринял у человеческого рода.[5] Хотя «Персидский мудрец» еще не именует Марию Богородицей (ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ, *yāldaṯ ʔalāhā*), он является сторонником учения о ее богоматеринстве. К сожалению, исследователи (за редким исключением)[6] не обращают внимания на этот факт, хотя учение о богоматеринстве, усвоенное последующей сирийской традицией (Ефрем Сирин, Кириллона), будет вытеснено лишь после рецепции богословия «греческих учителей».

---

[1] *Aphraat*. Demonst. VI 9. Col. 276—277.
[2] Ср. Мф 9. 12; Мк 2. 17; Лк 5. 31.
[3] Ср. Мф 27. 34; Пс 68. 22.
[4] *Aphraat*. Demonst. VI 9. Col. 277.
[5] Ibid. III 16. Col. 136.
[6] См.: *Ortiz de Urbina*. 1935.

В тахвитах утверждается и учение о девственном рождении Христа от Марии. Ссылаясь на Его родословие, содержащееся в Мф 1. 1—17, Афраат пишет: «Иосиф именуется отцом Иисуса, хотя Сей не был рожден от его семени». Тем не менее, поскольку отцовство рассматривалось как понятие не физическое, а юридическое, для Афраата было важно показать, что Христос происходит от дома Давидова. Именно поэтому «Персидский мудрец» приводит родословную Христа по линии обручника Иосифа. Характерен тот факт, что Афраат не только проводит различие между «именем отцовства» и «именем рождения», то есть между родословной в юридическом смысле и физическим рождением, но и рассматривает крещение Христа от Иоанна как дарование Ему священства:

> Имя отцовства было воспринято Иосифом и дано Христу. Он принял имя отцовства от Иосифа, и имя священства — от Иоанна [Крестителя], облачился же в тело и принял имя рождения от Марии.[1]

Как известно, уже во II в. появляется богословское обоснование необходимости рождения Христа от Девы, которое являлось частью керигмы раннего христианства.[2] В рамках теории «восстановления» (ἀνακεφαλαίωσις, recapitulatio), разработанной свт. Иринеем Лионским († ок. 200), Христос, будучи Вторым Адамом (здесь Ириней использует образ, впервые встречающийся у апостола Павла в 1 Кор 15. 45—49, а также в Рим 5. 15—19), воспроизвел все подробности жизни ветхого Адама. В этом смысле девственное рождение Христа обосновывается тем, что образ рождения первого Адама должен соответствовать образу рождения Второго Адама.[3]

В этом смысле мариология Афраата является еще достаточно архаичной, так как он не дает богословского обоснова-

---

[1] *Aphraat*. Demonst. XXIII 20. Col. 63—65.

[2] *Gambero*. 1991. P. 16—17.

[3] *Iren*. Adv. haer. III 21; о типологии Адама и Христа у свт. Иринея Лионского см.: *Daniélou*. 1950. P. 21—35 (рус. пер.: *Даниелу*. 2013. С. 42—60).

ния необходимости рождения Христа от Девы, не использует распространенных в последующей святоотеческой литературе (включая сирийскую) параллелей между «рождением» Адама из девственной земли и рождением Христа от Девы, а также между «рождением» Евы от своего «отца» Адама без матери и рождением Второго Адама от Второй Евы (Девы Марии) без отца. Наконец, у «Персидского мудреца» отсутствует само учение о Марии как Второй Еве, хотя само упоминание о создании Богом девственной земли и того факта, что Адам «породил» Еву, у Афраата имеется.[1] Впервые же это противопоставление встречается в произведении мученика Иустина Философа († ок. 165) «Диалог с Трифоном Иудеем».[2]

Ссылаясь на Ин 1. 14 («*Слово стало телом* (ܦܓܪܐ *pagrā*) и *вселилось в нас*»), Афраат подчеркивает, что Дева родила Само Слово (ܡܠܬܐ *melṯā*), сшедшее с небес, Сына Царя, Который един со Своим Отцом (ср. Ин 10. 30). В данной тахвите Афраат неоднократно употребляет термин ܟܝܢܐ *kyānā*, являющийся одним из самых важных в его богословии и, вероятно, заимствованный из Священного Писания или «Од Соломона».[3] Слово *kyānā* имеет корень *kwn*, который в породе *peal* образует глагольную форму *kān*, выражающую значения «быть, существовать, случаться, происходить»,[4] что примерно соответствует греческому аористу ἔφῡ̃. Именно от непереходного аориста φῦναι образовались и другие формы глагола φύω.[5] Производным от последнего является термин φύσις, для его передачи в новозаветных текстах Пешитты[6] регулярно используется именно понятие *kyānā*.

---

[1] *Aphraat*. Demonst. XVIII 9. Col. 837.

[2] *Iust*. Dial. Col. 712.

[3] См.: *Грилихес*. 2002.

[4] *Payne Smith* (*Margoliouth*). P. 209; *Sokoloff*. P. 608—609.

[5] *Beekes*. Vol. 2. P. 1597—1598.

[6] Пешитта (сир. «простая») — основной перевод Библии на сирийский язык, используемый как в Ассирийской Церкви Востока, так и в Сирийской ортодоксальной Церкви. Пешитта Нового Завета, представлявшая собой результат переработки так называемой Древней версии (Vetus Syra) с целью приближения ее к греческому оригиналу, благодаря усили-

В тахвитах слово *kyānā*, относимое к Божеству и человечеству Христа, часто означает реальность, существование[1] или способ бытия[2] двух природ. Так, комментируя слова Афраата о том, что Господь «исшел из Своей природы и стал ходить в нашей природе»,[3] мы не должны перегружать текст и понимать его в духе развитого халкидонского богословия, поскольку речь здесь идет, скорее, о *состояниях* единого Субъекта. Рассуждения Афраата в этом смысле строго следуют за гимном из Флп 2. Однако, как мы увидим ниже, «Персидский мудрец» вплотную подходит к тому, чтобы сформулировать учение о двух *природах*.

И. Ортис де Урбина верно отмечает, что в тахвитах Афраата «Мария именуется Матерью Того, Кто сошел с небес».[4] Вполне справедлива и критика позиции Ф. Лоофса, указанной выше. При этом, согласно Ортису де Урбине, «когда Афраат рассматривает вопрос о способе соединения Христа с телом, не все его слова ясны».[5] Проблемой является толкование следующего фрагмента из тахвит:

> И когда Он восходил к Пославшему Его, Он взошел и унес то, что не приносил, как сказал апостол: «*Воскресил нас* и *посадил нас с Ним на небесах*» (Эф 2. 6).[6]

Как следует из контекста, Субъектом Вознесения был не человек Иисус, в Котором обитало Слово,[7] а Сам предвечный

ям Раввулы, митрополита Эдесского (411/2—435/6), вытеснила Диатессарон. Издания Пешитты см. в списке источников: Pesc.

[1] *Klijn*. 1958.

[2] *Ortiz de Urbina*. 1933.

[3] *Aphraat*. Demonst. VI 10. Col. 277.

[4] *Ortiz de Urbina*. 1935. P. 103 («Maria viene pure proclamata madre di colui che discese dal cielo»).

[5] *Idem*. 1958. P. 46.

[6] *Aphraat*. Demonst. VI 10. Col. 281.

[7] Невозможно, однако, отрицать, что учение о вселении Слова в человечество, основанное на Ин 1. 14, занимает важное место в сирийской традиции, в том числе в тахвитах Афраата (*Aphraat*. Demonst. VI 10. Col. 281). Подробнее см.: *Селезнёв*. 2002. С. 31—33.

Господь, принявший в Воплощении «залог (ܪܗܒܘܢܐ *rahbūnā*, ἀρραβών) от нас», то есть человеческую природу, и оставивший нам «залог от того, что Его». Разумеется, под этим залогом понимается природа Божественная.[1] В этом контексте Афраат прямо указывает на две природы Христа, обозначая каждую из них термином *kyānā*:

> Когда Он (Сын. — *Е. З.*) пришел к нам, у Него не было того, что наше. И у нас не было того, что Его, хотя обе природы принадлежат Ему и Отцу Его.[2]

В данном случае «Персидский мудрец» отмечает, что и до Воплощения человеческая природа принадлежала Богу как своему Творцу. После Вознесения эта природа пребывает во славе у Бога Отца и принимает поклонение не в соответствии с той честью, которая подобает человеческой природе, а в соответствии со славой природы Божественной:

> Наше, которое с Ним, пребывает во славе, и венец возложен на главу его, и оно посажено [на престоле] вместе с Царем.[3]

Таким образом, едва ли можно говорить о том, что слова Афраата о способе соединения Христа с телом «не ясны». Предвечный Сын воспринял в Воплощении человеческую природу, воскресил ее и вознес на небеса, посадив одесную Бога Отца. Нигде в тахвитах эта природа не рассматривается как субъект, отличный от Логоса. Как совершенно справедливо подчеркивает Н. Н. Селезнёв, Афраат придерживается строгого дифиситства, характерного для восточносирийской традиции, используя при этом ряд традиционных выражений и образов (облачение Сына в человечество и т. п.).[4] Однако нельзя

---

[1] Как полагает Г. М. Кессель, фраза «залог от того, что Его» служит обозначением Самого Христа, пребывающего в человеке после крещения, а также «Духа Христова», то есть Святого Духа, Который обитает в человеке (*Кессель*. 2003. С. 359).

[2] *Aphraat*. Demonst. VI 10. Col. 280—281.

[3] Ibidem.

[4] *Селезнёв*. 2002. С. 30—32; *Он же*. 2005. С. 86—87.

забывать о другой стороне учения «Персидского мудреца», включающей следующие элементы: единство Субъекта двух природ, Который тождествен предвечному Сыну Божию, взаимообщение свойств (communication idiomatum) этих природ, богоматеринство Марии. Эти элементы, развивавшиеся последующими поколениями богословов (Ефремом и Афраатом), кардинально противоречат феодорианской и несторианской христологии, воспринятой соответственно Нарсаем и Бавваем Великим.

1.3. Сирийская традиция в Римской империи: Ефрем Сирин

Несмотря на значительное число исследований, посвященных указанным трем авторам (в меньшей степени это касается Кириллоны), крайне актуальной и до сих пор нерешенной остается проблема исторического развития сирийской христологии на протяжении всего IV в.: от архаичного учения Афраата до богословия Кириллоны, для которого было характерно четкое и недвусмысленное исповедание двух природ во Христе.

По этой причине принципиально важным представляется как сравнительный анализ христологии указанных ранних авторов, так и сопоставление их богословия с последующим этапом вероучительного развития одной из Церквей сирийской традиции — Церкви Востока, которая с определенного момента усвоила богословские системы «греческих учителей». Такая широкая постановка проблемы предполагает исследование не только тахвит Афраата, но и мемр Кириллоны, а также, разумеется, основных богословских творений Ефрема: «Слова о Господе нашем» (Sermo de Domino nostro), стихотворной гомилии (мемры) «О вере» (De fide), а также гимнов (мадрашей) «О Церкви» (De Ecclesia), «О Распятии» (De Crucifixione) и, конечно, «На Рождество» (De Nativitate).

Христологическое учение, содержащееся в этих источниках, будет сопоставлено нами со строго дифиситской доктриной Церкви Востока V—начала VII в., положения которой нашли

отражение в произведениях Нарсая и Баввая Великого. Рассмотрение указанных источников позволит реконструировать процесс вероучительного развития сирийской традиции в IV в. и установить роль Ефрема Сирина в этом процессе.[1]

Биографические сведения о «пророке сирийцев»

Ефрем Сирин — один из самых известных сирийских отцов Церкви, почитаемый всеми конфессиями восточного христианства: представителями Церкви Востока, Сирийской яковитской Церкви, а также общин, признающих Халкидонский Собор.[2] Биографические сведения о Ефреме содержатся в большом числе источников, однако многие из них являются поздними и ненадежными. В творениях «пророка сирийцев» содержатся немногочисленные свидетельства о его жизни,[3] на основе которых можно сделать заключение о том, что он происходил из христианской семьи. Аутентичность приписываемых святому автобиографических текстов (среди которых следует отметить «Завещание Ефрема»)[4] подвергается сомнению большей частью исследователей. Кроме того, стоит упомянуть греческие и латинские источники,[5] а также сирийское «Житие Ефрема», датируемое временем не ранее середины VI в.[6]

---

[1] См. библиографию: *Biesen*; *Мар Афрем Нисибинский*. 2006. С. 183—216.

[2] Память Ефрема Сирина в восточносирийской традиции совершается в пятницу 6-й седмицы по Богоявлении, то есть в день «сирийских учителей» (*Fiey*. 2004. N 131. P. 70; N 147. P. 74—75). О датах поминовения преподобного в других традициях: *Брок С.* и *др.* 2008. С. 79; *Idem* (*Brock*). 2011b. P. 146. В 1920 г. Католическая Церковь провозгласила Ефрема учителем Церкви (*Ortiz de Urbina*. 1965. P. 56).

[3] *Ephraem Syr.* Contra haer. XXVI 10. S. 107; *Idem*. De virg. XXXVII 10. S. 135.

[4] Подробнее об остальных источниках автобиографического характера см.: *Брок* и *др.* 2008. С. 79—80.

[5] *Hieron*. De vir. illustr. 115; *Palladius*. Lausiac. 40; *Sozom*. Hist. eccl. III 16; *Theodoret*. Hist. eccl. IV 29; *Gen*. *Massil*. De vir. illustr. 66.

[6] О нем: *Brock*. 2011d.

Дата рождения Ефрема Сирина, принятая в литературе (306), является условной, поскольку она не зафиксирована в источниках.[1] По всей видимости, Ефрем родился в начале IV в. в Нисибине или вблизи города. Уже при свт. Иакове Нисибинском, умершем во время персидской осады Нисибина в 337 г.,[2] Ефрем занимался активной деятельностью, вероятно, был катехизическим учителем. Прилагаемый к нему сирийский термин ܝܚܝܕܝܐ *īḥīḏāyā*, в более поздней традиции означавший монаха-отшельника, по-видимому, следует толковать просто как «христианин», последователь Христа Единородного (сир. *īḥīḏāyā*, Единородный).[3] Ефрем принадлежал также к числу «сынов Завета».

Прожив бóльшую часть жизни в Нисибине, Ефрем служил диаконом при преемниках Иакова Нисибинского — епископах Бабу, Валгаше (Вологезе) и Аврааме. За это время он трижды был свидетелем осады города персидским шахом Шапуром II (309—379). В этот период, по-видимому, были написаны многие из произведений Ефрема, причем для значительной части это можно утверждать с уверенностью. В результате мирных соглашений, заключенных после смерти императора Юлиана Отступника (361—363), пограничный Нисибин был передан Персии. Население должно было оставить город и быть расселено в Римской империи (Ефрем Сирин ушел в Амиду (ныне Диярбакыр, Турция), в область Бет-Гармай, а затем поселился в Эдессе). Эдесса с приходом в нее Ефрема становится центром сирийской учености. В V в. Эдесская школа, которую стали называть «школой персов», приобретает широкую известность. Бар-Хадбшабба, епископ Халвана, в трактате «Причина основа-

---

[1] См. очерки жизни и творчества Ефрема: *Wright*. 1894. P. 33—37 (рус. пер.: *Райт*. 1902. С. 24—27); *Duval*. 1907. P. 329—335; *Baumstark*. 1922. S. 31—52; *Bardenhewer*. 1962. Bd. 4. S. 342—375; *Ortiz de Urbina*. 1965. P. 56—83 (рус. пер.: *Ортис де Урбина*. 2011. С. 58—89); *Пигулевская*. 1979. С. 130—140; *Брок С.* Ефрем Сирин: Жизнь и сочинения // *Он же* и *др.* 2008. С. 79—94; *Idem (Brock)*. 2011c.

[2] *Burgess*. 1999.

[3] Ср.: Ин 1. 14 [Pesc. NT (Comparative Edition of the Syriac Gospels. 1996. Vol. 4. P. 6)].

ния школ» (рубеж VI—VII вв.) пишет о том, что истоки Эдесской школы восходят к Ефрему.[1] Экзегетические сочинения святого использовались в качестве образца толкования Писания до середины V в. Умер Ефрем в 373 г.[2]

Терминология Ефрема

Исследование христологии Ефрема необходимо начать с анализа богословских терминов, используемых им в различных произведениях. Особое внимание мы обратим на употребление этих терминов в христологическом контексте.

1) *Сущность*. От частицы ܐܝܬ *ʔīṯ*, этимология которой связана с еврейским словом יֵשׁ *yeš*, образовались два важных абстрактных понятия — ܐܝܬܘܬܐ *ʔīṯūṯā* и ܐܝܬܝܐ *ʔīṯyā*. В своих произведениях Ефрем Сирин употребляет оба термина.

а) *ʔīṯūṯā*. Прежде всего, в творениях Ефрема это слово используется для обозначения Самого Бога.[3] В термине *ʔīṯūṯā* содержится отрицание любого становления, изменения во времени и исчезновения. Божественная сущность — это то, что радикально противоположно всему тварному: «Великая ошибка думать, что кто-либо может сравнить Божественную сущность с тварями».[4] По этой причине Божество остается недоступной для человека, оно есть сокрытая сущность (essentia abscondita). Термин *ʔīṯūṯā*, употребляемый в триадологическом контексте, является точным эквивалентом греческого понятия οὐσία и латинского essentia. Развивая в качестве аналога отношений между Лицами Троицы распространенный образ солнца, его тепла и света, Ефрем Сирин пишет:

---

[1] *Barḥad. Ḥalw.* Causa fund. schol. P. 381. См. упоминание о Ефреме: *Barḥad. ʿArbaia*. Hist. eccl. T. 23. Fasc. 2. P. 209.

[2] «Эдесская хроника» сообщает о 9-м числе месяца хазирана 684 г. эры Селевкидов (9 июня 373 г.) как дате смерти «мудрейшего Мар Афрема» (Chron. Edess. 30). В иных источниках в качестве этой даты указаны 15, 18 или 19 июня.

[3] См. важную работу, посвященную общему учению Ефрема о Боге: *Possekel.* 2009.

[4] *Ephraem Syr.* De fide. XXVI 7. S. 90.

> Я явил тебе [пример] одного, которое есть три: Троица — единая сущность.[1]

По всей видимости, этим и объясняется то, что, по крайней мере, первоначально в сирийском языке термин *ʔīṯūṯā* не употреблялся во множественном числе.[2] В произведениях Ефрема понятие также неоднократно встречается в составе притяжательной конструкции со словом *ʔalāhā* (Бог) и соответствующим прономинальным суффиксом (либо просто в виде словосочетания «Его сущность»).[3] В ряде произведений святого (в мадрашах на Рождество,[4] в «Слове о Господе нашем»)[5] термин обозначает непостижимую сущность Отца, которой равен Христос, Первородный, и от которой Он «исшел» (ܫܩܠ *šqal*) перед Воплощением.

б) *ʔīṯyā*. В отличие от слова *ʔīṯūṯā* данный термин употреблялся во множественном числе уже в ранних текстах.[6] По мнению Э. Бека, Афраат впервые использовал понятия *ʔīṯūṯā* и *ʔīṯyā* как равнозначные. Действительно, в 23-й тахвите[7] Афраат обращается ко Христу (мы цитируем латинский перевод, предложенный Беком, приводя также основные термины на языке оригинала) со следующими словами:

> Laudamus in te essentiam sui ipsius (ܡܬܝܬܝܬܗ ܕܝܠܗ) quae separavit te ex sua essentia (ܡܢ ܐܝܬܝܬܗ).[8]

---

[1] *Ephraem Syr.* De fide. LXXIII 21. S. 225.

[2] *Beck*. 1949. S. 5—6.

[3] ܐܝܬܝܬܗ — *Ephraem Syr.* De fide. XXVI 12. S. 92.

[4] *Idem*. De Nat. IV 156. S. 39.

[5] *Ephraem Syr.* Serm. de Domin. 4. S. 1.

[6] *Beck*. 1949. S. 7—8.

[7] *Aphraat*. Demonstr. XXIII 52. Col. 100.

[8] *Beck*. 1949. S. 8 (Мы восхваляем в Тебе сущность Самого Того, Кто отделил Тебя от Своей сущности и послал к нам). Издатель «Тахвит» Ж. Паризо предложил следующий перевод: «In te laudamus [Deum] increatum, qui te, ex sua essentia separatum, ad nos misit» (Мы восхваляем в Тебе [Бога] несотворенного, Который, Тебя, отделенного от Своей сущности, послал к нам; *Aphraat.* Demonstr. XIII 52. Col. 99), указывая в качестве

Контексты употребления этих терминов в творениях Ефрема Сирина также близки (обозначение Самого Бога,[1] Его неприступной сущности),[2] однако Э. Бек указывает на четыре иных контекста. Во-первых, в мадрашах «О вере» встречается понятие ܩܝܢܐ ܩܕܡܝܐ *ʔīṯyā qaḏmā* (первая сущность). Насколько можно судить, данный термин обозначает бытие Божие, предшествующее всякому тварному бытию,[3] и не имеет отношения к первой сущности (πρώτη οὐσία) Аристотеля. Это понятие, использовавшееся Ефремом, следует рассматривать в контексте споров с евномианами. Во-вторых, форму множественного числа (*ʔīṯyē*) святой употреблял в рамках своей полемики с гностиками, учившими о началах (ἀρχαί) и нерожденных (ἀγέννητα).[4] Для Ефрема *ʔīṯyē* — это «начала» гностиков. В-третьих, еще один контекст, в котором употребляется термин *ʔīṯyā* — это рассуждения о Божественном бытии.[5] В ряде мест мадрашей «О вере» Ефрем оставляет имя Бога — Яхве[6] — без перевода, используя, однако, иногда сирийский перевод понятия «Сущий».[7] Таким образом, термин *ʔīṯūṯā* является понятием эссенциальным, понятие же *ʔīṯyā* — в большей степени экзистенциальным.[8]

Первоначально Э. Бек выделял[9] еще одно значение рассматриваемого термина — это образ существования платоновских οὐσίαι, или εἴδη, в человеческом уме:

буквальных значений фразы ܢܦܫܗ ܩܕܡܝܐ словосочетания «ens animae suae» и так же, как и Э. Бек, «essentia sui ipsius».

[1] *Ephraem Syr.* De fide. XXXVI 11. S. 119.

[2] Ibid. XXXVII 24. S. 124.

[3] Ibid. LV 10. S. 187.

[4] *Idem*. Contra haer. III 2. S. 11. В данном случае прп. Ефрем оспаривает учение Бардесана о сущностях. См. также 1-ю мадрашу о вере, в которой ведется полемика с арианами: *Idem*. De fide. I 8. S. 4.

[5] Ibid. VI 12. S. 28—29.

[6] Исх 3. 14.

[7] *Ephraem Syr.* De fide. LV 9. S. 172—173.

[8] Мы благодарим Н. Н. Селезнёва за указание на нюансы в значениях данных терминов.

[9] *Beck*. 1949. S. 10.

> Кто может войти в сердцевину памяти и коснуться находящихся там имен творений? Ибо невозможно дотронуться ни до первого, ни до второго.[1] Мир пребывает [в памяти] разумно (ܒܪܥܝܢ) и сущностно (ܒܟܝܢ).[2]

Однако позднее, в подготовленном им издании мадрашей «О вере», Э. Бек вместо перевода «разумно и сущностно» (cogitatione et essentia; modo mentali et essentiali) предложил иной: «в [человеческом] уме и в [Божественной] сущности («Im [menschlichen] Geist — und im [göttlichen] Wesen») пребывает все». Хотя второй вариант представляется нам более корректным, в качестве наиболее адекватного перевода мы предложили бы следующий: «в [человеческом] уме и в Боге пребывают все вещи». По нашему мнению, такой перевод в большей степени соответствует контексту данного фрагмента мадраши, который далее содержит следующие слова:

> Так в истинном Отце [пребывает] истинный Сын. Ни до Него, ни до нее (памяти) там невозможно дотронуться.[3]

Согласно учению Ефрема о Логосе, которое имеет параллели в богословии раннехристианских апологетов, первоначально Он существовал в Боге, «*в недре Отчем*».[4] Для апологетов, как и для Ефрема, Слово, существующее в Отце, есть, по сути, Его ум, или идея.[5] В соответствии с теорией «двойственного Слова», в первый период Своего бытия Оно есть «внутреннее Слово» (Λόγος ἐνδιάθετος),[6] существующее в Боге Отце как Его разум. На второй стадии Логос, проявляясь вовне как сила, с помощью которой Отец создает мир, становится «произнесенным

---

[1] То есть ни до памяти, ни до имени.

[2] *Ephraem Syr.* De fide. LVII 4. S. 177.

[3] Ibidem.

[4] Ин 1. 18.

[5] *Theoph. Antioch.* Ad Autol. II 22 // PG. 6. Col. 1088; СДХА. С. 156—157; *Athenag.* Legat. pro christian. 10 // PG. 6. Col. 908 B—909 B; СДХА. С. 62—63.

[6] *Theoph. Antioch.* Ad Autol. II 10 // PG. 6. Col. 1064 A—1065 B; СДХА. С. 145—146. Подробнее см.: *Фокин*. 2014. С. 134—136.

Словом» (Λόγος προφορικός). Ефрем сопоставляет Логос, пребывающий в Отце, с «именами вещей», находящимися в человеческом разуме, что имеет параллель в платоновском учении, переработанном на основе стоической теории «семенных слов» (λόγοι σπερματικοί). Татиан Ассириец (II в.) также сравнивает пребывание Логоса в Отце с существованием в человеке внутренних, неизреченных, не осуществившихся вовне мыслей. По всей видимости, данный раздел учения Ефрема Сирина испытал влияние именно Татиана, который в своей «Апологии», составленной в 160 или 177/78 г.,[1] пишет о том, что до создания мира с Отцом «было все», и с Ним же пребывала «разумная сила (δύναμις λογική) и Сам Логос, бывший в Нем».[2] Таким образом, Слово рассматривается как имманентное Богу.

Необходимо также пояснить контекст, в котором употреблена фраза об «отделении» Сына от «сущности» Отца. Утверждения, близкие к приведенному, встречаются в произведениях как Афраата, так и Ефрема. Так, в «Слове о Господе нашем» Ефрема Сирина буквально говорится о том, что «Первородный исшел из сущности (ܡܢ ܟܝܢܐ ܕܐܒܘܗܝ) и вселился в Деву, дабы через телесное рождение Единородный стал братом многих».[3] Два процитированных выше отрывка имеют параллель в 6-й тахвите Афраата: «Когда Господь наш вышел из Своей природы, Он стал ходить в нашей природе».[4]

Следовательно, эти слова следует рассматривать как указание на то, что Отец и Сын обладают единой Божественной природой, или сущностью. Говоря же об «отделении» Богом Отцом Сына от Своей «сущности», Ефрем подразумевал дарование Сына человечеству. Более того, термин в данном случае корректнее перевести словом «Бог» (или «Отец») как указание на первое Лицо Троицы.[5]

---

[1] См. примечание к новому изданию лекций Н. И. Сагарды по патрологии: *Сагарда*. 2004. С. 290. Прим. 1.

[2] *Tat.* Contr. graec. 5 // PG. 6. Col. 813 C—817 B; СДХА. С. 14.

[3] *Ephraem Syr.* De Domino nostro. 1. S. 1.

[4] *Aphraat.* Demonst. VI 10. Col. 277.

[5] Такой перевод предлагает и издатель «Слова» Э. Бек: «Der Eingeborene brach auf von Gott» (CSCO. Bd. 271. S. 1).

В одном из фрагментов «Слова о Господе нашем» буквально говорится о том, что Христос есть два «через смешение» и Один «через сущность».[1] Какой перевод термина *ʔīṯūṯā* будет в данном случае наиболее адекватным? Важно помнить, что в творениях Ефрема это понятие может переводиться словами «Сущность» или «Бог» для обозначения не только всей Троицы, но и отдельных Божественных Лиц.[2] Таким образом, данный фрагмент следует понимать как недвусмысленно указывающий на то, что центром единства двух природ во Христе является Божественное Лицо Сына Божия. По этой причине и процитированный выше отрывок из 23-й тахвиты Афраата следует перевести следующим образом:

> Мы восхваляем в Тебе[, Христе,] Самого Сущего, Который отделил Тебя от Себя[3] и послал к нам.

2) *Природа*. Приведенные выше фрагменты из тахвит Афраата и «Слова о Господе нашем» Ефрема Сирина свидетельствуют, что в триадологическом контексте термины *ʔīṯyā* и *kyānā* являются синонимами. Поскольку каузативная порода глагола *kān* имеет значения «давать бытие, устанавливать», *kyānā* может также переводиться как «творение».[4] Наконец, Ефрем употребляет термин и в христологическом контексте для обозначения Божественного и человеческого естеств во Христе.[5]

3) *Лицо*. Термин ܦܪܨܘܦܐ *parṣōpā*, восходящий к греческому πρόσωπον, употребляется в произведениях Ефрема Сирина вне богословского контекста и переводится либо как «лицо» (facies),[6] либо как «человек». В частности, в мадрашах на Рождество Ефрем пишет о Сыне Божием:

---

[1] *Ephraem Syr.* De Domino nostro. 34. S. 31.

[2] CSCO. Bd. 271. S. 33. Not. 5.

[3] Букв.: От Своей сущности, от Своего существования.

[4] В частности, словосочетание *mārē kyānē* может переводиться как «Господь естеств», или «Господь творений».

[5] *Ephraem Syr.* De Nat. IV 146. S. 38. О других контекстах употребления термина *kyānā* у Ефрема см.: *Beck*. 1949. S. 16—18.

[6] См., например: *Ephraem Syr.* De fide. XXXVI 9—10. S. 91.

Он Сам Себя (*qnōmḫ*) образовал в материнской утробе,
и всех людей (*parṣōp̄īn*) образовал во всех утробах.[1]

Примеров употребления данного термина Ефремом в триадологическом или христологическом контексте нам обнаружить не удалось.

4) *Ипостась*. Последний пример из мадрашей на Рождество показывает, что термин ܩܢܘܡܐ *qnōmā*, в триадологическом и христологическом контекстах соответствующий греческому ὑπόστασις, часто встречается и в ином контексте: в сочетании с прономинальными суффиксами он имеет значение «сам».[2] Кроме того, в текстах Ефрема *qnōmā* имеет значение «вещь».[3] В комментарии на Бытие и Исход выражение ܡܗܘܬ ܩܢܘܡܐ употреблено в значении «собственная сущность».[4] Единственным исключением мог бы быть весьма интересный фрагмент из 6-й гомилии на Святую седмицу, содержащий фразу: «В Божестве и человечестве, которые соединились в ипостаси (ܒܩܢܘܡܐ *bā-qnōmā*).[5] Тот факт, что употребление термина в христологическом контексте в значении ипостась нехарактерно для Ефрема Сирина, свидетельствует против аутентичности данной гомилии, которая, кроме того, встречается в рукописях не старше XIV в.[6]

Ефрем Сирин и его место в сирийской традиции IV в.

Учение Ефрема Сирина является *органической частью сирийской богословской традиции IV в.*, представленной также именами Афраата и Кириллоны.

---

[1] *Idem*. De Nat. IV 177. S. 41.

[2] *Payne Smith* (*Margoliouth*). P. 510.

[3] *Beck*. 1949. S. 19—20.

[4] См. подробнее: *Beck*. 1949. S. 20—21.

[5] [*Ps*-]*Ephraem Syr.* Serm. in Hebdom. Sanct. 6. Г. Риччотти предложил (*Ricciotti*. 1925. P. 161) следующий перевод: «которые были соединены в лице» (che furono unite nella persona).

[6] *Beck*. 1949. S. 22.

Как известно, Ефрем именовал Христа Богом (ܐܠܗܐ *ʔalāhā*), Сыном Божиим (ܒܪ ܐܠܗܐ *bar ʔalāhā*), или просто Сыном (ܒܪܐ *brā*),[1] Господом (ܡܪܝ *mārē*),[2] Жизнодавцем (ܡܚܝܐ *maḥḥē*),[3] Первородным (ܒܘܟܪܐ *buk̲rā*)[4] и Единородным (ܝܚܝܕܝܐ *īḥīḏāyā*).[5] В более поздней традиции (в частности, у Исаака Сирина)[6] понятия «Первородный» и «Единородный» не отождествляются: первое служит обозначением Христа как человека, второе — как Бога. Ефрем Сирин употребляет эти понятия как синонимичные.[7] Важно обратить внимание на именование Христа *Премудростью* и *Силой*[8] *и на такие определения, как «Святой», «Благой», «Крепкий», «Прекрасный», «Чудный» и др.*

Сын после Воплощения именуется в творениях «пророка сирийцев» Богочеловеком (*ʔalāh bar ʔnaš*). В целом можно согласиться с тем, что «Ефрем, столкнувшийся с гностическими „смешениями", акцентировал пропасть, разверзающуюся между непостижимым и неприступным Сущим и творением», а сама эта пропасть может быть преодолена «любовью Божией».[9] Тем не менее сам Ефрем ясно и недвусмысленно указывает на то, что две природы («естество, которое от величия [Божие-

---

[1] «Благословен тот, кто познал, что Ты, Господи, есть Бог и Сын Божий» (*Ephraem Syr.* De fide. III 7. S. 8). См. также: *Idem*. De Nat. I 9—21. S. 2—3.

[2] *Idem*. De Eccl. XVI 4. S. 89; *Idem*. De Nat. I 26; IV 203; V 13—20.

[3] Ibid. I 13. S. 3.

[4] Ibid. IV 156; V 15.

[5] Ibid. I 23. S. 4.

[6] *Isaac Syr.* Hom. III 1. 49; 3. 2. 65—66 (3-я Беседа из 2-го тома Исаака, содержащая «Главы о знании», не издана; см. рус. пер.: *Преподобный Исаак Сирин*. О Божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты / Пер. с сир., предисл., примеч.: митр. Иларион (Алфеев); послесл.: С. С. Аверинцев. СПб., 2013[7]. С. 77, 79); см.: *Иларион* (*Алфеев*). 2011. Т. 26. С. 703). Традиция восходит к Феодору Мопсуестийскому (*Theod. Mops.* Hom. catech. 3 // Commentary of *Theodore of Mopsuestia* on the Nicene Creed. 1932. P. 32).

[7] *Ephraem Syr.* Serm. de Domin. 1. S. 1.

[8] Ср. 1 Кор 1. 23—24.

[9] *Селезнёв*. 2005. С. 87—88.

го]» и «естество, которое от человечества»)[1] были соединены и «смешаны» во Христе:

> Хвала Мудрому, Который связал (ܚܝܐ *ḥayyen*) и смешал (ܫܠܛ *ḥālleṭ*)
> Божество (ܐܠܗܘܬܐ *ʔalāhūṯā*) с человечеством (ܐܢܫܘܬܐ *ʔnašūṯā*),
> Одну от вышних, другую от нижних
> Природы (ܟܝܢܐ *kyānē*), растворил (ܡܙܓ *mazzeg̱*) [их] как лекарство,
> И возник образ — Богочеловек.[2]

Принципиально важно, что Ефрем признавал богоматеринство Марии, хотя в его творениях, как и в тахвитах Афраата, отсутствует сирийский эквивалент греческого термина Θεοτόκος (Богородица) — ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ, *yāldaṯ ʔalāhā*. Однако сама идея, содержащаяся в этом слове, в произведениях «пророка сирийцев» имеется:

> Какая матерь могла восхвалять чадо свое во чреве своем
> Подобно Марии? Какая осмеливалась
> Именовать сына своего Сыном Зиждителя,
> Сыном Творца? Какая дерзала
> Называть сына своего Сыном Вышнего?[3]

Множество фрагментов из произведений Ефрема, главным образом из гимнов на Рождество Христово, свидетельствуют о признании им «взаимообщения свойств» (communicatio idiomatum). Так, согласно отрывку из 11-й мадраши «На Рождество», Господь сошел в утробу Марии и стал рабом, Он сошел в нее как пастырь всех, а исшел как агнец.[4] При этом принципиально важно, что Божественные и человеческие предикаты переносятся именно на Сына Божия, рожденного от Отца по Божеству и от Пресвятой Девы по человечеству. Уче-

---

[1] *Ephraem Syr.* De Nat.VI 10. S. 52; *Idem.* Serm. de Domin. 34. S. 31—32.

[2] *Idem.* De Nat. VIII 2. S. 59.

[3] *Idem.* De Nat. VIII 17. S. 62.

[4] Ibid. XI 6—8. S. 70.

ние о втором, другом (ܐܚܪܢܐ *ʾḥrēnā*), рождении предвечного Сына является принципиально важным положением христологии Ефрема:

> Чрез слух свой узнала Мария о Сокровенном, пришедшем к ней по слову [ангела],[1]
> Она зачала в утробе своей Силу (ܚܝܠܐ *ḥaylā*), пришедшую, дабы воплотиться
> (ܕܢܬܬܦܓܪ ܠܗ *d-ʾēṯā l- pāgrā*).[2]

Стоит обратить внимание на то, что Ефрем пишет здесь не о зачатии «Сына Человеческого», с Которым впоследствии соединилась Божественная Сила, а о зачатии Марией самой этой Силы.[3] Таким образом, Субъектом рождения от Девы Ефрем считает Бога, Который «Сам явился как младенец».[4] Мария, Матерь «Зиждителя всех»,[5] носила «безгласного Младенца, в котором были сокрыты все языки». В Том, Кого держал в своих руках обручник Иосиф, была сокрыта «природа, которая древнее всего древнего».[6] Младенец, Которого родила Мария, был Вышним.[7] Еще одним аргументом в пользу признания «взаимообщения свойств» служат многочисленные эпитеты, которые Ефрем относит к Рожденному от Марии: «Древний Младенец», «Младенец, взгляд Которого во все проникает», «Правящий всей тварью»,[8] «Сын Божий и Сын человеческий, Сын Иосифов и Сын Давидов, и Сын Марии».[9] На кресте, таким образом, страдал не просто «Христос во плоти», как передает позицию «пророка сирийцев» Н. Н. Селезнёв, явно пытаясь подогнать христологию Ефрема под богословские схемы Нестория с его разли-

---

[1] Ср. Лк 1. 26—38.

[2] *Ephraem Syr*. De Eccl. XXXV 18. S. 89. См. также: *Idem*. Serm. de Domin. 1. S. 1.

[3] Лк 1. 35.

[4] *Ephraem Syr.* De Nat. I 9. S. 2.

[5] Ibid. XI 7. S. 70.

[6] Ibid. IV 146—147. S. 38.

[7] Ibid. IV 149. S. 39.

[8] Ibid. 16—23. S. 48—50.

[9] Ibid. VI 2. S. 51.

чением Христа и Сына Божия,[1] а Сам предвечный Сын, на Которого в силу communicatio idiomatum переносятся свойства человечества.

* * *

Стоит вместе с тем отметить, что все указанные выше богословские положения (признание communicatio idiomatum, учение о Сыне Божием как о Субъекте всех христологических предикатов, фактическое одобрение идеи богоматеринства Марии) встречаются и в тахвитах Афраата.[2] В чем же заключается вклад Ефрема Сирина в развитие предшествующей традиции?

Во-первых, он устранил некоторые архаические черты, имевшиеся в христологии Афраата, главным образом субординатизм: для «пророка сирийцев» Сын без каких-либо оговорок равен Богу Отцу.[3]

Во-вторых, в произведениях прп. Ефрема мы обнаруживаем определенные терминологические перемены: понятие *kyānā*, использовавшееся Афраатом преимущественно для обозначения способа существования или состояния,[4] теперь стало означать природу (в христологическом и триадологическом контекстах).[5] Данная перемена, однако, была подготовлена самим «Персидским мудрецом».[6]

Наконец, в-третьих, в учении Ефрема Сирина заметно усилен акцент на единстве Божественной и человеческой природ, что давало исследователям определенные основания (конечно, преувеличенные) говорить о тяге сирийской традиции к «монофиситству».[7] Во всяком случае очевидна связь между

---

[1] *Селезнёв*. 2005. С. 89.

[2] Особенно см.: *Aphraat*. Demonst. VI 9—10. Col. 276—281.

[3] *Ephraem Syr.* De Nat. IV 156. S. 39; ср.: *Aphraat*. Demonst. IV 5. Col. 145—146.

[4] См., например: Ibid. VI 10. Col. 277. См. классические работы, в которых затронут вопрос о значениях данного термина у «Персидского мудреца»: *Klijn*. 1958; *Ortiz de Urbina*. 1933.

[5] *Ephraem Syr.* De Nat. VIII 2. S. 59.

[6] *Aphraat*. Demonst. VI 10. Col. 280—281.

[7] См., например: *Болотов*. 1917. Т. 4. С. 243.

идеями такого убежденного сторонника Кирилла Александрийского, как Раввула Эдесский, с христологией «пророка сирийцев».[1] О том, что единство во Христе носило предельно тесный характер, свидетельствуют приведенные выше слова Ефрема: Бог «смешал» (*ḥālleṭ*) и «растворил» (*mazzeḡ*) во Христе две природы. Хотя термины «смешение» и «растворение» были характерны для аполлинаристов и часто подвергались критике (например, Кириллом Александрийским),[2] их использовали и православные богословы, в том числе Григорий Назианзин и Григорий Нисский.[3]

1.4. Соединение традиций: Кириллона

К вопросу о личности Кириллоны

Еще одним примером христологической доктрины сирийской традиции было учение Кириллоны (ܩܘܪܝܠܘܢܐ), христианского поэта, жившего на рубеже IV и V вв.[4] Единственный источник биографических сведений о нем — это его поэтические произведения, известные в единственной рукописи VI в. (Lond. Brit. Lib. Add. 14591). Из пяти его подлинных творений с высокой степенью вероятности можно прийти к выводу о наличии у Кириллоны сана и о его жизни в Эдессе.[5] Единственным прямым указанием на время жизни Кириллоны является наличие в корпусе его сочинений поэмы, посвященной нападению гуннов на город в 395—396 гг.[6] Кроме того, заметное влияние Еф-

---

[1] *Blum*. 1969. S. 135—137.

[2] См.: *Феодор* (*Юлаев*) *и др.* 2014. С. 275.

[3] См.: *Lampe*. P. 872.

[4] Анализ теорий, касающихся идентификации личности Кириллоны, а также исследование его христологии впервые были предложены автором в написанных им частях коллективной статьи: *Заболотный*, *Зайцев*. 2014.

[5] *Griffin*. 2011. P. 25—26

[6] См. замечания Д. В. Зайцева: *Заболотный*, *Зайцев*. 2014. С. 713. Источник: Chron. Edess. 40.

рема Сирина на творчество поэта позволяет считать Кириллону его младшим современником.

Проблемы, связанные с личностью автора пяти поэм, содержащихся в Lond. Brit. Lib. Add. 14591, осложняются тем, что два из них надписаны не известными исследователям именами — Мар Курлоха (ܡܪܝ ܩܘܪܠܘܚܐ) и Куриллоха (ܩܘܪܠܘܚܐ). Г. Биккелль первым назвал автора Кириллоной, однако без каких-либо пояснений.[1] У. Райт высказал предположение, что эти имена, написанные довольно четко, являются следствием ошибки переписчика, притом что изначальная форма имени Кириллона — производное от имени Кирилл.[2] У исследователей, пытавшихся отождествить Кириллону с уже известными историческими личностями, преобладают две основные гипотезы, которые К. Гриффин обозначает как гипотезы «Кириллона—Авсамья» и «Кириллона—Кийоре».[3]

Г. Биккель, впервые отождествивший Кириллону с племянником Ефрема Сирина священником Авсамьей, опирался на данные Эдесской хроники, где под 715 г. эры Селевкидов (403/4 г. н. э.) сделана запись:

> Священник Авсамья, сын сестры блаженного Ефрема, составил мадраши и мемры о нападении гуннов на пределы римлян.[4]

Поэма Кириллоны о нашествии гуннов действительно представляет собой совокупность мадраши (26 стихов) и мемры (663 стиха). В ряде источников говорится либо только о мемрах,[5] либо только о мадрашах,[6] написанных племянником Ефрема. В текстах данных источников существует большое коли-

---

[1] *Bickell*. 1869. S. 150.

[2] *Wright*. 1871. Vol. 2. P. 670.

[3] См.: *Griffin*. 2011. P. 25—43.

[4] Chron. Edes. 47.

[5] *Mich. Syr.* Chron. VIII 1. T. 4. P. 169; *Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. Vol. 1. P. 133 (данные хроники Михаила Сирийца являлись источником для Григория Бар Эвройо, повествование которого в данном случае не имеет самостоятельной ценности, см.: *Griffin*. 2011. P. 32).

[6] *Ps.-Dionysius.* Chron. Vol. 1. P. 188—189; Chron. anonym. Pt. 2. P. 208—209.

чество расхождений, которые, помимо всего прочего, касаются времени написания Авсамьей его произведения: от 708 г. эры Селевкидов (396/7 г.) до 715 г. (403/4 г.). В рамках гипотезы выдвигались предположения, согласно которым Кириллона — это христианское имя Авсамьи (Авсамья же — теофорное имя языческого происхождения)[1] или даже имя, принятое им при рукоположении во священника.[2] Гипотеза, однако, была поставлена под сомнение уже У. Райтом[3] и большинством современных исследователей отвергается.[4] Действительно, нельзя не заметить, что строится она исключительно на данных Эдесской хроники (другие источники Г. Биккелль не рассматривает). В хронике упомянуты «мемры и мадраше» Кириллоны о нашествии гуннов, в то время как хроника Михаила Сирийца, восходящая к более раннему, чем Эдесская хроника, источнику,[5] упоминает только о мемрах Авсамьи.

Другая гипотеза отождествляет Кириллону с Кийоре, или Киром (ܟܝܐܪܘܣ), о котором Бар-Хадбшабба Халванский в своем трактате «Причина основания школ» упоминает как о непосредственном предшественнике Нарсая на посту главы Эдесской школы.[6] В защиту гипотезы, которая в ее основных чертах была сформулирована издателем трактата А. Шером, приводят сходство имен «Кийоре» и «Кириллона», примерно одинаковое время жизни (Шер предположил, что дата смерти Кийоре — 437 г.; впоследствии эта условная дата была принята исследователями).[7] Однако весьма отдаленное сходство имен, отсутствие каких-либо исторических свидетельств о тождестве трех лиц (Кириллоны, Авсамьи и Кийоре), которое, фактически, предполагалось в рамках гипотезы А. Шера, свидетельствуют о том, что она, по справедливому замечанию С. Брока, является «даже более невероятной», чем предположение Г. Бик-

---

[1] *Segal*. 1954. P. 21—22.
[2] *Sauget*. 1992. P. 214.
[3] *Райт*. 1902. С. 29—30.
[4] См.: *Griffin*. 2011. P. 26—39.
[5] Ibid. P. 35.
[6] *Barḥad*. *Ḥalw*. Causa fund. schol. P. 382.
[7] См., например: *Vööbus*. 1965. P. 11.

келля.[1] Таким образом, Кириллону нельзя уверенно отождествить с кем-либо из числа уже известных сирийских авторов.

Богословская мысль Кириллоны, выраженная в поэтической форме, с трудом поддается систематизации. Тем не менее в рамках его христологии можно выделить две основные темы — учение о Божестве и человечестве во Христе и «взаимообщение свойств», — которые будут проанализированы в следующих подразделах, с определением места богословия Кириллоны в ранней сирийской богословской традиции. Сопоставив христологическое учение трех авторов IV в. (Афраата, Ефрема Сирина и Кириллоны), можно будет сделать вывод об основных положениях христологического учения, характерного для раннего этапа развития сирийской традиции. Исследование христологии Кириллоны важно еще и потому, что до настоящего времени, за исключением кратких характеристик, данных И. Ортисом де Урбиной[2] и К. Гриффином,[3] работ, посвященных христологическому учения этого автора, не имелось.

Двойство природ

Кириллона жил до начала христологических споров, поэтому он писал о Воплощении в рамках традиционных поэтических образов: не стоит, таким образом, искать в его сочинениях строгие богословские термины. Согласно Кириллоне,

> в виноградной лозе Его тела была сокрыта сладость Божества, к виноградной лозе Его тела был привит побег и росток нашего человечества.[4]

В литературе уже указывалось на близость некоторых образов, используемых Кириллоной, к «монофиситству».[5] Не-

---

[1] *Brock*. 1997. P. 30. См. также: *Griffin*. 2011. P. 39—43.
[2] *Ortiz de Urbina*. 1958. P. 81.
[3] См. например: *Griffin*. 2011. P. 91—92, 97—101.
[4] *Cyrillon*. De Pascha. 291—294. P. 382—383.
[5] *Ortiz de Urbina*. 1958. P. 81.

смотря на анахронизм подобного сравнения, оно, как мы увидим ниже, не лишено смысла. Кириллона, несомненно, признавал две природы во Христе. Развивая христологическое учение в тесной связи с учением о Евхаристии, он указывает на то, что «тесто тела» Первородного было «заквашено закваской Его Божества».[1] Говоря о «неживом» пресном хлебе, который использовался иудеями во время празднования ветхозаветной Пасхи, Кириллона противопоставляет его закваске, являющейся в тексте поэмы «Об установлении Евхаристии» символом Христа. При этом «теплота» этой закваски есть образ бессмертия Божества Христа.[2] Кириллона пишет, что Сын «вознесся в нашем человечестве к Отцу Своему». Восходя на небо, Христос, Который одновременно есть Сын Божий и «Чадо Девы»,[3] возносит с Собой и тело (ܦܓܪܐ), и душу (ܢܦܫܐ) — всю полноту человеческой природы, принятой Им на Себя. Вознеся Адама, то есть человека, Он посадил его с Собою на престоле. В этом контексте Кириллона употребляет и образ потерянной овцы из евангельской притчи,[4] вкладывая в уста Христа слова: «Стражи (ангелы) ждут Меня, дабы Я вознесся и вознес с Собою потерянную овцу, которая была найдена в пришествие Мое».[5] Фактически Кириллона учит о том, что благодаря вознесению Христа на небо и в целом Его искупительному подвигу для человеческого естества открыта возможность обожения. Прославленное человечество Христа, Его земное, дольнее тело после дарования ему венца[6] стало «Божественным по благодати».[7]

Родитель ждет Меня,
дабы Я вознесся и вознес с Собою
и тело, и душу,
которые пленили смерть и лукавый.
Престол ждет Меня,

---

[1] *Cyrillon*. De instit. Euch. 9—10. P. 356.
[2] Ibid. 55—56. P. 357.
[3] *Idem*. De Pascha. 74. P. 377.
[4] Ср. Мф 18. 12—14; Лк 15. 3—7.
[5] *Cyrillon*. De Pascha. 59—62. P. 377.
[6] Ibid. 86. P. 378.
[7] Ibid. 65—67. P. 377.

дабы Я вознесся и воссел на нем,
и посадил с Собою Адама,
поверженного, который был вознесен.
Облако ждет Меня,
дабы принять меня с горы
и стать колесницей
для Чада Девы.
И рай, и сад,
Оба ждут Меня,
дабы Я принес с Собою Адама
и в них соделал его царем.[1]

Слова Кириллоны о Господе, Который «вознесся в нашем человечестве к Отцу Своему» и вознес Адама, посадив его с Собой и даровав ему венец, имеют параллель в тахвитах Афраата, именовавшего человеческую природу Христа «залогом», принятым Им на Себя.[2] Для описания способа соединения Божества и человечества во Христе Кириллона использовал ряд поэтических образов, которые не следует рассматривать в качестве строгих богословских терминов. Однако эти образы, как мы увидим ниже, недвусмысленно указывают на тесное единство двух природ во Христе.

Способ соединения природ

По словам Кириллоны, Христос «замесил» (ܠܫ) наше тело Своею закваской, «осолил его солью Божества».[3] В мемре «Об установлении Евхаристии», полной аллюзий на Евангелие от Иоанна, Кириллона говорит о Сыне Божием, Который сошел с небес («Хлеб есть Тот, Кто сошел свыше»)[4] «укоренился на земле, хотя не был посеян»,[5] что указывает на Его безмужное рождение от Девы.

---

[1] *Cyrillon*. De Pascha. 67—78. P. 377—378.
[2] *Aphraat*. Demonst. VI 10.
[3] *Cyrillon*. De instit. Euch. 81—84. P. 358.
[4] Ср. Ин 6. 50—51.
[5] *Cyrillon*. De instit. Euch. 51—52. P. 357.

Для поэм Кириллоны характерно метафорическое употребление в христологическом контексте глагола «облекаться» (ܠܒܫ), развиваемое сирийскими писателями, включая Ефрема Сирина. Однако в рамках христологии Ефрема, равно как и богословия Кириллоны, этот образ дополняется иными, подразумевающими не просто «облечение» Бога в человека, но и Его рождение от Девы: Господь «сошел на землю и стал как один из ее чад»,[1] а также принял на Себя свойства человеческой природы.

Кириллона ясно учит о «взаимообщении свойств». Сын Божий, Который есть также «Чадо Девы», предается на крестную смерть, «на уничижение и осмеяние».[2] Сошедший с небес по причине Своего самоуничижения и ради спасения осужденных «не удерживает спину Свою от бича», от суда, терний, не удерживает Своих уст от уксуса, «дабы отъять поношение от людей».[3] В конце же этих спасительных деяний Он принимает на Себя смерть:

> И если Я удержу Себя от ада, никто не покинет его, и если смерть не поглотит Меня, она не вернет тех, кого взяла.[4]

Развивая в своих поэмах антитезы Божественного и человеческого, Кириллона прямо указывает на то, что Пострадавший и Принявший смерть на кресте есть «Христос, Который пришел к нам» и Который словом Своим (ܡܠܬܐ) простер небеса, сошел к дольнему, образовал человеческое тело, облекся в него, образовал и спас Адама.[5] Христос есть и наследник Отца, и Творец неба, что указывает на Его Божество и человечество, хотя формулу «две природы» Кириллона не использует.

По причине теснейшего единства Божества и человечества, принимавшегося Кириллоной, в его поэмах нельзя найти указание на раздельное отнесение свойств этих природ к Богу и человеку во Христе. Кириллона относит предикаты обеих при-

---

[1] *Cyrillon*. De Pascha. 31—32. P. 376.
[2] Ibid. 27—28. P. 376.
[3] Ibid. 35—44. P. 377.
[4] Ibid. 45—48. P. 377.
[5] Ibid. 373—386. P. 384—385.

род к единому Субъекту — предвечному Сыну Божию, Творцу (ܒܪܝܬܐ), словом Которого «люди пришли в бытие и начали жить».[1]

Следствием фактического признания communicatio idiomatum является то, что Кириллона, не употреблявший сирийский эквивалент греческого слова Θεοτόκος — ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ (Богородица), фактически признавал богоматеринство Марии. Кириллона сопоставляет действие Святого Духа в праздник Пятидесятницы с Его действием в день Благовещения: Дух-Утешитель сошел на апостолов в виде огненных языков, благодаря которым ученики Христовы стали говорить на новых языках, овладели новой речью, «не той, с которой они были рождены». Подобным образом, через весть, сообщенную ангелом «через его язык», Мария «прияла новое зачатие, которое было ей неведомо». Подобно тому как языки Духа сошли на плотские уста апостолов, «Божественное рождение достигло плотской утробы Жены».[2] В этом же контексте Кириллона использует и образ Неопалимой Купины.[3]

1.5. Борьба влияний: эллины versus иудеи

На примере Афраата, с одной стороны, и Ефрема, а также Кириллоны — с другой, наглядно видна *разная степень эллинизации* сирийской традиции, о которой мы говорили выше. В то время как архаичное богословие Афраата, жившего в Персии, не испытало сколько-нибудь заметного влияния греческой мысли и вращалось в кругу иудеохристианских тем, учение его младшего современника, Ефрема Сирина, вполне можно рассматривать как часть византийского богословия, пусть и развивавшегося на сирийском языке (нет точных данных о том, что Ефрем владел греческим).

Однако гораздо важнее, что в этот период сирийская христианская традиция в целом сохраняла свое доктринальное единство, что показывает сопоставление основных положений

---

[1] *Cyrillon*. De Pascha. 387—388. P. 385.

[2] Ibid. 199—202. P. 380.

[3] Ibid. 181—184. P. 380.

христологического учения Афраата и Ефрема. Таким образом, речь действительно идет о необходимости рассматривать сирийские христианские общины, находившиеся на этих римской и иранской территориях, как *единый феномен*.

На рубеже IV и V вв. Кириллона в своих поэтических произведениях *синтезировал* основные достижения ранней сирийской традиции. Творчество Кириллоны является органичной частью традиции сирийского богословия, представленной именами Бардесана, его сына Гармония и Ефрема Сирина, поскольку все они стремились в поэтической форме раскрыть для верующих различные аспекты христианского вероучения. Ряд образов и идей Кириллоны встречается уже у Афраата, среди них противопоставление ветхозаветному агнцу пасхальной жертвы, установленной Христом,[1] и учение о вознесении Христом человечества на небо.[2]

Наибольшее число параллелей прослеживается между творениями Кириллоны и Ефрема Сирина. В частности, их объединяют основные элементы учения о Евхаристии.[3] Оба автора используют образ «облачения» Бога в человечество, занимающего важное место в сирийском богословии. Фактическое признание «взаимообщения свойств», которое является частью христологии Ефрема, характерно и для Кириллоны. Из признания communicatio idiomatum следовало учение о том, что Субъектом рождения от Девы являлся предвечный Сын Божий, хотя Ефрем и Кириллона не употребляли сам термин «Богородица».

Принципиально важно при рассмотрении влияния Ефрема на последующую традицию помнить о том, что благодаря его появлению в Эдессе возникает знаменитая «школа персов»

---

[1] Ср.: *Aphraat*. Demonst. XII 1—9.

[2] Ibid. VI 10.

[3] Эти элементы: опора на евхаристическое учение, содержащееся в Евангелии от Иоанна (Ин 6); вера в тождество Святых Даров подлинным Телу и Крови Христовым; понимание Евхаристии как жертвы; представление о Христе как о Священнике, приносящем эту жертву и установившем ее принесение на Тайной вечере (подробнее см.: *Yousif*. 1984. P. 40—45; *Заболотный*, *Зайцев*. 2014. С. 715—716).

и город превращается в один из центров сирийской образованности. Именно эта школа уже в первой половине V в. станет одним из важнейших центров *строгого*, а затем и *радикального дифиситства*, значительно отличающегося от умеренного учения о двух природах, которого, как мы можем видеть, придерживался Ефрем. Таким образом, наряду с политическим разделением между *двумя Сириями* вскоре возникнет и церковное разделение, во многом вызванное *усилением эллинизации*. Усиление эллинизации в культурном отношении будет означать *несторианизацию* в сфере вероучения.

Впрочем, при разговоре о сирийской христианской традиции нельзя игнорировать не только влияние на нее греческого элемента, но и влияние иудаизма. Последнее особенно актуально при разговоре о методах толкования Священного Писания, применявшихся христианами-арамеями.

Двумя основными центрами сирийской образованности в означенный исторический период были Эдесская и Нисибинская школы. Бар-Хадбшабба, епископ Халвана, в трактате «Причина основания школ» писал о том, что истоки Эдесской школы восходят к Ефрему Сирину.[1] Так ли это в действительности? Как было отмечено выше, 363 год стал поворотным для истории Нисибина, поскольку в результате мирных оглашений, заключенных после смерти императора Юлиана Отступника, город был уступлен Римской империей Сасанидам. Хотя христианское население должно было быть эвакуировано и расселено в Римской империи, Нисибин вскоре стал важной епархией Церкви Востока.[2] Согласно одной из двух основных традиций, представленных в источниках, Ефрем Сирин, поселившись в Эдессе, стал основателем «школы персов».[3] Эта традиция нашла отражение в значительном числе работ, авторы которых либо полностью принимали данную точку зрения,[4] либо считали ее весьма вероятной.[5] Однако Созомен, принадле-

---

[1] *Barḥad. Ḥalw.* Causa fund. schol. P. 381.

[2] *Селезнёв.* 2005. С. 37—38.

[3] *Vööbus.* 1965. P. 7.

[4] *Bardenhewer.* 1913—1932. Bd. 4. S. 351; *Ortiz de Urbina.* 1958. P. 54.

[5] *Baumstark.* 1924. S. 34.

жавший к другой традиции, ничего не сообщает о какой-либо роли Ефрема в создании школы.[1]

Наиболее подробная информация о Нисибинской и Эдесской школах содержится в произведении Бар-Хадбшаббы, что дает основание рассматривать его в качестве надежного источника (это вовсе не означает, что сведения, приведенные в данном труде, одинаково достоверны для разных периодов истории школ, однако оснований отвергать данную традицию полностью у нас нет). В трактате говорится о том, что в период пребывания на кафедре Нисибина епископа Иакова Ефрем Сирин был учителем (ܦܫܩܐ, толкователем, экзегетом) в школе.[2] По всей видимости, Ефрем был одним из тех, кто заложил основы школы в Нисибине, однако он не был ее основателем в строгом смысле слова.[3]

После переезда Ефрема в Эдессу его экзегетические сочинения использовались в школе этого города в качестве образца толкования Писания до середины V в., то есть до того момента, когда по инициативе первого известного нам по имени ректора Эдесской школы Кийоре (который в трактате назван «главой и толкователем» (ܪܫܐ ܕܦܫܩܐ) школы) был осуществлен перевод с греческого языка на сирийский экзегетических сочинений Феодора Мопсуестийского и эти произведения вытеснили составленные «пророком сирийцев» толкования на книги Священного Писания. В сочинении «Причина основания школ» Феодору, именуемому «Великим» (ܪܒܐ), уделяется большое внимание как толкователю Священного Писания; говорится также о его отношении к антиохийской экзегетической традиции, связанной с Диодором Тарсийским.[4]

Именно с усвоения сирийской традицией толкований Феодора началось постепенное знакомство представителей Церкви Востока не только с экзегезой, но и христологией Антиохийской школы. Одной из частных задач, решаемых в данной

---

[1] *Sozomen.* Hist. eccl. III. 16. А. Выыбус считал данную традицию более древней (*Vööbus.* 1965. P. 8).

[2] *Barḥad. Ḥalw.* Causa fund. schol. P. 377.

[3] *Vööbus.* 1965. P. 8—9.

[4] *Barḥad. Ḥalw.* Causa fund. schol. P. 378.

книге, является изучение экзегетических методов, которые использовались представителями ранней сирийской традиции, до начала усвоения антиохийской экзегезы. Освещение данного вопроса позволит ответить на вопрос о причинах перевода экзегетических произведений Мопсуестийского епископа на сирийский язык. Существовала ли изначальная близость методов толкования Священного Писания, характерных как для Месопотамских богословских школ (Эдесской и Нисибинской), так и для Антиохийской школы?[1] Можно ли указывать на эту близость (если она имелась) как на причину перевода творений Феодора? Особое внимание при изучении данного вопроса следует обратить на типологию и соотношение принципов толкований Писания, использовавшихся указанными выше авторами, и раввинистической экзегезы. Это дает возможность провести сравнительный анализ ранней сирийской традиции толкования Писания и антиохийской экзегезы. Впрочем, выполнение последней задачи выходит за рамки настоящей работы.

Христианская и иудейская экзегеза: нерешенные вопросы

Исследователи уже давно обращают внимание на то влияние, которое методы раввинистической экзегезы оказали на толкования Писания, составленные Ефремом Сириным. Так, С. Брок в своей статье, посвященной иудейской традиции в сирийских источниках, приводит пример влияния, которое эта традиция могла оказать на экзегезу Ефрема. В своем Коммен-

[1] Н. Н. Селезнёв пишет, что фактором, который связывал Месопотамию и Сирию, «помимо доминирующего в этих странах семитского менталитета, были иудейские общины, и в их среде, как в Сирии, так и в Месопотамии, в первую очередь прозвучала проповедь Евангелия. Несомненно, что именно иудейская ученость стала той основой, на которой возводилось христианское богословие, и именно эти истоки, несмотря на различия в языке <…>, роднили представителей антиохийских и сироперсидских школ, вышедших из традиции школы иудейских» (*Селезнёв.* 2005. С. 61).

тарии на книгу Бытия, а также в поэтических произведениях, Ефрем Сирин следует тому толкованию, которое у христианских писателей впервые встречается у Юлия Африкана и согласно которому понятие «с*ыны Божии*»[1] означает не ангелов, как обычно считалось в рамках ранней иудейской традиции, а сынов Сифовых, спустившихся со склонов рая к низине, где жили дочери Каина. Это толкование является наиболее распространенным в творениях сирийских писателей данного периода и может происходить из иудейских источников, хотя его и нельзя обнаружить в них в явном виде. Это является ясным намеком на то, что к концу I в. н. э. потомки Сифа в толкованиях стали играть ту роль, которую ранее играли ангелы.[2]

Если элементы Агады,[3] нашедшие отражение в Комментарии Ефрема Сирина на книгу Бытия, уже давно привлекали внимание исследователей,[4] то в вышедшей в 1979 г. работе Т. Кронхольма, посвященной толкованиям святого на первые одиннадцать глав книги Бытия (причем, толкованиям, содержащимся уже не в этом Комментарии, а в гимнах «пророка сирийцев»), были подробно исследованы экзегетические методы, которые использовал Ефрем. Т. Кронхольм проанализировал такие темы, как творение мира,[5] создание человека по образу Божию,[6] падение человека,[7] история Каина и Авеля,[8] история поколений, живших до Всемирного потопа,[9] повествование о Ное.[10] Заключительная же часть работы посвящена вопросу о соотношении написаннных Ефремом толкований указанных мест Библии и иудейской экзегетической традиции (рассмотрено

---

[1] Быт 6. 2.

[2] *Brock*. 1979. P. 226.

[3] Агада — раздел классической раввинистической литературы, представляющий собой часть «устной Торы», которая дает толкование «письменной Торы».

[4] *Gerson*. 1868; *Krauss*. 1893—1894.

[5] Быт 1. 1—25.

[6] Быт 1. 26—2. 25.

[7] Быт 3. 1—24.

[8] Быт 4.

[9] Быт 4. 17—6. 5.

[10] Быт 6. 6—11. 9.

соотношение с традициями Агады и мидрашей).[1] Как отмечает Кронхольм, в согласии с раввинистической терминологией Ефрем полагал, что творение (прежде всего творение Адама) совершилось через действие Божественного милосердия (ܪܚܡܝ;[2] ܪܚܡܢܘܬܐ),[3] любви (ܪܚܡܐ),[4] благости (ܛܝܒܘܬܐ)[5] и мудрости (ܚܟܡܬܐ).[6] Даже такую черту толкования Ефремом книги Бытия, которая касалась особой роли первородного Сына (ܒܟܪ)[7] и Слова (ܡܠܬܐ)[8] Божия как посредника в творении, исследователь рассматривает как связанную с экзегезой «слова Творца» (verbum Creatoris), встречающейся в иудейских источниках.[9] Разделяет Ефрем[10] и характерную для раввинистической литературы убежденность в том, что нисан был месяцем творения, равно как и своеобразную интерпретацию Быт 1. 2,[11] согласно которой дух Божий, который «носился над водою», был не Духом Святым, а ветром.[12] Другие параллели с Агадой, на которые указывает Кронхольм: Адам как причина сотворения мира; представление о том, что Адам был создан рукой Божией из земли в целом и, соответственно, объединяет в себе все вещество земли; мысль о том, что рай был насажден в третий день творения только ради Адама (человека), а также другие многочисленные сходства.[13] При этом исследователь указал и на те случаи, когда Ефрем Сирин, будучи знаком с толкованиями, предложенными в Агаде, подвергал их критике. Так, Ефрем был осведомлен

---

[1] *Kronholm*. 1978. P. 215—224.

[2] *Ephraem Syr*. Carm. Nisib. LIX 1. S. 111; *Idem*. De fide. LXVII 19. S. 208.

[3] Ibid. XXXII 10. S. 109.

[4] *Idem*. Carm. Nisib. LIX 1. S. 111.

[5] Ibid. LI 12. S. 70.

[6] Ibid. LIX 4; LXXIV 2. S. 111, 125; *Idem*. De fide LXXX 3. S. 246.

[7] Ibid. VI 1—14. S. 24—29.

[8] *Idem*. Contra haer. XL 12. S. 163—164.

[9] *Kronholm*. 1978. P. 215.

[10] *Ephraem Syr*. De Eccl. LI 8. S. 132—133; *Idem*. De Crucif. VI 15. S. 67.

[11] *Idem*. In Gen. I 7. P. 11—12.

[12] *Kronholm*. 1978. P. 215. Об интерпретации духа Божия как ветра у Ефрема Сирина и других авторов см.: *Brock*. 1997b.

[13] *Kronholm*. 1978. P. 216—222.

о содержащемся там мнении, согласно которому сотворению Адама предшествовал некий диалог между Создателем и ангелами[1] или сотворенными ранее созданиями.[2] Мар Афрем отвергает подобные толкования, поскольку они противоречат принципиальному для него положению о Первородном Сыне Божием как посреднике в творении.[3]

Проанализировав многочисленные параллели между комментариями Ефрема на первые главы книги Бытия, содержащимися в его гимнах, и традицией Агады, Кронхольм приходит к следующему выводу: «Невозможно отрицать, что влияние иудейской Агады на толкования, содержащиеся в гимнах Ефрема, ни в коем случае нельзя назвать буквальным. Более того, сама Агада находится в постоянном развитии, включая в себя новые элементы и игнорируя другие».[4] По мнению исследователя, вполне можно признать особую близость между Агадой, использовавшейся Ефремом, и той, которая была включена в «Пирке Рабби Элиезера», хотя редакция данного сочинения гораздо моложе творений Ефрема. Мидраш «Пирке Рабби Элиезера» действительно датируется временем около VIII—X вв.

Наконец, в толкованиях Ефрема Сирина на первые одиннадцать глав книги Бытия Кронхольму удалось обнаружить 30 параллелей с таргумами, которые, по мнению исследователя, дают основание утверждать, что теснейшая связь толкований Ефрема, содержащихся в его подлинных гимнах, и разнообразных таргумов особенно очевидна применительно к «Таргуму Йонатан бэн Узиэль».

Примером обстоятельного анализа является относительно новое исследование Елены Наринской, которая рассмотрела не только такие проблемы, как влияние на Ефрема литературной традции иудаизма, типологию и символы, использовавшиеся им в толкованиях Священного Писания, экзегетическую технику[5] и другие, но и вопрос об отношении «пророка сирийцев» к иу-

---

[1] *Ephraem Syr.* De fide. VI 8. S. 27.
[2] Ibid. VI 10—11. S. 28.
[3] *Kronholm*. 1978. P. 216.
[4] Ibid. P. 222.
[5] *Narinskaya*. 2007. P. 71—82.

даизму в целом.[1] Далее, Е. Наринская подробно анализирует толкования Ефрема на Исх 1. 5 и 2. 25, а также их соотношение с иудейской традицией.[2] В итоге исследователь приходит к выводу, согласно которому критические замечания Ефрема Сирина в отношении иудеев, являвшиеся частью исторического, религиозного и литературного контекста его времени, не позволяют все же утверждать, что он был настроен антииудейски. Е. Наринская полагает, что эти замечания не относились непосредственно к иудеям, а были гомилетическим приемом, направленным против современных автору христиан. Ключевым для исследования, таким образом, оказывается вывод, согласно которому Ефрем не следовал специфическому жанру, подразумевавшему критические замечания в адрес иудеев, а также создание их негативного образа. По мнению Наринской, «это позволяет предположить, что библейские комментарии Ефрема были направлены на то, чтобы достичь гораздо более широкой аудитории, нежели только христианская Церковь, аудитории, возможно, включавшей иудеев».[3] В качестве доказательства данного взгляда исследователь приводит многочисленные примеры активного использования Ефремом Сириным иудейской экзегетической традиции.[4]

Как можно видеть, проблемы, связанные с экзегезой Ефрема Сирина, в том числе ее соотношением с иудейской традицией, изучены достаточно хорошо. Ниже мы увидим, что не имеется недостатка и в работах, посвященных пониманию Писания Феодором Мопсуестийским. Однако давно ощущается потребность в сравнительном анализе экзегезы двух авторов. В статье Е. В. Барского и М. Г. Калинина, посвященной учению об Адаме Исаака Сирина в контексте феодорианской, а также предшествующей сирийской традиции, убедительно показаны расхождения в понимании Ефремом и Феодором характера грехопадения первых людей и состояния их природы до грехопадения. Как отмечается в исследовании, «трактовка искушения, пред-

[1] Ibid. P. 14—67.
[2] Ibid. P. 91—101, 131—201.
[3] Ibid. P. 268.
[4] Ibid. P. 269—272.

лагаемая Ефремом Сириным, прямо противоположна той, что впоследствии предложил Феодор Мопсуестийский».[1] Ефрем неоднократно подчеркивает, что искушение носило чувственный характер, согласно же мнению Феодора, искушение было обращено к духовной, а не к телесной природе Адама: первый человек пал в свободном выборе разума, а не в движении плоти.

Диавол, подчеркивает Мопсуестийский епископ, соблазнял Адама и Еву желанием Божественного достоинства и страхом смерти (именно это представление было потом усвоено сирийскими авторами, включая Исаака Сирина). Кроме того, Феодор не проводил принципиального различия между природой Адама до и после его падения, поскольку Адам был сотворен смертным, будучи символом целого мира и объединяя бессмертное и смертное. Ефрем же подчеркивает, что человек не был сотворен ни смертным, ни бессмертным, бессмертие же Адам мог приобрести путем вкушения плодов древа жизни.[2] В статье также приведено мнение Норриса,[3] согласно которому в ряде случаев Феодор Мопсуестийский, не отказываясь от своей концепции, обращался к традиционым формулировкам и топосам. По мнению авторов, «апелляция к языку, вероятно, наиболее безболезненный способ объяснить противоречивость в высказываниях Феодора», которая проявлялась в тех случаях, когда последний говорил о «смерти как наказании за грех», а также о чувственных движениях плоти, которые привели к грехопадению. Авторы статьи отмечают: «Концепции Феодора Мопсуестийского и Ефрема Сирина вступают в такое явное противоречие по всем ключевым позициям, что создается впечатление, будто Феодор сознательно отталкивался от толкования Ефрема Сирина и полемизировал с ним. Тем не менее, эта возможность маловероятна — Феодор не знал сирийского языка».[4] Однако после перевода сочинений Феодора Мопсуестийского на сирийский язык конфликт двух мировоззрений не мог не отразиться в сирийской богословской традиции.

---

[1] *Барский*, *Калинин*. 2014. С. 36.

[2] Там же. С. 27, 37—38.

[3] *Norris*. 1963. P. 178.

[4] *Барский*, *Калинин*. 2014. С. 37.

Таким образом, рассмотрение данной проблемы, находящейся на стыке экзегезы, сотериологии и антропологии, позволило указать на наличие принципиального расхождения между Ефремом Сириным и Феодором Мопсуестийским. Пример другого расхождения, которое, с нашей точки зрения, очень важно проанализировать, — это понимание указанными двумя авторами образа Божия в человеке, в том числе толкование ими Быт 1. 26 (пожалуй, одно из самых популярных фрагментов из Священного Писания в христианской экзегезе; не обойден этот вопрос вниманием и в рамках иудейской традиции; так, Филон Александрийский ссылается на него 17 раз).[1] Как уже отмечалось выше, в исследовании Т. Кронхольма рассмотрено толкование Ефремом данного фрагмента. Проблеме уделено внимание также и в других работах.[2] Нет недостатка и в исследованиях, посвященных учению Феодора Мопсуестийского об образе Божьем.[3] Однако нам не известны работы, которые содержали бы подробный сравнительный анализ понимания Ефремом и Феодором образа Божия в человеке. В этом разделе мы, опираясь на тексты источников и наиболее важные исследования, попытаемся дать характеристику соответствующему учению Ефрема Сирина, вписав ее в контекст как христианской, так и иудейской традиций (мы также обратим внимание на проблему употребления множественного числа «сотворим» в Быт 1. 26).

Кроме того, в исследованиях довольно много внимания уделялось образам и символам, которые Ефрем использовал в своих толкованиях, а также типологии в его экзегезе.[4] Мюррей выделяет три основные темы в рамках типологической экзегезы, встречающиеся в произведениях сирийских отцов IV в.: призвание язычников, Христос и Его смерть на кресте.[5] С. Брок, отмечая, что понимание Ефремом терминов «прообраз» и «символ»

---

[1] СДХА. С. 438. См. исследование, посвященное святоотеческому учению об образе Божием: *Киприан* (*Керн*). 1996.

[2] См., напр.: *Kofsky*, *Ruzer*. 2000. P. 315—319.

[3] *Norris*. 1963.

[4] См. разбор литературы: *Narinskaya*. 2007. P. 75—77.

[5] *Murray*. 2004. P. 41.

отличается от того значения, которое они имеют в английском языке,[1] анализирует использование им ветхозаветных прообразов и символов, «которые Ефрем находит сокрытыми в Ветхом Завете», «указывая на грядущее пришествие Христа: то, что сокрыто в прообразе, является во Христе».[2]

Ф. М. Янг пишет о том, что в рамках поэтического творчества Ефрема, которое и было основной формой его богословствования, «ключевые темы возникают из текучего развития образов, символов и прообразов, которые обычно берутся из Священного Писания».[3] Действительно, обычно исследователи при анализе образов, которые использовал Ефрем Сирин, рассматривают его поэтические произведения (прежде всего «Гимны о рае», которые действительно характеризуются обилием прообразов и символов). В историографии также анализируется его Комментарий на книгу Бытия. Так, иногда указывается, что в Комментарии содержится прочтение текста, «близкое к буквальному», поскольку в нем «редко используется типологический или символический подход, который столь характерен для гимнов Ефрема».[4] Ф. Янг полностью не согласна с подобной оценкой: она отмечает,[5] что в Комментарии Ефрема Сирина на Бытие предложен подход, который весьма характерен для его гимнов, «а гимны дают нам понять, что в прочтении рассказа о рае последний рассматривается не как место в «буквальном» смысле, а как то, что «представляет и первозданное, и эсхатологическое состояние».[6] Янг приводит многочисленные примеры того, как Адам рассматривается в гимнах в качестве универсального «прообраза». Так, Ефрем разъясняет грехопадение Адама через падения Авраама и царя Озии; уподобляет Адаму царя Вавилонского и Давида, а также Самсона, Иону, Иосифа, Иеремию, Даниила, Ноя, Моисея и Иакова.[7] Далее Янг рассмат-

---

[1] *Brock*. 1992b. P. 41.
[2] Ibid. P. 56.
[3] *Янг*. 2013. С. 296.
[4] *Matthews et al*. 1994. P. 60.
[5] *Янг*. 2013. С. 297.
[6] В данном случае Ф. Янг цитирует С. Брока (*Brock*. 1990. P. 49).
[7] *Янг*. 2013. С. 297—298.

ривает смысл символов, встречающихся у Ефрема, таких как елей или жемчужина. Характеризуя подход Ефрема, она называет его сакраментальным пониманием, в рамках которого конкретная реальность существует сама по себе, однако указывает за свои пределы.[1]

* * *

Несмотря на обилие работ, посвященных типологии и символизму Ефрема Сирина как экзегета, до недавнего времени не имелось исследований, посвященных анализу контекстов, в которых употреблялись принципиально важные экзегетические термины — ܛܘܦܣܐ *ṭupsā* (от греч. τύπος) и ܪܙܐ *ʾrāzā* (примерный эквивалент греч. μυστήριον). Известное нам исключение — важные работы С. В. Фомичевой. Одна из них посвящена анализу использования Ефремом термина *ʾrāzā* в его толкованиях на книги Ветхого Завета, в том числе в Комментариях на Бытие и Исход, а также поиску иудейских параллелей. Исследователь сравнивает термин *ʾrāzā* с другими экзегетическими терминами, среди них и понятие *ṭupsā*.[2] Наша задача, к решению которой мы приступили, еще не зная об указанной статье, — иная, хотя и сходная. Ниже содержится специальное рассмотрение типологической экзегезы Ефрема, включающее филологический анализ данных терминов, статистическую и контекстуальную сводку, составленную на основе трех его сочинений (не только двух прозаических — Комментариев на Бытие и Исход, но и гимнов (мадрашей) на Рождество), что позволит перейти к анализу тех мессианских мест, которые Ефрем видел в Ветхом Завете.

«Сотворим человека по образу Нашему»

К тому времени, когда Ефрем писал свое толкование на Быт 1. 26, этот стих уже давно был предметом рассмотрения в иу-

---

[1] Там же. С. 298—299.

[2] *Фомичева*. 2013.

дейской и христианской экзегезе.[1] Так, Филон Александрийский[2] писал о том, что Бог, говоря «сотворим», обращался к ангелам. Филон выделяет несколько видов всего существующего: существа, которые не причастны ни добродетели, ни пороку (растения и животные); причастные только добродетели (например, звезды) и существа смешанной природы (люди), восприимчивые и к добродетели, и к пороку:

> Поэтому только при образовании человека [Моисей] говорит, что Бог сказал «сотворим». Это являет привлечение как бы других соработников, дабы безукоризненные мысли и дела человека праведного относились к Богу, правящему всем, противоположные же — к другим [творениям] из числа подвластных Ему, ибо следовало, дабы Отец не был причиной зла в порождениях Своих, ведь зло есть порок и порочные дела.[3]

Данная идея впоследствии повторяется в мидрашах.[4] Филон Александрийский также пишет об участии Слова, или мысли (λόγος), Бога в создании мира.[5] Филон указывает на то, что умопостигаемый мир есть «Логос Бога, уже занятого творением мира». Логос есть «первообразная печать» (ἀρχέτυπος σφραγίς) чувственного мира, частью которого является человек. Эта часть есть «образ образа».[6] Прямо отвергая представление, согласно которому образ Божий заключен в телесном составе человека, Филон определяет его так: «Об образе же говорится

---

[1] *Kofsky*, *Ruzer*. 2000. P. 315—316.

[2] Следует отметить также важную работу, затрагивающую вопрос о взаимодействии христинской и иудейской экзегезы, включая экзегезу Филона: *Ковельман*, *Гершович*. 2016.

[3] Διὰ τοῦτ᾽ ἐπὶ μόνης τῆς ἀνθρώπου γενέσεώς φησιν ὅτι εἶπεν ὁ θεὸς «ποιήσωμεν», ὅπερ ἐμφαίνει συμπαράληψιν ἑτέρων ὡς ἂν συνεργῶν, ἵνα ταῖς μὲν ἀνεπιλήπτοις βουλαῖς τε καὶ πράξεσιν ἀνθρώπου κατορθοῦντος ἐπιγράφηται θεὸς ὁ πάντων ἡγεμών, ταῖς δ᾽ ἐναντίαις ἕτεροι τῶν ὑπηκόων· ἔδει γὰρ ἀναίτιον εἶναι κακοῦ τὸν πατέρα τοῖς ἐκγόνοις· κακὸν δ᾽ ἡ κακία καὶ αἱ κατὰ κακίαν ἐνέργειαι. — *Philo Alex*. De opif. XIV 75.

[4] ВМ: Быт 8. 4.

[5] *Philo Alex*. De opif. V 20.

[6] Ibid. IV 25.

по отношению к уму, управляющему душой».[1] Человеческий ум был создан в соответствиии с тем первообразом, которым является Логос. Образ и подобие Логоса были сообщены человеку посредством дыхания через лицо, поскольку именно там находятся органы чувств. Кроме того, Бог сотворил (διαπλάσας) человека, подчиненного Себе, однако являющегося владыкой над всем остальным (что особенно проявилось в наречении имен животным).[2] Филон Александрийский, будучи трихотомистом, усматривал образ и подобие Божии в уме, или духе, человека (νοῦς), то есть разделял платонические представления, оказавшие большое влияние на александрийское направление (Климент Александрийский (II—III вв.), Ориген, а также гностики).[3] Филон также пишет о господстве человека над миром. Кроме того, говоря о красоте души (ψυχή) и тела (σῶμα) человека, он пишет о том, что

> каждый человек, став отпечатком, или частицей, или сиянием блаженного естества, по своему разуму родственен Божественному Логосу, а по телесному устроению — всему миру.[4]

Это последнее сродство связано с тем, что человек образован из тех же самых стихий, что и весь мир.[5] При этом, Филон утверждает, то человек обладает одновременно и смертной, и бессмертной природой, поскольку он возник смертным по своему телу, бессмертным же по разуму.[6]

Филон, как известно, стремился увидеть в повествовании книги Бытия аллегорию человека. В его толкованиях мы видим иносказательно изложенную антропологию: Адам для него символизирует разум, Ева — чувства, змей — удовольствие.

---

[1] Ἡ δὲ εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν. — Ibid. 23. 69.

[2] Ibid. 52.

[3] СДХА. С. 446.

[4] Πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται λόγῳ θείῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς, κατὰ δὲ τὴν τοῦ σώματος κατασκευὴν ἅπαντι τῷ κόσμῳ. — *Philo Alex*. De opif. LI 146.

[5] Ibidem.

[6] Ibid. 46.

Его подход не имеет ничего общего с типологией. Слова Филона, касающиеся образа Божия в человеке, следует понимать, как указывает Ж. Даниелу, в прямой связи с общей философией рассматриваемого древнего автора, различавшего два плана творения: чувственный мир и сферу умопостигаемого.[1] Ниже мы увидим, что принципиальное отличие учения Ефрема от такого подхода к пониманию образа Божия в человеке проявится и в другой сфере — экзегезе.

Утверждение, согласно которому Логос участвовал в творении мира, было принято в рамках христианской экзегезы, прежде всего у мч. Иустина Философа († 165), писавшего, что Бог говорил «сотворим» Своему Сыну. Фактически, Иустин отвергает толкование, согласно которому Бог так обращался к ангелам.[2] Татиан, ученик Иустина, пишет о сотворении человека Словом.[3] Идея о том, что Бог обращался перед созданием человека к Силе Своего милосердия, встречается в раввинистической экзегезе.[4]

Одной из задач, стоявших перед Ефремом, также было толкование фразы «по образу Нашему и по подобию Нашему». Ефрем, следуя христианской традиции и ссылаясь на два фрагмента из Нового Завета, говорящих о творческой роли Бога,[5] утверждает, что Отец говорил это Своему Сыну.[6] А. Кофски и С. Рузер указывают на то, что в иных местах Комментария на Бытия, вплоть до данного фрагмента, мы нигде не встретим у Ефрема упоминания Логоса. Кроме того, святой не связывает, по мнению исследователей, свое понимание «образа» с тринитарным учением, он, скорее, связывает это понятие с Божеством в целом.[7] Однако, по нашему мнению, упоминание Ефремом Сириным Сына не является лишь попыткой объяснить сложное место в Писании, поскольку во введении к Комментарию на

---

[1] *Daniélou*. 1950. P. 46—47 (рус. пер.: *Даниелу*. 2013. С. 72—73).
[2] *Iust. Mart*. Dial. 62. 1.
[3] СДХА. С. 16.
[4] *Kofsky*, *Ruzer*. 2000. P. 316.
[5] Ин 1. 3 и Кол 1. 16.
[6] *Ephraem Syr.* In Gen. I 28. P. 23.
[7] *Kofsky*, *Ruzer*. 2000. P. 316—317.

книгу Бытия он пишет о том, что Моисей «написал о сотворении за шесть дней, совершенном Посредником, Который единосущен и равен в искусности Творцу».[1] Такова принципиальная позиция Ефрема, заключающаяся в том, что пророк написал в книге Бытия «о тайнах Сына, которые были предызображены, когда создавалось творение, написал прообразы Его, которые были предначертаны древними праведниками».[2] Следует также обратить внимание на тот фрагмент из Комментария, в котором Ефрем толкует слова Бога, сказанные им после падения первых людей: «В том же, что сказал „*он стал как один из нас*", [Бог,] хотя и являл таинственно (*b-ʾrāzā*) Троицу, также над Адамом, которому было сказано: „*Вы будете как боги*, *знающие добро* и *зло*",[3] посмеялся».[4] Татиан, произведения которого (по крайней мере, их часть) были знакомы Ефрему, вслед за Филоном считает, что Божественный образ в Быт 1. 26 был образом Сына, Логоса, как творческой Божественной Силы. При этом Татиан отождествляет природу образа не с разумом, как Филон, а с бессмертием.[5] Эта идея также встречается в мидрашах (в которых, правда, человек разделяет бессмертие не с Богом, а с ангелами).[6]

Что касается понимания самим Ефремом образа Божия в человеке, то он связывает его с господством человека над землей и всем, что населяет ее.[7] В его Комментарии нет никаких указаний на то, что этот образ он усматривает в уме. Впрочем, Ефрем не усматривает образ Божий и в бессмертии человека, что делал Татиан. Наконец, позиция Ефрема, согласно которой человек сотворен способным и к смерти, и к бессмертию, кардинально отличается от идеи Филона об одновременно смертной и бессмертной природе человека, так как первый писал о том, что Бог не создал Адама ни тем, ни другим, «дабы сам Адам,

---

[1] *Ephraem Syr.* In Gen. Prooemium. 5. P. 4.
[2] Ibid. 4. P. 4.
[3] Быт 2. 5.
[4] *Ephraem Syr.* In Gen. II 34. P. 45.
[5] СДХА. С. 16.
[6] ВМ: Быт 8. 27. Подробнее см.: *Kofsky*, *Ruzer*. 2000. P. 317.
[7] *Ephraem Syr.* In Gen. I. 29; II 10. P. 23—24, 31.

либо соблюдением заповеди, либо преступлением заповеди, от одного из двух деревьев взял для себя то, чего восхотел».[1]

По всей видимости, именно отсутствие платонических реминисценций и делает учение Ефрема Сирина столь оригинальным, хотя, возможно, и зависящим от традиции мидрашей, поскольку и в его Комментарии, и в мидрашах игнорируется указание на умственные, духовные способности человека как на образ Божий в нем. Возможно, здесь можно усмотреть и сознательную полемику с александрийской традицией, о которой Ефрем мог иметь определенное представление.[2]

Библейская типология

Выше мы процитировали отрывок, в котором встречаются два центральных понятия типологической экзегетики Ефрема Сирина — тайна и образ, или прообраз. Каково их место в толкованиях «пророка сирийцев»»? В литературе отмечается, что для Ефрема Бог является одновременно и трансцендентным, и имманентным миру. С одной стороны, тварный разум человека не может постичь Творца, с другой, Сам Бог дает человеку возможность получить некоторое знание о Себе. Это познание Бога становится для человека возможным благодаря именно созерцанию «символов», или «тайн», присутствующих в Писании и в природе, которые являются двумя свидетелями Бога. Эти тайны являются указаниями на истину (*šrārā* / *quštā*; ср. ἀλήθεια), или Божественную реальность. Указывается также на то, что у Ефрема в каждой тайне, или знаке, присутствует «сокровенная сила», которая связывает тайну с этой реальностью. При этом, существует два вида такой связи: горизонтальная (между Ветхим и Новым Заветом; между Новым Заветом и жизнью Церкви) и вертикальная связь.[3]

---

[1] *Ephraem Syr.* In Gen. II 17. P. 34—35.

[2] *Kofsky, Ruzer.* 2000. P. 318—319.

[3] *Брок С., Селезнев Н. Н.* Ефрем Сирин: Богословие. 2008. С. 101. Подробнее см.: *Murray.* 1978.

Подтверждается ли данная картина при анализе двух прозаических произведений Ефрема Сирина — его Комментариев на Бытие и Исход? Как отмечалось выше, для анализа нами было привлечено одно поэтическое творение «пророка сирийцев», а именно его мадраши на Рождество, которые, в отличие от других гимнов, также редко привлекаются исследователями, рассматривающими типологию Ефрема. Кроме того, необходимо вписать его толкования в контекст предшествующей и последующей традиции типологической экзегезы, что позволит нам не только определить место Ефрема в этой традиции, но и приступить затем к сопоставлению его экзегезы и толкований Феодора Мопсуестийского. Выше мы установили, что существуют принципиальные расхождения между антропологией Ефрема Сирина (прежде всего, пониманием им образа Божия) и соответствующим учением Филона. Впрочем, эта последняя задача явно выходит за рамки данной работы.

Проведя филологический анализ, мы установили, что в трех указанных выше произведениях Ефрем Сирин употребляет слово *ʾrāzā* 50 раз. При этом не во всех случаях это слово означает «тайну» или является частью словосочетания, указывающего на данное понятие (например, *b-ʾrāzā* — «таинственно»). Это значение можно проследить в большей части контекстов (в 47), в то время как в остальных случаях слово употреблено в таких значениях, как «пример»,[1] «совет»,[2] а также в составе словосочетания «таким же образом» (*b-haw ʾrāzā*).[3] Термин *ṭupsā* в Комментарии на Бытие 1 раз употреблен в сочетании с тем же местоимением *haw*, а мадрашах на Рождество 4 раза — в значениях «как, подобно, подобный». Помимо значения «прообраз, или образ», являющегося для понятия *ṭupsā* основным (в этом значении термин употреблен 18 раз из 28), оно может также употребляться, как и *ʾrāzā*, в значении «пример».[4] Кроме

---

[1] *Ephraem Syr.* In Gen. IX 3. P. 67.

[2] Ibid. XLII 3. P. 111.

[3] *Idem*. De Nat. XXI 3. S. 105.

[4] *Idem*. In Gen. XVI 1. P. 76; *Idem*. De Nat. 8. 5. S. 59. В одном из фрагментов мадрашей на Рождество слово *ṭupsā* можно перевести как «пример», однако в значении, близком к слову «образ» (Ibid. 14. 8).

того, термин может использоваться для обозначения образа как изображения (в цитате из Исх 32. 4, в которой говорится об образе золотого тельца)[1] и солнца как «внешнего образа» света.[2] Наконец, он встречается в толковании на Исх 8. 6—7 («*И вышли жабы* и *покрыли землю Египетскую. То же сделали* и *волхвы волхованиями своими*»), в котором Ефрем противопоставляет «действительных жаб», наведенных Моисеем, жабам призрачным, или вымышленным (*d-ṭupsā*), которых вывели на Египет волхвы и которые «вместо жаб являли образ (*dmūṯā*) жаб».[3]

Прежде чем перейти к контекстуальному анализу терминов *ʾrāzā* и *ṭupsā* в рамках типологической экзегезы Ефрема, мы проанализируем основные «тайны» и «прообразы», указываемые им, а также их место в церковной традиции. Фигуры и события Писания рассматриваются им как образы, указывающие на то, что однажды совершится во Христе. В мадрашах на Рождество Ефрем выделяет достаточно большое количество мест Ветхого Завета, которые, с его точки зрения, являются пророчествами о грядущем Мессии.[4] Эти пророчества содержатся и в Новом Завете (в частности, в песни Захарии).[5] Говоря о ветхозаветных праведниках, «ожидавших увидеть пришествие»[6] Христа, Ефрем Сирин называет среди них Авеля, Сифа, Еноса, Каинана, Мафусаила, Ноя, Сима и Яфета, Авраама, Мелхисидека, Лота, Аарона, Моисея, Раава, Илию и многих других.

> Духом почувствовал Авраам,
> что далеко рождение Сына.
> Вместо Него Самого (*qnōmęh*) горячо он желал
> «*увидеть день*»[7] Его.[8]

---

[1] *Ephraem Syr.* In Exod. XXXII 4. P. 153.

[2] *Idem*. In Gen. I 9. P. 13 (комментарий на Быт 1. 16).

[3] *Ephraem Syr.* In Exod. P. 136.

[4] Быт 38; Ис 7. 14; 41. 14; 53. 2; Пс 80. 6; Числ 24. 17; Притч 13. 2; а также благословение Иакова в Быт 49. 10 (см.: *Ephraem Syr.* De Nat. I 1—11. S. 1—2).

[5] Лк 1. 57.

[6] *Ephraem Syr.* De Nat. I 20. S. 3.

[7] Ср. Ин 8. 56.

[8] *Ephraem Syr.* De Nat. I 55—59. S. 7—8.

Фактически, праведники Ветхого Завета были прообразами Сына. Сиф, брат убитого Авеля, «высматривал» убиенного Сына и ожидал, что Его смерть притупит тот меч, который убийца Каин вонзил в творение. Милостивые Сим и Иафет ожидали милостивого Сына, Мелхисидек «„высматривал" местоблюстителя, того Первосвященника, Который иссопом Своим очистит тварь». Моисей и Илия, также желавшие увидеть Его, как пишет Ефрем, «узрели Сына посреди себя», что является указанием на событие Преображения. Более того, они начертали тайну (*ʾrāzā*) Его пришествия, поскольку Моисей был образом (*ṭupsā*) мертвых, и Илия — живых (уже применительно ко второму пришествию Христа).[1] В Ное же были таинственно обозначены образы Самого Сына, равно как в Данииле и Лазаре.[2] Прообраз и тайны Христа были заключены и в Исааке.[3]

Типология Адама, сопоставляемого со Христом, появляется уже у апостола Павла[4] и занимает важное место в церковной традиции. Параллелизм Адама и Христа показывал у него два аспекта: Христос одновременно совершает и восстанавливает то, что совершил Адам. Именно это и стало основным положением в рамках упомянутой выше теории «восстановления, или нового возглавления» (ἀνακεφαλαίωσις, recapitulatio), разработанной свт. Иринеем Лионским. Как указывает Ж. Даниелу, речь в данном случае идет о новом начале (κεφαλή), которое представляет собой возбновление первого начала — и в восстановлении нарушенного порядка (аспект исправления греха), и в том, что выходит за пределы намеченной попытки (аспект совершения). Особый характер типологии Адама заключается в том, что она представляет собой и противопоставления, и сходства. Цель последних — выделить единство Божественного плана спасения. Христос есть новый Адам, Который обновляет Свое творение. Два устроения человека, о которых говорил еще апостол Павел (душевное и духовное), обнаруживают сходства: первое есть прообраз (τύπος) второго. Таким об-

---

[1] Ibid. I 21—36. S. 3—5.

[2] Ibid. X 4. S. 67.

[3] Ibid. XIII 3. S. 74.

[4] 1 Кор 15. 45—49; Рим 5. 15—19.

разом, между Адамом и обстоятельствами, которые сопутствуют его греху, и Христом и обстоятельствами Искупления обнаруживаются соответствия. Суть параллелизма Евы и Марии, впервые встречающегося в произведении Иустина Философа «Диалог с Трифоном Иудеем»,[1] та же, что и в случае с учением о Христе как Новом Адаме: необходимо, что «восстановление» возобновило ту же реальность, которую следовало спасти. Это важнейшее для раннехристианского богословия учение основано именно на типологической экзегезе книги Бытия. Типология Адама и Христа, которая включает проведение параллели между способом рождения первого и Второго Адама, ко времени жизни Ефрема стала частью церковной традиции, в том числе на Западе (уже у Тертуллиана († после 220)). В рамках же сирийской традиции данное учение появляется в IV в. именно в творениях Ефрема Сирина. Встречается у него и противопоставление первого Адама и Второго (и последнего) Адама — Христа.[2] Как пишет Ефрем, Ева, матерь всех живущих, была и источником смерти для всех живущих, Мария же — это новая лоза, в которой расцвела новая Жизнь — Христос:

> Он[3] нисшел также к Еве, Матери всех живущих. Он есть виноградная лоза, посредством которой стена ада была сокрушена. Ева, которая есть матерь каждого живущего, стала для каждого живущего матерью смерти. [Виноградную лозу] породила Мария, новая отрасль от Евы, старой виноградной лозы, и вселилась в нее новая Жизнь, чтобы, когда смерть пришла и поглотила самонадеянно [Христа], в плоде смертном сокрылась Жизнь, умерщвляющая смерть.[4]

Грех и спасение от греха пришли в мир благодаря органам чувств двух людей: с помощью ока своего Ева увидела красоту древа познания добра и зла «и отобразился в ее уме совет лукавого, концом дела было горькое раскаяние». Мария же посред-

---

[1] *Iust. Mart.* Dial. Col. 712.
[2] *Ephraem Syr.* De Eccl. LI 8. S. 132—133.
[3] Христос.
[4] *Ephraem Syr.* Serm. de Domin. 3. S. 3.

ством слуха узнала «о Сокровенном, Который пришел к ней по слову [ангела]».[1] Кроме того, Ефрем, неизменно подчеркивающий девственный характер рождения Христа от Девы, видит строгое соответствие между способом рождение Адама и Христа:

Еву, родительницу, родил
Муж никогда не рожденный,
Сколь же вернее, что Евина дочь
Сына без мужа родит.

Дева-земля родила
Адама, владыку земного,
Дева же днесь родила
Адама, Владыку небес.[2]

Как мы уже отмечали выше, не только Адам, но и другие праотцы и пророки рассматриваются Ефремом в качестве прообразов Христа, одним из которых является Исаак. Примечателен фрагмент из мадрашей на Рождество, в котором содержится данный параллелизм:

Сей сын Агари,
«*дикий осел*»,[3]
посмеялся над Исааком.[4]
Он перенес сие безмолвно,
а матерь его возревновала.
Ты есть его тайна?
Он есть Твой образ?
Ты уподобился Исааку?
Он подобен Тебе?[5]

Говоря о аспектах значения термина *ʾrāzā*, мы не должны забывать о том, что слово «тайна», как правило, рассматрива-

[1] *Idem*. De Eccl. XXXV 18. S. 89.
[2] *Idem*. De Nat. I 15—16. S. 3.
[3] Быт 16. 12.
[4] Ср. Быт 21. 9.
[5] *Ephraem Syr.* De Nat. XIII 17. S. 76.

ется Ефремом как очень близкое по значению к понятию «прообраз» и противопоставляется в этом смысле термину «истина» (*šrārā* / *quštā*). Так, в 18-й мадраше на Рождество в качестве прообраза Христа рассматривается основатель Римской империи и создатель системы принципата Октавиан Август (27 г. до н. э.—14 г. н. э.), именуемый «царем по имени Сияние (ܫܡܚܐ *ṣemḥā*»):

> В Рождество Твое,
> во дни царя
> по имени Сияние (*ṣemḥā*),
> тайна (*ʾrāzā*) и истина (*quštā*)
>
> встретились вместе,
> царь и Царь,
> Сияние (*ṣemḥā*) и Восток (*denḥā*).
> Крест свой понесло
> сие царство.
> Благословен Возвысивший его![1]

Издатель гимнов Эдмунд Бек допускал, что Ефрем мог связывать созвучные слова: греческое αὔγασμα (эквивалент сирийского *ṣemḥā*) и латинское «Augustus» (греч. Σεβαστός), хотя и признавал отсутствие однозначного ответа на данный вопрос.[2] Не отрицая того, что читатели Ефрема могли увидеть в строках, написанных на сирийском языке, игру греческого и латинского слов,[3] мы все же полагаем, что при интерпретации данного фрагмента следует прежде всего учесть нюансы в значениях понятий *ṣemḥā* и *denḥā,* в том числе библейские контексты, в которых они употребляются. Кроме того, вписав типологию Ефрема в религиозно-политический контекст Римской империи IV в., и даже предшествующего периода, мы смогли

---

[1] *Ephraem Syr*. De Nat. XVIII 3. S. 91.

[2] CSCO. Bd. 153. S. 83.

[3] В рамках диссертации автор этих строк счел предположение Э. Бека маловероятным (*Заболотный*. 2016а. С. 138—142). Однако в ходе продолжившейся работы стало ясно, что для современников Ефрема ассоциации между этими словами могли являться более очевидными, чем для нас.

сделать ряд важных (и неожиданных) наблюдений, касающихся не только типологической экзегезы, но и представлений Ефрема Сирина о римском императоре как прообразе Христа, взаимодействия христианских и нехристианских религиозных идей, а также календарных практик. Опираясь на результаты этих исследований, нашедших отражение в нашей недавней статье,[1] остановимся на тех из них, которые имеют прямое отношение к теме типологической экзегезы.

Сирийское существительное *ṣemḥā* с корнем *ṣmḥ*, имеющим коннотации происхождения, появления, сияния, имеет два основных значения:[2] 1) «отрасль», «росток», «происходящее из земли» (греч. ἀνατολὴ [τοῦ ἀγροῦ]; лат. germen); 2) «сияние» (ἀπαύγασμα; radius, splendor).[3] В Пешитте слово *ṣemḥā* употребляется по отношению ко Христу в обоих значениях. Так, в сирийском тексте Евр 1. 3 Сын Божий именуется *ṣemḥā d-šuḇḥēh* Бога Отца,[4] что является переводом греческой фразы ἀπαύγασμα τῆς δόξης («*сияние славы*»).[5] В Иер 23. 5, который представляет собой одно из мессианских пророчеств, Господь обещает «*восставить Давиду Отрасль праведности* (*ṣemḥā d-zaddīqūṯā*;[6] в еврейском оригинале: צֶמַח צַדִּיק)».[7]

На первый взгляд, в Септуагинте, то есть греческом переводе ветхозаветных книг, имеется определенная двусмысленность: для перевода צֶמַח (в библейском еврейском корень *ṣmḥ* имел, очевидно, только коннотации роста)[8] использовано существительное ἀνατολή.[9] Последнее происходит от глагола ἀνατέλλω (восходить, происходить; сиять) и обозначает как росток/отрасль, так и восток/восход.[10] Примечательно, что если в русском Синодальном переводе масоретского текста צֶמַח

---

[1] *Он же*. 2017ж.
[2] CSCO. Bd. 153. S. 83.
[3] *Payne Smith*. T. 2. Col. 3415—3416; *Sokoloff*. P. 1293.
[4] Pesc. NT: Das Neue Testament. 2002. Bd. 2. Tl. 3. S. 248.
[5] NTG. P. 741.
[6] Pesc. VT: Translatio syra Pescitto. 1876. Vol. 1. P. 336.
[7] TM. P. 826.
[8] *Brown*, *Driver*, *Briggs*. P. 855.
[9] Καὶ ἀναστήσω τῷ Δαυιδ **ἀνατολὴν δικαίαν.** — LXX. Vol. 2. P. 692.
[10] *Lampe*. P. 125—126.

קִיְדַצ передано как «Отрасль праведная», то авторы церковнославянского перевода поняли греч. ἀνατολὴν δικαίαν как «Восток праведный».[1] В классическом сирийском языке корень *ṣmḥ* также входит в состав нескольких семантических полей, которые связаны с понятием появления: «происхождение / рост», «восхождение / восход» и «сияние». В ряде мессианских текстов Пешитты корень *ṣmḥ* весьма близок к корню *dnḥ*. Фактически этот второй корень также имеет коннотации явления, или появления, и означает «восходить (главным образом применительно к солнцу)», «светить / сиять». Следовательно, одно из основных значений слова *denḥā* — восход / восток, также переводимое на греческий как ἀνατολή (ср. лат. ortus / oriens).[2] Именно *denḥā*, а не *ṣemḥā*, было использовано для перевода חַמָצ в Зах 3. 8 («*Вот*, *Я привожу раба Моего*, *Отрасль*»).[3] В Септуагинте חַמָצ опять передано через ἀνατολή.[4]

Аналогичным образом дело обстоит и с Зах 6. 12 (в масоретском тексте: «*Вот Муж*, *— имя Ему Отрасль*»),[5] которое и в Септуагинте, и в Пешитте переведено как «*Вот муж*, *— имя Ему Восток*» (ἀνατολή; *denḥā*). Именно на такое прочтение опирается песнь отца Иоанна Предтечи священника Захарии с его знаменитой фразой (Лк 1. 78), относящейся ко Христу: «*Восток свыше*» (ἀνατολὴ ἐξ ὕψους;[6] *denḥā men rawmā*),[7] которая, по всей видимости, указывает на восход или день спасения.[8] Подобные переводческие решения не исчерпываются указанными примерами.[9]

Наконец, существительное *denḥā* служит обозначением праздника Богоявления (греч. θεοφάνεια, ἐπιφάνεια или τὰ Φῶτα, то есть «праздник светов»), с которым в древней Церкви было свя-

---

[1] Библия, сиречь Книги Священного Писания. 1879. Т. 2. С. 204 (и др. издания).

[2] *Payne Smith*. Col. 926—927; *Sokoloff*. P. 312—313.

[3] Pesc. VT: Translatio syra Pescitto. 1876. Vol. 1. P. 419; TM. P. 1067.

[4] LXX. Vol. 2. P. 548.

[5] TM. P. 1069.

[6] NTG. P. 199.

[7] Pesc. NT: Comparative Edition of the Syriac Gospels. 1996. Vol. 3.P. 24.

[8] *Newman*. P. 13.

[9] Подробнее см.: *Заболотный*. 2017ж. С. 79—81.

зано воспоминание и Рождества, и Крещения Господня.[1] Данный контекст, как будет показано ниже, также необходимо учитывать при анализе фрагмента из 18-го гимна «пророка сирийцев».

Как можно видеть, сирийские слова *ṣemḥā* и *denḥā* входят в состав семантических полей, которые покрывают значения, связанные с различными аспектами происхождения и появления. Эти аспекты не следует противопоставлять друг другу: современники Ефрема, несомненно, видели смысловую связь между ростом, или происхождением из земли, восхождением над землей небесного светила, или восходом (востоком), а также его явлением, или сиянием (светом). При этом, и *ṣemḥā*, и *denḥā* — весьма важные мессианские титулы, причем их использование не ограничивается лишь библейскими текстами.[2] Однако почему Ефрем употребил один из этих титулов применительно к Августу?

Здесь можно предложить несколько объяснений. Во-первых, личность Гая Юлия Цезаря Октавиана, фактического создателя могущества Римской империи и основателя системы принципата, принявшего в 27 г. до н. э. титул Август (Augustus),[3] занимала особое место в понимании христианскими авторами — как западными, так и восточными — истории. Поскольку Воплощение совершилось именно в правление Августа, во дни переписи, проведенной по повелению (edictum) кесаря (Лк 2. 1—7), Римская империя, по мнению данных авторов, была благословлена Господом, Которому она и обязана своим могуществом. Для Ефрема Сирина данное обстоятельство, которое он также подчеркивал («Крест свой понесло сие царство. Благословен Возвысивший его!»), являлось весьма актуальным, поскольку

---

[1] Празднование Богоявления было характерно для церковной традиции Сирии, Египта и Малой Азии, по всей видимости, уже в III в. О гипотезах, объясняющих дату праздника, см.: *Кузенков*. 2015. С. 65—68; *Макаров*. 2015.

[2] См. ссылки, в частности, на святоотеческую литературу: *Payne Smith*. T. 1. Col. 927; T. 2. Col. 3415—3416.

[3] О религиозной политике Октавиана Августа, в том числе о развивавшемся при нем культе императора: *Bowersock*. 1965. P. 112—121; *Walker*, *Burnett*. 1981; *Clark*. 1983; *Yavetz*. 1984; *Zanker*. 1988.

молодость «пророка сирийцев» пришлась на правление Константина I Великого (306—337), объявившего себя покровителем христианской Церкви.

Нельзя забывать и об упомянутом выше имени (numen) Октавиана — Augustus, равно как и о его греческом эквиваленте (Σεβαστός, от σέβας, «святыня, предмет поклонения»). Это имя, относившееся к сфере священного, указывало на высшую степень благоговения и почитания. Хотя данный эпитет не делал Октавиана богом в строгом смысле, он возвышал его над прочими людьми и указывал на его Божественную мощь.[1] Как уже было отмечено выше, предположение Э. Бека, согласно которому Ефрем играл на созвучии слов Augustus и ἅγασμα, представляется нам неполным объяснением, хотя и абсолютно отвергать его едва ли возможно. В любом случае, говоря об Октавиане и сравнивая его со Христом, Ефрем желал вызвать в сознании слушателей воспоминание об императоре, чья власть рассматривалась в качестве эпифании Божественной власти.

Наконец, мы полагаем, что именование Августа Сиянием является указанием на весьма распространенное в Римской империи почитание Непобедимого Солнца (Sol Invictus),[2] некогда отождествляемого с солярным божеством Элагабалом, культ которого имел сирийское происхождение. Приверженцем данного культа был, в частности, император Марк Аврелий Антонин Август (218—222). Последнего после смерти стали называть Гелиогабалом, связав, таким образом, в силу ложной этимологии сирийского бога солнца с Гелиосом. На большинстве монет Гелиогабала имеются изображения либо самого императора, осуществляющего свои жреческие функции, либо солярного божества. Из документов следует, что император рассматривал себя в качестве высочайшего жреца Непобедимого Солнца (sacerdos amplissimus Dei Solis Invicti Elagabali), а Элагабала — в качестве своего предводителя (comes) и защитника (conservator). Император Аврелиан (270—275), предпринимавший попытки реанимировать языческую религию, провозгла-

---

[1] *Шайд.* 2006. С. 165—166.

[2] Выражаем признательность Р. М. Шукурову, который указал на возможность именно такой интерпретации.

сил Sol Invictus верховным Божеством.[1] Однако именно при Октавиане Августе культ бога солнца, который был его покровителем, начал играть весьма значительную роль, став основой религиозной политики императора.[2] Это нашло отражение, в частности, в императорских надписях.[3]

Разумеется, Ефрем Сирин не мог не знать о том месте, которое занимало почитание солнца при Октавиане Августе. Более того, уже в сознании близких к Октавиану поколений император воспринимался в качестве фигуры, отождествляемой с солнцем и с его сиянием. Так, Гай Светоний Транквилл, излагая в «Жизни двенадцати цезарей» (ок. 121 г. н. э.) биографию императора, ссылается на историю, согласно которой мать Августа Атия зачала его в храме Аполлона от самого бога солнца, явившегося ей в виде змеи, после чего ее сын и стал именоваться сыном Аполлона. Кроме того, незадолго до рождения Августа муж его матери Октавий увидел во сне, как из лона Атии *восходит сияние солнца* (*iubar Solis exortum*).[4] По всей видимости, Ефрем познакомился с данным сюжетом посредством неких греческих или сирийских источников, тем более что данный сюжет нашел отражение даже в гораздо более поздней византийской традиции, а именно в «Хронике» византийского придворного X в. Симеона Магистра и Логофета. Последний пишет об Августе следующее

> В ту ночь, когда он родился, его отец увидел во сне, как из лона его жены *восходит солнце* (*τὸν ἥλιον ἀνατέλλοντα*).[5]

Наконец, именно Октавиан Август осуществил рецепцию римлянами эллинистической традиции, которая связывала правителя с солнцем. Важной составляющей этой связи были изо-

---

[1] Подробнее о культе Непобедимого Солнца см.: *Halsberghe*. 1972; *Berrens*. 2004; *Hijmans*. 2009.

[2] Подробнее см.: *Bardill*. 2012. P. 44—49.

[3] CIL. Vol. VI. N 701, 702.

[4] *Suet*. De vita Caesar. II 94. 4. P. 99—100.

[5] *Sym. Log.* Chron. L 1. P. 77—78. Источник, на который непосредственно опирался Симеон, едва ли читавший непосредственно произведение Светония, пока неизвестен.

бражения на монетах царей, унаследовавших территорию бывшей империи Александра Македонского, в диадеме из лучей, что являлось характерным обозначением Гелиоса и в более позднее время. Еще одна составляющая — титул «Епифан» (греч. Ἐπιφανής, «сияющий, блистательный, явленный»), который, кстати, весьма близок по значению к сирийским словам *ṣemḥā* и *denḥā*. Выше мы уже указывали на то, что термины ἐπιφάνεια и *denḥā* используются в христианской традиции для обозначения Богоявления. От корня *dnḥ* образован и точный эквивалент Ἐπιφανής — *dannīḥā*.[1] Первым римским правителем, изображенным на монетах с солярной короной, стал именно Октавиан Август.

Наконец, Ефрем Сирин мог перенести представления, связывавшиеся в IV в. с императором Константином Великим, на фигуру Августа. На монетах Константина изображения солярного божества появляются около 308 г. и сохраняются до середины 20-х гг. IV в., вытесняя других традиционных богов; при этом, монеты имели девиз: «Soli Invicti Comiti» (Предводителю Непобедимому Солнцу).[2] Встречаются изображения императора, увенчанного лучистым венком (золотой солид из Британского музея), причем на реверсе некоторых монет помещена фигура Sol Invictus с тем же венцом, что было призвано подчеркнуть сходство Константина с богом солнца. На ряде солидов известно сдвоенное изображение императора и Sol Invictus; на золотом медальоне того времени имеется надпись: «Invictus Constantinus» (Непобедимый Константин).

Вероятно, даже после знамения 312 г. накануне битвы с Максенцием на протяжении длительного времени Константин воспринимал Христа как своего личного небесного покровителя и намеревался развить общеримский культ, составными частями которого должны были стать почитание Sol Invictus, христианство, митраизм и другие религиозные традиции: в рамках этого культа Христос рассматривался бы как одно из воплощений Верховного Божества (Summus Deus). Как известно, на церемонии освящения Константинополя (330) император был

---

[1] *Payne Smith*. T. 1. Col. 928.

[2] *Попов И. Н.* Константин: Религиозная политика // *Попов*, *Квливидзе*. 2014. С. 684.

в диадеме из солнечных лучей, которая была известна в иконографии Аполлона, отождествляемого с Sol Invictus.[1] Поскольку молодость прп. Ефрема Сирина пришлась на годы правления Константина, он мог перенести представления, связывавшиеся в императором в IV в., на фигуру Октавиана Августа.[2]

Наше предположение подтверждается при обращении к другому фрагменту из мадрашей, в котором Ефрем говорит о дате Рождества и упоминает о свете, отождествляемом со Христом:

> Одержало победу светило и начертало тайну (*ʾrāzā*)
> Чрез ступени, которыми оно превозмогло. Вот двенадцать дней,
> Как начало оно превозмогать, и сей день —
> Тринадцатый, совершенная тайна (*ʾrāzā šalmā*)
> Рождения (*d-yaldęh*) Сына[3] и Его двенадцати.[4]
>
> Заточал Моисей агнца в [месяц] нисан,
> В десятый [день], — тайна (*ʾrāzęh*) Сына,
> Который сошел во чрево [Марии] и Себя заточил
> В десятый [день]. Он исшел из чрева
> В сей месяц, когда одержал победу свет.[5]

Данный фрагмент связан с типологией ветхозаветной Пасхи, фактически рассматриваемой в качестве прообраза Пасхи новозаветной. Ефрем пишет о пасхальном агнце как о тайне (*rāz*) Христа. Цитируя фрагмент из Исхода, согласно которому каждое семейство должно взять для себе агнца в десятый день месяца нисан (март—апрель), хранить его до четырнадцатого дня, после

---

[1] *Квливидзе Н. В.* Константин: [Иконография на монетах и медалях] // *Попов*, *Квливидзе*. 2014. С. 726—727.

[2] Подробнее об императорском культе при Константине, связи этого культа с почитанием Sol Invictus, а также об истоках указанных представлений см.: *Bardill*. 2012. P. 218—384.

[3] Издатель предлагает вместо *d-yaldęh* читать *dilęh*. В этом случае фраза будет означать «совершенная тайна Сына» / «совершенная тайна, принадлежащая Сыну».

[4] Апостолов.

[5] *Ephraem Syr.* De Nat. III 13—14. S. 48.

чего заклать,[1] Ефрем пишет о том, что Господь сошел в утробу Марии именно в десятый день месяца нисан (поскольку, по словам Мар Афрема, Захария получил благую весть о рождении Иоанна Предтечи в десятый день месяца тишри (месяц осеннего равноденствия, то есть сентябрь—октябрь), а Благовещение Пресвятой Девы Марии, согласно Евангелию,[2] имело место шесть месяцев спустя). Таким образом, в день, в который был заклан ветхозаветный агнец, был распят его Прообраз (*rāz*).[3]

При этом, Рождество Христово для Ефрема — 13-й день после зимнего солнцестояния (после 25 декабря, то есть 6 января (месяц канун) — Богоявление или праздник светов). «Во свете и тьме» были изображены образ (*ṭupsęh*) и тайна (*rāz*) зачатия и рождения Господа, а также зачатия и рождения Иоанна. Последний был зачат в месяц тишри, «в который наступает тьма», то есть продолжительность светового дня начинает уменьшаться, Христос же был зачат в месяце нисан, на который приходится весеннее равноденствие («свет воцаряется над тьмой, и она покоряется ему»).[4] Рождение же Христа таинственно (*ʔaʸḵ da-ḇ-rāzā b-kānun*) относится к месяцу канун, «в которы свет вырвал у тьмы часы, которая она поглотила», подобно тому, как Господь спас людей от «поглотившего их», то есть от диавола. В месяц канун явились, «вышли» два света: Сын — из утробы, и солнце — из тьмы.[5]

Кроме того, Ефрем упоминает о возвышении царства Августа, под властью которого жил Христос. Эти слова следует рассматривать как часть общехристианской традиции, в рамках которой подчеркивалось, что Римская империя, ставшая местом рождения Спасителя, была благословлена Богом.[6] В пони-

---

[1] Исх 12. 2—3, 6—7.

[2] Лк 1. 36.

[3] *Ephraem Syr.* In Exod. XII 1—3. P. 140.

[4] *Idem*. De Nat. XXVII 17—18. S. 140.

[5] Ibid. 21—22. S. 140. Автор благодарит П. В. Кузенкова за ценные замечания относительно лунного и солнечного календарей.

[6] См., например, песнопение византийского гимнографа прп. Кассии († до 867) — самогласен-славник 2-го гласа на «Господи, воззвах», исполняемый на вечерне Рождества Христова (Αὐγούστου μοναρχήσαντος ἐπὶ τῆς γῆς (Августу единоначальствующу на земли)) — Menaion. Dec.

мании Ефрема прообраз, или тайна — это фигура, представляющая сходство с будущей реальностью, но не осуществляющая этой реальности полностью. Прообраз обнаруживает сходство с прообразуемой реальностью, в то же время показывая, что он не является этой реальностью.[1] Встреча прообраза и обозначаемой им реальности происходит именно в прообразуемом событии. Таким образом, Август как царь, носящий имя «Сияние», является прообразом другого Царя, Который есть «*Восток свыше*».[2]

* * *

Итак, попытаемся обобщить основные контексты, в которых Ефрем использовал понятия *ṭupsā* и *ʾrāzā*. *Прообраз* (*ṭupsā*), равно как и *тайна* (*ʾrāzā*), — это то, что *предначертано* в Писании Святым Духом. После того как те реальности, на которые они указывали, *пришли в исполнение* и слово пророчеств *совершилось*, *было истолковано*, этот прообраз *стал понятным*.[3] Термины «прообраз» и «тайна» у Ефрема также близки к понятию «*притчи*»[4] и «*образ*».[5] В событиях Нового Завета, когда Бог совершил[6] прообразы и тайны, заключенные в фигурах Ветхого Завета, на смену тайне пришло ее *исполнение — реальность*, *истина*. Термины *ṭupsā* и *ʾrāzā* в большинстве случаев имеют близкие значения, хотя могут пониматься и как указания соответственно на «*образ*» (τύπος) и «*вместообраз*» (ἀντίτυπος).[7]

В связи с темой Адама мы наблюдали, как типология Ефрема продолжала развитие новозаветной типологии, будучи, при этом, частью общей святоотеческой традиции. Это бу-

---

25 [Μηναῖον. Δεκέμβριος. Σ. 379; Минея. Декабрь. Т. 2. С. 334]. См.: *Аверинцев*. 1997. С. 59—60.

[1] *Daniélou*. 1950. P. 105—107; *Даниелу*. 2013. С. 144—145.

[2] Ср.: Лк 1. 78.

[3] *Ephraem Syr.* De Nat. I 1—10. S. 1—2.

[4] Ibid. II 8. S. 15.

[5] Ibid. XIII 4. S. 74.

[6] Ibid. IV 117. S. 36.

[7] Ibid. XIII 17. S. 76.

дет еще более явно в связи с темой потопа — образа, который весьма часто встречается у Отцов, писавших о Ноевом ковчеге как прообразе Церкви, которая спасает людей посредством воды, то есть крещения. Это взгляд не является натянутой аллегорией, как может показаться, а представляет собой развитие библейской мысли.[1] Во-первых, уже в Ветхом Завете потоп представлен как событие прошлого, являющееся прообразом события будущего (как события грядущего суда, так и грядущего избавления, совершаемого Богом ради Своего народа).[2] Во-вторых, подобная типология потопа была важной темой в рамках апокалиптической литературы, у Филона, в «Проповедях Климента», испытавших значительное влияние иудаизма, у Оригена, цитирующего соответствующий мидраш. В-третьих, типология потопа присутствует уже в Новом Завете: так, апостол Петр сопоставляет время, предшествующее потопу, и время, предшествующее суду, а также сам первый потоп, водный, — второму, огненному.[3] Кроме того, в Первом послании Петра сопоставляется спасение во дни Ноя восьми душ от потопа и крещение и употребляется термин ἀντίτυπος.[4] Развиваемая греческими и латинскими авторами типология ковчега и Церкви нашла отражение и у Ефрема Сирина:

> А ковчег с тварями[5]
> являет образы Господа нашего,
> создавшего святую Церковь,
> в которой спасаются души.[6]

Более того, образы Сына были таинственно обозначены в Ное. Не только Ламех увидел в своем потомке Ное эти образы и «вместо Господа далекого утешил себя тайною (*ʾrāzā*) близкою», но и сам Ной горячо желал узреть Сына, видя, что если

---

[1] *Daniélou*. 1950. P. 55—85; *Даниелу*. 2013. С. 83—117.

[2] Ис 24. 1, 18; 27. 1; 28. 15—16, 18; 51. 9—10; 54. 8—9; Пс 27. 1; 45. 3; 73. 12—14.

[3] 1 Пет 3. 3—9.

[4] 1 Пет 3. 18—21.

[5] Ср. Быт 6. 19—20; 7. 2—3, 8—9.

[6] *Ephraem Syr.* De Nat. I 44—45. S. 6.

Его тайна сохранила тварей, то тем более Он Сам может спасти души людей. Ефрем, указывая на спасительность прообраза, отмечает бóльшую спасительность вместообраза — Сына.[1]

Еще одна важная для патристики тема типологической экзегезы — Исход евреев из Египта. Но между фигурами Адама и Ноя, с одной стороны, и Моисея и Аарона — с другой, важное место занимают ветхозаветные патриархи — Авраам, Исаак и Иаков. Прежде всего их роль велика в иудейской литературе (как в Книге Премудрости Иисуса, Сына Сирахова,[2] так и в апокрифической «Книге Юбилеев»).[3] Однако в ряде иудейских источников мы можем наблюдать не типологическую экзегезу, связанную с этими тремя великими фигурами, а, скорее, аллегорическое толкование, которое имеет моральный смысл и в рамках которого Авраам, Исаак и Иаков рассматриваются в качестве символов добродетелей (Филон Александрийский и его «моральная агада»). Уже в Новом Завете мы видим переход от этого морального толкования к толкованию типологическому.[4]

Выше мы уже говорили о типологии, связанной с именем Авраама, теперь же необходимо обратиться к занимающему важное место в святоотеческой экзегезе толкованию Исаака как прообраза Христа. Помимо процитированных выше отрывков мы обратим внимание на типологию жертвы Христа, прообразом которой было жертвоприношение Исаака. Символическое значение этого жертвоприношения занимает важное место в раввинистической литературе, в которой оно именуется «Акеда» (связывание). В молитвах Нового года (Рош Хашана) жертвоприношение Исаака связывается с благами, которые испрашиваются у Бога для Израиля.[5] Ж. Даниелу указывает на то, что здесь мы

---

[1] Ibid. I 55—58.

[2] Сир 44. 19—23.

[3] Кн. Юбилеев. 11—46.

[4] Евр 11. 8—21.

[5] «Так да привидится Тебе, как наш отец Авраам связал сына своего Исаака поверх жертвенника и подавил жалость в себе, чтобы исполнить волю Твою всем сердцем. Так да осилит милосердие Твое гнев Твой на нас, и по великой благости Твоей да удалится негодование Твое от народа Твоего». — РШ: Зихронот.

сталкиваемся со своего рода обратной типологией, «где важное событие относится к истокам истории Израиля и где пасхальный агнец выступает как памятование об этом событии, как Евхаристия — о кресте, а не как пророческий символ будущей жертвы Христа».[1] Связь Исхода и жертвы на горе Мориа, прослеживающаяся в раввинистических источниках, неизбежно вызывает вопрос о возможных влияниях иудейской традции на христианскую, и даже об обратном влиянии, которое не представляется чем-то совсем уж невероятным, если учесть, что указаннные выше тексты датируются временем более поздним, чем начало христианской эры,[2] хотя позднее раввинистическая литература могла оказать влияние на христианских авторов, в частности на свт. Мелитона Сардского (II в.), который писал об «оковах» Исаака.[3] По всей видимости, говорить следует о том, что типология Исаака, имевшаяся в более ранних иудейских источниках,[4] привлекла внимание апостола Павла.[5] Таким образом, в данном случае (как и в ряде упомянутых выше) мы можем видеть, что толкование Ветхого Завета христианскими авторами развивало положения иудейской экзегезы, наделяя ее совершенно новым содержанием. Этим новым содержанием и был образ Исаака как предвосхищение страждущего Мессии. Эту тему мы видим уже у Псевдо-Варнавы (20—30-е гг. I в.),[6] а также у свт. Иринея Лионского.[7]

Если идея о влиянии раввинистической экзегезы на типологию Исаака у грекоязычных христианских авторов имеет под собой определенные основания, то активное развитие этой ти-

---

[1] *Daniélou*. 1950. P. 101; *Даниелу*. 2013. С. 137—138.

[2] *Daniélou*. 1950. P. 102; *Даниелу*. 2013. С. 139.

[3] СДХА. С. 679.

[4] 4 Мак 13. 12; 16. 20; Jubil. 17—18.

[5] Рим 8. 32 (ср. Быт 22. 16).

[6] Согласно Соборному посланию Псевдо-Варнавы, Господь принес Себя жертву, «дабы исполнился прообраз, бывший в Исааке, который был возложен на жертвенник» (ἵνα καὶ ὁ τύπος ὁ γενόμενος ἐπὶ Ἰσαὰκ, τοῦ προσενεχθέντος ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, τελεσθῇ). — *Barn*. Epist. 7. 3. Col. 744 B.

[7] *Iren. Lugd*. Adv. haer. IV 5. 4—5. Col. 986 AB.

пологии Ефремом Сириным в еще большей степени может свидетельствовать о подобном влиянии.

Типология Христа и Церкви связана в Комментарии Ефрема на Бытие и с именем третьего патриарха — Иакова. В камне в Вефиле, над которым Иаков принес обет,[1] «была прообразуема тайна Церкви, через которую воздаются обеты и приношения всех народов, вошедших в нее».[2] В елее же, который Иаков излил на этот камень,[3] «была изображена тайна сокрытого в нем Христа» («елей» (ܡܫܚܐ) и «Христос, Помазанник» (ܡܫܝܚܐ) — однокоренные слова).[4]

Кроме того, одной из наболее развитых тем типологической экзегезы, встречающихся в произведениях Ефрема, является тема Исхода из Египта, занимающая огромное место в христианской традиции, в рамках которой она рассматривается как прообраз Нового Исхода, совершенного Христом (и, в частности, ветхозаветная Пасха описывается как прообраз Пасхи новозаветной). При этом, типология Исхода многократно встречается, как и упомянутые выше примеры ветхозаветных прообразов, уже в самом Писании как Нового, так и Ветхого Завета. Так, медный змей, вознесенный на древо и исцеляющий тех, кто был ужален змеями,[5] в Евангелии от Иоанна рассматривается в качестве прообраза «вознесения» Христа на древо креста.[6] Этот образ встречается уже у Псевдо-Варнавы.[7] Подобную мысль (хотя и без упоминания о кресте) развивает Ефрем в своих гимнах на Рождество, когда пишет о том, что Моисей, видя вознесенного на древо змея, «ожидал увидеть Того, Кто уврачует рану[, нанесенную] древним змием».[8]

Однако еще более часто встречающийся в святоотеческой литературе прообраз креста — это молитва Моисея с рас-

---

[1] Быт 28. 20—22.
[2] *Ephraem Syr.* In Gen. XXVI 3. P. 89.
[3] Ср.: Быт 28. 18.
[4] *Ephraem Syr*. In Gen. XXVI 2. P. 89.
[5] Чис 21. 9.
[6] Ин 3. 14.
[7] *Barn.* Epist. 12 // PG. 6. Col. 760 B — 764 A; ПМА. С. 105—106.
[8] *Ephraem Syr.* De Nat. I 28. S. 4.

простертыми руками в тот день, когда Иисус Навин сражался с амаликитянами.[1] При этом, данный образ в христианских источниках напрямую связывался с образом медного змея. Впервые такое сближение мы видим в упомянутом выше фрагменте из Псевдо-Варнавы. Интересно, что параллель между этими двумя образами прослеживается и в раввинистической литературе, в частности, во входящем в состав Мишны трактате «Рош Хашана»:

> Сказано: «*И когда Моисей поднимал руки свои*, *одолевал Израиль*, *а когда опускал руки свои*, *одолевал Амалик*»;[2] разве руки Моисея дают победу или поражение? Но здесь указывается, что все время, пока Израиль обращал взоры свои горé и подчинял сердце свое Отцу своему, Который на небесах, он побеждал, а в противоположном случае терпел поражение [далее следует цитата из Чис 21. 8. — *Е. З.*]».[3]

Эту цитату можно сопоставить со словами Иустина Философа:

> Народ одерживал победу не потому, что Моисей молился, но потому, что <…> он являл знак креста.[4]

Конечно, можно указать на то, что эта раввинистическая традиция является достаточно поздней (новый метод толкования устной Торы (Галаха) был введен Акивой бен Йосефом (40—ок. 135), заложившим основы традиции, которая позднее, в конце II—начале III в., оформится в Мишне), однако есть основания считать, что традиция «медный змий — молитва Моисея» является более ранней, восходя к концу I в. и являясь современной Евангелию от Иоанна. Независимо от того, какая из двух основных гипотез является более достоверной (идет ли речь о том, что христиане заимствовали параллель из иудей-

---

[1] Исх 17. 8.
[2] Исх 17. 11.
[3] РШ. 3. 8.
[4] *Iust. Mart.* Dial. 90. 5. Col. 692 A.

ской традиции, или же есть основания утверждать, что в раввинистической литературе отразилась антихристианская полемика), можно точно сказать одно: мы имеем дело с палестинской средой раннего христианства.[1] С не меньшим основанием мы можем констатировать наличие общей для иудеев и христиан среды (а возможно, и прямых заимствований из раввинистической литературы) применительно к Сирии в IV в. Так, Ефрем развивает не только типологию змия, вознесенного на древо, но и типологию, связанную с молитвой Моисея. При этом, анализируя соответствующий фрагмент из его Комментария на Исход, мы можем обратить внимание на своеобразную трактовку этой типологии — прообразом креста был жезл, который, как указывает Ефрем, пророк Моисей держал в руке:

> После «*пришел Амалик воевать против них*»,[2] и вышел Иисус [Навин] против него. Моисей же взошел на гору, и жезл Божий [был] в руке его.[3] Жезл же Моисей держал лишь тогда, когда совершал знамения и чудеса, дабы познал ты тайну (ܨܠܝܒܐ) Креста, силой которого и творил Моисей все чудеса.[4]

Ефрем Сирин неоднократно указывает на прообразы креста в Ветхом Завете. В частности, он считал таковым жезл Ааронов: «И когда фараон не был убежден этим,[5] тогда снова „*Аарон простер руку свою*"[6] с жезлом как знамением креста. Сим жезлом было положено начало всем казням, когда он пожрал змиев, во образ того, как кресту надлежало уничтожить всех идолов. Через него[7] и завершено разделение моря и потопление египтян, посредством которых была предначертана гибель хананеев».[8] При этом, обращает на себя внимание несколько обстоятельств. Во-первых, Ефрем указывает на связь между

---

[1] *Daniélou*. 1950. P. 145—146; *Даниелу*. 2013. С. 193—195.
[2] Исх 17. 8.
[3] Исх 17. 8—9.
[4] *Ephraem Syr.* In Exod. XVIII 2. P. 147.
[5] Чудом превращения воды в кровь (Исх 7. 14—25).
[6] Исх 8. 6.
[7] Через жезл.
[8] *Ephraem Syr.* In Exod. VIII 1. P. 136.

жезлом и двумя прообразуемыми им реальностями: крестом и победой над хананеями. Последнее говорит о том, что прообраз может указывать и на ветхозаветную реальность, это подтверждается и другими отрывками из комментариев Ефрема. Так, толкуя фразу «*Спасения Твоего ожидаю, Господи!*»,[1] являющуюся частью благословения Иакова, Ефрем пишет, что оно могло быть символом, тайной нескольких событий, относящихся как к Ветхому, так и к Новому Завету: «Или сия Палестина ожидала [спасение] во времена ковчега [Завета], когда пленила спасение Господне;[2] или это было сказано сим Иаковом от лица[3] сынов Дановых или всего Израиля, дабы явить, что все спасители, которые восстали для них, есть символ того великого спасения, которое имело быть для всех народов через Иисуса, ибо те предначертали истину».[4] Во-вторых, расцветший жезл Ааронов[5] рассматривается Ефремом как символ, указывающий на рождение Христа от Девы.[6] В-третьих, ветхозаветные прообразы креста — одна из наиболее популярных тем экзегезы Ефрема. Словами, сказанными Господом Авраму после того, как от него отделился Лот («*встань, пройди по земле в долготу ее и в широту ее, ибо Я тебе дам ее*»),[7] был прообразован ( ) крест. Земля, посредством указания на долготу и широту которой был изображен крест, «ради креста» была отнята у потомков древних праотцев и отдана другим наследникам.[8] Крест также был прообразован ( ) жестом благословения Иакова (Израиля), совершенного им над Манассией и Ефремом, когда тот возложил правую руку на голову младшего сына Иосифа — Ефрема, стоявшего слева, и левую — на голову стоявшего справа Манассии,[9] «дабы изобразить ( ) та-

---

[1] Быт 49. 18.
[2] Ср. 1 Цар 4. 11; 5—6.
[3]
[4] *Ephraem Syr.* In Gen. XLII 9. P. 115.
[5] Чис 17.
[6] *Ephraem Syr.* De Nat. I 17. S. 3.
[7] Быт 13. 17.
[8] *Ephraem Syr.* In Gen. X 2. P. 68.
[9] Быт 48. 9—20.

инство (ܡܝܡܪ) Того, через Которого прекратился Израиль первородный, как первородный Манассия, и возвысились язычники, как (ܐܦܪܝܡ) меньший Ефрем».[1]

Наконец, еще один пример типологии креста, встречающийся в Комментарии Ефрема Сирина на Исход, весьма распространный в христианской литературе, — это тема вод Мерры, ставших сладкими после того, как Моисей бросил в них дерево[2] (эта тема у ряда авторов является частью группы «воды Меры — источники Елима», которая встречается как в христианских, так и в иудейских источниках). Воды Мерры, как правило, рассматриваются в качестве прообраза таинства Крещения, а дерево — прообраза креста или Самого Господа.[3] Ефрем также видит в дереве тайну креста, сделавшего «сладкой горечь язы́ков»,[4] хотя и вне связи с крещением.

Прежде чем перейти к анализу других сюжетов, связанных с типологией Исхода, вернемся к фрагменту из Комментария на Бытие, в котором речь идет о благословении Иакова.[5] Наибольший интерес для нас представляют слова праотца, обращенные к Иуде, из колена которого должен был произойти Христос, и содержащие, таким образом, прямое пророчество о грядущем Примирителе.[6] Фраза о том, что Иуда привязывает осленка к виноградной лозе, была исполнена во время входа Христа в Иерусалим на осленке, который, по словам Ефрема, был привязан к виноградной лозе либо самим Господом в городе, вне храма, либо в том селении, из которого осленка забрали ученики Христа.[7] Таким образом, тайны (ܡܝܡܪ), переданные иудеям в подобиях (ܕܡܘܬܐ), в действительности (ܒܫܪܝܪܐ) были исполнены (ܐܬܓܠܝ ܠܗ) Господом. Следующая часть благословения, относящаяся к Иуде, также имеет мессианский смысл: «„*Очистит в вине одежду свою*”, то есть омоет тело

---

[1] *Ephraem Syr.* In Gen. XLI 1. P. 110.
[2] Исх 15. 22—25.
[3] *Daniélou*. 1950. P. 147—151; *Даниелу.* 2013. С. 196—200.
[4] *Ephraem Syr.* In Exod. XVI 1. P. 146.
[5] См., например: *Idem*. In Gen. XLIII 4. P. 118.
[6] Быт 49. 8—12.
[7] Лк 19. 31; пар. Мк 11. 3; Мф 21. 1.

Свое[1] кровью Своею; „*и в крови гроздов одеяние свое*“,[2] то есть кровью омывает тело Свое,[3] которое есть одеяние Его Божества.[4] „*Блестящи очи его более вина*“, ибо истина мысли Его прекраснее чистого вина. „*И белы зубы его более молока*“,[5] ибо чисто и красиво учение уст Его».[6]

Еще один образ экзегезы Ефрема Сирина — это Неопалимая Купина,[7] которая является частью типологии многих авторов, включая сирийских. Так, Кириллона использует этот образ в контексте темы девственного зачатия Христа Марией.[8] Ефрем же, противопоставляя «мертвых богов» Богу живому, говорит о том, что Его тайна (ܪܙܐ) была начертана (ܐܬܟܬܒ) посредством этой купины, «не подходящей для того, чтобы делать изображения мертвых богов».[9]

Возвращаясь же к рассмотрению указанного выше фрагмента о праздновании ветхозаветной Пасхи, мы должны отметить также наличие трех «тайн» в данном описании, о которых пишет Ефрем. Во-первых, в опресноках была изображаема тайна «новизны» Сына, а в горечи — страдание тех, кто причащается Его. Во-вторых, фраза «*Ешьте испеченное*»[10] указывает на тайну «того, что было положено в огонь», то есть агнца. Наконец, в словах «*Пусть будут чресла ваши препоясаны*, и *обувь ваша на ногах ваших*»[11] содержится тайна сонма учеников, которые были готовы идти и проповедовать Евангелие.[12]

Однако жертву Христа прообразовало не только заклание пасхального агнца, но и принесение иных жертв Ветхого Завета. В частности, окропление Моисеем сынов Израилевых

---

[1] ܒܝܬܗ

[2] Быт 49. 11.

[3] ܠܦܓܪܗ

[4] ܕܫܘܦܪ ܪܘܚܗ ܩܕܝܫܐ

[5] Быт 49. 12.

[6] *Ephraem Syr.* In Gen. XLII 6. P. 114.

[7] Исх 3.

[8] *Cyrillon*. De Pascha. 181—184.

[9] *Ephraem Syr.* In Exod III 2. P. 130.

[10] Исх 12. 9.

[11] Исх 12. 11.

[12] *Ephraem Syr.* In Exod. XII 1—3. P. 140.

кровью жертвенных тельцов после чтения книги Завета также имело прообразовательное значение, поскольку в этой крови — тайна Евангелия, которая посредством смерти Христа дается всем народам.[1] Имеется у Ефрема и элемент противопоставления жертв и ритуальных омовений, описанных в Ветхом Завете и призванных очистить людей, с одной стороны, и очищения, совершенного Христом, — с другой.[2]

* * *

Рассмотрение трех экзегетических произведений Ефрема Сирина и их сопоставление с общехристианской и иудейской экзегезой приводит нас к следующим выводам.

1. В своих Комментариях на Бытие и Исход, а также в гимнах на Рождество Ефрем следует историческому методу толкования Священного Писания. Однако помимо данного факта, принимаемого всеми исследователями, следует констатировать огромную роль, которую в его толкованиях играет типологический подход. Рассмотренные нами прозаические произведения Ефрема не подтверждают мнение, согласно которому в его Комментарии на Бытие «редко используется типологический или символический подход, который столь характерен для гимнов Ефрема».[3] В гораздо большей степени тексту первоисточника соответствует мнение Ф. Янг, писавшей о том, что в Комментарии на Бытие предложен подход, весьма характерный для гимнов Ефрема, толкования которого при этом в ряде случаев выходят за рамки буквальной экзегезы[4] (на что указывал также С. Брок).[5]

2. Типологическая экзегеза Ефрема Сирина, несомненно, имеет свои особенности, являющиеся отличительной характеристикой его авторского стиля и в целом сирийской тради-

---

[1] Ibid. XXIV 1. P. 151.
[2] *Ephraem Syr.* De Nat. XVII 16—17. S. 90.
[3] *Matthews et al.* 1994. P. 60.
[4] *Янг.* 2013. С. 297.
[5] *Brock*. 1990. P. 49.

ции. Так, Ефрем усматривает образы, указывающие на Христа и Церковь, не только в Писании, но и в природе.[1] Тем не менее проведенный нами филологический анализ экзегетической терминологии показывает, что в большинстве случаев термин *ṭupsā* является эквивалентом греческого слова τύπος, которое имеет значение «прообраз» и к которому восходит данный сирийский термин, слово же *ʾrāzā*, как правило, обозначает «тайну», «таинство» (ср. греч. μυστήριον),[2] а также «вместообраз» (ἀντίτυπος).

3. Типологическая экзегеза Ефрема Сирина соответствует всем трем признакам «истинной типологии», указанным Ж. Даниелу:[3] мы можем восстановить предысторию образов, использовавшихся Ефремом, в Новом Завете и у Отцов Церкви; образ основан на буквальном смысле (несмотря на приводимый С. Броком и Ф. Янг пример, связанный с таким пониманием рая, которое выходит за рамки буквального толкования, *все* рассмотренные нами *примеры типологической экзегезы* Ефрема основаны именно на буквальном понимании текста); сравнение исходит не из изолированных слов или образов, встречающихся в Писании, а из совокупности контекста и реальностей.

4. Ж. Даниелу справедливо указывает на два основных «побочных влияния», которые видоизменяли и иногда искажали истинный характер типологической экзегезы: толкования Филона Александрийского, который придавал символический смысл всем деталям Писания и экзегеза которого (как и экзегеза гностиков) искала соответствия между чувственным и умопостигаемым мирами, и иудейская традиция, видевшая воплощение прообразов в самих событиях Ветхого Завета. По мнению ученого, это последнее влияние было особенно заметно в среде антиохийцев, «где оно обусловило чрезмерное сокращение мессианских толкований».[4]

---

[1] *Ephraem Syr.* De Nat. XXVIII 10. S. 143.

[2] Ibid. IV 100—101. S. 34. О традиции употребления греческого термина μυστήριον в античной и раннехристианской литературе см.: *Виноградов.* 2009.

[3] Цит. по: СДХА. С. 474.

[4] *Daniélou.* 1950. P. 258; *Даниелу.* 2013. С. 327.

Мы можем констатировать принципиальные расхождения между аллегорической экзегезой Филона Александрийского и типологией Ефрема, которые имеются также и в сфере антропологии, а именно разное понимание образа Божия в человеке. В отличие от последнего, Ефрем усматривал образ Божий в человеке не в уме, или духе, а в господстве человека над миром (как мы смогли убедиться выше, толкование Филона напрямую связано с его трихотомизмом). В отличие от иудейской экзегезы, в том числе экзегезы Филона, «пророк сирийцев» толкует множественное число глагола «сотворить» в Быт 1. 26 как обращение Бога Отца к Своему Сыну, а не к ангелам. Ефрем неоднократно пишет о том, что в книге Бытия речь идет о Сыне и Его роли в творении, однако рассматривает образ Божий в человеке по сути как образ всей Троицы, а не только Логоса (последнее было характерно для Филона). В данном вопросе Ефрем расходится не только с Филоном, но и Татианом, следовавшим за александрийским экзегетом. Наконец, мы можем констатировать расхождение и в вопросе о том, был ли человек сотворен бессмертным: если Филон писал о том, что природа человека является смертной и бессмертной, Татиан утверждал бессмертие человека (в котором он и усматривал образ Божий в человеке), то, согласно Ефрему Сирину, человек сотворен способным и к смерти, и к бессмертию. Здесь мы можем видеть пример того, как расхождения в экзегетическом методе напрямую связаны с противоречиями между Ефремом и александрийцами, с которыми он мог полемизировать уже в собственно богословских вопросах.

Что касается влияния иудейской традиции на экзегезу Ефрема, то мы можем констатировать если не прямые влияния, то, по крайне мере, наличие общего субстрата двух традиций — христианской и иудейской — в Сирии того периода. Что же касается влияния иудейской экзегезы на «чрезмерное сокращение» тех мессианских мест, которые христианские авторы, принадлежавшие к Антиохийской школе, видели в Ветхом Завете, то данная проблема рассматривается нами в третьей главе. Применительно к месопотамской традиции, представленной Ефремом Сириным, нам *не удалось обнаружить следов подобного сокращения*.

Глава 2

НОВЫЕ «ГРЕЧЕСКИЕ УЧИТЕЛИ»

2.1. Феодорианство и его истоки

Павел Самосатский — отец Антиохийской школы

Теперь следует обратиться к рассмотрению христологической системы другой выдающейся школы сирийского христианского мира, на этот раз школы *грекоязычной*, располагавшейся в Антиохии. Учение Нестория, рецепция которого Церковью Востока осуществлялась именно в рассматриваемый период, несомненно, представляет собой результат эволюции крайних положений антиохийской христологии. Эти положения развивались еще Диодором Тарсийским и Феодором Мопсуестийским, но были доведены до предела именно основателем несторианства. К числу таких положений можно отнести:

1) четкое различение двух конкретных, индивидуальных природ во Христе, которое подразумевало отрицание тождества Сына Божия и «Сына Давидова», как именовал Диодор человека, рожденного от Девы Марии;

2) мысль о недопустимости отнесения к Богу Слову свойств человеческой природы, то есть отрицание communicatio idiomatum;

3) критика учения о двух рождениях Логоса — в вечности от Бога Отца и во времени от Девы Марии.

Истоки этого ярко выраженного дифиситства Антиохийской школы и ее противостояния Александрийской школе *несомненно восходят к III в.* — периоду, предшествовавшему христологическим и даже тринитарным спорам. Уже на этом этапе христианские богословы начали исследовать вопрос о спосо-

бе соединения Бога и человека во Христе. Особую трудность представляла интерпретация ряда библейских стихов, принципиально важных с точки зрения христологии, прежде всего Ин 1. 14 («*Слово стало плотию*»), поскольку представлялось проблематичным приписывать Логосу, Сыну Божию, становление и другие свойства тварной человеческой природы.

Одно из наиболее ранних решений было предложено Павлом Самосатским, учение которого часто отождествляется (и отождествлялось современниками) с монархианством в форме адопцианства. Согласно обвинению, выдвинутому против него на поместном Соборе в Антиохии (268), Павел исповедовал Иисуса Христа «простым человеком» (ψιλὸς ἄνθρωπος), отличным от вселившегося в Него Логоса, и соответственно признавал «двух сынов».[1] В деяниях III Вселенского Собора сохранилось свидетельство константинопольского клира о единомыслии Павла и Нестория.[2] Несмотря на отрывочный характер сохранившихся сведений, которые, помимо всего прочего, восходят к критикам антиохийской христологии, основные положения богословия Павла Самосатского все же могут быть реконструированы. Павел действительно учил о том, что от Девы Марии родился не Бог Слово, а Иисус, «человек, равный нам» (греч. ἄνθρωπον ὑμῖν ἴσον). Этот человек соединился (сир. *ʾeṯnaqqap̄*; ср. греч. συνῆπται) с Логосом, или Божественной Премудростью. Таким образом, союз Логоса и человека Иисуса может быть описан термином «сочетание, сопряжение» (греч. συνάφεια; сир. *naqqīp̄ūṯā*; лат. conjunctio), который занимает центральное место в антиохийской христологии, в том числе в рамках несторианства.

Опираясь на полемическую традицию, представленную, в частности, в произведениях Кирилла Александрийского, который считал этот термин недостаточным для описания единства Божества и человечества во Христе, многие исследователи,

---

[1] Издание греческих, латинских и сирийских источников по делу Павла Самосатского: *Riedmatten*. 1952; см. также: *Grillmeier*. 1990a. S. 321—322, 482—483; *Behr*. 2011. P. 5—7. Ориентируемся на наш анализ: *Заболотный*. 2018a. С. 115—116.

[2] ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 101—102; *Riedmatten*. 1952. P. 136—137 (ср. рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 156—157).

как отмечалось выше, указывали на то, что он обозначает лишь союз, внешнюю связь или соприкосновение.[1] Тем не менее анализ контекстов, в которых употреблялось понятие συνάφεια, показывает, что в христологическом смысле оно описывало предельно тесное единство Божественной и человеческой природ, сопоставимое с единством Лиц Святой Троицы.[2] Это позволило исследователям,[3] переосмыслив значение этого термина в несторианстве и в целом в рамках антиохийского богословия, прийти к выводу, что он близок по значению к понятию «единство, единение» (ἕνωσις; *ḥḏāyūṯā*; unio/adunatio). Впрочем, как мы видели, подобные мысли стали высказываться еще в конце XIX в.[4] Мнение этой второй группы исследователей представляется нам более аргументированным.

Павел Самосатский указывал на то, что Логос обитал во Христе, причем особым образом, иначе, чем в пророках, — обитал, «как в храме». Павел отрицал «взаимообщение свойств» и не признавал возможность отнесения свойств человеческой природы к предвечному Сыну Божию, Логосу, считая, однако, возможным переносить их на воплотившегося Сына, Христа, в Котором были объединены человек Иисус и Бог Слово. Поскольку их единство было предельно тесным, Павел отвергал обвинения в исповедании «двух сынов», или «двух Христов», указывая на недопустимость разделения «Того, Кто от вечности, и Того, Кто родился в последние дни».[5]

Вопрос о внутренней логике учения Павла Самосатского и о причинах, побудивших его затронуть спорные христологические вопросы, выходит за рамки настоящей работы. Отметим лишь интересную точку зрения о. Иоанна Бэра, согласно которой многие идеи Павла были вызваны к жизни полемикой с ан-

---

[1] См., например: *Гурьев*. 1890. С. 316; *Мейендорф*. 2002. С. 237—238; М. Жюжи, допуская возможность православной интерпретации термина, все же склонялся к традиционной точке зрения: *Jugie*. 1912. P. 107—112.

[2] *Lampe*. P. 1305—1306, 1308—1310; см. также: *Payne Smith*. 1901. T. 2. Col. 2457—2461.

[3] См.: *Grillmeier*. 1990a. S. 382—383.

[4] *Болотов*. 1917. С. 154.

[5] *Riedmatten*. 1952. P. 145.

тиохийскими последователями Оригена, учившими о неполноте человеческого состава во Христе.[1] Нас в данном случае интересует другое — связь идей Павла с более поздней антиохийской традицией. Несмотря на то что христологические системы Феодора Мопсуестийского, и особенно Нестория, о которых у исследователей есть достаточно полная информация, представляют собой более развитые с богословской точки зрения доктрины, *все* указанные положения христологического учения Павла Самосатского были характерны и для Феодора, и для Нестория, хотя они, подобно православным оппонентам Павла, приписывали последнему еретическое представление о Христе как о «простом человеке».[2] На традицию антиохийского богословия большое влияние оказало исповедание Павлом Самосатским полноты человеческого состава во Христе, включавшего и тело и душу. Уже первые оппоненты Павла, которые видели в его богословии угрозу учению о единстве Христа и обвиняли ересиарха в исповедании «двух сынов», утверждали, ссылаясь на Ин 1. 14, что Логос воплотился, а не вочеловечился, то есть воспринял лишь человеческую плоть, а не полноту человеческой природы. Роль же человеческой души для плоти Господа играл Сам Логос. Среди этих оппонетов был и важный автор, принадлежавший к Антиохийской (!) школе, — Диодор Тарсийский.

Христология Диодора Тарсийского: Воплощение или Вочеловечение?

Анализ сохранившихся фрагментов из произведений Диодора Тарсийского показывает, что помимо традиционных черт антиохийского богословия (отрицание тождества Сына Божия и Сына Давидова,[3] критика учения о двух рождениях Логоса

---

[1] *Behr*. 2001. P. 207—236. О спорах относительно богословских мнений Оригена, начавшихся после его смерти и завершившихся осуждением великого богослова на V Вселенском Соборе: *Заболотный*. 2019a.

[2] См., например: *Nest*. Tract. Heracl. III 3. P. 151.

[3] Blasp.: Fragmenta ex *Diodore Tarsensi*. № 6, 7. P. 172; № 12. P. 176; № 14. P. 178.

и мысль о недопустимости отнесения к Богу Слову свойств человеческой природы)[1] во фрагментах из его творений действительно можно встретить идею, согласно которой исходными элементами единства во Христе являются Логос и тело (сир. ܦܓܪܐ *pagrā*; греч. σῶμα), или плоть (ܒܣܪܐ *besrā*; σάρξ);[2] при этом Диодор никогда не подвергал критике отрицание аполлинаристами человеческой души или ума во Христе. В отличие от иных представителей Антиохийской школы, понимавших слова из Лк 2. 52 («*Иисус же преуспевал в премудрости*») как указание на нравственное возрастание Сына Человеческого,[3] епископ Тарсийский, толкуя данный отрывок, писал о постепенном наделении плоти мудростью, совершаемом Словом,[4] что вполне соответствовало схеме «Логос—плоть».[5]

С другой стороны, содержательный анализ сохранившихся фрагментов показывает,[6] что Диодор использовал термины «тело» и «плоть» для обозначения понятий «человеческая природа» и «человек»,[7] при этом он не рассматривал Человека Иисуса как орудие (ὄργανον) Бог Слова,[8] а фактически писал о нем как о субъекте, отличном от Логоса.[9] Диодор неоднократно на-

---

[1] Blasp.: Fragmenta ex *Diodore Tarsensi*. № 15. P. 178; № 22—25. P. 186—189; № 28. P. 192.

[2] Ibid. № 2. P. 168—170; № 6. P. 172; № 29. P. 192.

[3] Подробнее см.: *Пеликан*. 2007. С. 238—239.

[4] Указанный отрывок приводится Севиром Антиохийским: *Sever. Ant.* Philal. P. 153; *Idem*. Contr. gramm. III 15 // CSCO. Vol. 93. P. 253; Ibid. III 26 // CSCO. Vol. 101. P. 63; *Behr.* 2011. P. 266; кроме того, отрывок сохранился в составе латинского сборника VI в. (Collectio Palatina: Fragmenta ex *Diodore Tarsensi*. N 1—ACO. T. 1. Vol. 5 (1). P. 177—178; *Behr.* 2011. P. 266).

[5] *Grillmeier.* 1990a. S. 469.

[6] См.: *Заболотный*. 2015б; *Он же*. 2018а. С. 116—118.

[7] «Человек, рожденный от Марии, был послан нашего ради спасения» (Blasph.: Fragmenta ex *Diodore Tarsensi*. № 12. P. 176); «Что же касается тела, или Человека, Который от Марии, они (противники Диодора. — *Е. З.*) говорят, что Он [родился] от природы Бога Отца, или же говорят, что Он родился от семени Давидова?» (Ibid. № 29. P. 192).

[8] Это учение активно развивалось в рамках христологии «Логос—плоть», в частности, свт. Афанасием Великим. Подробнее см.: *Grillmeier.* 1990a. S. 471—472.

[9] Blasph.: Fragmenta ex *Diodore Tarsensi*. №. 6. P. 172

зывал тело, рожденное от Марии, «чадом Святой Девы», Которое есть Сын Человеческий,[1] «Тем, Кто от Авраама»,[2] «Сыном Давидовым»,[3] «Тем, Кто от семени Давидова»,[4] что свидетельствует о равнозначности терминов «плоть» и «человек» в рамках его христологии. О полном совпадении значения этих понятий писали также Феодор Мопсуестийский[5] и Несторий,[6] принадлежность которых к схеме «Логос—человек» не вызывает никаких сомнений.

Более того, несмотря на отсутствие в сохранившихся фрагментах из творений Диодора упоминания человеческой души Христа, выраженного expressis verbis, мы можем найти в них не только слова о Его совершенной человеческой природе, но и формулу, весьма близкую к учению Феодора о «воспринятом человеке»: «Совершенный образ Бога Слова [и] совершенный «*образ раба*» (Флп 2. 7), который Он воспринял» (*dmūṯā mšamlaytā d-ʔalāhā meltā*, *dmūṯā mšamlaytā d-ʕaḇdā haw da-nsaḇ*).[7] Другая сходная формула: «Бог совершенный от Бога совершенного воспринял совершенного человека» (*ʔalāhā mšalmānā men ʔalāhā mšalmānā šqal barnāšā mšalmānā*).[8] В толковании на второй псалом Диодор прямо пишет о Вочеловечении (ἐνανθρώπησις) Господа.[9]

Следовательно, предположение А. Грилльмайера о том, что единство Христа мыслилось Диодором Тарсийским как союз Логоса и человеческого тела, едва ли можно признать корректной интерпретацией источников. Согласие Диодора с правомерностью использования александрийскими богословами аналогии души и тела[10] также не находит подтверждения. В одном

---

[1] Ibid. № 11. P. 176.

[2] Ibid. № 25. P. 188.

[3] Ibid. № 6. P. 172.

[4] Ibid. № 4. P. 172.

[5] *Theod. Mops.* Com. in Ioh. I 14. P. 35—36.

[6] *Nest.* Tractat. Heracl. II 1. P. 212—213.

[7] Отрывок цитирует Севир (*Sever. Ant.* Cont. Gram. III 23 // CSCO. Vol. 101. P. 13).

[8] *Sever. Ant.* Cont. Gram. III 26 // CSCO. Vol. 101. P. 45.

[9] *Diod. Tars.* In Ps. II 8. P. 15.

[10] См., например: *Abramowski*. 1931.

случае он лишь ссылается на мнение своих догматических противников, развивавших эту аналогию,[1] а в другом подвергает ее резкой критике.[2] Приведем первый пассаж полностью:

> И что они советуют мыслить о Нем? Что Он есть Один и Тот же, с небес и от земли (подобно человеку, бессмертному душой, но смертному телом), что Он вечен и при этом [происходит] от семени Давидова, [рожден] от Бога и [лежал] во яслях, пребывал во всяком месте: и на кресте, и на небе. Он есть Один и Тот же, пострадавший и не распятый, не приявший гвоздей, Тот, Кто *прежде Авраама*[3] и после Авраама. Он есть Творец земли и твари, умерший и воскресший, — первое по плоти, второе по Божеству. Он есть Один и Тот же, ибо Он не иной и иной, но Один сложный, как мы сказали выше, один Сын, совершенный в обоих (*haḏ brā mšalmānā ba-ṯrayhon*), — тело и Бог Слово. Нет одного горнего, а другого дольнего, одного по природе, а другого по благодати, ибо Божественное Писание говорит о том, что есть один Сын, а не два (один от вышних, а другой от вышних). Неверно то, что Сын, сущий прежде век, бесстрастен, а Тот, Кто [явился] в последние дни, подвержен страданию, но есть Один и Тот же Бесстрастный и Страждущий.
> Ученые люди, придерживающиеся этого мнения, не могут сказать, что мы оклеветали их […].

До сих пор отсутствует убедительное объяснение этого фрагмента. Диодор Тарсийский не ссылался здесь на мнение аполлинаристов, как утверждают Ф. Салливан,[4] Р. Грир[5] и Ф. Янг,[6] поскольку фраза «один Сын, совершенный в обоих» едва ли могла принадлежать сторонникам Аполлинария, учившего о неполноте человеческого состава во Христе. Мы полагаем, что в данном отрывке Диодор критикует православную партию сторонников схемы «Логос—плоть». И А. Грилльмайер, и его

---

[1] Blasph.: Fragmenta ex *Diodore Tarsensi*. № 2. P. 168—170.
[2] Ibid. № 26. P. 188—190.
[3] Ср. Ин 8. 58.
[4] *Sullivan*. 1956. P. 186—189.
[5] *Greer*. 1966. P. 334—335.
[6] *Янг*. 2013. С. 416.

оппоненты придают принципиальное значение отношению Тарсийского епископа к аналогии души и тела, хотя эту аналогию использовал даже Феодор Мопсуестийский.[1] Как можно видеть, прямая связь между принадлежностью учения отдельного автора к схеме «Слово—плоть» и использованием аналогии «душа—тело» отсутствует.

В учении Диодора Тарсийского имеются существенные расхождения со всеми формами христологии «Логос—плоть», выделяемыми А. Грилльмайером. В отличие от ариан Диодор учил, что Логос есть «Бог совершенный от Бога совершенного»;[2] аполлинаризм же он подвергал критике за учение о смешении Бога Слова и плоти в единую сущность (συνουσία).[3] Как указано выше, учение епископа Тарсийского не совпадает и с православным вариантом этой христологии, так как, признавая две природы во Христе, Диодор, в отличие от свт. Афанасия, все же отрицал «взаимообщение свойств» этих природ и единство Субъекта воплощенных состояний, Которым является Логос. Для Диодора понятия «Бог Слово» и «человек Иисус» означали две конкретные индивидуализированные природы.[4] Поскольку он фактически не отличал Божественную природу от ее Субъекта, Логоса, признание communicatio idiomatum было для него равносильно отнесению воплощенных состояний к самой Божественной природе.

Антиохийская христология и тринитарные споры IV в.

Раздел, посвященный христологии Антиохийской школы, будет неполным без анализа толкований Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского на второй псалом, рассматривае-

---

[1] *Theod. Mops.* De Incarn. VIII 62. P. 470.

[2] *Sever. Ant.* Cont. Gram. III 26. P. 45.

[3] Следует, однако, отметить, что Диодор не полемизировал с Аполлинарием напрямую до его осуждения на II Вселенском Соборе (*Янг.* 2013. С. 417).

[4] *Sullivan.* 1956. P. 206—228.

мый в христианской традиции в качестве мессианского. Несмотря на полемику с аллегорическим методом, представленным в толкованиях Оригена,[1] Диодор интерпретирует Пс 2. 6—7 («*Я же поставлен от Него царем над Сионом*, *святою горою Его*, *возвещать повеление Господне*; *Господь сказал Мне*: „*Ты Сын Мой*, *Я ныне родил Тебя*“») так же, как и александрийский учитель: эти слова, сказанные от Лица Логоса, относятся к предвечному рождению второй Ипостаси Троицы.[2] Диодор подчеркивает, что не воля или повеление (πρόσταγμα) Господа перенесли на Логос «достоинство сыновства» (τὸ τῆς υἱοθεσίας ἀξίωμα), а сама φύσις Отца явила нетварное Слово Сыном и «*образом ипостаси* (ὑπόστασις) *Отца*».[3] Предложенное епископом Тарсийским объяснение было направлено против Ария, который утверждал, что Логос получил существование (ὑποστήσαντα) по воле Бога Отца.[4] Диодор понимал слово «ныне» (σήμερον) как тождественное вечности (συναΐδιον), в которой Логос был рожден от Отца. Граница между прошлым, настоящим и будущим существует лишь в человеческом мире, для Бога же все эти времена совпадают. В данном случае Диодор также полемизировал с Арием, существенной частью исповедания которого являлась формула «было, когда не было [Сына]» (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν).

По мнению основателя арианства, слова «*Проси у Меня*, *и дам Тебе народы в наследие Твое и концы земли во владение Твое*» (Пс 2. 8) были обращены к Логосу, однако Диодор Тарсийский утверждал, что данная фраза не могла быть сказана Отцом ни до, ни после создания мира. До творения не существовало ни народов, ни пределов земли, поэтому просьба Сына даровать ему не сущее (τὰ μὴ ὄντα) представляется логически невозможной. С другой стороны, поскольку все вещи были сотворены Сыном, Он по природе (ἐκ φύσεως) является их Создателем, властвующим над ними с первого момента бытия. Следуя учению о Логосе как инструменте, через который был создан космос (это учение признавалось и арианами, и их про-

---

[1] *Diod. Tars.* In Ps. Prologus. P. 4—8.

[2] *Idem*. In Ps. 2. 6—7. P. 14; *Orig.* In Ioh. 1. 204. P. 160.

[3] Евр 1. 3.

[4] Ссылки на источники и анализ см.: *Hanson*. 1988. P. 5—15.

тивниками), Диодор отвергал идею Ария о том, что Отец дал Сыну в наследие весь мир.[1] Давид пророчески указывает на ту власть над миром, которую Господь принял в Вочеловечении. Наконец, называя Слово «Господом, приводящим [вещи] в бытие» (τῆς παραγωγῆς κύριος),[2] Тарсийский епископ отрицает идею Ария о том, что Логос был творением (κτίσμα), приведенным Отцом в бытие из не-сущих (ἐξ οὐκ ὄντων).

Ф. М. Янг и Ф. Салливан подчеркивали, что акцент, который Диодор Тарсийский делал на неизменности Божественной природы и слабости природы человеческой, был напрямую связан с антиарианской полемикой. Действительно, для того чтобы исключить отнесение воплощенных состояний к Сыну Божию, Диодор разделил стихи второго псалма, процитированные выше, на две группы: стихи 6—7 описывают свойства предвечного Логоса, а стих 8 — характеристики Сына Человеческого, сотворенного и приведенного в бытие Богом. Однако, сравнив комментарий Диодора на второй псалом с соответствующим толкованием Феодора Мопсуестийского, мы можем обнаружить значительные противоречия между учеником и учителем. Следуя в целом экзегетическому методу Диодора, Феодор рассматривал стихи 6 и 7 как указание на Сына Человеческого, ибо только «воспринятый Человек» (susceptus homo) мог быть «поставлен» (constitutus) царем. Бог Слово не мог стать царем во времени (ex tempore), поскольку Его владычество над творением существует вечно (semper). При этом епископ Мопсуестийский практически дословно повторяет слова своего учителя, когда говорит о Логосе как «имеющем по природе власть сотворить то, что Он восхотел, и по природе же имеющем власть господствовать над всеми вещами, сотворенными Им должным образом».[3] Если Диодор считал, что в Пс 2. 7 речь идет о предвечном рождении Логоса, то Феодор писал о плотском рождении «воспринятого Человека» от Марии, поскольку слово «ныне» (hodie) может обозначать лишь настоящее время,

---

[1] *Diod. Tars.* In Ps. II 8. P. 15.

[2] Букв. «Господь приведения [в бытие]».

[3] Qui, in natura habuit creare quae uoluit, ita in natura habet dominari omnium ut a se profecto iure factorum. — *Theod. Mops.* In Ps. II 6. P. 11.

а не вечность, «как думают некоторые».[1] Толкование Диодора совпадает не только с комментарием Феодорита Кирского,[2] но и с интерпретацией, данной Кириллом Александрийским.[3]

Анализ данного фрагмента способен приблизить нас к пониманию истоков «христологии разделения», развивавшейся Диодором Тарсийским. Как можно видеть, главной целью последнего в контексте антиарианской полемики было не развитие христологического учения как такового, а защита доктрины о нетварной природе предвечного Логоса и его равенства Отцу. По всей видимости, крайне дифиситские тенденции богословия Диодора могут быть объяснены не этой полемикой, и тем более не спорами с аполлинаристами, а изначальными чертами его учения, развивавшимися вне прямой связи с доктринами его оппонентов. Однако тот факт, что ариане представляли для Тарсийского епископа главную угрозу, дает нам основания рассматривать его систему преимущественно в рамках тринитарных дискуссий IV в. Только после того как споры со сторонниками Ария отошли на второй план, стала возможной интерпретация второго псалма, предложенная Феодором Мопсуестийским и затрагивающая собственно христологическую проблематику.

* * *

Таким образом, характерное для Нестория исповедание полноты человеческого состава во Христе уходит своими корнями не только в учение Феодора Мопсуестийского, но и в более ранний вариант антиохийской христологии — доктрину Диодора Тарсийского. Наиболее вероятно, что строго дифизитские тенденции в богословии Антиохийской школы во второй половине IV в. объясняются изначальными чертами учения Диодора Тарсийского, возможно опиравшегося на линию Павла Самосатского. При этом усиление данных тенденций, приведшее к появлению несторианства, несомненно было вызвано потребностями

[1] *Theod. Mops*. In Ps. II 7. P. 13.
[2] *Theodoret*. Interpr. in Ps. II 7. Col. 877—879.
[3] *Cyr. Alex*. Exp. in Ps. II 7. Col. 721.

полемики и началось еще в ходе тринитарных дискуссий IV в. Так, особый акцент несторианства на неизменности Божественной природы и на невозможности отнесения к Логосу даже после Воплощения свойств человеческой природы во многом был вызван полемикой с арианами.

Связь несторианства с одной стороны, и христологии Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсийского — с другой, была очевидна уже для современников Нестория. Позднее, при императоре Юстиниане I, эта проблема стала весьма актуальной в связи с осуждением «Трех Глав». Однако вопрос о том, допустимо ли считать Диодора и Феодора своего рода «несторианами до Нестория», или представителями раннего несторианства, до сих пор окончательно не был решен. Кроме того, общепринятого решения не имела проблема грани между несторианством в строгом смысле слова и предшествующим этапом развития антиохийской христологии. Ответы на эти вопросы могут быть даны лишь при детальном анализе эволюции *христологических формул* антиохийских богословов IV—первой половины V в.

Христологические формулы Диодора и Феодора

Общие богословские основания, на которые опирались Диодор Тарсийский и Феодор Мопсуестийский, несомненны. В христологии Феодора отрицается учение о двух рождениях Логоса. Слово Божие рождается от Отца прежде всех век, человеческая же плоть, то есть Храм, в который Оно вселилось, рождается от Девы. Мария является человекородицей (ἀνθρωποτόκος) и лишь в переносном смысле (τῇ ἀναφορᾷ) ее можно назвать Богородицей (Θεοτόκος). Она родила не Бога Слова, а Человека, в Котором Бог обитал «по расположению воли» (κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης).[1] Таким образом, Феодор, как и Диодор, отрицал, что Субъектом рождения от Девы является Логос. Учение о вселении Слова в человека «по благоволению» (κατ᾽ εὐδοκίαν), про-

[1] *Theod. Mops.* De Incarn. VIII 62 // *Swete, ed.* 1882. Vol. 2. P 310; *Behr.* 2011. P. 302.

тивопоставляемое словам Аполлинария о соединении Логоса и плоти в единую сущность, является отличительной чертой христологии Феодора.[1] Определенную опасность епископ Мопсуестийский видел и в арианстве. Он подверг резкой критике попытку отнести свойства человеческой природы во Христе к Логосу, тем самым сводя Его на уровень творения.[2] Однако, критикуя еретическое понимание communicatio idiomatum, Феодор не принимал и православную интерпретацию этого учения, которое позднее стало частью Халкидонского ороса (равно как и учение о рождении Сына Божия от Отца по Божеству и от Девы Марии по человечеству).[3]

Невозможность отнести свойства человеческой природы к Логосу вытекала из убеждения Феодора, что неприложимое к Божественной природе, или Божеству, неприложимо и к Ипостаси Бога Слова.[4] В этом он отличался от свт. Афанасия Александрийского, так как последний, полемизируя с арианами, четко различал Божественную природу Логоса, к которой неприложимы свойства человеческой природы, и Его ипостась, то есть Логос как Субъект всех христологических предикатов.[5] Для Феодора понятия «Божественная природа Единородного» и «Бог Слово» взаимозаменяемы,[6] поскольку термин «природа» в подавляющем большинстве случаев (в том числе в христологическом контексте) он понимает не как общую природу, или абстракцию, а как конкретную, индивидуальную природу.[7] Мопсуестийский епископ в тех случаях, когда Диодор Тарсийский писал о Сыне Давидове, или Сыне Марии, и Сыне Божием, предпочитает говорить о Боге Слове и «воспринятом Человеке», то есть о Божественной и человеческой природах. В данном

---

[1] О значении понятия «по благоволению» в учении Феодора см.: *McLeod*. 2005. P. 176—204; *Селезнёв*. 2005. С. 56—57, 64.

[2] *Sullivan*. 1956. P. 197—200. Подробнее об отношении ариан к данному вопросу и о возражениях со стороны антиохийского богословия см.: *Hanson*. 1988. P. 109—116, 208—217.

[3] ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 129—130.

[4] *Theod. Mops.* Hom. catech. 6. P. 178.

[5] *Hanson*. 1988. P. 446—458.

[6] *Sullivan*. 1956. P. 204—205.

[7] Ibid. P. 206—228.

случае можно заметить, что Феодор, уча о конкретной, индивидуальной природе, сближал ее с субъектом этой природы, хотя это сближение не было таким заметным, как у Диодора Тарсийского.

Диодор, писавший о двух природах, но не двух ипостасях или лицах, благодаря своему учению о «Сыне по природе» и «Сыне по благодати» вплотную подходит к черте, за которой должно следовать признание двух субъектов во Христе, хотя и не переступает ее. Если мы сравним христологические формулы Диодора и Феодора, то увидим в богословии последнего крайне неоднозначную тенденцию.

С одной стороны, Феодор подчеркивает факт единства Божественной и человеческой природ, а не их различия, поскольку он объединяет две индивидуализированные природы в единое Лицо Сына — так называемое Лицо единения (πρόσωπον τῆς ἑνώσεως), на которое переносятся свойства обеих природ. И хотя взаимного общения свойств Логоса и человека Иисуса не происходит, существует только один Субъект всех христологических предикатов (пусть и отличный от Бога Слова).[1] В христологии же Диодора Тарсийского нет учения о едином Сыне, в лице Которого были бы объединены «Сын по природе», то есть Сын Божий, и Сын Марии, ставший «Сыном по благодати». В этом смысле утверждение М. Жюжи, согласно которому Диодор учил не только о двух природах, но и фактически о двух самостоятельных субъектах, не лишено оснований, хотя и является слишком однозначным и не учитывает некоторых особенностей христологии Тарсийского епископа.[2] Поклонение подобает лишь Логосу, однако может быть отнесено и к Сыну Человеческому, поскольку Бог Слово вселился в Человека Иисуса как во храм или облекся в Него как в одежду. Все воплощенные состояния Тарсийский епископ относит исключительно к «Сыну по благодати».

С другой стороны, хотя Феодор учил о едином Субъекте двух природ, его христологическая мысль развивалась в перспективе, которая во многих отношениях предвосхищала двух-

---

[1] Подробнее см.: *Sullivan*. 1956. P. 259—284; *Behr*. 2011. P. 30—31.

[2] *Jugie*. 1949.

субъектную христологию Нестория. Мы можем реконструировать христологическую формулу Феодора на основе фрагмента из его трактата «О Воплощении». Часть данного фрагмента сохранилась как на языке оригинала, так и в сирийском переводе,[1] однако, поскольку греческий текст цитируется Леонтием Византийским, который с определенного времени воспринял критическое отношение к Феодору Мопсуестийскому, мы не можем исключать возможность намеренных интерполяций. По всей видимости, интерполяции имеются и в сирийском тексте, сохранившемся в составе рукописи Lond. Brit. Lib. Add. 14669. Согласно предположению Э. Захау, перевод трактата был выполнен под руководством Ивы Эдесского, причем работа была завершена вскоре после смерти Феодора. Как свидетельствует Иосиф Хаззайя (VIII в.) в своих «Вопросоответах», остающихся неизданными, один из сотрудников Ивы Куми (Кумай) при переводе сознательно вносил изменения в текст. В то время как Феодор писал о двух природах, двух ипостасях и одном Лице, в переводе Куми говорится об одной ипостаси.[2] В сирийской версии, представленной Lond. Brit. Lib. Add. 14669 (данная версия, по всей видимости, не совпадает с переводом, выполненным Куми), фраза «одно Лицо» встречается 8 раз, а формула «одно Лицо и одна ипостась» — 2 раза. Хотя М. Ришар настаивал на аутентичности сирийского перевода и утверждал, что формула «одна ипостась» имелась уже в греческом оригинале,[3] более вероятным нам представляется предположение об интерполяции, сделанной переводчиком.[4] Ни в одном из дошедших до нас фрагментов из сочинений Феодора Мопсуестийского не выражены мысли, которые могут быть истолкованы как указание на признание ипостасного единства, отвергавшегося крайними дифиситами.[5] Лишь *позднее, уже под влиянием спора*

---

[1] *Theod. Mops.* De Incarn. VIII 62 // *Swete*. 1882. Vol. 2. P. 290; *Behr.* 2011. P. 299 (фрагмент, цитируемый Леонтием Византийским); Ibid. P. 468—470 (сир. пер.).

[2] См.: *Scher.* 1910. P. 61.

[3] *Richard.* 1943. P. 68—69.

[4] *Grillmeier.* 1990a. S. 633—634.

[5] См. подробнее: *Behr.* 2011. P. 432—438.

с Кириллом Александрийским, Несторий стал писать о допустимости формулы «одна Ипостась», но с принципиальным условием — если она понимается как «одно Лицо».

Именно формулы «одно Лицо» (ἓν πρόσοπων, una persona) и «единство Лица» (ἡ τοῦ προσώπου ἕνωσις, adunatio personae) неоднократно встречаются не только в отрывках, цитируемых Леонтием Византийским,[1] но и во фрагментах, сохраненных сторонником Феодора Факундом Гермианским (VI в.) в сочинении «В защиту Трех Глав».[2] К числу этих отрывков относится греческий оригинал De Incarn. VIII 62, а также соответствующий сирийский текст, в котором также говорится о единстве Лица (ܚܕܘ ܦܓܪܐ ܡܫܬܥܐ). Впрочем, как будет показано ниже, это не означает отсутствия очевидных интерполяций и в тексте Леонтия.

Подчеркивая, что даже после соединения (ἕνωσις, ܚܕܘܬܐ) двух природ, которое не равнозначно смешению (κράσις, ܡܙܓܐ), Божество и человечество сохранили свои отличительные особенности, Феодор помещает единство на уровень Лица и использует для его описания также термин συνάφεια (ܚܒܘܫܐ). Вопреки распространенному мнению это понятие обозначает в богословском (в том числе в христологическом) контексте не соприкосновение, а предельно тесный союз.[3] Феодор использует образ соединения мужа и жены, которые «*уже не двое, но одна плоть*».[4] Другой образ, упоминавшийся выше, — соединение души и тела в человеке. По словам Феодора, размышляя о природах, мы созерцаем во Христе «Божественную природу в ее Ипостаси и человеческую природу [в ее ипостаси], но когда мы взираем на соединение, мы видим одно Лицо и одну Ипостась».[5] Исключив слова об одной Ипостаси как интерполяцию, мы можем увидеть следующую формулу: «две

---

[1] *Theod. Mops.* LT. № 1. P. 278—280; № 7. P. 290; № 14. P. 294—296.

[2] *Facund.* Pro defens. cap. III 2. 13 (= Fragmenta ex *Theodoro Mopsuesteno.* N 3) // SC. 478. P. 48; *Behr.* 2011. P. 324; IX 3. 10—12. N 17 // SC. 484. P. 146—148; *Behr.* 2011. P. 340—342; IX 3. 40. N 22 // SC. 484. P. 166; *Behr.* 2011. P. 346.

[3] *Lampe*. P. 1308—1310.

[4] Мф 19. 5.

[5] *Theod. Mops.* De Incarn. VIII 62 // *Behr.* 2011. P. 470.

природы — две ипостаси — одно Лицо». Правомерность исключения из этой формулы исповедания единой ипостаси подтверждается вариантом, приводимым Леонтием:

> Ибо когда мы различаем (διακρίνωμεν) природы, мы говорим, что природа Бога Слова является совершенной (τελείαν) и **совершенным является [Его] Лицо (ведь не говорят об ипостаси без лица (ἀπρόσωπον))**, а также, что природа человека является совершенной и **таким же образом [его] лицо.** Но когда мы взираем на соединение (συνάφειαν), мы говорим об одном Лице.[1]

Несмотря на то что сирийский перевод местами носит описательный характер, очевидно, что переводчик верно понял основную мысль Феодора Мопсуестийского: природа является совершенной только в том случае, если она обладает своей ипостасью, поэтому вера в две природы Христа неизбежно требует признания двух ипостасей.[2] Впоследствии эта мысль разделялась как пронесториански настроенными авторами, писавшими о двух природах и двух ипостасях, так и сирийскими антихалкидонитами, исповедовавшими одну природу и, следовательно, одну ипостась. Однако выделенные нами слова о наличии у этих ипостасей своих собственных лиц не согласуются ни с «дружественным» сирийским переводом, ни с иными дошедшими до нас фрагментами, и могут быть исключены из рассмотрения как явная интерполяция.

Факунд Гермианский приводит цитату из второго письма Феодора, в котором тот отвергает обвинения в добавлении к Троице четвертого лица (quarta persona). Для Феодора недопустимо исчислять «*образ раба*»[3] вместе с Лицами Троицы, так как «воспринятый Человек» не обладает той же сущностью (eiusdem substantiae), что и Они. Поскольку поклонение подобает осуществлять в отношении общей сущности Отца, Сына и Святого Духа, сам по себе Сын Человеческий не заслуживает

---

[1] *Theod. Mops.* LT. 6. P. 290.

[2] Такова и характерная черта христологии Нестория, писавшего о том, что «нет природы без ипостаси» (*Nest.* Tractat. Heracl. II 1. P. 442).

[3] Флп 2. 7.

поклонения.[1] Подобные мысли встречаются также во фрагменте из «Тайноводственных поучений», сохранившихся и в сирийском переводе, и в «Collectio Palatina».[2] Феодор, полемизируя с распространенным обвинением в исповедании «двух Сынов», утверждает, что исчислять можно лишь вещи, которые принадлежат к одной категории или природе. Если бы и Бог Слово, и «воспринятый Человек» были Сынами Божиими по природе, их можно было бы считать «двумя Сынами», но, поскольку они обладают разными природами, их нельзя сополагать и рассматривать в качестве разных субъектов. Очевидно, что Феодор в данном случае следовал учению Диодора, также отвергавшего данные обвинения и писавшего о том, что он не говорит о «двух Сынах» Отца.[3] Таким образом, предположение Ф. М. Янг, согласно которому в данном случае епископ Тарсийский уходит от сути проблемы, не подтверждается.[4] Слова же о том, что Диодор не мог понять главной обеспокоенности его оппонентов, состоявшей в отказе от отождествления Сына Божия от Сына Давидова, верны лишь отчасти, поскольку «эти два [Сына] есть единый Сын».[5]

Как известно, богословская формула Нестория, действительно исповедовавшего двухсубъектную христологию, выглядит следующим образом: «две природы — две ипостаси — два природных лица — одно Лицо единения».[6] Термин «лицо» имеет в учении Нестория два значения: «природное лицо» (πρόσωπον φυσικόν), которое есть у каждой из соединившихся во Христе природ, и «Лицо единения» Божественной и человеческой природ — единое Лицо «Христа, Сына и Господа», не тождественное ни «природному лицу», ни ипостаси предвеч-

---

[1] *Facund*. Pro defens. cap. III 5. 8—10. № 6 // SC. 478. P. 92—94; *Behr*. 2011. P. 326—328.

[2] *Theod*. *Mops*. Hom. catech. VIII 14—16. *Mingana, ed*. 1932. P. 207—210 (= Collect. Palat.: Fragmenta ex *Theodoro Mopsuesteno*. № 8 // *Behr*. 2011. P. 262—266. При этом заключительные части фрагмента не совпадают в сир. и лат. версиях.

[3] Blasph.: Fragmenta ex *Diodore Tarsersi*. № 30.

[4] *Янг*. 2013. С. 415—416.

[5] Blasph.: Fragmenta ex *Diodore Tarsersi*. № 30.

[6] *Nest*. Tractat. Heracl. II 1. P. 209—211, 214, 238—239.

ного Логоса.[1] Для Нестория обе ипостаси Христа являются самобытными, самостоятельно существующими, ибо каждая из них образует лицо, в то время как Феодор писал о самобытной ипостаси Бога Слова, соединившейся с несамобытной человеческой ипостасью. По мнению Феодора, различие между Богом и человеком проявляется на уровне природ, а их единство или союз (συνάφεια) — на уровне лица. Однако единое лицо, о котором он говорит в этом контексте, принципиально отличается от лица в позднейшем, халкидонском понимании: термин «лицо» означает для Феодора «лик, облик, внешнее проявление» и не совпадает в данном случае с понятием «ипостась».[2] Главное отличие христологической системы епископа Мопсуестийского от учения Диодора Тарсийского можно выразить на уровне формул: «две природы — единство поклонения» у Диодора и «две природы — две ипостаси (самобытная ипостась Логоса и несамобытная ипостась «воспринятого Человека») — одно Лицо единения» у Феодора Мопсуестийского. В этом смысле христологическая формула Феодора полностью совпадает с соответствующей формулой Севира Антиохийского, учение которого находилось на противоположном конце богословского спектра.[3] Оба богослова писали о Христе как результате соединения самобытной ипостаси Бога Слова с несамобытной человеческой ипостасью, используя при этом аналогию соединения в человеке души и тела как отдельных природ и ипостасей.[4] Следо-

---

[1] «Итак, Христос есть Лицо единения, Бог же Слово есть не [Лицо] единения, а [Лицо] Своей собственной природы». — *Nest.* Tractat. Heracl. II 1. P. 212. Подробнее о христологии «Трактата Гераклида» см.: *Abramowski*. 1963. S. 135—229; *Chesnut*. 1978; *Grillmeier*. 1990a. S. 433—452; *Halleux, de*. 1994; *Селезнев*. 2002. С. 58—85.

[2] *Sullivan*. 1956. P. 259; *Grillmeier*. 1990a. S. 626—632. Лицо понимается Феодором просто как совокупность уникальных черт.

[3] См., например: *Sever. Ant.* Cont. Gram. III 22. P. 184—188.

[4] Хотя в отличие от Севира Феодор Мопсуестийский не использовал термин «самобытный» (ἰδιοσύστατος), в рамках его системы предполагается, что Логос способен к самостоятельному существованию. Рассматривая душу в качестве аналога Слова, Феодор пишет: «Когда душа отделена от тела, она пребывает в своей природе и своей ипостаси» (*Theod. Mops.* De Incarn. VIII 62 [p. 470 Behr]).

вательно, мы можем констатировать *типологическое сходство между севирианством* и *феодорианством*.

Примечательно, что значения термина «лицо» в триадологическом и христологическом контекстах для Феодора Мопсуестийского не совпадают: если в первом случае лицо является синонимом «ипостаси, то во втором — учение о единстве лица отнюдь не влечет за собой необходимости признания ипостасного единства. В некоторых аутентичных текстах Феодора, главным образом в экзегетических, говорится о «лице воспринятого человека» (persona suscepti hominis), к которому следует относить все свойства человеческой природы, включая страдания.[1] Последнее могло бы являться основанием для того, чтобы считать христологию Феодора несторианской, то есть предполагающей исповедание двух лиц во Христе. Однако, по всей видимости, говоря применительно к человеку о «лице», Феодор Мопсуестийский употреблял термин «лицо» не в строгом философском смысле, а в значении субъекта / объекта, о котором идет речь в Писании (Пс 2. 6). По этой же причине невозможно говорить о тождестве второго Лица Троицы и Лица единения: в первом случае речь идет фактически о самобытной ипостаси, или об индивиде, а во втором — о Субъекте всех христологических предикатов, относящихся как к человеческой, так и к Божественной природе. Следовательно, не существует убедительных свидетельств того, что епископ Мопсуестийский писал о наличии природного лица у ипостаси человечества.[2]

* * *

Таким образом, христологическая формула Феодора Мопсуестийского может быть реконструирована следующим образом: две природы — две ипостаси (самобытная Ипостась Логоса и несамобытная ипостась воспринятого Им Человека Иисуса) — Лицо единения. Именно отсутствие эксплицитно выраженного

---

[1] См., например: *Theod. Mops.* Exp. in Ps. II 6. P. 11.

[2] См.: *Заболотный*. 2018а. С. 117—119. Подробнее: *Sullivan*. 1956. P. 197—284.

представления о самобытном характере человеческой ипостаси Христа является важным отличием христологии Феодора от несторианства в строгом смысле слова, что не позволяет говорить о ней как о двухсубъектной. Несторий, опираясь на предшествующую традицию антиохийского богословия, ввел важное новшество — *представление о самобытном характере обеих ипостасей Христа, каждая из которых обладает своим природным лицом* (πρόσωπον φυσικόν) и является, таким образом, *индивидом, способным к самостоятельному существованию.* Это новшество стало *отличительной особенностью несторианства*.

2.2. Несторий, архиепископ Константинополя

Был ли Несторий учеником Феодора?

Будущий основатель несторианства родился в Германикее на территории провинции Евфратисия (ныне Кахраманмараш, Турция).[1] Принято считать, что это произошло в 80-х гг. IV в. В церковном отношении эта территория находилась в юрисдикции Антиохийского архиепископа. Несторий происходил из римской Сирии, информация о знании им сирийского языка в источниках отсутствует. В юношеские годы Несторий переехал в Антиохию, где изучал риторику, возможно рассчитывая продолжить мирскую карьеру, однако через некоторое время склонился к выбору монашеского образа жизни. Получив церковное образование, он удалился в обитель св. Евпрепия близ

[1] Очерки жизни и учения Нестория: *Заболотный*. 2018а. С. 119—123; *Он же*. 2018б. С. 129—132. См. литературу о деятельности Нестория, в том числе о его конфликте с Кириллом Александрийским: *Лебедев*. 1896. С. 145—231; *Bedjan*. 1910; *Nau*. 1910; *Duchesne*. 1911. Т. 3. P. 313—388; *Болотов*. 1918. Т. 4. С. 177—231; *Amann*. 1931. Col. 76—157; *Флоровский*. 1933. С. 4—16; *Scipioni*. 1974; *Reichert*. 1993. Sp. 629—633; *Кулаковский*. 1996. Т. 1. С. 268—280; *Успенский*. 1997. Т. 1. С. 133—139; *Васильев*. 1998. Т. 1. С. 156—157; *Russell*. 2000. P. 31—58; *Wessel*. 2004; *Селезнёв*. 2005; *Он же*. 2006; *Idem* (*Seleznyov*). 2010; *Bevan*. 2005; *Idem*. 2007; *Idem*. 2011; *Беневич*. 2009; *Янг*. 2013. С. 441—477, 501—504.

Антиохии (по всей видимости, эти события произошли в первые два десятилетия V в.). В монастыре Несторий был рукоположен во пресвитера.

Как сообщает Бар-Хадбшабба Арбайя в своей «Истории…», Несторий являлся непосредственным учеником Феодора и накануне вступления на Константинопольскую кафедру приехал к нему в Мопсуестию.[1] Однако в литературе также предпринимались попытки поставить эти факты под сомнение,[2] поскольку Бар-Хадбшабба мог неверно понять сообщение Евагрия Схоластика, который считал наставления, полученные во время встречи с Феодором, основным фактором, повлиявшим на формирование у Нестория собственного христологического учения.[3]

Впрочем, независимо от оценки данного сообщения, невозможно отрицать, что Несторий получил богословское образование в Антиохийской школе, где он и усвоил строгое дифиситство в духе идей Феодора Мопсуестийского. Вскоре Несторий стал известен как прекрасный проповедник, ведущий строгую аскетическую жизнь.

Деятельность Нестория и императорская политика

10 октября 425 г. скончался свт. Аттик, архиепископ Константинопольский, после чего в столице начался спор относительно кандидатуры его преемника. Образовались две партии, поддерживавшие соответственно пресвитеров Филиппа Сидского и Прокла. Последний был ставлеником знаменитой императрицы Пульхерии, сестры Феодосия II, которая являлась соправительницей младшего брата и оказывала на него большое влияние. Впоследствии Прокл займет столичную кафедру (434—446/7), однако в тот момент император Феодосий, по всей видимости, стремившийся к проведению самостоятельной политики, содействовал избранию Сисиния I. Последний имел репутацию человека святой жизни и нищелюбца.

---

[1] *Barḥad. ʿArbaia*. Hist. eccl. 20 // PO. T. 9. Fasc. 5. P. 517—519.

[2] См.: *Bevan*. 2011. P. 306.

[3] *Evagr. Schol*. Hist. eccl. I 2.

Сисиний рукоположил Прокла во епископа Кизического, однако население города отказалось принять его, в связи с чем Прокл остался в Константинополе.[1] Споры между двумя партиями возобновились в конце 427 г., когда ушел из жизни архиепископ Сисиний. В итоге император предпочел кандидатуру Нестория, вероятно рекомендованную ему архиепископом Иоанном Антиохийским. Преимущество Нестория заключалось как в его даре проповедника и добродетельном образе жизни, так и в том, что он не был связан со столичными церковными партиями. При содействии Нестория Феодосий II, по всей видимости, намеревался внести существенные изменения в жизнь Константинопольской Церкви, направленные на ужесточение мер против «еретических» общин.

По мнению императора, известного своим благочестием, данные меры были весьма актуальны, поскольку эти общины имели свои храмы даже в столице. Кроме того, время после низложения в 404 г. Иоанна Златоуста ознаменовалось упадком церковной дисциплины, который, как считали во дворце, мог быть остановлен лишь строгим аскетом в сане архиепископа. Возводя Нестория на кафедру, Феодосий II явно следовал примеру своего отца императора Аркадия (395—408). Именно благодаря последнему Иоанн, который также был известен добродетельной жизнью и выдающимися способностями к проповеди, стал архиепископом Константинополя.

В начале 428 г. Несторий вместе с группой своих ближайших друзей-антиохийцев, вскоре ставших его помощниками, прибыл в столицу. В частности, один из этих друзей, пресвитер Анастасий, вскоре занял должность патриаршего синкелла. 10 апреля 428 г. было совершено рукоположение Нестория и его возведение на Константинопольскую кафедру. После интронизации новый архиепископ обратился к Феодосию II со словом, в котором, в частности, произнес ставшие знаменитыми слова, которые часть присутствующих сочла неуместными: «Царь! Дай мне землю, очищенную от еретиков, а я дам тебе за это небо, помоги мне против еретиков, а я помогу тебе против персов».[2]

---

[1] *Socr. Schol.* Hist. eccl. VII 26—28.

[2] Ibid. VII 29.

Вопреки распространенному в источниках и литературе мнению, содержание интронизационной речи Константинопольского архиепископа, возведенного на престол по инициативе Феодосия, не могло не быть согласовано с императором.

Это подтверждается фактом издания 30 мая 428 г. императорского эдикта, предусматривавшего суровые репрессивные меры против еретиков и раскольников, причем эти меры отличались для разных сообществ. Так, общинам, которые исповедовали триадологические и христологические ереси (аполлинаристы, умеренные ариане и македониане), запрещалось иметь свои храмы, в то время как новациане, виновные в схизме, не могли лишь строить новые и обновлять существующие. Более суровой была политика по отношению к аномеям, то есть крайним арианам, мессалианам,[1] сторонникам манихейства, которые лишались возможности проводить публичные собрания, причем манихеев предписывалось изгонять из города.[2] В том случае, если храм, используемый отделившимися общинами, ранее принадлежал кафолической Церкви, он должен был быть ей возвращен.[3]

Действуя строго в русле императорской политики, новый архиепископ инициировал разрушение арианского храма в столице. Видя, что здание разрушают, ариане сами подожгли его, в результате чего пожар затронул соседние дома. Эти события вызвали смущение среди рядовых жителей, а также недовольство аристократии, опасавшейся вмешательства в ситуацию находившихся в пригородах Константинополя воинских частей, которые в значительной степени состояли из готов-ариан. После случившегося Нестория прозвали «поджигателем». Вскоре он инициировал репрессии против константинопольских новациан, а также четыренадесятников, живших на территории провинций Азия, Лидия и Кария.

Наиболее крупный конфликт произошел в связи с мерами, принятыми Антонием, епископом Герм, в провинции Гелле-

---

[1] О них см.: *Дунаев*. 2015; *Заболотный*. 2017а; противоположный взгляд на феномен мессалианства: *Муравьёв*. 2010; *Он же*. 2015.

[2] О манихействе подробнее: *Заболотный*. 2016в.

[3] CTh. XVI 5. 65.

спонт в отношении македониан, то есть духоборцев. Подражая антиеретическим мерам Нестория, Антоний начал жестоко преследовать македониан. Последние, будучи не в состоянии переносить мучения, убили епископа. Эти события дали Несторию повод организовать при поддержке императора масштабные гонения, в результате которых у македониан были конфискованы церкви, находившиеся в Константинополе, Кизике и в селах Геллеспонта.[1]

Несомненно, сам факт наличия у перечисленных общин церквей и мест для собраний, в том числе в столице, свидетельствует о наличии у них влиятельных покровителей, которые были крайне недовольны действиями Нестория. Введенный в Константинополе запрет монахам покидать без особой необходимости свои обители затронул интересы придворной монашеской партии, действовавшей под покровительством Пульхерии. Новый архиепископ настроил против себя и широкие слои столичного населения, чему способствовало принятие мер, направленных на повышение церковной дисциплины и противодействие различным развлекательным мероприятиям. Наконец (и это, пожалуй, самое важное), Несторий вступил в личный конфликт с Пульхерией, причиной которого стало ее вмешательство в церковные дела, что уже достаточно хорошо освещено в литературе.

Спор об имени «Богородица»

Основной причиной «вселенского соблазна», связанного с Несторием, стало распространение его христологического учения. Летом 428 г. в Константинополе началась дискуссия о правильности именования Девы Марии Богородицей, что вскоре привело к разделению столичного клира на две группы, представители которых обратились к архиепископу за разрешением их спора.[2]

---

[1] *Socr. Schol.* Hist. eccl. VII 29, 31.

[2] Подробнее о взгляде Нестория на этот спор см. ниже.

Возможно, спор не был инициирован непосредственно Несторием, как это и утверждал он сам, однако основатель несторианства, как строгий дифисит, едва ли мог смириться с активным использованием термина «Богородица». Несмотря на утверждение Нестория, согласно которому обе споривших партии согласились с его предложением именовать Деву Марию Христородицей, а спор возобновился лишь благодаря «честолюбию тех, кто искал епископства» и вмешательству александрийского клира,[1] маловероятно, что значительная часть священнослужителей и мирян могла отказаться от слова «Богородица», которое к тому времени достаточно прочно вошло в церковную традицию,[2] и принять вместо него именование «Христородица». При этом дело *могло быть представлено самим Несторием* так, что инициатором борьбы был якобы не сам Несторий, а его синкелл Анастасий, который, проповедуя перед жителями столицы, в присутствии архиепископа заявил: «Пусть никто не называет Марию Богородицей, ибо Мария была человеком, а от человека Бог не может родиться».[3]

Несмотря на смущение, вызванное этими словами, Несторий подтвердил правоту Анастасия и в конце 428—начале 429 г. неоднократно проповедовал против именования «Богородица». Смущение, вызванное учением Нестория, нарастало в различных слоях населения; в частности, монахи, которым покровительствовала Пульхерия, прекратили с архиепископом общение, обвинив его в характерном для Павла Самосатского исповедании Христа «простым человеком». Одним из активных критиков богословской позиции Нестория стал Прокл Кизический, который в проповеди, произнесенной на второй день праздника Рождества Христова, 26 декабря 428 г., выразил учение о Пресвятой Деве как Богородице.[4] Несторий ответил Проклу проповедью,

---

[1] *Nest.* Tract. Heracl. II 1. P. 152.

[2] См.: *Заболотный*. 2013.

[3] *Socr. Schol.* Hist. eccl. VII 32; *Evagr. Schol.* Hist. eccl. I 2.

[4] *Proclus CP.* Hom. 1 // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 103—107; ДВС. Т. 1. С. 137—142; издатель актов Вселенских Соборов Э. Шварц, однако, полагал, что это произошло позднее, 25 марта 430 г., в день Благовещения (ACO. T. 1. Vol. 1 (8). P. 7).

согласно которой недопустимо «просто» (simpliciter), то есть без оговорок, именовать Деву Марию Богородицей, поскольку к Богу Слову неприложимы свойства человеческой природы, включая плотское рождение.[1]

Конфликт Нестория и Кирилла Александрийского

Вскоре в спор оказался вовлечен Кирилл Александрийский, который счел мнения, исповедовавшиеся Несторием, неправославными. По нашему мнению, именно *несогласие с богословской позицией Нестория стало главной причиной конфликта* с ним свт. Кирилла, хотя этот конфликт и происходил *на фоне церковно-политического противостояния* между Антиохией и Александрией, особенно обострившегося при Иоанне Златоусте и Феофиле I, архиепископе Александрийском (384—412), дяде Кирилла. Первым свидетельством того, что Кирилл получил сведения о проповедях Нестория, может служить 17-е «Пасхальное послание», составленное в декабре 428—январе 429 г. Хотя в нем не упомянут Несторий, послание посвящено критике строгого дифиситства в духе Антиохийской школы, а к Деве Марии прилагается титул «Богоматерь» (Μήτηρ Θεοῦ). Имя Нестория не встречается и в послании «К монахам Египта», которое, однако, также содержит критику его богословия.[2]

Сведения о нестроениях, вызванных проповедью Константинопольского архиепископа, дошли и до папы Римского Целестина I. Последний обратился с просьбой к Кириллу выяснить подлинность сочинений, распространявшихся от имени Нестория. В июле—августе 429 г. Кирилл составил свое первое послание Несторию,[3] в нем он указывал на «некоторых, дошедших до того, что не хотят исповедовать Христа Богом, а исповедуют его органом или орудием Бога и человеком богоносным».

---

[1] *Nest.* Serm. 27 // Nestoriana. S. 336—341; ACO. T. 1. Vol. 5 (1). P. 37—39 (лат. перевод).

[2] CPG, N 5301; *Cyr. Alex.* Ep. 1 // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 10—23.

[3] *Idem.* Ep. 2 // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 23—25; ДВС. Т. 1. С. 142—143.

Кирилл писал, что не верит в возможность произнесения Несторием подобных слов, а также в подлинность надписываемых его именем сочинений. Завершается послание просьбой свт. Кирилла пресечь соблазн и открыто назвать Марию Богородицей. Однако Константинопольский архиепископ ответил кратким посланием, в котором не был затронут ни один из спорных вопросов. Несторий лишь упомянул о том, что должен ответить в духе христианской кротости Кириллу, хотя последний, по его словам, сделал многое «не по братской любви».[1]

По всей видимости, Несторий сознательно шел на обострение конфликта, что и произошло вскоре. Свидетельством этого служит второе послание Кирилла, составленное в феврале 430 г.[2] Основная тема послания — толкование Никейского Символа веры. Согласно Кириллу, все перечисленное в христологическом члене Символа (рождение от Девы, страдание на Кресте, смерть, погребение и Воскресение) следует относить к Богу Слову, Который в Воплощении соединился по ипостаси с плотью, рожденной от Марии. Несторий подробно ответил Александрийскому собрату, указав на то, что отнесение свойств человеческой природы к Богу Слову равносильно признанию «Соприсносущного Отцу рожденным во времени» и пострадавшим. Это, по мнению Нестория, находится в решительном противоречии с учением о неизменности и бесстрастности Божества. Все христологические предикаты следует переносить на Господа нашего Иисуса Христа, имя Которого и помещено в начале христологического раздела Символа.[3]

В посланиях, которые Несторий адресовал папе Целестину, он не только отождествлял учение свт. Кирилла с аполлинаризмом и арианством, но и неоднократно просил понтифика предоставить сведения относительно осужденных на Западе сторонников пелагианства, что могло быть воспринято понтификом

---

[1] *Nest*. Ep. 1 ad Cyr. Alex. // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 25; ДВС. Т. 1. С. 144.

[2] *Cyr*. *Alex*. Ep. 4 // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 25—28; ДВС. Т. 1. С. 144—147.

[3] Nest. Ep. 2 ad Cyr. Alex. // Nestoriana. S. 173—180; ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 29—32; ДВС. Т. 1. С. 147—150.

как выражение недоверия суду Римской Церкви. Безусловно, этот факт сыграл свою роль, однако, по нашему мнению, главной причиной того, что папа Римский принял сторону Кирилла в споре, была богословская аргументация последнего. В итоге Римский Собор, состоявшийся 11 августа 430 г., осудил учение Нестория. Кириллу было поручено довести решение Собора до сведения Константинопольского собрата. В том случае, если последний в течение десяти дней с момента получения послания не отречется от своего учения, он должен был быть отлучен от общения с Кафолической Церковью.[1]

Сторонники Нестория в Византии

Собор в Александрии, созванный в октябре или ноябре 430 г., утвердил текст 12 анафематизмов, добавленных к 3-му посланию, которое Кирилл адресовал Несторию. В анафематизмах выражалось учение о Воплощении Бога Слова. У многих епископов диоцеза Восток («восточных») во главе с архиепископом Иоанном Антиохийским, которые поддерживали Нестория, этот документ вызвал подозрения в принадлежности его автора к ереси Аполлинария. Кроме того, Несторий, насколько можно судить, продолжал пользоваться поддержкой императора и части придворных. 19 ноября 430 г. Феодосий II и его соправитель Валентиниан издали указ (сакру) о созыве Вселенского Собора,[2] который был призван разрешить спор между Несторием и Кириллом Александрийским. Начало заседаний было назначено на день Пятидесятницы (7 июня 431 г.), а местом заседаний избран Эфес. Как хорошо известно, Собор, проходивший под руководством Кирилла, рассмотрел в отсутствие Нестория, отказавшегося, несмотря на троекратное приглашение, явиться на заседания, материалы, касающиеся его учения. Уже во время первого соборного деяния, состоявшегося 22 июня 431 г., то есть позднее намеченного срока,

---

[1] *Coelestin*. Ep. ad Constantinopolitanos // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 83; ДВС. Т. 1. С. 172.

[2] Sacra ad Cyrillum et metropolitas qua synodus Ephesum convocatur // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 114—116; ДВС. Т. 1. С. 210—211.

был произнесен приговор архиепископу Константинопольскому. Последний лишался епископского сана и отлучался от церковного общения как еретик, нечестиво мыслящий и проповедующий, а также «изрыгающий хулы» на Господа Иисуса Христа.[1]

В настоящей работе не будут рассматриваться сюжеты, связанные с ходом Эфесского Собора, поскольку они достаточно хорошо исследованы в литературе.[2] Следует, скорее, сосредоточиться на вопросе о сторонниках Нестория в Империи. Епископы во главе с Иоанном Антиохийским, прибывшие в Эфес после начала соборных заседаний, составили отдельное заседание, «соборик (conciliabulum) восточных». На нем было принято решение о низложении, лишении епископского сана и отлучении от церковного общения Кирилла Александрийского, а также активно поддерживавшего его Мемнона, епископа Эфеса и митрополита Азии.[3] После некоторых колебаний и попыток примирить враждующие партии император Феодосий утвердил постановления Эфесского Собора, на котором председательствовал Кирилл. В 433 г., после длительных переговоров, целью которых было восстановление церковного единства, Кирилл Александрийский подписал вероисповедную формулу, составленную епископами диоцеза Восток, и включил ее в свое примирительное послание Иоанну Антиохийскому — «Да возвеселятся небеса».[4] С этого момента «восточные» разделились на две группы: умеренных во главе с Иоанном, которые были готовы пойти на уступки Кириллу и признать, что Нестория следует анафематствовать за «его ложные и нечестивые новшества»,[5] и непримиримых, являвшихся сторонниками Нестория. Среди последних — епископы Александр Иерапольский, Евферий Тианский и Мелетий Мопсуестийский, вскоре отправленные в ссылку.

---

[1] ACO. T. 1. Vol. 1 (2). P. 54; ДВС. Т. 1. С. 260.

[2] См.: Вселенские Соборы. 2005. С. 52—72.

[3] См. деяния «соборика»: ACO. T. 1. Vol. 1 (5). P. 119—136; ДВС. Т. 1. С. 282—292.

[4] *Cyr. Alex.* Ep. 39.

[5] ACO. T. 1. Vol. 2. P. 102—104; ДВС. Т. 1. С. 534—535.

Когда умер Несторий?

После низложения Несторий был отправлен на покой в родной для него монастырь св. Евпрепия, однако в марте 432 г. папа Римский Целестин потребовал его удаления из обители, где он продолжал пользоваться уважением и почитанием. Некоторое время это требование оставалось без внимания, однако по настоянию сестры Пульхерии император Феодосий II распорядился сослать бывшего архиепископа Константинопольского в Петру Аравийскую,[1] а затем в оазис египетской Фиваиды. Там он был освобожден египетскими разбойниками, однако снова подчинился президу Фиваиды. Власть постоянно меняла место ссылки Нестория.[2] Кроме того, императорское решение предписывало предать его сочинения огню. Находясь в ссылке, основатель несторианства составил Первую и Вторую Апологии. Точный год смерти Нестория неизвестен. Согласно автору VIII в. Шахдосту (Евстафию), епископу Тирхана (территория современного Ирака), он скончался через 22 года после созыва Эфесского Собора, то есть в 453 г.[3] Однако в «Трактате Гераклида Дамасского», основной части Второй Апологии, отсутствуют однозначные свидетельства в пользу этих данных, лишь сообщается, что Несторий пережил Феодосия II и ожидал созыва нового Собора, будучи уверенным в победе своей богословской позиции. Следовательно, есть основания датировать смерть Нестория временем не ранее 450 г.[4]

Перед тем как приступить к рассмотрению вопроса о распространении несторианства в Византийской империи и затем в Сасанидском Иране, необходимо детально проанализировать собственно христологию Нестория и понять ее отличие от более умеренных вариантов антиохийского богословия, прежде всего от феодорианства.

---

[1] ACO. T. 1. Vol. 1(3). P. 67; ДВС. Т. 2. С. 121.

[2] *Evagr.* Hist. eccl. I 7.

[3] CN. Vol. 1. P. 36 [сирийский текст]; Vol. 2. P. 24 [английский перевод]; о Шахдосте см. Ibid. P. XVII—XXXII; *Baumstark*. 1922. S. 215.

[4] *Заболотный*. 2018б. С. 132. См.: *Bevan*. 2011; *Янг*. 2013. С. 476—477.

2.3. Учение Нестория

Терминология

Развивая собственную христологическую систему, Несторий стремился прежде всего подчеркнуть реальное различие двух природ Христа — Божественной и человеческой. Не менее важной частью его учения являлось исповедание единства этих природ, выразить которое было, однако, достаточно сложно. Особую трудность представлял тот факт, что Несторий, следуя в этом традиции, заложенной Диодором Тарсийским и Феодором Мопсуестийским, учил не об абстрактных, а о реальных, конкретных, индивидуальных природах Божества и человечества. Для описания различия этих двух конкретных реальностей Несторий использовал термины «сущность» (οὐσία; *ʾusiya*; essentia), «природа» (φύσις; *kyānā*; natura), «ипостась» (ὑποστασις; *qnōmā*; substantia / hypostasis) и «лицо» (πρόσωπον; *parṣōp̄ā*; persona).

Природа для Нестория — то, что существует реально и противоположно иллюзорному. Как было показано в литературе,[1] на особенности использования Несторием термина «сущность» оказала опосредованное влияние философия Аристотеля. В понимании стоиков *сущность*, *определяемая неким общим качеством* (κοινὴ ποιότης), есть *вид* (κοινῶς ποιός), например «человек». В этом случае *сущность фактически синонимична природе*. Если же сущность обладает особым качеством (ἰδία ποιότης), то она становится *индивидом*, *конкретным представителем вида* (ἰδίως ποιός), таким, как Сократ. Несторий также описывает сущность двояко: через *природное свойство* (сир. *dīlāytā dākyānā*)[2] или через *свойство ипостаси*.[3]

Таким образом, ипостась — это сущность, определяемая набором качеств, или конкретная природа во всей полноте своих свойств (natura completa). Если термины «сущность» и «природа» были одинаково важны для Нестория как до III Вселенского Собора, так и после, то с понятием «ипостась» дело обсто-

---

[1] *Scipioni*. 1956. P. 45—67; см. также: *Grillmeier*. 1965. P. 437.

[2] *Nest*. Tractat. Heracl. II 1. P. 284

[3] Ibid. P. 229, 233, 252, 302, 304—305, 442.

ит иначе. В исследовательской литературе подчеркивается, что Несторий неоднократно использовал термин «ипостась» применительно к Отцу, Сыну и Святому Духу, в христологическом же контексте начал употреблять его лишь после получения 3-го послания Кирилла Александрийского с 12 анафематизмами, написанного в конце 430 г.[1] Во втором из них содержалась формула «ипостасное единство» (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν), а в третьем использовалась формула «природное единство» (ἕνωσις φυσική), а также осуждался любой, «кто в едином Христе разделяет (διαιρεῖ) ипостаси после соединения (μετὰ τήν ἕνωσιν).[2]

Использование Несторием слова «ипостась» (первоначально, по всей видимости, только для обозначения реальности каждой из соединившихся природ) было результатом негативной реакции на учение свт. Кирилла, в котором он усматривал опасность смешения природ во Христе. Так, в проповеди Нестория в честь Девы Марии, сохранившейся в латинском переводе, напротив, говорится следующее: «Итак, мы исповедуем единое достоинство сочетания (conjunctionis), но две ипостаси [Божественной и человеческой] природ (naturarum autem substantias duplices)».[3] При этом слово substantia в латинском переводе, которое является буквальной калькой греч. ὑποστασις, может быть понято в соответствии с более распространенным переводом как эквивалент термина οὐσία. Помимо этого фрагмента известно лишь несколько отрывков, в которых Несторий писал об ипостаси в христологическом контексте.[4] Понятие «ипостась» приобрело гораздо более важное значение в христологии Нестория лишь после его осуждения Эфесским Собором, о чем свидетельствуют многократные упоминания о Божественной и человеческой ипостасях Христа в «Трактате Гераклида Дамасского».

Что касается термина *parṣōpā̄*, то в «Трактате Гераклида…» он может означать отдельного человека.[5] В христоло-

---

[1] CPG, N 5317.

[2] ACO. T. 1. Vol. 5(1). P. 40; ср.: ДВС. Т. 1. С. 198.

[3] Nestoriana. S. 340; ACO. T. 1. Vol. 5(1). P. 39.

[4] Nestoriana. S. 369.

[5] *Nest*. Tractat. Heracl. II 1. P. 195, 197, 364.

гическом же контексте Несторий использует это понятие двояко. С одной стороны, лицо — синоним внешнего проявления природы, что позволяет основателю несторианства говорить о двух природных лицах во Христе. Природное лицо (πρόσωπον φυσικόν) — это совокупность свойств индивидуальной природы, ее образ (μορφή; *dmūṯā*; forma). Так, природное лицо человечества — это «образ раба», воспринятый «образом Божиим» (ср.: Флп 2. 7). Именно природное лицо как сумма всех основных характеристик, которыми обладает индивидуальная природа, позволяет отличить ее от другой индивидуальной природы. Природа, не имеющая лица, — неполная. Если Божество и человечество, соединившиеся во Христе, не сохраняют своих природных лиц, они неизбежно должны смешаться, что для Нестория неприемлемо. Использование им термина «лицо», как правило, не совпадает с позднейшим, халкидонским, словоупотреблением, в рамках которого данный термин синонимичен ипостаси.[1]

В понимании Нестория, лицо является весьма широким понятием, объединяющим значения внешнего проявления, совокупности свойств, способа действия, а также способа, посредством которого природа опознается и прославляется. С другой стороны, термин «лицо» употребляется Несторием и для обозначения единства Божественной и человеческой природ, описывая которое, основатель несторианства вводит понятие «Лицо единения».

Дифиситство Нестория

Согласно учению Нестория, в Воплощении произошло теснейшее соединение двух сущностей, или природ, Божественной и человеческой, которое, впрочем, никоим образом не означает смешения или превращения одной природы в другую. В ходе этого соединения Логос вселился в Храм, рожденный от Девы Марии, и образовалось общее Лицо Божества и человечества, обозначаемое словами «Христос», «Сын», «Господь», «Иисус»,

---

[1] ACO. T. 2. Vol. 1(2). P. 129—130; ДВС. Т. 3. С. 48.

«Единородный».[1] Основополагающую роль для христологии Нестория играли евангельский стих «Родословие Иисуса Христа» (Мф 1. 1), который был призван обосновать именование Марии Христородицей, а не Богородицей, и стих «Слово стало плотию и обитало с нами» (Ин 1. 14), понимаемый в строгом соответствии с традицией Антиохийской школы как указание на вселение Слова в человеческую природу.

Ключевым для Нестория являлось и представление о неотделимости проявлений двух природ, что стало возможным благодаря объединению в Лице Христа двух образов — образа Божия и образа раба. Учение Нестория об истощании Бога Слова и восприятии Им человечества восходит к учению апостола Павла о кеносисе (Флп 2. 5—11). Одним из важнейших для основателя несторианства, равно как и для его предшественников из Антиохийской школы, фрагментом из Священного Писания были слова «*Разрушьте храм сей*, и *Я в три дня воздвигну его*», сказанные Господом о «*храме Своего тела*» (Ин 2. 19, 21), то есть о воспринятой человеческой природе. Данный отрывок позволял Несторию проводить строгое различие между Логосом и Храмом, в который Он вселился.[2]

Для обоснования этого различия, не тождественного, впрочем, разделению, Несторий также использовал материал Послания к евреям. Предметом постоянных дискуссий Нестория со свт. Кириллом Александрийским и его сторонниками было толкование христологического члена Никейского Символа веры. Оспаривая учение Кирилла о том, что от Девы родился Бог Слово, Который родился от Отца в вечности и, соединив с Собою по ипостаси (ἑνώσας ἑαυτῷ καθ᾽ ὑπόστασιν) человечество, плотию (σαρκικῶς) родился от Пресвятой Девы во времени,[3] Несторий считал, что в христологическом члене Никейского Символа речь идет о Христе, то есть о Лице, объединяющем Божество и человечество, а не о Боге Слове. При этом Несторий, как и его противники, включая Кирилла, считал Христа совершен-

---

[1] *Nest*. Ep. 2 ad Cyr. Alex. // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 29—30; ДВС. Т. 1. С. 147—148; *Idem*. Serm. 26 // Nestoriana. 1905. S. 336, 386.

[2] *Idem*. Hom. 9 // Nestoriana. 1905. S. 259.

[3] *Cyr. Alex*. Ep. 4 // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 27; ДВС. Т. 1. С. 145.

ным Богом и совершенным человеком и признавал Его двойное единосущие — Богу Отцу по Божеству и нам по человечеству.[1]

Следуя антиохийской схеме «Слово—человек», Несторий подчеркивал полноту Христова человечества. В Воплощении Логос воспринял плоть, одушевленную разумной душой. Учение Аполлинария, согласно которому Бог Слово воплотился лишь в теле и душе, заменив Собой разум, или дух, рассматривается Несторием как противоречащее его собственной богословской позиции.[2] В некоторых случаях, однако, он пишет о соединении двух природ как о союзе Бога Слова и плоти, неизменно понимая под «плотью», или «телом», весь трехчастный состав человеческой природы, включающий дух (разум), душу и тело.[3] Несторий отрицал обвинения в исповедании Христа «простым человеком», поскольку Его человеческая природа стала храмом Божества.[4]

При этом, свт. Кирилл Александрийский также признавал полноту человеческой природы Господа и даже называл человека Иисуса, воспринятого Логосом в Воплощении, храмом, отказавшись от данного именования лишь в ходе несторианского спора.

Критика communicatio idiomatum

Несторий подчеркивал, что соединение Божества и человечества не привело к их смешению, изменению или превращению одной природы в другую. Так, Божественная природа не утратила в Воплощении свои свойства, не получила начало от Девы Марии, не приняла на себя страданий плоти и сама не преложилась в плоть. Подобным образом и человеческая природа не сливается с Божеством. В этом вопросе Несторий фактически разделял взгляд Кирилла, по мнению которого Слово,

---

[1] О христологии Кирилла Александрийского и о его полемике с Несторием см.: *Grillmeier*. 1990a. S. 673—686; *McGuckin*. 1994; *Russell*. 2000; *Wessel*. 2004; *Loon*. 2009.

[2] *Nest*. Tractat. Heracl. I 2. P. 127—129.

[3] См., например: Ibid. II 1. P. 213—214.

[4] *Idem*. Tragoed. // Nestoriana. S. 206.

став человеком, не претерпело никаких изменений в Своей природе. Отсутствие разногласий по данному вопросу осознавал и сам Несторий. Так, изложив в «Трактате…» учение о том, что единство Бога Слова и плоти следует усматривать на уровне Лица, а не природы или сущности, поскольку «Бог Слово и плоть не стали одной сущностью» он обращается к свт. Кириллу:

> Все это ты исповедуешь вместе со мною, говоря, что природы Божества и человечества различны, обе природы пребывают в своих сущностях и единство не упраздняет различия природ, ибо из двух природ составлен единый Христос, а не единый Бог [Слово].[1]

Несторий указывает на то, что полностью принимает учение Кирилла о различии Божества и человечества и об их сочетании (συνάφεια; *naqqīṗ̄ūṯā*) в единое Лицо. Несторий прекрасно понимал, что Кирилл не учил ни о рождении от Девы Марии Божества, ни о страдании Божественной природы. Отмечая данный факт, Несторий продолжает:

> Ты сказал [все] верно, и слова твои принадлежат тому, кто исповедует правую веру и противостоит ложным мнениям всех ересей о естествах Господа.[2]

Это согласие с Кириллом по ряду важных богословских вопросов не является результатом изменения Несторием своей позиции, поскольку приведенные выше цитаты в ряде мест практически дословно повторяют положения его 2-го послания, адресованного архиепископу Александрийскому.[3] Однако Несторий был сторонником устоявшейся антиохийской традиции и четко различал во Христе Сына Божия и Его храм, то есть две конкретные, индивидуальные природы. Следовательно,

---

[1] *Nest.* Tractat. Heracl. II 1. P. 213—214.

[2] Ibidem.

[3] *Idem*. Ep. 2 ad Cyr. Alex. // Nestoriana. 1905. S. 176; ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 30; ДВС. Т. 1. С. 148.

любое вербальное отнесение свойств человеческой природы, в том числе плотского рождения, голода, жажды, страданий, смерти, к Богу Слову означало для него отнесение их к самой Божественной природе, хотя иногда Несторий и проводил грань между природой и ее субъектом.[1]

Таким образом, признание свт. Кириллом «взаимообщения свойств», следствием которого было учение о двух рождениях Логоса — от Бога Отца по Божеству и от Богородицы по человечеству, означало бы для Нестория уничтожение природных свойств Бога Слова. Говоря о неизменности Божественной природы, а затем перенося свойства человеческой природы на Логос, свт. Кирилл, по мнению Нестория, представил Того, Кто непричастен страданию и не допускает для себя второго рождения, «страждущим и снова созданным». В действительности же «храм Его тела, непричастный греху и нераздельный от Божественного естества, рождается и умирает за наши грехи».[2]

Свои возражения против communicatio idiomatum и учения о двух рождениях Несторий суммирует в «Трактате…». Прямым логическим следствием богословской позиции Кирилла Александрийского, согласно которой Бог Слово родился от Жены и когда-то был двух- или трехмесячным, должно стать исповедание того, что Божественная сущность изменилась в сущность человека и сама стала двух- и трехмесячной, что абсурдно.[3] Эти христологические рассуждения оказали прямое влияние и на учение Нестория о Деве Марии.

Одно Лицо, но две ипостаси

Кирилл Александрийский считал указания Нестория на тесный союз природ недостаточными, хотя архиепископ Константинопольский многократно использовал для его обозначения не только упоминавшийся выше термин «сочетание» (συ-

---

[1] *Idem*. Tragoed. // Nestoriana. S. 205.

[2] *Idem*. Ep. 2 ad Cyr. Alex. // Nestoriana. S. 176—177; ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 30; ДВС. Т. 1. С. 148.

[3] *Idem*. Tractat. Heracl. II 1. P. 202.

νάφεια; *naqqīp̄ūṯā*; conjunctio), но и понятие «единение» (ἕνωσις; *ḥḏāyūṯā*; unio), которое являлось для Кирилла основным. Стремясь подчеркнуть единство Христа, святитель ввел новые термины, послужившие причиной резкой критики со стороны Нестория, — «природное единение» (ἕνωσις φυσική, ἕνωσις κατὰ φύσιν) и «ипостасное единение» (ἕνωσις ὑποστατικη, ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν). После получения 3-го послания Кирилла в конце 430 г. Несторий начинает развивать христологию двух ипостасей, в рамках которой термин «ипостась» употреблялся для обозначения конкретной, индивидуальной природы во всей полноте ее характеристик. Позднее, уже в «Трактате…», Несторий создаст логически выверенную систему аргументации, согласно которой природа неизменно нуждается в наличии ипостаси для того, чтобы быть реальной, а не иллюзорной.

Каждая из соединившихся во Христе индивидуальных природ обладает не только своей ипостасью, но и природным лицом (образом), которое представляет собой совокупность ее свойств, или качеств. В Воплощении Бог Слово, Который есть «*образ Божий*», использует «*образ раба*» (Флп 2. 6—7), то есть природное лицо человечества, дабы явить Себя миру. Наличие этого природного лица необходимо, поскольку в противном случае все человеческое будет иллюзией. Взаимное использование Божеством лица человечества и человечеством лица Божества приводит к образованию *Лица единения* (πρόσωπον τῆς ἑνώσεως; *parṣōp̄ā da- ḥḏāyūṯā*; persona unionis) — Господа Иисуса Христа, Единородного Сына, Который не тождествен Логосу, природному лицу второй ипостаси Святой Троицы. Именно об этом Лице единения и говорится в Никейском Символе веры. Не признавая communicatio idiomatum в смысле переноса свойств человеческой природы на Бога Слова, Несторий учил о том, что эти свойства следует переносить на Лицо единения.[1]

Сказанное выше делает невозможным признание ипостасного единения, поскольку и Божество и человечество сохраняют в Воплощении свои ипостаси. Несторий указывает на то,

---

[1] *Nest*. Ep. 2 ad Cyr. Alex. // Nestoriana. 1905. S. 176; ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 30; ДВС. Т. 1. С. 148; *Idem*. Serm. 10 // Nestoriana. S. 269—270; *Idem*. Serm. 26 // Ibid. S. 336, 386; *Idem*. Tract. Heracl. II 1. P. 208—213.

что готов принять термин «ипостасное единение», только если он понимается в качестве синонима личного единения двух природ.[1]

Христологическая формула несторианства

Каждая индивидуальная, частная природа, о которой, следуя в этом Диодору Тарсийскому и Феодору Мопсуестийскому, фактически писал Несторий, реализует свое существование в ипостаси. Поскольку ипостась есть конкретная реализация природы, невозможность слияния природ и образования «одной воплощенной природы Бога Слова» приводит и к невозможности слияния ипостасей. При этом Божественная и человеческая ипостаси Христа обладают своими природными лицами, или образами, что делает эти ипостаси самобытными, то есть способными к самостоятельному существованию. Взаимное использование соединившимися во Христе природами, или сущностями, природных лиц друг друга приводит к образованию общего Лица, Которое, как подчеркивает Несторий, не тождественно природному Лицу второй Ипостаси Троицы:

> Итак, Христос есть Лицо единения, Бог Слово же есть не [Лицо] единения, а [Лицо] Своей собственной природы.[2]

Таким образом, христологическая формула Нестория выглядит следующим образом: две природы — две самобытные ипостаси — два природных лица — Лицо единения.[3] Обе ипостаси Христа образуют свои лица, что, по всей видимости, еще не предполагалось в рамках учения Феодора Мопсуестийского, который фактически писал о самобытной Ипостаси Бога Слова, соединившейся с несамобытной человеческой ипостасью. Следовательно, христология Нестория является *двухсубъектной*

---

[1] *Idem*. Tractat. Heracl. II 1. P. 229—235 (рус. пер.: *Несторий*. Книга Гераклида Дамасского: (Избр.) // Волшебная гора. М., 2006. С. 79—82).

[2] *Idem*. Tractat. Heracl. II 1. P. 212.

[3] Ibid. III 1. P. 209—211, 214, 238—239.

на уровне самобытных ипостасей и *односубъектной на уровне Лица единения*. Вопреки позиции Н. Н. Селезнева, *именно двухипостасная христология является основой доктрины Нестория*. Разумеется, и Кирилл Александрийский утверждал, что Божественный Логос соединился не с «безипостасным образом» (ἀνυπόστατος μορφή), что, кстати, делает неоднократно делавшиеся Несторием упреки в умалении человечества безосновательными. Более того, согласно Кириллу, в Воплощении «произошло соединение вещей или ипостасей» (πραγμάτων ἤγουν ὑποστάσεων γέγονε σύνοδος),[1] однако это не делает его христологию двухипостасной, равно как исповедание Севиром Антиохийским соединения во Христе двух природ (и тоже двух ипостасей) не превращает отца антихалкидонизма в дифисита. Отличием христологической формулы Нестория от формул иных авторов, в том числе принадлежащих к Антиохийской школе, являются исповедание *самобытного характера обеих ипостасей* (а не только Божественной) и их сохранение в Воплощении, что делает возможным их *исчисление* и *после соединения*. В этом смысле Христос не просто составлен из двух ипостасей (с этим был согласен и Кирилл), а *пребывает в двух ипостасях*.

Мария: Христородица или человекородица?

В своих произведениях Несторий неоднократно обращался к предыстории спора о верном именовании Девы Марии. В «Трактате…» он выразил свое понимание ситуации, сложившейся в Константинополе вскоре после его избрания на кафедру. Одна из богословских партий, представителей которой Несторий заподозрил в манихействе[2] и аполлинаризме, считала верным именование Девы Марии Богородицей (*yāldaṯ ʔalāhā*), другая же, состоявшая, как ему казалось, из сторонников Фотина Сирмийского и Павла Самосатского, настаивала на термине «человекородица» (*yāldaṯ barnāšā*). Ознакомившись подробнее

---

[1] *Cyr. Alex.* Apol. contr. Theodoret. 14, 16 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 112, 113.

[2] О манихейском учении, в том числе христологическом, и церковной полемике с ним: *Заболотный*. 2016в. С. 350—353.

со взглядами представителей обеих групп, Несторий убедился в том, что ни те ни другие не исповедовали никаких лжеучений:

> Однако после того как я расспросил их, [выяснилось, что] первые не отрицали человечества [Христова], а вторые — [Его] Божества, но одинаково исповедовали то и другое, расходясь лишь из-за имени.[1]

Несторий заявил, что наиболее предпочтительным именованием Марии является слово «Христородица» (*yāldaṯ mšīḥā*) как указывающее на единство двух природ и ипостасей:

> Будем пользоваться более надежным выражением, а именно — евангельским: [словами] «Христос родился»,[2] «*Родословие Иисуса Христа*»[3] и подобными этим мы исповедуем, что Христос есть Бог и человек, и [что] от них[4] был рожден «*Христос по плоти, сущий над всем Бог*».[5] Когда вы называете [Марию] Христородицей в единстве, без разделения, вы говорите о том и о другом в сыновстве.[6]

О спорах между этими двумя группами Несторий писал в декабре 430 г. Иоанну Антиохийскому. В послании, дошедшем в латинском переводе, содержится свидетельство того, что Несторий признавал термин «Богородица», но делал это с определенными оговорками, стараясь избежать манихейских и аполлинаристских коннотаций:

> Я заключил, что они именуют Деву Матерью или Родительницей Бога (genitricem vel particen Dei)[7] благочестиво, то есть ни согласно мнению Ария, ни согласно мнению Аполлинария, не потому,

---

[1] *Nest.* Tractat. Heracl. I 3. P. 151.

[2] Ср.: Мф 1. 16; Лк 2. 11.

[3] Мф 1. 1.

[4] От иудеев.

[5] Рим 9. 5.

[6] *Nest.* Tractat. Heracl. II 1. P. 152.

[7] Для передачи именования «Родительница» (-τόκος) в лат. версии письма используется весьма редкий термин «partix, particis» (см.: TLL.

> что Божество Единородного восприняло начало от Святой Девы (sed nec tamquam divinitas unigeniti ex sancta virgine sumpsisset initium), а в силу единения (propter unitionis rationem), бывшего от самого начала слов, сказанных ангелом о зачатии.

В Священном Писании сказано о том, что Дева Мария родила Христа, о рождении же Бога ничего не говорится:

> Мы назвали ее Христородицей (Christi eam vocavimus genitricem), ибо это именование очевидным образом явило и то и другое, то есть Бога и человека (utrumque manifeste signaret, id est Deum et hominem), в соответствии со словами Евангелия.[1]

Таким образом, Несторий критически относился к употреблению без оговорок как термина «Богородица» (Θεοτόκος), так и — вопреки расхожему мнению — понятия «человекородица» (ἀνθρωποτόκος). Он считал, что последний мог получить еретическое толкование, согласно которому Христос был «простым человеком», в то время как сам Несторий отрицал, что Дева Мария родила человека, с которым лишь впоследствии соединился Бог Слово.[2] При этом именование ἀνθρωποτόκος являлось для Нестория более предпочтительным, чем Θεοτόκος, обозначением Марии, потому что оно указывало на начало происхождения «плоти, подверженной страданию»,[3] то есть человечекой природы. Если употребление слова «Богородица» в прямом смысле Несторий отвергал, то именование «человекородица» он принимал именно в буквальном значении Матери человечества Христова. В качестве же мариологического титула, который не может быть оспорен, Несторий рассматривал лишь термин «Христородица» (Χριστοτόκος).

Несторий также видел опасность того, что употребление термина Θεοτόκος может быть равносильно признанию еретического учения Ария. В арианстве, равно как и в аполлинариз-

---

1997. Vol. 10. Pars 1 (1). Col. 531). Примечательно, что форма слова в винительном падеже приведена по образцу склонения в греческом языке.

[1] *Nest*. Ep. ad Ioan. Antioch. // ACO. T. 1. Vol. 4. P. 5.

[2] *Idem*. Tractat. Heracl. II 1. P. 214.

[3] Ibid. P. 213.

ме, представители антиохийского богословия обвиняли в первую очередь Кирилла Александрийского. Если слово «Богородица» подразумевает идею ипостасного рождения Логоса от Марии, то в таком случае Бог будет рассматриваться в качестве рожденного от тварного существа, получившего начало «из несущих» (*men ʔaylen d-lā īṯayhen*; сирийский эквивалент греческой формулы ἐξ οὐκ ὄντων). Если Бог Слово получил начало от тварного существа, Он не предвечен, следовательно «было, когда [Его] не было» (сир. *īṯ ʰwā ʔemmaṯʸ d-lā iṯawʰʸ ʰwā*; греч. ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν). Полемизируя со своими догматическими противниками, Несторий отмечает, говоря об отцах Никейского Собора:

> Триста восемнадцать отцов одним голосом, одними устами и одним разумом отвергли, что «было, когда не было Бога Слова», то есть то, что Бога Слова не было, когда не было Его плоти, что Его не было до того, как была рождена Его плоть. А ты[1] в этом [слове] сказал, что Ему все это свойственно, так что из не сущего родился Бог Слово, ибо плоть Его была из не сущего.[2]

Богословие Кирилла Александрийского, важнейшим положением которого было учение о рождении Бога Слова по плоти от Марии, подпадало под анафематизмы Никейского Собора,[3]

---

[1] Процитированный отрывок является частью так называемого «Диалога с Софронием». Софроний, занимающий христологическую позицию, противоположную позиции Нестория, не является исторической фигурой (*Abramowski*. 1963. S. 111). И. Рюкер полагал, что имя «Софроний» (ܣܘܦܪܘܢܝܣ) является результатом ошибки переписчика. Изначально же в тексте стояло слово «фараон» (ܦܪܥܘܢ), которым часто называли Кирилла Александрийского (см.: *Rucker*. 1936. Sp. 133). Л. Абрамовски, однако, считала это остроумное предположение излишним (*Abramowski*. 1963. S. 112), хотя ни у кого не возникает сомнений в том, что Несторий в данном случае полемизирует именно с Кириллом.

[2] *Nest*. Tractat. Heracl. II 1. P. 215.

[3] Говорящих же, что было, когда [Его] не было, и что не было [Его] прежде рождения, и что произошел Он из не сущих, или говорящих, что Сын Божий из иной ипостаси или сущности, или что Он сотворен, или преложим, или изменяем, [тех] анафематствует Кафолическая и Апостольская Церковь. — ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 79.

как считал Несторий, еще и по той причине, что оно должно подразумевать происхождение Слова «от другой ипостаси или сущности» (*men qnōmā ʾḥrēnā w-men ʔusiya ʾḥrēṯā*; ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας), «не от той, которая [является] сущностью Бога, но от той, от которой была плоть».[1] Подобное утверждение должно привести к тому, что Бог Слово будет рассматриваться как подверженный изменениям,[2] так как подобным свойством обладает именно плоть.

Таким образом, тексты источников подтверждают выводы М. Анастоса и А. де Аллё, согласно которым Несторий с осторожностью относился к термину «Богородица» и подвергал критике идею о рождении Бога Слова от Марии из-за полемики с манихейством, аполлинаризмом и арианством. При этом, обвинение в данных ересях в адрес Кирилла Александрийского носят в «Трактате…» характер полемического преувеличения (на это справедливо указывал А. де Аллё),[3] что, по всей видимости, прекрасно осознавал и сам Несторий:

> Я похвалил тебя за то, что ты сказал. В своих речах ты провел различие между Божеством и человечеством и [объединил] их через сочетание (сир. *naqqīp̄ūṯā*; греч. συνάφεια) единого Лица; и [я похвалил тебя за то, что] ты сказал, что Бог Слово не нуждался во втором рождении, которое от Жены и что Божество не было подвержено страданиям. Ты сказал верно, и сии [слова] принадлежат [тому], кто прав в своем исповедании веры[4] и кто противостоит ложному учению всех ересей о природе Господа.[5]

Действительно, подобные утверждения содержатся во втором письме свт. Кирилла к Несторию, в котором архиепископ Александрийский пишет о том, что

> Сущий прежде веков и рожденный от Отца родился и от Жены по плоти, — не так, что Его Божественное естество приняло начало

---

[1] *Nest.* Tractat. Heracl. II 1. P. 215.
[2] Ibidem.
[3] *Halleux*, *de*. 1994. P. 207.
[4] Вар. «в своей вере».
[5] *Nest.* Tractat. Heracl. 2. 1. P. 214.

> бытия во Святой Деве, и не так, что после рождения от Отца по необходимости [Он] нуждался во втором рождении. Ведь безрассудно и невежественно было бы говорить, что Тот, Который прежде всех веков и всегда пребывает со Отцем, нуждался во втором [рождении], чтобы начать существовать.[1]

Действительная причина неприятия Несторием термина «Богородица» в качестве наиболее корректного мариологического понятия заключается не в мнимом арианстве и аполлинаризме Александрийского архиепископа, и даже не в неадекатной оценке учения Кирилла как следующего этим ересям, а в непризнании Несторием того, что Субъектом рождения от Девы Марии был предвечный Логос. Между отношением Нестория к идее «взаимообщения свойств» и его пониманием вопроса о том, Кто является Субъектом рождения от Девы, и точкой зрения Кирилла принципиальные различия возникали не тогда, когда первый подчеркивал, что Бог Слово не нуждался во втором рождении (с этой идеей был полностью согласен и Александрийский святитель), не тогда, когда Несторий отрицал идею о том, что Бог Слово в Своей Божественной природе получил начало от Девы Марии (подобные идеи никогда не принимались ни свт. Кириллом, ни другими богословами Древней Церкви), а тогда, когда речь шла о непризнании Несторием (в силу фактического отрицания им communicatio idiomatum) того, что Одним и Тем же Субъектом двух рождений — от Отца предвечно и от Девы «напоследок дней» плотию (σαρκικῶς) — являлась вторая Ипостась Троицы.

Оба богослова были согласны в том, что от Девы приняло начало человеческое естество, но Несторий, в отличие от архиепископа Александрийского,[2] не признавал, что это естество

---

[1] Πρὸ αἰώνων ἔχων τὴν ὕπαρξιν καὶ γεννηθεὶς ἐκ πατρός, γεννηθῆναι καὶ κατὰ σάρκα ἐκ γυναικός, οὐχ ὡς τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαβούσης ἐν τῇ ἁγίαι παρθένῳ οὔτε μὴν δεηθείσης ἀναγκαίως δι᾽ ἑαυτὴν δευτέρας γεννήσεως μετὰ τὴν ἐκ πατρός (ἔστιν γὰρ εἰκαῖόν τε ὁμοῦ καὶ ἀμαθὲς τὸν ὑπάρχοντα πρὸ παντὸς αἰῶνος καὶ συναίδιον τῷ πατρὶ δεῖσθαι λέγειν ἀρχῆς τῆς εἰς τὸ εἶναι δευτέρας) — *Cyr. Alex.* Ep. 4 // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 27.

[2] «А так как [Он] нас ради и нашего ради спасения родился от Жены, соединив с Собою по ипостаси человечество, то поэтому и говорится, что

было соединено по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν) с Рожденным от Отца Словом, поскольку придерживался иной схемы в определении Субъекта христологических предикатов. Таким образом, утверждать, что Несторий критиковал идею Богоматеринства исключительно «в полемическом, антиаполлинаристском ключе», неверно.

Отметим также, что удивительным представляется желание сторонников «апологетического» направления представить термин Θεοτόκος как крайне редко встречающийся в христианской традиции до Эфесского Собора. К этому направлению примыкает и Н. Н. Селезнёв: «Несмотря на то что такое именование употреблялось древними авторами (здесь исследователь указывает на Оригена и Евсевия Кесарийского. — *Е. З.*), его «вселенское» признание, на которое ссылается Кирилл, не подтверждается».[1] В действительности употребление титула «Богородица» в отношении Девы Марии целым рядом авторов (не только Оригеном[2] и Евсевием Памфилом,[3] но и Афанасием Александрийским,[4] Григорием Богословом,[5] Григорием Нисским,[6] а также императором Юлианом Отступником, кото-

---

Он родился плотию. Это не так, что прежде простой человек родился от Святой Девы, а после сошло на Него Слово, но говорится, что [Бог Слово], соединившись [с плотью] от самой утробы, родился по плоти, вселившись в собственную плоть, с которою родился» (Ἐπειδὴ δὲ δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἑνώσας ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν τὸ ἀνθρώπινον προῆλθεν ἐκ γυναικός, ταύτῃ τοι λέγεται γεννηθῆναι σαρκικῶς. οὐ γὰρ πρῶτον ἄνθρωπος ἐγεννήθη κοινὸς ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου, εἶθ' οὕτως καταπεφοίτηκεν ἐπ' αὐτὸν ὁ λόγος, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς μήτρας ἑνωθεὶς ὑπομεῖναι λέγεται γέννησιν σαρκικήν, ὡς τῆς ἰδίας σαρκὸς τὴν γέννησιν οἰκειούμενος. — *Cyr. Alex*. Ep. 4 // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 27).

[1] *Селезнёв.* 2005. С. 69.

[2] *Orig.* Com. in Luc. 26; 41 b; 80. Кроме того, об употреблении Оригеном слова «Богородица» сообщает Сократ Схоластик: «И Ориген в первом томе толкований на Послание апостола [Павла] к римлянам подробно рассмотрел, почему [Дева Мария] называется Богородицей» (*Socr. Schol.* Hist. eccl. 7. 32. 17—18).

[3] *Euseb.* Vita Const. 3. 43.

[4] *Athanas. Alex*. Vita Antonii. Col. 897.

[5] *Greg. Nazianz.* Ep. 101. P. 16.

[6] *Greg. Nys.* Ep. 3. P. 24 (в данном фрагменте Григорий Нисский упоминает и слово «Человекородица»: «Разве кто-то из нас осмелился на-

рый сообщает[1] об употреблении христианами этого именования) красноречиво свидетельствует об обратном.

Справедливости ради стоит отметить: Несторий не считал, что от Девы родился «простой человек», не утверждал, что Мария родила человека, с Которым лишь впоследствии соединилось Слово.[2] Несторий возражал не только против употребления без оговорок имени Θεοτόκος, но и против такого же употребления слова Ἀνθρωποτόκος. Он понимал, что последнее тоже могло получить еретическое толкование и привести к ереси Фотина и Павла Самосатского, считавших Христа «простым человеком». При этом, имя Ἀνθρωποτόκος являлось для Нестория более предпочтительным, чем Θεοτόκος, обозначением Марии, потому что оно указывает на начало происхождения «плоти, подверженной страданию» (ܦܓܪܐ ܕܚܫ̈ܐ),[3] на начало происхождения человеческой природы. Если употребление слова «Богородица» в прямом смысле Несторий отвергал, то слово «Человекородица» он принимал именно в буквальном значении Матери человеческой природы Христа.

Если же говорить об отношении Нестория к идее communicatio idiomatum, то для Нестория второй и третий члены Символа веры распадались на два ряда утверждений: общие (относящиеся ко «Христу, Господу и Сыну», то есть к Лицу обеих природ) и частные (относящиеся к Богу Слову или к человеку Иисусу).[4] Рождение от Девы относится к свойствам человеческой природы, которые, в силу отрицания Несторием «взаимообщения свойств», не могут быть перенесены на Бога Слово. Поскольку имя «Христос» объединяет две природы (из исповедания двух природ для

звать Святую Деву Богородицу Человекородицей, как слышим, некоторые из них бесстыдно (ἀφειδῶς) говорят?»); *Idem*. De virgin. XIV 1. 24; XIX 1. 6. Термин Θεοτόκος встречается также в проповеди на Рождество Христово (*Idem*. In diem natal. Domini. 1136. 32), однако аутентичность данного источника сомнительна.

[1] *Julian*. *Apost*. Contr. Galil. 262 C; 262 E.

[2] «Итак, где я сказал, что Христос есть простой человек (ܐܢܫ ܦܫܝܛ)?». — *Nest*. Tractat. Heracl. II 1. P. 214.

[3] Ibid. P. 213.

[4] Ibid. P. 209, 212—213.

Нестория с неизбежностью вытекает отрицание ипостасного единства и признание двух ипостасей во Христе,[1] поскольку природа как абстрактное понятие подразумевает наличие ипостаси этой природы как ее реализации), выражение «Христородица» подразумевает соединение этих двух природ в едином Лице Христа.[2] Именование Марии «Христородицей» возможно именно в силу этого соединения человеческой природы во Христе с Божеством. Субъектом рождения от Девы, по мнению Нестория, является именно это Лицо Единения (πρόσωπον τῆς ἑνώσεως, ܦܪܨܘܦܐ ܕܚܕܘܬܐ), общее Лицо Божественной и человеческой природ.

Таким образом, обращение к первоисточникам позволяет скорректировать ряд гипотез представителей «апологетического» направления (М. Анастос, А. де Аллё), безусловно внесшего весомый вклад в исследование подлинной богословский позиции Нестория, и поставить под сомнение утверждение о том, что его богословие не содержит в себе ничего гетеродоксального. Впрочем, подчеркнем: говоря о «гетеродоксальности» несторианства, мы ставим не конфессиональный, а сугубо научный вопрос: соответствовала ли несторианская христология тому пониманию «ортодоксии», которое в результате восторжествовало в Византии? В рамках настоящей работы на этот вопрос дается отрицательный ответ.

---

[1] *Nest.* Tractat. Heracl. II 1. P. 238—239.

[2] Подробнее о христологии Нестория см.: *Grillmeier.* 1990a. S. 642—672 (там же литература по проблеме). См. также: *Селезнев.* 2005. С. 68—94.

Глава 3

РЕЦЕПЦИЯ ФЕОДОРИАНСТВА

3.1. Путь из Византии в Иран

В 433 г., спустя два года после осуждения Нестория на III Вселенском Соборе, епископы диоцеза Восток, многие из которых, включая их лидера Иоанна Антиохийского, ранее поддерживали основателя несторианства, примирились с Кириллом Александрийским. Тем не менее проблема полемики с доктриной Нестория в различных ее формах оставалась актуальной в Константинополе и других частях Империи вплоть до середины VI в. Одним из факторов, повлиявших на это, стало появление антихалкидонской христологии, в основе которой, как указывалось выше, лежала аполлинаристская формула, употребленная свт. Кириллом, «одна воплощенная природа Бога Слова» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη), понимаемая, однако, иначе, чем в рамках халкидонского православия.

IV Вселенский Собор в Халкидоне (451) осудил крайнее «монофиситство» в виде учения константинопольского архимандрита Евтиха, говорившего, как традиционно считается, о том, что плоть, воспринятая Богом Словом в Воплощении, не тождественна человеческой, и отрицавшего единосущие Христа нам по человечеству. Однако вскоре на территории Византийской империи стал распространяться умеренный вариант антихалкидонской доктрины, одной из форм которой на рубеже V и VI вв. стало учение Севира Антиохийского. Севириане, признававшие формулы «одна воплощенная природа Бога Слова» и «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), усматривали в Халкидонском оросе с его формулой «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν) явное тяготение в сторону несторианства. Именно наличие

пронесторианских тенденций, реальных или мнимых, среди некоторых сторонников Халкидонского Собора, в том числе формально осуждавших Нестория, послужило причиной напряженности вокруг антиохийского богословия.

Кроме того, происходило постепенное проникновение христологии Антиохийской школы в близких к несторианству формах на сирийскую почву. В это время богословская школа Эдессы (ныне Шанлыурфа, Турция), которая находилась на византийской территории, оказалась вовлечена в активные христологические споры. Фактором, обострившим эти споры, стало именно осуждение Нестория Эфесским Собором. Епископ Эдессы Раввула (411/2—435/6), являвшийся первоначально сторонником антиохийской христологии, после прибытия на Собор одобрил решения «соборика восточных» под председательством Иоанна Антиохийского, направленные против архиепископа Александрийского. Впрочем, вернувшись в Эдессу, Раввула изменил свою позицию и занял сторону Кирилла. При этом в местной богословской школе, большинство преподавателей которой занимали проантиохийскую позицию, был осуществлен перевод с греческого языка на сирийский экзегетических сочинений Феодора Мопсуестийского. Этот перевод не только привел к вытеснению из образовательного процесса толкований Писания, составленных Ефремом Сириным, но и положил начало длительному процессу усвоения Церковью Востока богословских систем «греческих учителей» (*malpānē yawnāyē*): Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийского и Нестория Константинопольского.

Перевод на сирийский язык творений Феодора и Диодора активно осуществлялся в течение нескольких десятилетий многими переводчиками, связанными с Эдесской школой, а одним из лиц, поддерживавших и вдохновлявших эту работу, был будущий преемник Раввулы на кафедре Ива, преподававший до этого в школе. Примерно в этот же период в Эдесской школе обучались Бар Саума, впоследствии митрополит Нисибина (ныне Нусайбин, Турция), расположенного на территории сасанидского Ирана, и его друг Нарсай. Через некоторое время оба они переедут в Иран, благодаря чему начнется активная работа по распространению уже в Церкви Востока строгого дифиситства в форме учения Феодора Мопсуестийского.

Сторонники Нестория и близких к нему направлений антиохийского богословия действовали и в византийской столице. Именно они сохранили аутентичную часть «Трактата Гераклида Дамасского», написанного Несторием после осуждения, при этом несколько дополнив текст. Одним из центров строгого дифиситства, который часто отождествлялся с несторианством, был константинопольский монастырь «неусыпающих» (акимитов). Нельзя исключать того, что именно архимандриту обители «неусыпающих» Ива Эдесский адресовал знаменитое послание, впоследствии осужденное V Вселенским Собором.[1] По всей видимости, акимиты, изучавшие произведения Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийского и Феодорита Кирского, были последовательными сторонниками антиохийского богословия, хотя сведения о том, что в обители чтили память Нестория, являются преувеличением.[2] Причиной перевода в Эдессе экзегетических сочинений Феодора на сирийский язык могло быть не только желание иметь полный корпус толкования на книги Священного Писания, пригодный для нужд школы, но и сходство экзегетических методов, которые использовались в Антиохийской школе, с одной стороны, и в Месопотамских, с другой.

* * *

В V—начале VII в. как римская Сирия, так и Сирия иранская практически целиком втягиваются в орбиту греческой культуры, а дохалкидонские и антихалкидонские общины, существующие на территории сасанидского Ирана, создают богословские системы, во многом представляющие собой *перевод греческих систем на сирийский язык*. Парадоксальным образом именно рецепция несторианства и антихалкидонской христологии, созданных в Византии, способствовала конфессиональному обособлению соответственно восточных и западных сирийцев от имперского христианства. В любом случае сирийская христианская традиция *может быть названа* «*восточной*» *достаточно условно.*

---

[1] *Esbroeck*. 1987. P. 129—135.

[2] См.: *Грацианский*. 2016. С. 137—142.

Как отмечалось выше, скорее мы имеем дело с часть христианства, простиравшегося от берегов Евфрата до Британии, *элементом римской* (*византийской*) *христианской культуры*, усвоенной представителями «восточной» культуры, пусть и в варианте, который рассматривался в Империи в качестве еретического. Часть этого процесса конфессионального обособления негреческого Востока — рецепция Церковью Востока византийского несторианства — может быть разделена на две стадии, связанные соответственно с деятельностью Нарсая и Баввая Великого.

3.2. Нарсай — последователь Феодора

Ранние годы Нарсая и «гонение» Йездигерда

Рецепция Церковью Востока христологической системы Антиохийской школы, по всей видимости, никогда бы не началась, если бы не деятельность выдающихся представителей Эдесской и Нисибинской школ, которые придали указанному процессу импульс. Одно из первых мест здесь принадлежит великому сирийскому богослову и поэту, в разное время возглавлявшему обе школы и действовавшему на территории как Византии, так и Ирана, — Нарсаю.

Основными источниками, содержащими биографические сведения о нем, являются произведения восточносирийских авторов рубежа VI и VII вв.: «Причина основания школ» епископа Бар-Хадбшаббы Халванского,[1] и «История святых отцов, за веру гонимых», или «Церковная история», Бар-Хадбшаббы Арбайи.[2] Несмотря на ряд неточностей и противоречий, основные биографические факты, приводимые в «Истории…», совпадают со сведениями о Нарсае из сочинения «Причина основания школ», и в целом считаются достаточно достоверными. Весьма лапидарно о Нарсае сообщает западносирийский автор XIII столетия Григорий Бар Эвройо.[3] Наконец, деятельность Нарсая получила

---

[1] *Barḥad. Ḥalw.* Causa fund. schol. P. 381—387.

[2] *Barḥad. ʿArbaia*. Hist. eccl. 31. P. 588—615.

[3] *Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. Vol. 3. Col. 77.

освещение в арабской «Хронике Сеерта».[1] Пытаясь согласовать нередко противоречивые данные, содержащиеся в письменных источниках, исследователи сталкиваются с целым рядом сложностей, затрудняющих реконструкцию биографии Нарсая и датировку некоторых событий его жизни.[2] Ситуацию усугубляет наличие неясностей в самой устной традиции, на которую данные источники опирались. Описанная ситуация привела к тому, что в научной литературе до сих пор отсутствует жизнеописание Нарсая, не вызывающее нареканий с точки зрения хронологии. Попытаемся восстановить абсолютную и относительную хронологию жизни Нарсая, критически сопоставляя данные источников.

Нарсай происходил из селения Айн-Дулба близ Маалта в провинции Бет-Нухадра (ныне мухафаза Дахук, Ирак) на территории державы Сасанидов.[3] Точное время его рождения неизвестно. Ряд исследователей, некритически принимая сообщение Бар-Хадбшаббы Арбайи, согласно которому Нарсай возглавлял Нисибинскую школу в течение 40 лет, а умер в возрасте 103 лет, говорили о 399 г.[4] В этом случае Нарсая, скончавшегося в начале VI в., следовало бы признать уникальным историческим деятелем еще и потому, что он жил в трех столетиях».

Впервые приступив к решению проблем, связанных с хронологией жизни Нарсая, автор этих строк также отнес его рождение ко времени около 399 г.[5] Однако впоследствии стало очевидно, что указанная точка зрения опирается прежде всего на авторитет издателя «Истории…» архиепископа Аддая Шера (1867—1915).[6] Тем не менее необходимо признать, что информация Бар-Хадбешаббы в этой части едва ли может считаться

---

[1] ChS. Pt. 2(1). P. 114—117.

[2] Опираемся на: *Заболотный*. 2017д. С. 402—406. См. также: *Райт*. 1902. С. 40; *Duval*. 1907. P. 344—345; *Baumstark*. 1922. S. 109—113; *Bardenhewer*. 1962[r]. Bd. 5. S. 407—410; *Ortiz de Urbina*. 1965[2]. P. 115—118 (рус. пер.: *Ортис де Урбина*. 2011. С. 120—118); *Пигулевская*. 1979. С. 59—62; *Quasten*. 2006. Vol. [5]. P. 456—458.

[3] *Barḥad. ʿArbaia*. Hist. eccl. P. 590.

[4] См., например: *Ortiz de Urbina*. 1965. P. 115.

[5] *Заболотный*. 2016а. С. 156—160

[6] PO. T. 9. Fasc. 5. P. 615. Not. 3.

достоверной.[1] Во-первых, продолжительность пребывания Нарсая на посту ректора Нисибинской школы заметно различается в источниках и имеет тенденцию к увеличению: разные писатели говорят о 30,[2] 45[3] и даже о 50 годах.[4] Как будет показано ниже, более обоснованной является «короткая» хронология.

Во-вторых, Бар-Хадбшабба Арбайя сообщает о том, что с семи до шестнадцати лет Нарсай посещал школу в родном селении. Согласно «Истории…», вскоре после того как он в течение девяти месяцев завершил предварительный курс изучения Псалтири, зороастрийские жрецы начали гонение против школы. В итоге учитель увел всех учеников в горы Загроса, где они имели возможность укрыться от опасности и завершить образовательный курс.[5] В случае принятия хронологических данных Бархадбшаббы необходимо будет признать, что гонение имело место примерно между 407 и 415 гг., то есть в правление шаханшаха Йездигерда I (399—420). Тем не менее сведения о гонениях, приведенные в «Истории…» Бар-Хадбшаббы Арбайи, не согласуются с данными о благоприятном отношении шаханшаха к христианам на протяжении большей части его правления, в том числе между 407 и 415 гг.[6] Лишь незадолго до смерти Йездигерд изменил отношение к христианам и возобновил против них гонения. Причиной этого стал рост влияния христианства и переход из зороастризма части придворных, поводом — случаи разрушения христианами храмов огня. Известны и случаи мученичества.[7] Преследования, значимую роль в которых сыграл Михр-Шапур, глава зороастрийских жрецов,

---

[1] Подробнее см.: *Vööbus*. 1965. P. 118—121.

[2] *Sur.* Serm. de SS. Patr. P. 400.

[3] *Barḥad*. *Ḥalw.* Causa fund. schol. P. 386.

[4] *Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. Vol. 3. Col. 77.

[5] *Barḥad*. *ʿArbaia*. Hist. eccl. P. 590—595.

[6] О Йездигерде I, в том числе о его религиозной политике, см.: *Labourt*. 1904. P. 87—108; *Christensen*. 1936. P. 264—269; *Shapur Shahbazi*. 2003; CambHI. 2007. Vol. 3. Pt. 1. P. 143—144; Pt. 2. P. 889—890, 939—940; *McDonough*. 2008; *Daryaee*. 2009b. P. 21—22, 77—79; *Колесников*. 2012.

[7] В частности, в 419/20 г. в Селевкии-Ктесифоне был казнен некий Нарсай, оставивший зороастризм и после принятия крещения вступивший в общину «сынов Завета». Подробнее: *Заболотный*. 2017г.

продолжались и в первые два года правления сына Йездигерда, Бахрама V (420—438). В условиях возобновившихся гонений многие иранские христиане бежали на римскую территорию, причем иранскому посольству, отправленному в Византию, не удалось добиться их возвращения. Указанные события способствовали началу первой персидской войны (420—422), которая велась в правление Феодосия II.[1]

Таким образом, Бар-Хадбешабба Арбайя сообщает о преследованиях христиан, имевших место в 420—422 гг. Следующая волна суровых гонений, инициированных Йездигердом II (438/9—457), безусловно имела место после описываемых в «Истории…» событий.[2] Сказанное выше означает, что рождение Нарсая следует датировать началом 410-х гг., а никак не концом IV в. Что же касается благоприятной политики Йездигерда I в отношении христиан, то она заслуживает хотя бы краткого рассмотрения, особенно в свете взаимодействия Ирана и Византийской империи.[3]

Весьма важным вопросом, которому уделялось значительное внимание в историографии, является миссия Маруты (сир.), епископа Майферката (Мартирополя, ныне Сильван, Турция), почитаемого в греческой традиции как свт. Маруф (Μαρουθᾶς).[4] Марута родился в середине IV в. в семье правителя провинции Софена, столицей которой была Амида (ны-

---

[1] См.: *Shahîd*. 1989. P. 26—37.

[2] *Vööbus*. 1965. P. 57—58; подробнее: *Колесников*. 2006.

[3] См. важную статью, содержащую обзор церковных связей между Восточной Римской империей и Сасанидским Ираном: *Brock*. 1994.

[4] Сведения о Маруте сохранились в составе сирийских (*Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. Vol. 1. Col. 121; Vol. 3. Col. 46—52), греческих (*Socr. Schol.* Hist. eccl. VI 15; VII 8) и арабских («Хроника Сеерта», «Книга башни») исторических сочинений. Кроме того, в распоряжении историков есть два греческих Жития Маруты (BHG, N 2265—2266; изд.: *Noret*. 1973. P. 80—90). Имеется и армянское Житие Маруты, переведенное с сирийского (BHO, N 720; см.: *Marcus*. 1932). Сохранился фрагмент из оригинального текста Жития (изд.: *Brock*. 2010). О миссии Маруты см.: *Райт*. 1902. С. 32—33; *Labourt*. 1904. P. 85—97; *Duval*. 1907. P. 122—123; *Baumstark*. 1922. S. 53—54; *Tisserant*. 1928; *Ortiz de Urbina*. 1965. P. 51—53; *Пигулевская*. 1979. С. 197—199; *Заболотный*. 2016з.

не Диярбакыр, Турция). На родине он изучал медицину, затем был рукоположен во епископа Майферката. После смерти отца к Маруте перешла светская власть в Софене. Григорий Бар Эвройо сообщает о его широкой известности, ставя его в один ряд со свт. Епифанием Кипрским.[1]

Деятельность Маруты представляется весьма важной в контексте попыток византийцев распространить христианство за пределы империи. Одна из первых подобных попыток была предпринята в 399 или 400 г., после заключения мира с персами. Император Аркадий (383—408, самостоятельно с 395) направил к Йездигерду I посольство, во главе которого поставили Маруту.[2] Результатом этого посольства стало улучшение положения христиан на территории Сасанидского Ирана.[3]

Йездигерд позволил Маруте собрать мощи персидских мучеников, пострадавших во время гонения Шапура II (309—379), с 340 г. жестоко преследовавшего христиан.[4] Марута доставил мощи в свой город, названный впоследствии Мартирополем, то есть «городом мучеников». Ряд исследователей относят первое посольство ко времени правления шаханшаха Шапура II, который якобы прекратил после этого гонения. Данная точка зрения, однако, не соответствует «Истории» Григория Бар Эвройо.

Иоанн Златоуст, в письме к диакониссе Олимпиаде, датируемом концом 404 г., упоминает о Маруте и о посланных к нему двух письмах. Иоанн намеревался узнать о состоянии миссии в Иран, результаты которой очень волновали его.[5] В литературе даже высказывалось мнение, согласно которому он был одним из инициаторов этой миссии.[6] При этом святитель говорит о не-

---

[1] *Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. Vol. 1. Col. 121.

[2] *Socr. Schol.* Hist. eccl. VII 8; *Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. Vol. 3. Col. 46—52.

[3] Согласно Сократу Схоластику, уважительное отношение шаханшаха к Маруте было вызвано также тем, что последний излечил его от головной боли, а посетив Персию повторно, избавил его сына от демона.

[4] Подробнее см.: *Колесников.* 2006; *Daryaee*. 2009a.

[5] *Ioan. Chrysost.* Ep. 9. 5. P. 150.

[6] *Stevenson*. 2010.

обходимости извлечь Маруту «из западни», что может служить указанием на сложности в отношениях между двумя епископами. По всей видимости, их причиной было участие Маруты в Соборе «при Дубе» (403), который осудил Иоанна.

Во время второго посольства Марута доставил местным епископам письмо от «западных отцов», в нем говорилось о необходимости созыва Собора Церкви Востока и о нормализации церковной жизни после окончания гонений. Одним из путей этой нормализации должна была стать рецепция постановлений I Вселенского Собора, созванного еще в 325 г. в Никее. В феврале 410 г. Йездигерд санкционировал открытие в Селевкии-Ктесифоне Собора, на котором председательствовал католикос-патриарх Исаак (399—410/11).[1] На Соборе были приняты каноны числом более 20,[2] а также Никейский Символ веры.[3]

В «Восточном синодике» сообщается, что каноны I Вселенского Собора перевел на сирийский сам Марута.[4] Данный перевод издал Артур Выыбус (1909—1988), им же были подготовлены и другие тексты, приписываемые Маруте, включая послание католикосу Исааку. Впрочем, едва ли возможно атрибутировать все эти тексты Маруте.[5]

Нарсай и сирийские школы

В школе Нарсай проявил выдающиеся способности, однако, лишившись в возрасте 16 лет родителей, был вынужден переселиться в монастырь Кефар, располагавшийся в римско-иранском пограничье, близ области Бет-Забдай (современная Юго-Восточная Турция). Настоятелем обители был дядя Нарсая по отцу Эммануил. Последний окончил академию в Эдессе, которая являлась крупнейшим центром сирийской образованности

---

[1] О нем см.: *Fiey*. 1997; *Колесников*. 2011.

[2] О греческих канонах на сирийской почве в целом см.: *Duval*. 1907. P. 159—164.

[3] Изд. сирийского текста: Synod. orient. P. 17—36.

[4] Сир. текст и англ. пер.: *Maruth*. *Maipher*. Canon.

[5] См. также: *Brock*. 2011d.

в Византии,[1] и основал монастырскую школу в Кефар-Мари. Впоследствие Эммануил выполнял обязанности периодевта всей близлежащей церковной области (сир. *kwrʔ*; греч. χώρα), после чего ему было поручено управление епархией Амиды. Увидев, что уровень знаний Нарсая превосходит знания других преподавателей школы, Эммануил убедил племянника учить насельников монастыря чтению рукописей. Нарсай преподавал в Кефар-Мари одну зиму, по всей видимости, в конце 20-х—начале 30-х гг. V в., после чего, несмотря на желание дяди оставить его в своей школе в качестве преподавателя, начал обучение в Эдессе, продолжавшееся десять лет. По истечении этого времени Нарсай поддался уговорам дяди, который угрожал ему отлучением в случае ослушания, и вернулся в монастырь, где вокруг него собралось 300 учеников. Даже если Бар-Хадбшабба Арбайя приводит преувеличенные данные, очевидно, что Нарсай пользовался большим авторитетом в монастыре. Тем не менее, согласно «Истории…», высокий уровень Эдесской школы заставил Нарсая покинуть Кефар-Мари и провести в Эдессе еще десять лет.[2]

В это время Эдесская школа оказалась вовлечена в споры, предметом которых была христология Антиохийской школы. Противостояние особенно усилилось после осуждения Нестория на Эфесском Соборе (431). Епископ Эдессы Раввула († 435/6), являвшийся первоначально сторонником антиохийской христологии, после возвращения из Эфеса занял сторону Кирилла Александрийского. При этом Эдесской богословской школой в данный период руководил Кийоре, первый известный по имени ее глава (*rīšā*).[3] Он инициировал перевод с греческого языка на сирийский экзегетических сочинений одного из крупнейших представителей Антиохийской школы — Феодора Мопсуестийского, который являлся учителем Нестория. Перевод на сирийский язык творений Феодора активно осуществлялся в течение нескольких десятилетий многими переводчиками, связанными с Эдесской школой, а одним из вдохновителей

---

[1] О деятельности Нарсая в контексте истории сирийских богословских школ см.: *Vööbus*. 1965. P. 57—121.

[2] *Barḥad. ʿArbaia*. Hist. eccl. P. 596—597.

[3] *Barḥad. Ḥalw*. Causa fund. schol. P. 382—383.

этой работы был будущий преемник Раввулы на кафедре Ива (435—449, 451—457), преподававший до этого в школе.[1]

Таким образом, несмотря на позицию епископа Раввулы, руководитель, а также бóльшая часть преподавателей и учеников школы являлись убежденными сторонниками антиохийского богословия, оппозиция же была немногочисленной. По всей видимости, именно к периоду обучения Нарсая в Эдесской школе относится его знакомство с Бар Саумой (впоследствии митрополит Нисибинский).[2] Последний придерживался строгого дифиситства, которое исповедовал Ива.

Существует устойчивая традиция, согласно которой Нарсай не только способствовал *рецепции* восточносирийской традицией антиохийской христологии и экзегезы, но и был одним из тех, кто начал дело *трансляции* этой традиции посредством Эдесской школы. О совместном участии Бар Саумы и Нарсая в переводческой работе сообщается в историческом повествовании, которое сопровождает перечень восточносирийских католикосов в рукописи Vat. syr. 135. Fol. 27 (VII—VIII вв.).[3] В источнике говорится о том, что Нарсай, Бар Саума и некий Йездад (Йаздад) были изгнаны из Эдессы епископом Раввулой (имя епископа является явным анахронизмом), после чего они «перевели (*ʔappeqʷ*) писания нечестивых Нестория и Феодора [Мопсуестийского]», причем эта их деятельность датируется временем правления шаханшаха Пероза (Фейруза; 459—484). Впрочем, глагол *ʔappeqʷ* (порода *aphel* для корня *npq*), часто интерпретируемый как ‘переводить’, имеет и другие контекстные значения: ‘издавать [книгу]’ и просто ‘переносить, перевозить’;[4] И. С. Ассемани фактически отказался от однозначного решения и предложил следующий вариант: «перевезли/перевели и издали» (tulerunt edideruntque).[5]

Кроме того, в исследовательской литературе высказывались сомнения в исторической ценности самого повествования,

---

[1] *Vööbus*. 1965. P. 10—24.

[2] *Barḥad. ʿArbaia*. Hist. eccl. P. 597.

[3] Nom. catholic.

[4] *Payne Smith*. 1901. T. 2. Col. 2422—2424; *Brockelmann*. 1928. P. 440—441.

[5] *Assemani*. BO. T. 3/1. P. 378; см. также: Ibid. T. 1. P. 350. Not. 2.

а также в том, можно ли отождествлять упомянутого здесь Бар Сауму с митрополитом Нисибинским.[1] Однако, несмотря на указанные неясности, нельзя отвергать вероятность того, что текст отразил роль Нарсая и митрополита Нисибинского Бар Саумы в усвоении восточносирийской традицией строгого дифиситства в форме учения Феодора Мопсуестийского. Той же линии следуют тексты, согласно которым Нарсай и Бар Саума посетили в Мопсуестии епископа Феодула, ученика и непосредственного преемника Феодора Мопсуестийского, и были благословлены им. Данная традиция отразилась в сочинении «Причина основания школ».[2] Более поздний источник, «Хроника Сеерта», описывает событие несколько иначе: к Феодулу прибыли Нарсай и будущий католикос Востока Акакий I. Последнего епископ Мопсуестийский назвал «столпом Востока», Нарсай же получил именование «язык Востока».[3] В списке восточносирийских католикосов (XI в.), который приводит Михаил Сириец († 1199), объединены обе традиции: Феодула посетили одновременно Нарсай, Бар Саума и Акакий.[4] Феодул является исторической личностью: он жил в V в., был экзегетом, скончался в правление императора Зинона (474—475, 476—491).[5] Геннадий Марсельский (вторая половина V в.) и Авдишо бар Бриха († 1318), митрополит Нисибинский, приводят названия его экзегетических сочинений;[6] их фрагменты сохранились в катенах.[7]

При этом, Феодул, насколько можно судить, вообще не занимал Мопсуестийскую кафедру (непосредственным преемником Феодора в действительности являлся Мелетий, сторонник Нестория, низложенный в 433 г.)[8] и имел лишь сан пресвитера. По всей видимости, сирийские авторы приводят сведе-

---

[1] Подробнее см.: *Gero*. 1981. P. 29.

[2] *Barḥad*. *Ḥalw*. Causa fund. schol. P. 380.

[3] ChS. Pt. 2 (1). P. 114.

[4] *Mich. Syr.* Chron. T. 4. P. 775.

[5] См.: *Baumstark*. 1922. S. 118; *Bardenhewer*. 1962. Bd. 4. S. 262.

[6] *Gennad. Massil.* De script. eccl. 91; *Ebediesus.* Catalogus librorum. 21 // *Assemani*. BO. T. 3/1. P. 37

[7] CPG, N 6540—6544.

[8] См. о нем: ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 96; Vol. 4. P. 196; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 2. P. 771.

ния о встрече Нарсая с учеником Феодора Мопсуестийского с целью показать связь между восточносирийским богословием V в. и системой Феодора, которая действительно имела место.[1] По нашему мнению, можно сопоставить приведенные рассказы с упоминавшимся выше сообщением Бар-Хадбшаббы Арбайи, согласно которому Несторий был непосредственным учеником Феодора и накануне вступления на Константинопольскую кафедру приехал к нему в Мопсуестию. Речь в данном случае идет не об ошибочном понимании Бар-Хадбшаббой слов Евагрия Схоластика, а о стремлении показать: в богословском смысле Несторий был учеником Феодора.

Согласно «Истории…» Бар-Хадбшаббы Арбайи, незадолго до своей кончины Эммануил вновь под угрозой отлучения вызвал Нарсая в Кефар-Мари. Приняв от умирающего дяди обязанности настоятеля, Нарсай в течение года руководил монашеской общиной. Затем он передал свои полномочия некоему монаху Гавриилу и вернулся в Эдессу.[2] А. Баумштарк допускал, что двукратное упоминание о десятилетнем пребывании Нарсая в Эдессе с вынужденным возвращением в Кефар-Мари может быть следствием ошибки в источнике, хотя и не отвергал полностью данное сообщение.[3] Н. В. Пигулевская, опираясь в том числе на мнение Баумштарка, без каких-либо оговорок считала содержание данного фрагмента «Истории…» повторением одного и того же факта.[4] По мнению А. Выыбуса, Бар-Хадбшабба, желавший показать тяготение Нарсая к Эдесской школе, намеренно дважды описал его вынужденное прибытие в Кефар-Мари (причем в обоих случаях под угрозой отлучения), краткий период жизни в монастыре и последующее возвращение на десять лет в Эдесскую школу, в действительности же каждое из этих событий имело место лишь один раз.

Объяснения, предложенные Баумштарком, Пигулевской и Выыбусом, представляются нам излишними. Впрочем, Выыбус был несомненно прав, когда писал о некритическом следовании

---

[1] *Vööbus*. 1965. P. 60—61; *Gero*. 1981. P. 29—31.

[2] *Barḥad. ʿArbaia*. Hist. eccl. P. 597.

[3] *Baumstark*. 1922. S. 109—110.

[4] *Пигулевская*. 1979. С. 59, 62.

ряда ученых информации, сообщаемой Бар-Хадбшаббой Арбайей, что привело их к неверным датировкам событий. С точки зрения исследователя, едва ли можно полностью доверять сообщениям Бар-Хадбшаббы Арбайи и Бар-Хадбшаббы Халванского, хронологические выкладки которых, прежде всего касающиеся продолжительности событий, выглядят искусственно. Хотя оба автора описывают в большинстве случаев реальные исторические факты, а их относительная хронология в целом опирается на данные предшествующей традиции, в некоторых случаях некритическое следование ряда ученых информации, сообщаемой Бар-Хадбшаббой Арбайей, приводит к явно неверным датировкам событий. Так, архиепископ Аддай Шер и И. Ортис де Урбина полагали, что Нарсай последний раз вернулся из Кефар-Мари в Эдессу не позднее 435 г., а уже в 437 г. был избран главой Эдесской школы,[1] хотя это совершенно не согласуется с достоверно устанавливаемой хронологией жизни Нарсая. Более того, мы принимаем и примерную датировку его вступления в должность, предлагаемую Выыбусом, — не ранее 451 г. В пользу последней говорят два основных аргумента: приводимая в источниках информация о двадцатилетнем пребывании Нарсая в должности[2] до его переезда в Нисибин, который состоялся в 471 г., а также отсутствие упоминаний о Нарсае в деяниях II Эфесского («разбойничего») Собора 449 г., которых якобы можно было ожидать, если бы Нарсай уже являлся главой важного «пронесторианского» образовательного центра. Неясно, однако, почему нужно «обвинять» Бар-Хадбшаббу Арбайю в том, что он подгоняет реальность под некую умозрительную схему и конструирует историю двух вынужденных возвращений Нарсая в Кефар-Мари: именно эта история, длившаяся 20 лет, и восполнет лакуну между рубежом 20-30-х гг. и избранием на пост главы Эдесской школы.

Некоторые исследователи по-прежнему относят избрание Нарсая ко второй половине 30-х гг. V в.,[3] хотя имеется еще один

---

[1] PO. T. 4. P. 386. Not. 1; *Ortiz de Urbina*. 1965. P. 116.

[2] *Barḥad*. *ʿArbaia*. Hist. eccl. P. 599; *Barḥad*. *Ḥalw*. Causa fund. schol. P. 383.

[3] См., например: *Gero*. 1981. P. 33.

весомый аргумент в пользу такой хронологии. Решение вопроса о времени его вступления в должность главы школы тесно связано с идентификацией предшественника Нарсая, а также епископа, занимавшего в тот момент кафедру Эдессы. Согласно «Истории…» Бар-Хадбшаббы Арбайи, в период преподавательской деятельности Нарсая школу возглавлял Раввула, причем его епископский сан не упомянут, в качестве же Эдесского епископа, который препятствовал деятельности Нарсая, назван «еретик» Кийоре.[1] Выыбус допускал, что пост ректора школы мог занимать некий Раввула, не тождественный епископу.[2] По мнению Пигулевской, Бар-Хадбшабба мог перепутать главу школы Кийоре и епископа Раввулу.[3] Издатель «Истории…» архиепископ Аддай Шер считал необходимым исправить имя Кийоре на имя православного епископа Нонна, который занимал Эдесскую кафедру в 449—451 и 457—471 гг.[4]

Впрочем, по нашему мнению, речь идет о другом Кийоре (Кире), являвшемся непосредственным преемником Нонна в 471—498 гг.[5] Этот Кийоре, считавший Эдесскую школу очагом несторианства, стал инициатором ее закрытия, которое было утверждено императором Зиноном в 489 г. Нарсай мог покинуть Эдессу вскоре после вступления Кийоре на кафедру, то есть спустя примерно 20 лет после избрания ректором. Согласно сообщению Бар-Хадбшаббы Арбайи, Нарсай был избран единогласно,[6] что может не вполне соответствовать действительности. Нарсай заявил о том, что готов принять избрание при соблюдении важного условия — освобождения его от части обязанностей, связанных с преподавательской деятельностью. Как известно, предшественник Нарсая Кийоре не только был главой школы, но и преподавал экзегезу Священного Писания (*mp̄ašqānūṯā*), искусство чтения (*maqryānūṯā*) и риторику (*mhagyānūṯā*). Помимо собственно обязанностей ректора Нар-

---

[1] *Barḥad. ʿArbaia*. Hist. eccl. P. 598—600.

[2] *Vööbus*. 1965. P. 60—63.

[3] *Пигулевская*. 1979. С. 54—55.

[4] См.: *Fedalto*. Hierarchia. Vol. 2. P. 803—804.

[5] Ibid. P. 804; см. также: Chron. Edess. 71, 74.

[6] *Barḥad. ʿArbaia*. Hist. eccl. P. 599.

сай был готов оставить за собой лишь должность толкователя (*mp̄ašqānā*), а преподавателем чтения (*maqryānā*) и ритором (*mhagyānā*) назначить других людей. Данные условия были приняты школой.[1]

При этом в источниках не сохранились сведения о деятельности Нарсая на посту главы Эдесской школы, хотя он исполнял свои обязанности в течение продолжительного времени — по всей видимости, от 20 до 35 лет. Известно, однако, что в этот период Нарсай был вовлечен в споры вокруг христологии Александрийской школы, особенно активизировавшиеся после осуждения учения константинопольского архимандрита Евтиха на Халкидонском Соборе. В этот период Нарсай составил ряд важных с догматической точки зрения произведений, направленных не только против крайностей александрийского богословия (то, что принято называть «монофиситством»), но и против его умеренного варианта в виде христологии Кирилла Александрийского. Так, мемра «На Рождество Господа нашего», в которой Нарсай выражает строго дифиситские взгляды в духе идей Феодора Мопсуестийского и указывает в числе своих оппонентов Кирилла и Евтиха, по всей видимости, была написана именно тогда.

Именно богословские разногласия послужили главной причиной конфликта между Нарсаем и епископом Кийоре. Епископ и клирики Эдессы, принадлежавшие к числу халкидонитов, именовали Нарсая «толкователем-еретиком», следовавшим учению Феодора Мопсуестийского и Нестория, которые, по их словам, были учениками Павла Самосатского.[2] За этим последовали и обвинения политического характера, особенно серьезные в приграничной Эдессе, согласно которым Нарсай был сторонником персов. Как сообщает Бар-Хадбшабба Халванский, Нарсаю угрожали, предлагая отказаться от своих убеждений, однако он остался непреклонен. После попытки толпы сжечь его Нарсай бежал (при содействии неких персов!) в Нисибин, где митрополитом тогда был Бар Саума, вероятно, покинувший Эдессу ранее, во время реакции на строгое дифиситство. Если

---

[1] *Barḥad. ʿArbaia*. Hist. eccl. P. 599; *Barḥad. Ḥalw.* Causa fund. schol. P. 383; см. также: *Vööbus*. 1965. P. 11—13, 61—65.

[2] *Barḥad. ʿArbaia*. Hist. eccl. P. 599—600.

западносирийские источники дают основания датировать отъезд Бар Саумы из Эдессы, который, несомненно, носил вынужденный характер, периодом между смертью епископа Ивы (457) и закрытием Эдесской школы (489), то в восточносирийской традиции принята более ранняя датировка (ок. 435).[1]

В любом случае нет оснований считать, что Нарсай и Бар Саума покинули город одновременно (в ряде источников присутствует искусственная синхронизация). По мнению Н. В. Пигулевской, Эдесский епископ, которого она отождествляет с Нонном, не желал удаления Нарсая из города, поскольку, согласно «Истории…»,[2] он даже пытался вернуть Нарсая, обещая, в случае возвращения, встретить его с почетом. Эти попытки, впрочем, оказались тщетными.[3]

Остановившись в монастыре к востоку от Нисибина, Нарсай вошел в город после уговоров Бар Саумы, по инициативе которого возглавил богословскую школу, основанную Симеоном из Кашкара. Речь шла о ее значительном расширении, а также о том, чтобы поставить во главе ее крупного богослова, пользовавшегося известностью. Бар Саума справедливо считал, что эти меры позволят превратить Нисибинскую школу в крупнейший центр строгого дифиситства на территории как иранской, так и римской Сирии. Период ректорства Нарсая ознаменовался увеличением числа студентов, в том числа за счет обучавшихся до этого в Эдессе.[4] Однако через некоторое время Нарсаю пришлось удалиться из Нисибина по причине конфликта с Бар Саумой, носившего личный характер: митрополит и его жена, бывшая монахиня, были недовольны ростом популярности друга. В течение пяти лет Нарсай возглавлял монастырь Кефар-Мари, находясь в котором, написал две мемры, посвященные данному конфликту (их текст, однако, не сохранился). Эти сочинения были прочитаны в Нисибине, после чего Бар Саума

---

[1] Ссылки на источники и обзор мнений исследователей см.: *Gero*. 1981. P. 31—33.

[2] *Barḥad. ʻArbaia*. Hist. eccl. P. 604.

[3] *Пигулевская*. 1979. С. 60.

[4] *Barḥad. ʻArbaia*. Hist. eccl. P. 606—608; подробнее: *Vööbus*. 1965. P. 87—118.

пожелал примириться с Нарсаем и пригласил его в город. Последний вернулся в Нисибин, остался в дружеских отношениях с Бар Саумой, однако поселился в келье, находившейся далеко от дома митрополита.[1]

Время деятельности Нарсая на посту ректора Нисибинской школы — это период усиления строгого дифиситства в Церкви Востока. Впрочем, процесс рецепции богословия «греческих учителей», первая стадия которого приходилась на данный период и которому во многом способствовала деятельность Нарсая, не означал полной гомогенности внутри Церкви Востока: в ней действовали противоборствующие группы. Так, Бар Саума способствовал низложению и казни своего догматического противника католикоса Бабуя. Сменивший его католикос Акакий I, который исповедовал более умеренный вариант антиохийской христологии, чем Нарсай, не исключал контактов с византийскими христианами. Тем не менее созыв католикосом Собора в Селевкии-Ктесифоне (485/6), на котором было принято христологическое исповедание, соответствовавшее учению Феодора Мопсуестийского,[2] фактически означал победу партии Бар Саумы. Догматические взгляды, выраженные в сочинениях Нарсая, весьма близки к данному определению.

Вскоре конфликт между католикосом и митрополитом Нисибинским возобновился, причем Нарсай, чья богословская позиция едва ли значительно отличалась от точки зрения Бар Саумы, не принял окончательно какую-либо сторону. Данное обстоятельство можно объяснить тем, что Нарсай в отличие от митрополита Нисибинского не был всецело лоялен к династии Сасанидов, исповедовавшей зороастризм.[3] Неудивительно, что положение Нарсая оказалось под угрозой в момент ухудшения ирано-византийских отношений. После отказа императора Анастасия I (491—518) помочь Ирану в борьбе с гуннами шаханшах Кавад I (488—498, 501—531) вторгся на византийскую террито-

---

[1] *Barḥad. ʿArbaia*. Hist. eccl. P. 610—611.

[2] Synod. orient. P. 54—55 [texte], 302 [trad.]; анализ определения и его историко-богословского контекста см.: *Заболотный*. 2015в. С. 49—51.

[3] Подробнее об отношении Бар Саумы к Нарсаю и к Нисибинской школе в целом см.: *Vööbus*. 1965. P. 115—118; *Gero*. 1981. P. 60—72.

рию и осадил несколько городов, включая Амиду (502—503).[1] Согласно «Истории…» Бар-Хадбшаббы Арбайи, во время осады Амиды шаханшаху стало известно о доносе, составленном двумя учениками Нарсая. Они обвинили наставника в поддержке римлян (византийцев), симпатии к которым тот вполне мог проявлять открыто. В ответ Нарсай написал мемру, содержавшую положительную оценку политики Сасанидов (ее текст не сохранился). Мемра была переведена на персидский язык и прочитана Каваду, после чего тот убедился в невиновности Нарсая. Вскоре была предпринята другая попытка оговорить богослова как византийского шпиона, также оказавшаяся безуспешной.[2] Таким образом, смерть Нарсая, который, по всей видимости, вскоре скончался, следует датировать временем не ранее 502 г.

Феодорианство и антиаскетическая партия

Изучение рецепции антиохийского богословия останется неполным без решения вопроса *о каналах его распространения* на сирийской почве. Какими путями учение Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийского и Нестория Константинопольского, писавших на греческом и никогда не принадлежавших к Церкви Востока, распространилось в Иране и смогло получить соборное одобрение? В какой степени в процесс распространения антиохийской традиции могли быть вовлечены не только школы, но и сирийские монастыри? По нашему мнению, примерно до середины VI в. рецепция богословия Антиохийской школы носила преимущественно «школьный» характер. Конечно, на территории монастырей располагались школы, которые находились под влиянием Эдесской школы, однако аскетическое движение не играло пока значительной роли в этом процессе.[3]

Более того, в указанный период аскетические традиции в этой Церкви нельзя назвать влиятельными. Женитьба Бар Сау-

---

[1] В целом война продолжалась до 506 г. О ходе кампании и предшествующих событиях: *Shahîd*. 1995a. P. 3—24.

[2] *Barḥad. ʿArbaia*. Hist. eccl. P. 613—614.

[3] Подробнее см.: *Заболотный.* 2019н.

мы на бывшей монахине не была для христиан, живших в Иране, исключением: речь идет о весьма влиятельной линии, которую поддерживал митрополит Нисибинский. Известно, что Бар Саума являлся убежденным сторонником женатого клира, в том числе епископата. Эти нормы нашли отражение в постановлениях Собора 485/6 г. — того самого, на котором было принято феодорианское исповедание веры. Согласно соборным постановлениям, священники и монахи могли жениться.[1] Указанные положения подтвердил Собор, созванный между 497 и 499 гг. католикосом Бавваем и даже закрепивший право монашествующих на вступление в брак.[2] Принятие таких норм ознаменовало длительное торжество «антиаскетической» тенденции.[3] По всей видимости, упомянутая практика была достаточно распространена среди восточносирийских христиан, что связано с преобладанием на этой территории зороастрийцев, в среде которых безбрачие не было принято.

Ситуация изменилась лишь после вступления на престол Селевки-Ктесифона безбрачного Мар Авы I, с именем которого связано начало трансляции собственно несторианской традиции на сирийскую почву.

Учение Нарсая

Как упоминалось выше, письменное наследие Нарсая огромно. Оно включает работы как по христологии,[4] так и по экзегезе и литургическому богословию.[5] В своих произведени-

---

[1] *Assemani*. BO. 1728. T. 3. Pars 2: De Syris Nestorianis. P. 872.

[2] *Ebedies.* Catalog. libror.: Appendix. 6. P. 430.

[3] Подробнее о роли Бар Саумы в этой «этической реформе» см.: *Gero.* 1981. P. 79—88.

[4] См. работы по христологическому учению Нарсая: *Sfair.* 1917; *Abramowski*. 1954/5; *McLeod*. 1973; *Idem*. 1981; *Idem*. 2007; *Ibrahim*. 1974/75; *Frishman*. 1995/56; *Satyaputra*. 1998; *Arickappallil*. 2000; *Payngot*. 2000; *Селезнёв*. 2002. С. 58—66; *Kavvadas.* 2012.

[5] См. список (автор стремился сделать его максимально полным), содержащий указания на издания сочинений Нарсая и исследовательскую литературу: *Заболотный*. 2017в. С. 411—412.

ях он осуществил работу по рецепции феодорианства. Следуя учению Феодора, Нарсай различал две конкретные, инидивидуализированные природы (*trēn kyānē*; ср. δύο φύσεις) — второй Ипостаси (*qnōmā*) Троицы и Сына Марии, которые он обозначал терминами «Слово (Логос)» (*melṯā*) и тело (*pagrā*) соответственно.[1] Нарсай пишет о них:

> Один Духовный, а другой — плотский, Сокрытый и видимый.
> Два по природе: образ раба и [образ] Творца.[2]

Эти природы объединились в единое Лицо (*parṣōp̄ā*) Сына.[3] Плоть человека, родившегося от Марии, не является плотью Логоса, усвоенной Им в Воплощении. Бог Слово не является центром единства во Христе, поскольку в качестве такого центра Нарсай рассматривает «Лицо Сына», не тождественного Логосу:

> Он спас нас чрез Сына Своего и примирил нас с горним и дольним.
> «Чрез Сына Своего» было сказано мною о Слове, что от Него, и теле, что от нас.
> Первое — духовное, второе — плотское, Сокрытый и видимый.
> Два по природе: образ раба и [образ] Творца.[4]

В христологии Нарсая, как и в учении Феодора Мопсуестийского, нет никаких указаний на то, что человечество Христа обладало самобытной ипостасью, способной к независимому существованию и, следовательно, имело бы свое природное лицо. Более того, Нарсай резко отметал любое обвинение в исповедании «двух Сынов» или «двух лиц» во Христе.[5] Именно отсутствие в рамках богословия Нарсая учения о соединении

---

[1] *Nars.* De Nat. 441—444. P. 64. Первоначальный вариант нашего анализа христологии Нарсая: *Заболотный*. 2017в. С. 409—411.

[2] Ibid. 504—505. P. 68.

[3] Ibid. 501—503. P. 68.

[4] Ibid. 502—505. P. 68.

[5] Ibid. 439—442; аналогичным образом, как известно, поступал и Феодор.

в Воплощении двух самобытных ипостасей, что подразумевало бы исповедание двух природных лиц, *делает невозможным определение его христологии как несторианской в строгом смысле слова*. Его христологическое учение с полной уверенностью может быть охарактеризовано как *феодорианское*.

Таким образом, Нарсай не переступил грань, за которой должно было следовать признание двух субъектов во Христе, хотя и вплотную подошел к ней. Отрицая взаимообщение свойств (communicatio idiomatum) и подвергая критике христологию Кирилла Александрийского, Нарсай не соглашался с учением о двух рождениях Бога Слова (от Отца в вечности и от Девы Марии во времени) и относил плотское рождение, а также другие характеристики человеческой природы, такие как страдания и смерть, к свойствам Сына Давидова,[1] в котором Логос обитал «по благоволению» (*b-ṣeḇyānā*).[2] Плоть человека, родившегося от Марии, не является собственной плотью Бога Слова. Вероятно, осознавая опасность того, что четкое различение Сына Божия и Сына Давидова может быть расценено как разделение, а также возможность обвинений в исповедании «двух сынов», Нарсай особо подчеркивает,[3] что он исповедует «Двух, Которые стали Одним».[4] Таким образом, христология Нарсая не является двухсубъектной: единым Субъектом является Лицо Сына, а учение о двух лицах Нарсай отвергает.[5] Следы христологии двух ипостасей в его произведениях также отсутствуют.[6] Хотя Нарсай отрицает communicatio idiomatum, он признает (как и Феодор) односторонний перенос свойств Бога Слова и человека на единого Сына, перенос, который, несомненно, не является подлинным *обменом* свойствами, или *взаимо*общением свойств. Подобно Феодору, Нарсай учит и о едином поклонении, которое подобает Сыну Божия и Сыну

---

[1] См., например: *Nars.* De Nat. 135—136, 447—448.

[2] О месте данного понятия в христологии Нарсая см.: *McLeod.* 1979. P. 25—26; *Селезнёв.* 2002. С. 64.

[3] *Nars.* De Nat. 439—440. P. 64.

[4] Ibid. 406. P. 63.

[5] Ibid. 441—442. P. 64.

[6] *Graffin*, *McLeod.* 1979. P. 24.

Человеческому.[1] Различие между природами основано именно на присущих им свойствах — страдании человеческой природы и славе природы Божественной:

> Я различил природы по причине страдания и славы,
> [но] Един страждущий и Бесстрастный, Слово и плоть.

Нарсай подчеркивает, что Слово Отчее изошло от Отца, не покинув Его.[2] В характерных для антиохийской богословской традиции выражениях Нарсай утверждает неизменность Божественной природы. Единородный Сын Божий не ограничил Себя пределами утробы «по Своей природе», речь может идти лишь о том, что Его благоволение образовало плоть во чреве Марии и сделало эту плоть Его обителью.[3] Нарсай пишет[4] в своей мемре:

> Явилось Его благоволение и Он по любви Своей пришел к земным,
> но Его природа осталась неизменной в том, что она есть.
> Ни пришел в природе Своей, ни изменился Вседержитель,
> ибо невозможно, чтобы Бог вошел в пределы творений Своих.
> Ведь Он пришел не путем отделения от того, что Он есть.
> ибо в том, что Он есть, Он пребывает вечно без изменения.

Как можно видеть, весьма важной для Нарсая представлялась идея о том, что Сын Божий воплотился не по Своей природе, а по Своему благоволению. Термин *ṣeḇyānā* часто встречается в мемрах Нарсая для обозначения теснейшим образом связанных понятий: «воля» (греч. θέλησις, θέλημα) и «благоволение» (εὐδοκία). Указанные греческие термины занимали большое место в богословии Феодора Мопсуестийского, который отвергал учение о вселении Слова в человека «по природе», исповедуя вселение «по благоволению» (κατ᾽ εὐδοκίαν).[5] Явно опираясь на Фео-

---

[1] *Nars.* De Nat. 445—446. P. 64.

[2] Ibid. 3. P. 36.

[3] Ibid. 93—95. P. 42.

[4] Ibid. 5—10.

[5] См., например, отрывок из его труда «О воплощении» в передаче Леонтия Византийского: *Behr.* 2011. P. 278—282.

дора, Нарсай также писал о вселении Логоса «по благоволению», отвергая при этом природное единство. И для Феодора Мопсуестийского, и для Нарсая именно единство «по благоволению» способствует единству Лица, а также единству воли и действия Христа. Наконец, еще один важный топос, использовавшийся Нарсаем для описания Воплощения, — «восприятие» Богом Словом человека Иисуса. Его истоки стоит усматривать в том числе в предложенном Феодором Мопсуестийским четком различении «Воспринявшего» Логоса и «воспринятого» Им человека.

Следует пояснить, что используемые Нарсаем[1] образы вселения Сына Божия в человеческую природу, Его облачения в человечество, облачения плотью занимают важное место не только в учении Феодора,[2] но и в рамках ранней сирийской традиции, то есть в произведениях Афраата[3] и Ефрема Сирина.[4] Богословие Нарсая, сохраняя преемственность с ранней сирийской традицией и по ряду других вопросов, в таком важнейшем вопросе, как Субъект рождения от Девы, вошло с мариологией Афраата и Ефрема Сирина в принципиальное противоречие, которое стало возможным именно благодаря влиянию учения Феодора: если Афраат и Ефрем, фактически признававшие «взаимообщение свойств»,[5] и писали о Марии как родившей предвечного Сына Божия,[6] то Нарсай учение о богоматеринстве отрицал.

* * *

Таким образом, деятельность Нарсая в значительной степени способствовала усвоению Церковью Востока христологии Феодора Мопсуестийского, что *привело к разрыву с предше-*

---

[1] *Nars.* De Nat. 409—411. P. 62.

[2] *Theod. Mops.* Hom. catech. 6. P. 178; *Idem*. In Ioh. 1. 14. P. 35—36.

[3] *Aphraat*. Demonst. III 16; VI 10. Col. 136, 278.

[4] *Ephraem Syr.* De Nat. IV 193; 16. 11. S. 43, 85.

[5] *Aphraat*. Demonst. III 16; VI 9. Col. 136, 276—277; *Ephraem Syr.* De Nat. IV 143—214. S. 38—45.

[6] *Aphraat*. Demonst. VI 10; IX 5. Col. 281, 417; *Ephraem Syr.* De Nat. V 16—24; VIII 17. S. 48—50, 62; *Idem*. De Eccl. XXXV 18. S. 89; *Idem*. Serm. de Domin. 1—2. S. 1—2.

ствующей богословской традицией во многих принципиальных положениях христологического учения *при сохранении некоторых точек пересечения*. Этот разрыв способствовал началу вероучительного обособления восточносирийской традиции от византийского имперского христианства и, собственно, несторианизации Церкви Востока, начавшейся в середине VI в. и завершившейся благодаря Бавваю Великому.

Глава 4

РЕЦЕПЦИЯ НЕСТОРИАНСТВА

4.1. Церковь Востока перед лицом врага: успехи антихалкидонитов

В первые десятилетия после IV Вселенского Собора антихалкидонская христология стала быстро распространяться на Востоке, что, впрочем, вызывало сильное противодействие православных.[1] Так, Антиохийскую кафедру в это время занимал архиепископ Максим (449—455), сыгравший важную роль в Халкидоне и активно боровшийся как с крайними сторонниками антиохийской христологии, так и с антихалкидонитами.[2] Вскоре решением Собора восточных епископов Максим был низложен (причины данного решения неизвестны), а его преемником стал Василий (ок. 457—458), также придерживавшийся халкидонского исповедания и выступавший против Тимофея II Элура, одного из лидеров антихалкидонитов, который занимал Александрийскую кафедру.

Эту борьбу продолжил патриарх Антиохийский Мартирий (ок. 459—ок. 471), служение которого пришлось на сложное время: влияние антихалкидонитской партии стало быстро возрастать, в том числе благодаря поддержке магистра армии Востока Зинона, зятя императора Льва I (457—474) и его будущего преемника.[3] Зинон способствовал возведению антихалкидонита

---

[1] Подробнее об исторической ситуации после Собора: *Frend*. 1972. P. 143—183; *Мейендорф*. 2012. С. 223—241, 251—260; *Грацианский*. 2016. С. 48—86.

[2] О нем: *Зайцев*. 2016.

[3] См.: *Попов*. 2009; *Он же*. 2016.

Петра Гнафевса на Антиохийский патриарший престол. Впрочем, в 471 г. Лев приказал изгнать Петра. Четыре года спустя последний вновь на время занял престол, поддержав Василиска, узурпировавшего императорский трон (475—476). Вернув себе власть в Константинополе, император Зинон изгнал Петра из Антиохии. В 485—489 гг. Петр Гнафевс вновь занимал патриарший престол, что стало возможным после подписания им «Энотикона».[1]

Во время патриаршества Флавиана II (498—512), который первоначально подписал «Энотикон», а затем показал себя защитником Халкидонского вероопределения, в Антиохию во главе группы монахов прибыл Филоксен (Аксенайя) († ок. 522), епископ Маббугский (Иерапольский, возведенный в сан Петром Гнафевсом (485). Филоксен, учившийся в свое время в Эдесской школе, не стал сторонником антиохийской христологии, а примкнул к антихалкидонской партии.[2] Целью его визита была попытка заставить патриарха отказаться от определений Халкидона (антиохийцы, однако, поддержали Флавиана). Император Анастасий I (491—518), возложив на Флавиана ответственность за беспорядки, в ходе которых были убиты многие сторонники Филоксена, отправил патриарха в ссылку. В результате низложения Флавиана в 512 г. стать патриархом Антиохийским удалось Севиру, который выступал (наряду с Филоксеном Маббугским) в роли одного из лидеров антихалкидонитской партии. Севир пользовался покровительством императора Анастасия, проводившего «промонофиситскую» политику. Во время церемонии возведения на Патриарший престол Севир анафематствовал IV Вселенский Собор и тех, кто исповедует *две природы во Христе после соединения*.

Севир Антиохийский и Филоксен Маббугский сыграли важнейшую роль в развитии антихалкидонитской доктрины. Как известно, Севир, считавший своим учителем свт. Кирилла Александрийского, писал исключительно на греческом языке, однако его произведения сохранились преимущественно

---

[1] О роли «Энотикона» см. ниже.

[2] О деятельности Филоксена см.: *Išo‘ Styl*. Chron. 30; о его богословии: *Chesnut*. 1976. P. 52—112; *Grillmeier et al*. 2013. P. 478—544.

в сирийских переводах (это также создает проблему поиска соответствия между христологическими терминами на греческом и сирийском). Создание христологической терминологии на сирийском языке во многом является заслугой Филоксена Маббугского, который в равной степени владел двумя языками и ориентировался не только на христологию Кирилла и Севира, но и на учение прп. Ефрема Сирина. Синтез же «монофиситской» христологии Филоксена и предшествующей сирийской традиции был осуществлен Иаковом Саругским († 521).[1] При этом в учении последнего содержатся определенные параллели с идеями восточносирийских богословов, в том числе Нарсая![2] Однако очевидно, что феодорианская христология, уже укрепившаяся в Иране, и севирианское богословие, которое только начало переноситься на сирийскую почву, принадлежали к противоположным частям христологического спектра. Разумеется, Церковь Востока не могла не знать об усилении антихалкидонитов на территории римской Сирии, являвшейся родиной феодорианства и несторианства.

Севир занимал Антиохийскую кафедру до 518 г., когда скончался император Анастасий, место которого занял Юстин I. Как показал М. В. Грацианский, сторонники последнего, преимущественно из числа военной элиты Империи, являлись приверженцами Халкидона и внесли весомый вклад в переход от «промонофиситской» политики Анастасия к строго халкидонской политике его преемника. В восстановлении халкидонского православия были заинтересованы различные группы, которые во время раскола с Римом (так называемой Акакианской схизмы) продолжали ориентироваться на Римского папу как на обладающего верховной властью в Церкви.[3]

Политические обстоятельства, таким образом, складывались не в пользу антихалкидонитской партии. Одним из первых деяний нового императора стало изгнание с кафедр Севира,

---

[1] *Chesnut*. 1976. P. 113—141; *Grillmeier et al*. 2013. P. 430—477.

[2] Подобные параллели можно обнаружить в учении Иакова о таинстве крещения (*Jacob. Sarug.* Hom. sel. T. 1. P. 181; подробнее: *Заболотный*. 2015a. С. 638).

[3] См.: *Грацианский*. 2016. С. 48—113.

Филоксена и других лидеров антихалкидонитов. В результате низложения патриарха Севира противники IV Вселенского Собора на несколько десятилетий потеряли контроль над Антиохийской кафедрой: императорские власти стали последовательно назначать на нее халкидонитов. При этом неформальным лидером антихалкидонитов являлся Севир, который в течение последующих лет не имел постоянного места обитания, скитаясь по обителям Египта. Известно, что он управлял Антиохийской Церковью через доверенных лиц и заботился о сирийских монахах-антихалкидонитах, также спасавшихся от гонений в Египте.

Император Юстиниан I (527—565) ставил своей целью объединение православных и умеренных антихалкидонитов, понимая, что эту задачу невозможно осуществить без поддержки лидеров последних, и прежде всего Севира. Юстиниан желал достичь компромисса с антихалкидонитами и посредством соглашения между иерархами обоих направлений привести их к союзу с имперской Церковью. В 531 г. был издан эдикт, разрешающий антихалкидонитам любого чина вернуться из ссылки. В 532 г. в Константинополе состоялось собеседование с епископами-севирианами, устроенное Юстинианом. Однако в 536 г. император, стремившийся к союзу с папой Агапетом I (535—536), созвал в Константинополе Собор, на котором Севир был осужден.

После смерти Севира (538) фактическим лидером антихалкидонитской партии стал бывший Александрийский патриарх Феодосий I (535—537), которого внутренние противоречия в антихалкидонитской среде вынудили оставить Патриарший престол и поселиться в Константинополе. Здесь Феодосию покровительствовали императрица Феодора и, по всей видимости, император Юстиниан. Вскоре в столицу из Сирии переехал монах-антихалкидонит Павел Черный, который стал помощником Феодосия.

Фактическое создание параллельной антихалкидонитской иерархии произошло в середине столетия. В 542 г. в Константинополь прибыл Арефа, царь союзных с Империей Гассанидов, просивший разрешить рукоположение епископов для его подданных. Усилиями Иакова Барадея († 578), рукоположенного

в том же году, в восточных провинциях Империи была создана антихалкидонитская церковная организация,[1] получившая название Сиро-Яковитской (самоназвание — Сирийская Православная Церковь, во избежание недоразумений по-русски часто именуемая Сиро-ортодоксальной или Ориентальной).[2] Ее ос-

[1] В текстах ряда источников (в том числе в Житиях Иакова Барадея) говорится о его путешествиях, во время которых он рукополагал епископов и священников. Согласно сведениям Житий, Иаков постоянно находился в пути, долго не задерживаясь в одном месте, поскольку его разыскивали по приказу императора Юстиниана. Есть, однако, основания полагать, что деятельность Иакова была одобрена Юстинианом, являясь частью объединительной политики последнего (*Грацианский*. 2006. С. 83—99). В ряде источников (*Ioan. Ephes.* Hist. eccl. IV 6—9, 21—22; 6. 48—55; *Eutych.* Annales. Pars 2. P. 45—46; *Ioannes Biclarensis* Chronica. P. 212) также упоминается о миссионерской деятельности в Нубии Лонгина († после 580), первого общенубийского епископа (с 566), который осуществлял свою деятельность при императоре Юстине II (565—578). По всей видимости, Лонгин принадлежал к числу лиц, пользовавшихся доверием Юстина (хотя, по сообщению Иоанна Эфесского, последний препятствовал отъезду Лонгина, поскольку опасался с его стороны политической измены). Первая попытка христианизации Нубии была предпринята около 542 г. священником Юлианом, принадлежавшим к свите Феодосия, патриарха Александрийского († 566; занимал кафедру в 535—537 гг.), сторонника умеренного антихалкидонского учения; после низложения он жил в Константинополе. Тот факт, что Юлиан был антихалкидонитом, не могло, с точки зрения Юстиниана, препятствовать его деятельности, поскольку он принадлежал к умеренным антихалкидонским кругам. Есть также основания считать, что первое обращение жителей Нубии в христианство происходило на основе либо исповедания Халкидонского Собора (аналогично тому, как действовал Иоанн Эфесский в Малой Азии), либо формулы, в которой игнорировались различия между христологией халкидонитов и антихалкидонитов. Хотя А. Грилльмайер указывает на то, что новообращенные нубийцы подчинялись Феодосию Александрийскому, которого они рассматривали как законного патриарха (*Grillmeier.* 1990b. S. 275), данная точка зрения не находит подтверждения в источниках. Более вероятно, что в церковном отношении Нубия находилась в юрисдикции православных Александрийских патриархов. Подробнее: *Заболотный*. 2016б; см. также: *Грацианский*. 2006. С. 58—83.

[2] О церковных контактах Гассанидов и Византии в правление Юстиниана: *Sahîd.* 1995b. P. 734—792.

новным диалектом был западносирийский, а в православной и католической среде она считалась «монофиситской». Нехалкидониты, в свою очередь, стали называть православных мелькитами (сир. «царские»), поскольку халкидонское вероучение пользовалось поддержкой властей империи.

В период первого пребывания на Антиохийской кафедре свт. Анастасия I Синаита (559—570) сирийским антихалкидонитам удалось положить начало параллельному ряду сирийских патриархов: около 557 г. в Константинополе Иаков Барадей и его сторонники рукоположили Сергия Телльского, который, однако, не имел возможности прибыть в Сирию. После смерти Сергия (560) Антиохийская кафедра оставалась вакантной в течение нескольких лет. Затем Феодосий инициировал избрание на Патриарший престол Павла Черного, причем хиротония последнего также была совершена Иаковом Барадеем. В этот период *конфессиональный раскол римской Сирии оформился окончательно.*

Впрочем, Павел Черный претендовал на то, чтобы стать лидером как сирийских, так и египетскх антихалкидонитов, однако значительная часть епископов отказалась признать его избрание, которое, по их словам, было совершено без ведома клира и мирян. После кончины патриарха Феодосия (566) противников Халкидонского Собора фактически возглавил Иаков Барадей. В 571 г. патриарх Константинопольский Иоанн III Схоластик (565—577) инициировал очередное преследование антихалкидонитов, в результате которого Павел Черный был арестован. Находясь в заточении, он признал православное вероучение, после чего вышел на свободу, однако не был утвержден на кафедре. Вскоре Павел раскаялся в содеянном и был принят в общение Иаковом Барадеем, причем условием этого принятия было выполнение Павлом трехлетней епитимии. В 575 г. Иаков организовал в Антиохии Собор, вновь признавший патриархом Павла Черного. Тогда же последний содействовал избранию на Александрийскую кафедру сирийского монаха Феодора, ранее жившего в Ските. Тем не менее большинство александрийских антихалкидонитов отвергли кандидатуру Феодора и поставили патриархом Петра IV (575—577). Обвинив Павла Черного в том, что тот незаконно вмешался в патриаршие выборы, Петр инициировал его низложение.

Таким образом, начался раскол между двумя антихалкидонитскими патриархатами. Внутреннее положение в Западносирийской Церкви также характеризовалось ожесточенным противостоянием сторонников Павла Черного и тех, кто по различным причинам отказался поддерживать Александрийского патриарха. Вскоре Иаков Барадей, первоначально поддерживавший Павла, присоединился ко второй группе, что ознаменовало разделение сирийских антихалкидонитов на «паулинистов» и яковитов. Павел был вынужден переехать в Константинополь, где провел последние годы жизни. Новым патриархом Антиохийским стал Петр Каллиникский, после чего между Антиохией и Александрией на несколько лет установился мир. Около 586 г. Петр и патриарх Александрийский Дамиан (578—607) оказались вовлечены в новую схизму, которая была вызвана тритеитскими спорами и завершилась лишь в 616 г. усилиями сиро-яковитского патриарха Афанасия I Гаммоло.[1]

* * *

В середине VI в. как западные сирийцы, так и представители греческого населения Сирии разделились на две конфессиональные группы. Именно с этого времени начинается церковный раскол, поскольку ранее признававшие IV Вселенский Собор православные и противники Халкидона являлись двумя богословскими направлениями в рамках единой Церкви, борьба между которыми велась главным образом за замещение вакантных епископских кафедр.

4.2. Церковь Востока и византийские императоры

Обратимся, однако, к *иранской Сирии*. Как известно, на Соборе Церкви Востока, который был созван в Селевкии-Ктесифоне в 485/6 г., было принято христологическое определе-

---

[1] Основные факты см.: *Заболотный*. 2019ж. Подробнее: *Дьяконов*. 1908; *Honigmann*. 1951. P. 195—205; *Frend*. 1972. P. 291—293; *Rompay*. 2011b; *Мейендорф*. 2012. С. 354—367.

ние,[1] составленное с использованием выражений Феодора Мопсуестийского. Как упоминалось выше, Феодор четко различал во Христе Сына Божия и Сына Давидова, то есть две конкретные, индивидуализированные природы, отрицая при этом возможность переноса свойств человеческой природы на Ипостась Сына Божия, так называемое взаимообщение свойств (communicatio idiomatum). В христологии Феодора отрицалось православное учение о двух рождениях (от Отца в вечности и от Девы Марии во времени) Логоса: в понимании крайних антиохийцев Слово Божие рождается от Отца «прежде всех век», а храм, в который Слово вселилось (Феодор также использует выражение «воспринятый человек», или просто «Воспринятый», указывая при этом на полноту человеческого состава, воспринятого Богом Словом в Воплощении), рождается от Девы. Соответственно невозможно переносить на Бога такие свойства человеческого естества, как страдание и смерть, что осуждалось как теопасхизм. Эти утверждения противоречили христологии Кирилла Александрийского и оросу Халкидонского Собора, неотъемлемой частью которых было учение о двух рождениях Логоса. Тем не менее в христологии Феодора еще отсутствует учение Нестория о двух ипостасях во Христе. На Соборе 485/6 г., определение которого также не содержит ничего специфически несторианского, была официально принята именно доктрина Феодора Мопсуестийского. В постановлении отрицается «взаимообщение свойств», анафематствуются теопасхитские выражения, а также содержится сирийский термин *naqqīpūṯā*, являющийся эквивалентом греческого слова συνάφεια, которым Феодор обозначал соединение Божественной и человеческой природ во Христе.

Как можно объяснить тот факт, что официальная рецепция учения Феодора произошла только в конце V в.? Известно, что сирийцы познакомились с учением Мопсуестийского епископа еще в 20—30-х гг. V в. (именно тогда в Эдесской школе, которая являлась важнейшим центром сирийской образованности, был осуществлен перевод его экзегетических сочинений с греческо-

[1] Synod. Orient. P. 54—55.

го языка).[1] Принятие данного определения можно рассматривать как реакцию на подписание в 482 г. императором Зиноном «Энотикона», имевшего целью примирить сторонников и противников Халкидонского Собора.[2] В документе признавались первые три Вселенских Собора, предавались анафеме и Несторий, и Евтих, а также принимались двенадцать анафематизмов Кирилла Александрийского из его Третьего послания к Несторию. Несмотря на то что автор документа сознательно не использовал таких спорных богословских терминов, как φύσις (природа), ὑπόστασις (ипостась) и πρόσωπον (лицо), «Энотикон» не мог не вызвать неприятия со стороны представителей антиохийского богословия.

Во-первых, в документе, во многом следующем за учением Кирилла Александрийского о Деве Марии как Богородице, исповедуется, что «единородный Сын Божий и Бог, истинно вочеловечившийся Господь наш Иисус Христос, единосущный Отцу по Божеству и единосущный нам по человечеству, сошедший и воплотившийся от Святого Духа и Марии Девы и Богородицы, есть Один, а не два (ἕνα τυγχάνεν καὶ οὐ δύο)».[3] Таким образом, единым Субъектом предикатов двух природ признается Сын Божий, что было неприемлемо для антиохийской христологии, в частности для представителей богословской традиции Церкви Персии, которая ко второй половине V в. благодаря деятельности Нарсая уже усвоила ориентацию на учение Феодора Мопсуестийского. Нарсай, в своих произведениях подвергающий критике учение не только Евтихия, но и свт. Кирилла, считал Субъектом рождения от Девы человека Иисуса, являющегося обителью, храмом Слова, в котором Оно обитало по Своему благоволению, но ни в коем случае не Сына Божия. Поэтому и для Нарсая, и для участников Собора 485/6 г. Субъектом христологических предикатов может являться только «Сын» — единое Лицо Христа, Которое не тождественно Сыну Божию, единосущному Отцу, а объединяет в себе «Слово и плоть», то

---

[1] Этот перевод был осуществлен по инициативе Кира (Кийоре), который был «главой и толкователем» (ܪܫܐ ܘܡܦܫܩܢܐ) Эдесской школы (*Barḥad. Ḥalw.* Causa fund. schol. T. 4. Fasc. 4. P. 382—383).

[2] *Селезнёв.* 2002. С. 168.

[3] *Evagr. Schol.* Hist. eccl. III 14. P. 113.

есть Божественную и человеческую природы. Именно по этой причине в определении Собора говорится о «единстве Лица Спасителя нашего»,[1] а не Бога Слова.[2] Во-вторых, «Энотикон» не только излагает учение Кирилла Александрийского о единстве Христа, включая формулировки, которые можно назвать теопасхитскими («Мы говорим, что Одного есть и чудеса, и страдания, которые Он претерпел волею во плоти» — Ἑνὸς γὰρ εἶναι φαμὲν τὰ τε θαύματα καὶ τὰ πάθη ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμεινε σαρκί),[3] но и осуждает часто инкриминировавшееся сторонникам антиохийской христологии учение о «двух сынах». Идея о том, что Сын Божий пострадал во плоти, была неприемлема для Нарсая,[4] как и для отцов Собора.[5] Наконец, в документе, подписанном Зиноном, опущен пункт, который был частью томоса папы Римского Льва Великого[6] и Халкидонского ороса[7] и согласно которому Божество и человечество Христа сохраняют свои свойства после соединения. Подобный пункт, однако, имеется в определении 485/6 г.[8] Фактором, который повлиял на принятие данного

---

[1] Synod. Orient. P. 55.

[2] Подобное различение Лица предвечного Логоса и Лица Христа, характерное и для севириан, было устранено только в рамках неохалкидонского богословия (об этом см. ниже).

[3] *Evagr. Schol.* Hist. eccl. III 14. P. 113.

[4] См. фрагмент из гимна Нарсая на Рождество, содержащий полемику с Кириллом Александрийским: *Nars.* De Nat. 135—136.

[5] «И если кто-либо думает или учит других, что страдание и изменение коснулось (ܡܛ) Божества Господа нашего, и не сохраняет с почтением к единству Лица Спасителя нашего исповедание совершенного Бога и совершенного человека, да будет анафема». — Synod. Orient. P. 55.

[6] ACO. T. 2. Vol. 2 (1). P. 27.

[7] Ibid. Vol. 1. (2). P. 129—130.

[8] «Далее, да будет вера наша в домостроительство Христово [состоять] в исповедании двух природ — Божества и человечества. И никто из нас да не осмеится говорить о слиянии (ܥܪܒܘܬܐ; *ср.* σύγχυσις), смешении (ܡܙܓܐ; *ср.* μίξις) или изменении (ܫܚܠܦܐ; *ср.* τροπή) этих двух природ, различных между собой. Но поскольку Божество пребывает в том, что принадлежит ему, а человечество — в том, что ему, мы объединяем образы природ в единое господство и в единое [Лицо] поклонения ради совершенного и нераздельного соединения (ܣܘܢܐܦܝܐ, συνάφεια) Божества и человечества». — Synodicon Orientale. P. 55.

определения, является также закрытие Зиноном в 489 г. «школы персов» в Эдессе как центра несторианства.[1]

Интересно, что «Энотикон» и теопасхитские формулировки сыграли важную роль в церковной истории последующих десятилетий, уже после прихода к власти прохалкидонски настроенного императора Юстина I (518—527) и восстановления при нем церковного общения с Римом, в котором решающую роль сыграл его племянник Юстиниан. Дело в том, что последний рассматривал в качестве основы для примирения с «монофиситами» теопасхитскую формулу «unus ex Trinitate passus est carne» (Един от Троицы пострадал плотию), которая восходила к учению Кирилла Александрийского[2] и на важность которой обратили внимание еще скифские монахи, прибывшие в Константинополь в 519/20 г.[3] В Кодексе Юстиниана содержится фрагмент исповедания веры императора, в котором, в частности, говорится:

> Исповедуем, что в последние дни Единородный Сын Божий, Бог от Бога, совечный Отцу, из Которого все и через Которого все, прежде веков, вневременно рожденный от Отца и сшедший с небес, воплотился от Духа Святого и святой славной Приснодевы и Богородицы Марии, претерпел волею крест, был погребен и воскрес в третий день. Мы знаем, что **Одного** и Того же **есть и чудеса, и страдания, которые Он претерпел волею во плоти** (ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη, ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμεινε σαρκί). Ибо не иной есть Бог Слово, а иной — Христос пострадавший, но Один и Тот же единосущный Отцу по Божеству и Тот же единосущный нам по человечеству. Ибо Троица пребыла Троицей и после того, как **Един от Троицы, Бог Слово, воплотился** (σαρκωθέντος τοῦ ἑνὸς τῆς τριάδος θεοῦ λόγου), ибо Троица не приняла прибавления четвертого лица.[4]

---

[1] *Vööbus*. 1965. P. 32.

[2] ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 42.

[3] О деле скифских монахов и теопасхитской формуле см. подробнее: *Grillmeier*. 1989. S. 333—359; *Frend*. 1972. P. 244—247; *Грацианский*. 2016. С. 197—113.

[4] CJ. I 1, 5, 1—2. О данном исповедании Юстиниана (возможно, датируемом 527 г.) и роли «Энотикона» см.: *Haacke*. 1953. S. 157—158.

Первая выделенная нами фраза является дословной цитатой из «Энотикона», вторая же весьма близка к теопасхитской формуле. Пассаж о «четвертом лице» представляет собой достаточно распространенное место в полемике со сторонниками антиохийского богословия, которые обвинялись в прибавлении к Троице лица человека Иисуса. Следует помнить, что недовольство Церкви Востока могло вызвать и собеседование императора с севирианами, организованное в 532 г. в Константинополе. Именно после этого собеседования фраза «unus ex Trinitate passus est carne» окончательно стала восприниматься Юстинианом как формула, способная примирить антихалкидонитов и православных.[1] Кроме того, в ходе переговоров Юстиниан впервые предложил осудить крупнейших представителей антиохийского богословия (Диодора, Феодорита, Иву, Феодора и Нестория) и принять двенадцать анафематизмов Кирилла Александрийского.[2]

Осуждение Трех Глав было частью программы императора по устранению «пронесторианских» тенденций в среде некоторых сторонников Халкидонского Собора, для которых защита ороса была равносильна фактической реабилитации учения Феодора Мопсуестийского. Так, упомянутые выше акимиты были не только убежденными противниками «Энотикона», но и главными критиками теопасхитской формулы. В произведениях, написанных в «обители неусыпающих», отрицается ипостасное единство во Христе, а также подвергается критике отнесение страданий к единой Ипостаси Логоса; в качестве Субъекта страдания рассматривается лишь человеческая природа Христа, что в полной мере соответствует антиохийскому богословию. По всей видимости, акимиты, изучавшие произведения Феодора, Диодора и Феодорита, также отрицали правомерность именования Девы Марии Богородицей, хотя сведения о том, что в обители почитали Нестория, являются преувеличением. Поскольку их непреклонное следование Халкидону было неприемлемо для Юстиниана, инициировавшего переговоры с антихалкидонитами, император добился осуждения акимитов папой Римским Иоанном II (533—535).

---

[1] *Грацианский*. 2016. С. 135—148.

[2] Convers. cum Monophys. P. 116.

Необходимость устранения «пронесторианских» тенденций и согласования халкидонизма с христологией Кирилла Александрийского, в том числе с его теопасхитскими высказываниями и использовавшейся им формулой «единая воплощенная природа Бога Слова» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη), привела к появлению так называемого неохалкидонского богословия, активно развивавшегося Юстинианом. При этом данные процессы были вызваны не только стремлением императора изменить тактику сближения с «монофиситами», но и объективными потребностями развития халкидонского богословия.[1] Нежелание антиохийских богословов признать, что Логос пострадал во плоти и что именно Он был

[1] Богословие Леонтия Византийского (V в.) представляет собой одну из первых попыток решения этой проблемы. Леонтий учил о единстве двух природ в одной Ипостаси, что стало возможным благодаря четкому различению природы и ипостаси и использованию им термина «воипостасное» (ἐνυπόστατον), однако отрицал провомерность использования формулы «единая воплощенная природа Бога Слова», а также считал Субъектом единства Ипостась Христа, отличную от Ипостаси Логоса. Хотя основная цель Леонтия Византийского заключалась в критике двух крайностей в богословии («несторианства» и «евтихианства»), он считал субъектом страдания плоть, а не Логос (*Leont. Byz.* Cont. Aphthart. Col. 1329—1332), что сближает позицию Леонтия с антиохийским богословием, приверженцем которого он был в молодости. Фактически проблема была разрешена лишь Леонтием Иерусалимским, корпус произведений которого датируется 30—40-ми гг. VI в. и которого ряд исследователей отождествляют (по всей видимости ошибочно) с Леонтием Византийским (подробнее см.: *Grillmeier.* 1989. S. 286—290; Леонтий Византийский. 2006). Главная заслуга Леонтия Иерусалимского, учившего о двух природах и одной Ипостаси во Христе, заключается в том, что он отождествил Субъект единства с предвечным Логосом, Который «воипостазировал человеческую природу в Свою собственную Ипостась (αὐτῆ τῆ ἰδίᾳ ὑποστάσει τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν ἐνυπέστησεν)» (*Leont. Hyer.* Cont. Nestorian. V 28. Col. 1748 D). Таким образом, Леонтий утверждает, что Христос не обладает человеческой ипостасью, а соединяет с Собой все человечество. При этом Ипостась Бога Слова кроме изначальных Божественных свойств принимает и свойства человеческой природы. Наконец, Леонтию удалось предложить такое толкование теопасхитской формулы, в рамках которого существовало принципиальное различие между при-

единым Субъектом двух природ, свидетельствовало о наличии нерешенной проблемы: каково соотношение между понятиями φύσις и ὑπόστασις? Обозначают ли они различные реальности или ипостась является лишь внешним проявлением природы? Признание бесстрастности Божественной природы и того, что Субъектом страдания является ипостась Логоса, приводило неохалкидонитов к убежденности в реальном различии ипостаси и природы.

Какова же была реакция Церкви Востока на развитие неохалкидонского богословия? В 544 г. католикос Церкви Востока Мар Ава I (537/40—552) созвал очередной Собор. Хотя его деяния не содержат христологического определения, Ж.-Б. Шабо в «Восточном синодике» издал текст послания католикоса,[1] который был привлечен нами для анализа восточносирийской христологии данного периода.[2] В послании развивается учение о двух природах во Христе, при этом Бог Слово и человек Иисус различаются настолько четко, что феодорианский характер христологии Мар Авы не вызывает никакого сомнения. Такая строгая дифиситская позиция Церкви Востока объясняется необходимостью противостояния формуле μία φύσις и учению об Ипостаси Логоса как центре единства во Христе, которому следовал Юстиниан.[3] Кроме того, в тексте послания имплицитно содержится полемика с обвинением в прибавлениии к Троице лица человечества. При этом в послании католикоса не толь-

---

родой и ипостасью (см. подробнее о христологии двух Леонтиев: *Grillmeier*. 1989. S. 196—242, 291—328; *Meyendorff*. 1969. P. 3—59).

[1] Synod. Orient. P. 541—543.

[2] См. также: *Brock*. 1992a P. 126—127; *Брок*. 1995. С. 49; *Селезнев*. 2002. С. 109—110.

[3] Так, в письме к монахам монастыря Эннатон в Египте Юстиниан утверждает, что формулу μία φύσις необходимо понимать в контексте дифиситских высказываний Кирилла Александрийского, который относил фразу «единая природа» к Логосу до Воплощения. При этом, слово «воплощенная» является указанием на человеческую природу, с которой Он соединился, что требует исповедания двух природ. Император выступает не только против учения акефалов о единой сложной природе, но и их учения о содинении во Христе двух ипостасей, что было расценено Юстинианом как несторианство (*Justinian*. Contr. Monophys. 25—49).

ко не содержится несторианская формула «две ипостаси» (хотя «Трактат Гераклида Дамасского, написанный Несторием во второй половине 30-х гг. VI в., был переведен на сирийский язык именно по инициативе Мар Авы),[1] но и сам термин «ипостась» (*qnōmā*) не употребляется в христологическом контексте. Как можно видеть, Церковь Персии негативно реагирует на поддерживаемую Юстинианом богословскую линию, однако ее реакция еще не носит острого полемического характера.

В 545 и 551 гг. Юстиниан издал эдикты «Об осуждении Трех Глав» (In damnationem trium capitulorum)[2] и «Исповедание правой веры» (Confessio rectae fidei),[3] которые легли в основу анафематизмов против Трех Глав, принятых на V Вселенском Соборе.[4] Поскольку эти эдикты уже проанализированы в литературе,[5] мы лишь кратко перечислим основные богословские положения, которые содержатся в анафметизмах и которые впоследствии вызвали резкую критику со стороны восточносирийских богословов.

1) Учение о соединении двух природ во Христе по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν); критика учения о двух ипостасях, исповедуемого «несторианами», которые «явно говоря, что два лица, притворно говорят, что и одно Лицо и один Христос» (4-й и 5-й анафематизмы).

2) Единство Субъекта двух природ и communicatio idiomatum: тождество «Бога Слова, творившего чудеса, и Христа пострадавшего», учение о двух рождениях Логоса, на которое опирается именование Девы Марии Богородицей, анафематствование учащих, что «иной есть Бог Слово и иной человек» (2-й и 3-й анафематизмы).

---

[1] *Abramowski*. 1963 S. 8; *Селезнев*. 2005. С. 45.

[2] CPG, N 6881.

[3] Ibid. N 6885. Об историческом контексте эдиктов см.: *Грацианский М. В.*, *Храпов А. В.* Вселенский V Собор: Историческая ситуация. 2005. С. 617—619.

[4] ACO. T. 4. Vol. 1. P. 240—244 (греч.), 215—220 (лат.); ДВС. Т. 5. С. 211—215.

[5] *Grillmeier*. 1989. S. 441—449; *Асмус В.*, *прот.* Вселенский V Собор: Богословие. 2005. С. 623—624.

3) Рецепция формулы μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, которой была дана православная интерпретация («из Божественного и человеческого естества, через соединение по Ипостаси, совершился единый Христос»; см. 8-й анафематизм).

Уже в 554 г. при католикосе Иосифе был созван новый Собор Церкви Востока. Христологическое определение, принятое на нем, не только обнаруживает близость к Халкидонскому оросу, на что справедливо обращали внимание исследователи,[1] но и содержит прямую полемику с богословием II Константинопольского Собора и его анафематизмами против Трех Глав: слова о способе соединения двух природ явно направлены против 7-го анафематизма,[2] пассаж о верном исповедании Троицы — против 1-го анафематизма,[3] а анафематствование учения о «двух сынах», или «двух Христах», и о «четверице» вместо Троицы — против 4 и 5 анафематизмов.[4]

Возможность детально ознакомиться с богословской позицией императора появилась у Церкви Востока в 562/3 г., после того как Юстиниан пригласил ее богословов принять участие

---

[1] *Brock*. 1992a. P. 127; *Селезнёв*. 2002. С. 114.

[2] «Прежде всего, мы храним правое исповедание двух природ во Христе, то есть Его Божества и Его человечества. и мы сохраняем свойства природ, благодаря чему отвергаем смешение (ܚܠܛܐ), распад (ܦܪܘܕܐ), перемену (ܫܢܝܐ) и изменение (ܫܘܚܠܦܐ) (Synod. Orient. P. 97—98)». Ср.: ACO. T. 4. Vol. 1. P. 242, 217; ДВС. Т. 5. С. 213.

[3] «Также, мы храним [веру] в три Ипостаси Троицы и исповедуем единое, истинное и несказанное единение во едином истинном Сыне Единого Бога, Отца истины» (Synod. Orient. P. 98). Ср.: «Если кто не исповедует одно естество или существо Отца и Сына и Святого Духа, и одну силу и власть, Троицу единосущную, одно Божество, покланяемое в трех Ипостасях или Лицах, да будет анафема. Ибо един Бог и Отец, из Которого все, и един Господь Иисус Христос, чрез Которого все, и един Дух Святый, в Котором все» (ACO. T. 4. Vol. 1. P. 240, 215; ДВС. Т. 5. С. 211).

[4] «Всякого, кто думает или говорит о двух Христах или двух сынах или кто, по какой-либо причине, по тому или иному соображению, поднимает [вопрос] о четверице, мы анафематствовали и анафематствуем, считая его членом, отвергнутым всем телом христианским» (Synod. Orien. P. 98). Ср.: «Ибо Святая Троица не приняла прибавления лица или ипостаси от того, что воплотился один из Святой Троицы — Бог Слово» (ACO. T. 4. Vol. 1. P. 241, 216; ДВС. Т. 5. С. 212).

в собеседовании с ним и попросил шаханшаха Хосрова I (531—579) отправить нескольких представителей этой Церкви в Константинополь. Сохранилась сирийская рукопись (Lond. Brit. Lib. Add. 14535), содержащая запись части этой дискуссии.[1] Данный фрагмент был факсимильно издан А. Гийомоном, который сопроводил его французским переводом. Определенные сведения о собеседованиях содержатся и в других источниках «пронесторианского» происхождения: в церковной истории («История святых отцов, которые претерпели гонение за истину»)[2] Бар-Хадбешаббы из Бет-Арбайе (VI в.) и «Хронике Сеерта».[3] В данных источниках победа по понятным причинам приписана восточносирийским богословам.

Как сообщается в «Хронике Сеерта», собеседование было организовано в правление шаханшаха Хосрова I, с которым незадолго до этого император Юстиниан заключил мир. Издатель «Хроники Сеерта» архиепископ Аддай Шер полагал, что речь идет о «вечном мире» 532 г.[4] и датировал встречу временем около 533 г. В этом случае Юстиниан принял представителей Церкви Востока вскоре после собеседования с оппонентами — сторонниками Севира Антиохийского, которая состоялась в начале 532 г.[5] Однако Гийомон, ссылаясь на слова современника описываемых событий Бар-Хадбшаббу Арбайю о преклонном возрасте Авраама Бет-Раббанского, скончавшегося в 569 г., считает обоснованным, что речь идет о более позднем мирном договоре (561),[6] что и дает основания датировать встречу императора с восточносирийской делегацией 562/3 г.[7] Исследователи в целом принимают точку зрения Гийомона.[8]

---

[1] CPG, N 6897.

[2] *Barḥad. ʿArbaia*. Hist. eccl. T. 9. Fasc. 5. P. 628—630.

[3] ChrS. T. 7. Fasc. 2. P. 187—188.

[4] Об ирано-византийской кампании 527—532 гг.: *Procop.* Bella. I 13—23. Vol. 1. P. 59—123. См. также литературу: *Shahîd*. 1995a. P. 62—179.

[5] ChrS. T. 7. Fasc. 2. P. 187. Not. 6.

[6] Подробнее об этом мире, завершившем боевые действия 40-х—начала 60-х гг. VI в. и представлявшем собой большое достижение византийской дипломатии: *Shahîd*. 1995a. P. 266—273.

[7] *Guillamont*. 1970. P. 201—203.

[8] См., например: *Grillmeier*. 1989. S. 487—489; *Селезнёв*. 2002. С. 70—71.

Делегация состояла из Павла, митрополита Нисибинского, Мари, епископа Баладского, Барсаумы, епископа Кордуэны, Исайи, толкователя школы в Нисибине, Ишойава Арзунского (будущего католикоса) и Баввая, епископа Сингарского. Богословские собеседования имели место в период ректорства в Нисибинской школе Авраама из Бет-Раббана († 569), который продолжал движение, начатое Мар Авой. Это движение развивалось в рамках следования антиохийской традиции христологии. Юстиниан желал увидеть на собеседовании самого Авраама, однако последний, сославшись на преклонный возраст и обилие обязанностей, отказался от приглашения. При этом он передал в письменном виде свое исповедание веры. Авраам отверг идею исключить из диптихов имена «греческих учителей» (Феодора, Нестория и Диодора).[1]

Данное собеседование важно еще и по той причине, что на нем представители Церкви Востока впервые стали исходить из христологической формулы «две природы — две ипостаси». Так, согласно «Хронике Сеерта», члены делегации убеждали Юстиниана в том, что ни природа не может существовать без ипостаси, ни ипостась без природы, поэтому две природы не могут быть одной ипостасью.[2] Как следует из текста, изданного А. Гийомоном, основной темой собеседований действительно была проблема одной или двух ипостасей во Христе. На вопрос Юстиниана о том, исповедует ли Павел Нисибинский вместе с православными, что Бог Слово воспринял от Девы Марии «тело, единосущное нам, и нераздельно с ним соединился, и что нет иного человека, который существует в отдельной ипостаси или познается отдельно от Него», епископ Нисибинский ответил, что исповедание этого было бы равносильно признанию того, что плоть, в которой Логос воплотился, «не существует отдельно, в собственной ипостаси, но остается в Ипостаси Бога Слова».[3] Для христологии двух ипостасей такой вывод был неприемлем, поскольку совершенное существование Христа в двух природах, по мнению ее сторонников, с необходимо-

---

[1] *Barḥad. ʿArbaia*. Hist. eccl. P. 628—630.

[2] ChrS. P. 188.

[3] *Justinian*. Dial. Fol. 16. 7—17.

стью требовало признания двух ипостасей. В аргументах, приводимых Юстинианом, прослеживаются многочисленные параллели с его письмом к александрийским монахам и эдиктом о правой вере, а также с сочинением «Против несториан» Леонтия Иерусалимского,[1] что видно из сопоставления этих текстов:

1) Христос — совершенный Бог и совершенный человек, так как Он есть одна Ипостась, которая обладает двумя совершенными природами;[2] две совершенные ипостаси не могут соединиться непосредственно, в то время как одна ипостась способна объединить две природы.[3]

3) Во Христе отсутствует человеческая ипостась, поскольку Его человеческая природа пребывает в Ипостаси Логоса;[4] Ипостась Бога Слова — источник существования человечества Христа.[5]

---

[1] Подробнее см.: *Macdonald J.* Translator's Introduction // *St. Emperor Justinian*. Dialogue…; *Macdonald*. 1995. P. 179—188, 250—253.

[2] *Justinian.* Dial. Fol. 16. 22—24. Ср.: *Idem.* Confessio rect. fid. S. 74—76, 81.

[3] «Но если есть не одна Ипостась, а две, как утверждаешь ты, тогда не может именоваться единым Тот, Кто обладает двумя совершенными вещами, ибо в этом случае каждая ипостась являлась бы совершенной в своих свойствах и не было бы того, посредством чего две совершенные вещи могли соединиться. Ибо то, что является совершенным в двух ипостасях, есть природа, а то, что [является совершенным] в двух природах, есть ипостась» (*Justinian*. Dial. Fol. 16. 24—17. 3). Ср.: *Idem*. Confessio rect. fid. S. 86—88; *Leont. Hyer.* Contr. Nestorian. 2. 7. Col. 1549 D, 1552 D.

[4] «Мы говорим, что человеческая природа существует в ипостаси Бога Слова, ибо эту природу не созерцали и не знали ее в отдельной Ипостаси, но она обладает существованием в ипостаси Слова» (*Justinian*. Dial. 14535. Fol. 17. 11—14). Ср.: *Leont. Hyer.* Contr. Nestorian. 2. 10. Col. 1556 A.

[5] «У Христа нет двух ипостасей, подобно тому, как есть две природы, ибо его человечество не считается и не исчисляется наряду с Ним как имеющее свою отдельную ипостась, ибо воистину есть Его [Божественная] Ипостась, а не ипостась другого человека. Сам Христос содержит в своей ипостаси две действительно существующие природы Своего Божества и Своего человечества. Нет двух существований, которые исчисляются по отдельности, так, как будто здесь мыслятся две ипостаси. Но мы знаем одну Ипостась Бога Слова, которая содержит в Себе две действительно существующие природы Его Божества и Его человечества. Однако никоим образом каждое существование не выражается в [отдель-

Аргументы же, приводившиеся Павлом Нисибинским, имеют прямые параллели в «Трактате Гераклида Дамасского»:

1) Если Христос не имеет человеческой ипостаси, Он не является совершенным человеком.[1]

2) Существование Христа как Бога и Его существование как человека требуют исповедания не только двух природ, но и двух ипостасей.[2]

Примечательно, что Павел Нисибинский был также активным участником внутренней борьбы в Церкви Востока, содействовав низложению католикоса Иосифа в 567 г. Кроме того, Павел противостоял деятельности Хенаны Адиабенского († ок. 610), который критически относился к магистральной линии развития восточносирийского школьного богословия. В результате Хенана был изгнан Павлом из города, однако вскоре тот вернулся в город, по всей видимости, по причине благоприятного отношения шаха Хосрова. В 573 г., вскоре после начала новой ирано-византийской войны, персы обвинили Павла в том, что он содействовал попыткам византийцев взять Нисибин. Суд над митрополитом не был доведен до конца, поскольку вскоре Павел скончался.[3]

ной] ипостаси» (*Justinian*. Dial. Fol. 17. 18—28). Ср.: *Idem*. Confessio rect. fid. S. 88; *Leont. Hyer*. Contr. Nestorian. 2. 14 // PG. 86. 1565 D—1568 A.

[1] «Однако мы желаем, чтобы вы объяснили сказанное вами о том, что существует тело, а не отдельный человек, ибо это все равно, что сказать: „плоть, посредством которой Он воплотился во чреве Девы, не существует отдельно, в собственной ипостаси, но остается в Ипостаси Бога Слова". <…> Тогда Христос был бы не отдельным человеком в природе Своего человечества, но только Богом, ибо Он не существовал бы в природном единстве как совершенный и ипостасный человек» (*Justinian*. Dial. 14535. Fol. 17. 15—17, 19—21). Ср.: *Nest*. Tractat. Heracl. II 1. P. 268—270.

[2] «Если Христос обладает существованием в Своей Божественной природе и существованием в Своей человеческой природе, тогда [Божественное] существование и [человеческое] существование производят два существования. Тогда Христос имеет две ипостаси и две природы» (*Justinian*. Dial. Fol. 17. 14—17). Ср.: *Nest*. Tractat. Heracl. II 1. P. 291—292.

[3] Согласно позднему сообщению Авдишо бар Брихе, митрополиту Нисибинскому († 1318), помимо «спора с императором», Павлу принадлежали толкования на Священное Писание и послания на различные темы

Собеседование с Юстинианом имело далеко идущие последствия,[1] что, однако, стало очевидным далеко не сразу. В документах Соборов католикосов Иезекииля (576 г.)[2] и Ишойява (585 г.),[3] следовавших феодорианской традиции, термин «ипостась» по-прежнему не употребляется в христологическом контексте. В постановлении Собора, созванного католикосом Савришо в 596 г., также отражена[4] классическая антиохийская христология: строгое дифиситство и анафема тем,

> кто вносит в единство Сына Божия какое-либо растворение [двух природ], смешение, составность или слияние, или [прилагает] страдания, смерть или иное, свойственное человечеству, к славной природе Его Божества, или считает Храм Господень, [Храм]

(*Ebediesus*. Catalogus librorum. 65 // *Assemani*. BO. T. 3/1. P. 87—88). Послания Павла не известны, из экзегетических сочинений сохранился один фрагмент, который приводит епископ Ишодад Мервский (IX в.) в толковании на 3 Цар 17. 21—22 (Commentaire d'*Išo'dad de Merv* sur l'Ancien Testament / Éd. C. van den Eynde. Louvain, 1962. Pt. 3: Livres des sessions. P. 119. (CSCO; 229. Syr.; 96)). Ранее в литературе было принято отождествлять Павла Нисибинского с Павлом Персом (первая половина VI в.), который также учился в Нисибинской школе и экзегетические труды которого Юнилий Африканский, служивший в 40-х гг. VI в. при дворе Юстиниана в качестве квестора священного дворца, упоминал как основные источники своего сочинения «О частях Божественного закона» (*Junilius, ep. Africanus*. De partibus legis divinae libri duo // PL. 68. Col. 15; см.: *Becker*. 2016). Кроме того, считалось, что Павел Нисибинский тождествен Павлу Философу (сер. VI в.), автору двух трудов, сохранившихся на сирийском языке: трактата по логике, который основан на сочинениях Аристотеля («Категории», «Об истолковании» и «Первая аналитика») и Порфирия («Исагога») и посвящен шаху Хосрову I, а также комментария к сочинению «Об истолковании». Оригинальный язык этих трудов (сирийский или персидский) остается предметом дискуссий. В настоящее время принято считать, что в источниках речь идет о трех сирийских авторах, носивших имя Павел (наши статьи: ПЭ. 2019. Т. 54. С. 10—13; см. также: GEDSH. P. 324—326).

[1] Первоначальный вариант анализа проблемы (*Заболотный*. 2015в) был доработан, особое внимание в книге уделено датировке собеседования.

[2] Synod. Orient. P. 113—114.

[3] Ibid. P. 133—136.

[4] Ibid. P. 197—198.

> Бога Слова, который в результате невыразимого таинства, непостижимым образом Он соединил с Собою в утробе Святой Девы в вечное, неразрушимое и нераздельное единство, простым человеком (ܒܪ ܐܢܫܐ ܦܫܝܛܐ; греч. ψιλὸς ἄνθρωπος).

Участники Собора подчеркивают, что принимают Никейский Символ веры в том виде, в котором он был истолкован «славным среди православных блаженным» Феодором Мопсуестийским, «толкователем Божественных Писаний». Это позволяет однозначно отделить их от представителей прохалкидонского направления, представленного Хнаной Адиабенским († 610).[1] С другой стороны, принципом единства Божественной и человеческой природ на этом Соборе признается Ипостась предвечного Логоса. В постановлении говорится о «славных тайнах домостроительства Бога Слова, которые Он в конце времен совершил и исполнил в природе Своего человечества».[2] Более того, анафеме предается

> всякий, кто утверждает, что не Сам Бог Слово пострадал нашего ради спасения в теле Своего человечества, будучи в нем и с ним и им в утробе и на кресте и в страданиях и нераздельно, во веки, в то время как славная природа Его Божества не участвовала ни в каких страданиях.[3]

Очевидно, что при католикосе Савришо «крайними» были и «антифеодорианец» Хнана, и Баввай, который, получив образование в Нисибине и будучи учеником Авраама из Бет-Раббана, примерно в это же время создал свою богословскую систему, основанную на несторианстве. Тот факт, что Субъектом двух рождений в определении Собора признается вторая

---

[1] Хотя в постановлении Хнана не был назван по имени, слова об авторитете Феодора были направлены именно против него, так как он отвергал и экзегезу, и богословие Мопсуестийского епископа. Во всяком случае, в поздней традции это постановление понималось как направленное против Хнаны, о чем свидетельствует одно из писем католикоса Тимофея I (780—823). См.: Synod. Orient. P. 51.

[2] Ibid. P. 197.

[3] Ibid. P. 198.

Ипостась Троицы, а не Лицо единения, может свидетельствовать о сближении учения Церкви Востока с неохалкидонской христологией, что, как можно видеть, не исключало традиционной приверженности антиохийскому богословию.[1]

4.3. Католикос Мар Ава I: между феодорианством и несторианством

Обращение в христианство и путешествие в Византию

Деятельность уже упоминавшегося выше католикоса Востока Мар Авы I (537/40—552) заслуживает отдельного рассмотрения. Во-первых, он является поистине фигурой переходного времени: инициатор перевода с греческого языка на сирийский главного труда Нестория — «Трактата Гераклида Дамасского», все еще остававшийся феодорианином. Осуществив дело *трансляции* несторианского учения на восточносирийскую почву, он оставил последующим поколениям не менее амбициозную задачу — *рецепцию* этого учения. Во-вторых, период активной деятельности Мар Авы приходится главным образом на время правления шаханшаха Хосрова I Ануширвана (531—579), религиозная политика которого представляет особый интерес.[2]

Известно, что Мар Ава родился в конце V в. близ реки Тигр в персидской семье, исповедовавшей зороастризм.[3] Автор его Жития[4] характеризует Аву как убежденного язычника и про-

---

[1] Об основных направлениях развития в Церкви Востока в V—начале VII в. см.: *Заболотный*. 2014.

[2] Подробнее о Хосрове: *Мишин*. 2014.

[3] Полное изложение биографии: *Заболотный*. 2016г. См. также: *Assemani*. BO. T. 3 (1). P. 75—81, 86; *Райт*. 1902. С. 81—82; *Labourt*. 1904. P. 163—191; *Baumstark*. 1922. S. 119—120; *Пигулевская*. 1979. С. 144—145, 203—206; *Baum*, *Winkler*. 2003. P. 32—34; *Hutter*. 2003; *Rompay*, *van*. 2011.

[4] Анонимное сирийское Житие (изд.: Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens / Éd. P. Bedjan. Paris; Leipzig, 1895. P. 206—274) является основным источником сведений

тивника христианства. Получив хорошее образование, он стал известен в своей округе, сблизился с влиятельными представителями знати и занял должность арзбеда, то есть чиновника, принимающего прошения. Благодаря встрече с неким монахом Иосифом, Мар Ава обратился в христианство.[1] В то время он занимал должность помощника писца, состоявшего при хамаргерде (казначее) области Бет-Арамайе на территории державы Сасанидов. Затем Ава был вызван в столицу, Селевкию-Ктесифон. Узнав, что он приступил к изучению христианских книг, его начальник пригрозил сообщить об этом казначею. Мар Ава ответил, что готов и пострадать за Христа, однако через некоторое время оставил город и вернулся на родину, где принял крещение. В течение нескольких лет он обучался в Нисибине у Авраама Бет-Раббанского, убежденного сторонника антиохийского богословия, а затем, в 20—30-х гг., с целью продолжения образования и посещения святых мест предпринял путешествие в Византию. Он побывал в Эдессе, Александрии, Константинополе, Афинах, Коринфе, Антиохии, а также в Ахайе, Киликии и Фиваиде. В Эдессе он познакомился с неким Фомой, который стал его спутником. Благодаря общению с Фомой Мар Ава усовершенствовал свое знание греческого языка. В Александрии Ава вступил в спор с Сергием Решайнским, известным врачом и переводчиком произведений Аристотеля и Галена на сирийский язык. Сергий и его учитель Иоанн Филопон, с одной стороны, и Мар Ава — с другой, были представителями противоположных направлений в христологии: Сергий и Иоанн придерживались антихалкидонской доктрины, а Мар Ава и его ученик Косма Индикоплов следовали официальному учению Церкви Востока указанного периода, то есть феодорианству.[2]

о жизни Мар Авы. Оно было составлено вскоре после его смерти. Важная информация о нем сообщается в «Христианской топографии» Космы Индикоплова, с которым Мар Ава познакомился во время своего визита в Константинополь, в «Восточном синодике» (Synod. Orient. P. 69—95) и «Хронике Сеерта» (ChS. Pt 2(1). P. 154 sqq.).

[1] Histoire de Mar-Jabalaha. 1895. P. 206—214.

[2] Расхождения между ними касались и вопросов космологии. Подробнее см.: *Заболотный*. 2016г. Главным же оппонентом Иоанна был Кос-

Пребывание Мар Авы в византийской столице длилось год, причем прибытие его из Афин в Константинополь было вызвано интригами языческих философов, с которыми он спорил в Афинах. Поскольку Афинская философская школа была закрыта в 529 г. по приказу императора Юстиниана, посещение Авой Константинополя принято датировать временем между 525 и 530 гг. Согласно Житию, узнав о Мар Аве, Юстиниан пожелал увидеть его, однако тот уклонился от встречи и переехал в Антиохию. По всей вероятности, автор жизнеописания хотел таким образом показать, что будущий католикос опасался обвинений со стороны персов в государственной измене и воздерживался от контактов с византийскими властями.[1]

Как уже неоднократно указывалось выше, Церковь Востока к тому времени почитала Нестория, однако восточные сирийцы не были знакомы с его произведениями и имели о его учении лишь общее представление, ориентируясь главным образом на христологию Феодора Мопсуестийского. Ситуация начала меняться именно благодаря Мар Аве, который привез из Византии в Персию «Трактат Гераклида Дамасского».[2] Во второй половине 30-х гг. VI в. Мар Ава инициировал перевод сочинения на сирийский язык. Кроме того, самому Аве приписывается перевод двух евхаристических канонов (анафор), авторами которых считались соответственно Феодор и Несторий.[3] Данные анафоры, используемые в восточносирийском обряде, являются псевдоэпиграфами.

ма Индикоплов, который стремился доказать, что Земля плоская, и который перенял эти представления от Мар Авы. Последнего он именовал «святейшим мужем и великим учителем». В «Христианской топографии» употребляется греческий вариант имени Ава (сир. «отец») — Патрикий. Косма также «перенял с его живого голоса» принципы библейской экзегезы, характерные для Нисибинской школы (*Cosm. Indic.* Topogr. chr. 2. 2—4). Кроме того, от Авы Косма получил сведения о наличии общин Церкви Востока на западном побережье Индии.

[1] *Пигулевская*. 1948. С. 75—76.

[2] *Abramowski*. 1963. S. 8.

[3] Liturg. Adaei et Maris P. 40—51; лат. пер.: *Renaudot*. 1716. T. 2. P. 620—632; англ. пер.: *Badger*. 1852. P. 214—243.

Стабилизация Церкви Востока и противостояние жрецам

Вернувшись из Византийской империи, Мар Ава стал преподавателем Нисибинской школы, а после смерти католикоса Востока Павла — его преемником. По всей видимости, одной из основных причин, по которым Хосров I поддержал его кандидатуру, являлась разносторонняя образованность Мар Авы.[1] Фактически избрание на Патриарший престол аскета и ученого ознаменовало отход от прежней практики назначения католикосов, равно как и прочих епископов Церкви Востока, из числа богатых и влиятельных клириков, нередко состоявших в браке и близких по образу жизни к персидской элите.

Важной задачей Мар Авы I, которая также отвечала интересам шаха, являлось создание стабильной церковной организации во главе с католикосом, признаваемым всем епископатом, поскольку в середине VI в. Церковь Востока еще не представляла собой единую структуру. Хотя на Соборе 410 г., созванном католикосом Исааком, был принят канон, согласно которому все иерархи обязались беспрекословно подчиняться епископу Селевкии-Ктесифона (правило 12), власть первоиерарха нередко ставилась под сомнение. Ситуация осложнялась наличием в некоторых регионах Сасанидского Ирана, в том числе в Хузестане, двух параллельных церковных иерархий. Причиной указанной ситуации был спор о выборах предстоятеля после смерти католикоса Павла. Сразу после возведения на столичную кафедру Мар Ава I совершил поездку по ряду персидских регионов, в ходе которой он либо убеждался в лояльности местных епископов и утверждал их в должности, либо заменял их своими ставленниками, пользуясь при этом поддержкой местных властей.[2]

Последним местом путешествия Мар Авы стал город Гундишапур (Бет-Лапат, близ современного Дизфуля, Иран). Здесь он провел Собор, на котором были приняты каноны, запрещавшие христианам Церкви Востока вступать в кровосмеси-

---

[1] Мар Ава по понятным причинам был хорошо знаком и с зороастрийскими текстами.

[2] Интересный анализ см.: *Payne*. 2015. P. 95—99.

тельные браки, принятые у зороастрийцев.[1] Католикос также составил компендиум брачного права[2] и адресовал епископам Церкви Востока послание, значительная часть которого посвящена вопросу допустимых степеней родства при заключении брака.[3] После завершения Собора Мар Ава вернулся в Селевкию-Ктесифон, где был принят Хосровом I и даже основал богословскую школу (541). Однако в столице католикос столкнулся и с группой влиятельных противников, среди которых были как представители христианской знати, критически относившиеся к попыткам Мар Авы реформировать Церковь Востока, так и зороастрийские жрецы во главе с мобедан-мобедом Дадхормиздом. Последние, разумеется, были недовольны ростом влияния католикоса при дворе.

Против Мар Авы I были выдвинуты два обвинения: в измене Иранскому государству (католикос якобы не почитал шаха и был «другом кесаря», то есть императора Юстиниана) и в том, что он нанес вред зороастрийской религии, обратив некоторых ее приверженцев, включая ряд жрецов, в христианство. Хотя данные обвинения, по всей видимости, были выдвинуты вскоре после войны с Византией (540), Хосров I отверг их.[4] Позднее, воспользовавшись отсутствием шаха, который вел борьбу с кочевым племенем кангаров в северных областях Ирана, жрецы вызвали к себе Мар Аву и вновь предъявили ему ряд обвинений. Основное из них по-прежнему касалось успешной миссионерской деятельности католикоса. Кроме того, были упомянуты его собственный переход в христианство и изъятие им судебных дел христиан из юрисдикции зороастрийских жрецов. Хотя жрецы сочли католикоса достойным смерти, они заявили о готовности отпустить его, если он даст обещание больше не обращать никого в христианство.

После отказа Мар Ава был взят под стражу, однако вскоре свобожден благодаря поддержке влиятельных придворных-хри-

---

[1] Повествование о поездке и ходе Собора: Synod. orient. P. 69—95.

[2] *Sachau*. 1914. Bd. 3. S. 255—285.

[3] Histoire de Mar-Jabalaha. 1895. P. 274—287; подробнее о законодательной деятельности католикоса см.: *Payne*. 2015. P. 100—126.

[4] Histoire de Mar-Jabalaha. 1895. P. 226—227.

стиан и отправлен в ссылку под надзор Дадина, судьи провинции Адорбайган (Атропатена, современный Иранский Азербайджан). Последний, несмотря на свою суровость, обеспечил католикосу хорошие условия содержания. В результате интриг жрецов условия были изменены на более строгие, новым местом ссылки Мар Авы стало селение Перахравар, являвшееся, согласно Житию, центром зороастрийского культа.[1] Перахравар был расположен в окрестностях главного святилища зороастрийцев Адур-Гушнасп, размещавшегося тогда в Тахти-Сулайман (Шиз, близ современного города Текаб), куда было перенесено из Ганзака (близ современного Лейлана) в начале V в.[2] Во время ссылки Мар Ава вел споры со жрецами и отклонил их предложение вернуться в зороастризм.

Несмотря на интриги мобедан-мобеда, отношение Хосрова к католикосу в целом было благожелательным: Мар Ава имел возможность исполнять обязанности католикоса даже во время пребывания в ссылке. С чем это было связано? По всей видимости, не только с подчиненным положением жречества при Хосрове, но и с ведущей ролью христиан Персии в сферах ремесел и торговли.[3] О поддержке Мар Авы торгово-ремесленным населением свидетельствует, в частности, тот факт, что главы ремесленных цехов и старейшины торговцев подписались под определениями Собора Церкви Востока, созванного в 544 г.[4]

Зимой 548/9 г., после нескольких покушений на его жизнь со стороны бывшего клирика Петра Гурганары, принявшего зороастризм, Ава бежал в Селевкию-Ктесифон и сообщил Хосрову, что предпочитает быть убитым шахом, а не вероотступником. Удивленный смелостью католикоса, Хосров позволил ему остаться в столице. Тем не менее вскоре шах приказал заключить Аву в оковы, разрешив ему осуществлять служение католикоса, но обязав сопровождать себя в походе в Иранский

---

[1] Histoire de Mar-Jabalaha. 1895. P. 238—240.

[2] *Воусе*. 2000.

[3] *Пигулевская*. 1948. С. 79—80.

[4] Synod. orient. P. 79—80; подробный анализ см.: *Пигулевская*. 1946. С. 228—229.

Азербайджан, организованный около 549 г. Когда Хосров освободил Мар Аву, тот не смог вернуться в столицу. Вскоре на жизнь католикоса повлияли перипетии внутренней борьбы за власть: примерно в 550 г. в Хузестане началось восстание против шаха, которое возглавил его сын Анушзад. Волнения носили ярко выраженную антизороастрийскую направленность, большинство их рядовых участников были христианами. Считая Аву ответственным за вовлечение его единоверцев в восстание, Хосров вновь повелел заковать католикоса в цепи.[1] По мнению Н. В. Пигулевской, обвинения в поддержке волнений могли иметь под собой основания.[2] Шаханшах поручил католикосу составить послание к христианам Хузестана и убедить их прекратить восстание. После того как Мар Ава выполнил просьбу Хосрова, волнения по большей части угасли.

Примерно в то же время Ава по просьбе правителя племени эфталитов (белых гуннов) рукоположил для них епископа, что должно было способствовать усилению влияния Ирана, а также предпринял попытку упрочить связи Церкви Востока с арабским государством Лахмидов. Хотя царь аль-Мунзир III (505—554) был язычником, столица его государства Хира являлась одним из центров Церкви Востока. Это стало последним заметным действием Авы на посту католикоса: вскоре он заболел и, несмотря на помощь врачей, посланных Хосровом I, скончался.

* * *

Как было показано выше, в разделе, посвященном взаимоотношениям Церкви Востока и византийских императоров, в послании католикоса Авы I развивается учение о двух природах во Христе, причем субъекты этих природ — Бог Слово и человек Иисус — различаются настолько четко, что не остается никаких сомнений: Ава был сторонником христологии Феодора Мопсуестийского. Тем не менее собственно несторианская христологическая формула «две ипостаси» еще не используется

---

[1] Histoire de Mar-Jabalaha. 1895. P. 251—255, 264.

[2] *Пигулевская*. 1948. С. 82—83.

католикосом, хотя сложно допустить, что данная формула, содержавшаяся в «Трактате Гераклида Дамасского», была ему неизвестна. Впрочем, о двух ипостасях во Христе представители Церкви Востока будут говорить совсем скоро, на богословских собеседованиях с императором Юстинианом, а Авраам Бет-Раббанский, решивший не ехать в Константинополь, отправит Юстиниану свое исповедание веры. В нем он отвергнет предложение императора исключить из диптихов имена «греческих учителей».

Активное участие Мар Авы в распространении богословского наследия Нестория на сирийской почве, а также тот факт, что первый крупный несторианский богослов Церкви Востока Бабай Великий получил образование под руководством Авраама, позволяют констатировать, что католикос Ава I стоял у истоков рецепции восточносирийской традицией несторианской христологии двух ипостасей. Кроме того, именно Мар Ава впервые объединил в своем лице две традиции: школьную, связанную с традицией Нисибинской академии, и монашескую, аскетическую.

4.4. Враг усиливается

Христианские общины, члены которых являлись подданными державы Сасанидов, были сконцентрированы главным образом в Месопотамии. Помимо местных арамеоязычных христиан здесь проживали христиане, говорившие на персидском, армянском и греческом языках. Речь идет о группах людей, которые попали в Иран в результате массовых депортаций, имевших место в ходе военных кампаний. Так, в 260 г. Шапур I (240—271) депортировал большое число христиан, проживавших до этого в Сирии и Малой Азии, в западные сатрапии Персидской империи. В правление Шапура II (309—379) значительная часть населения Армении была перемещена в Хузестан. В результате кампании 540 г. Хосров I приказал расселить близ Ктесифона 12 тыс. человек. С этого времени в Иране стало активно распространяться антихалкидонское учение. В 559 г. митрополит Эдесский Иаков Барадей поставил первым главой антихалкидонитов в Иране с титулом «митрополит Востока» Ахудэммеха.

Его кафедра находилась в Тагрите (ныне Тикрит в Северном Ираке)[1].

При Хосрове II (590—628) большое число христиан, главным образом антихалкидонитов, было вывезено с завоеванных византийских территорий. Как известно, Хосров, усыновленный византийским императором Маврикием (582—602), в начале своего правления терпимо относился к христианству,[2] хотя терпимость шаха была относительной. Одновременная поддержка Церкви Востока и Сиро-яковитской Церкви, имевшая целью сохранение равновесия между общинами, которые принадлежали к противоположным частям христологического спектра, нередко приводила к конфликтам. К числу яковитов принадлежала самая влиятельная из жен Хосрова, Ширин. Благодаря ее поддержке около 598 г. близ дворца шаха в Ктесифоне был построен монастырь. Покровительство антихалкидонитам, жившим на территории Ирана, оказывал также главный придворный врач (друстбед) Гавриил Сингарский, который на краткое время перешел из яковитской Церкви в Церковь Востока, но был отлучен по обвинению в двоеженстве и содержании наложниц, после чего вновь примкнул к антихалкидонской партии. Именно с деятельностью Гавриила пронесторианские источники связывают ухудшение положения Церкви Востока.[3]

Ситуация кардинально изменилась в 602 г., после того как узурпатор Фока сверг Маврикия. Гибель императора и его семейства послужила для Хосрова одной из причин выступить в роли мстителя и приступить к осуществлению широких завоевательных планов, которые он вынашивал, видимо, уже давно. Так началась последняя война между Ираном и Византией, затянувшаяся почти на четверть столетия.[4] С завоеванных территорий Хосров депортировал большое число православных

---

[1] *Заболотный*, *Моисеева*. 2016. С. 400.

[2] *Пигулевская*. 1946. С. 234—249; *Chediath*. 1982. P. 42—43; *Howard-Johnston*. 2010.

[3] Chron. anonym. Pt. 1. P. 19—23

[4] *Кулаковский*. 1996. Т. 3. С. 6—7. Об ирано-византийских отношениях в конце VI—начале VII в. см.: *Пигулевская*. 1946. С. 62—205; *Shahîd*. 1995a. P. 396—398, 608—610, 622—626

и антихалкидонитов. На завоеванных территориях антихалкидониты составляли большинство населения, в то время как на собственно персидских землях в качестве основной христианской общины рассматривалась Церковь Востока. При этом, лишив Церковь Востока возможности избрать преемника скончавшегося католикоса Григория I (605—608/9), Хосров II одновременно усилил позиции антихалкидонской иерархии. Около 616 г. шах созвал Собор в Ктесифоне, в котором приняли участие представители всех основных христианских общин: несториане, антихалкидониты (среди них были и армянские епископы) и православные, в том числе свт. Захария, патриарх Иерусалима, плененный персами во время взятия города (614). Согласно посланию католикоса Армянской Апостольской Церкви Нерсеса III (641—661/2) к византийскому императору Константу II Погонату (641—668), текст которого сохранил Себеос, Хосров II, узнав о содержании христологических споров, приказал несторианам покинуть Собор, а антихалкидонское учение («армянскую веру») признать обязательным для всех христиан Ирана. Даже патриарх Захария якобы согласился с тем, что именно это учение соответствует истине.[1] В действительности на Соборе лишь было объявлено, что яковитской Церкви будет оказано покровительство наряду с Церковью Востока, что, однако, не исключало возможности изменения ее положения. После смерти Гавриила Сингарского и последовавшего разрушения придворных монастырей влияние яковитов на территории Ирана восстановилось лишь к 627—628 гг., когда Северную Месопотамию заняли войска императора Ираклия (610—641), который проводил политику, направленную на сближение с антихалкидонитами.[2]

Единственным каналом распространения антиохийской дифиситской традиции с конца V до середины VI в. являлась Нисибинская школа, преемница Эдесской школы. В последней авторитет Феодора Мопсуестийского как экзегета и богослова был непререкаем. В Нисибине Феодор также именовался «Богословом», «Толкователем», «столпом православия» и «учите-

---

[1] *Sebeos*. Hist. Armen. 33».

[2] *Заболотный*, *Моисеева*. 2016. С. 400.

лем учителей». Благодаря деятельности католикоса Мар Авы и ректора Нисибинской школы Авраама Бет-Раббанского к 50—60-м гг. VI в. началась рецепция Церковью Востока антиохийской христологии уже в несторианской, а не в феодорианской форме. Принципиально важно, что примерно с этого времени трансляцию антиохийской традиции осуществляют *как школа, так и монастыри*. Начинается массовое основание обителей и их превращение в очаги несторианизации, причем феодорианство и несторианство сосуществуют. Ко времени Баввая Великого практически все произведения Феодора были доступны в переводах. Школа в Нисибине постепенно стала подлинным центром влияния антиохийского богословия, распространившегося на всю Церковь Востока.[1] Новый фактор в жизни этой Церкви — влияние несторианства — вызвал, впрочем, реакцию в виде учения Хнаны.[2] Хнана родился в Адиабене и учился в Нисибине в период ректорства Авраама у сторонника антихийского богословия Моисея. При этом, став главой Нисибинской школы, Хнана начал критиковать некогда магистральную линию развития школьного богословия, что привело к конфликту с епископом Павлом. В результате последний изгнал Хнану из города, однако вскоре тот вернулся в Нисибин. Хнана руководил школой в течение 38 лет вплоть до своей смерти. Впрочем, своеобразная богословская позиция ректора послужила причиной интриг католикоса Ишойава I, что в итоге привело к значительному уменьшению учащихся.

Многочисленные произведения Хнаны Адиабенского, посвященные экзегезе книг Ветхого и Нового Завета, не сохранились ввиду его полемики с феодорианством. До нас дошли лишь две краткие гомилии о «Шестом золотом празднике», то есть о Пятидесятнице, и о прошениях во время «поста Ниневитян».[3] Учение Хнаны частично реконструируется на основе добавлений к его жизнеописанию и сведений, переданных современными ему авторами. Известно, что Хнана признавал термин «Богородица», был сторонником учения об ипостасном единстве

---

[1] *Chediath*. 1982. P. 46—47.

[2] Ibid. P. 47.

[3] PO. T. 7/1 P. 53—87.

и в согласии с халкидонитами усматривал во Христе одно Лицо и две природы.[1] Сообщается, что Хнана одобрял теории Оригена, а именно его доктрину об апокатастасисе и представления александрийского учения о воскресении.

В своих экзегетических произведениях Хнана Адиабенский также отклонился от магистральной линии развития школы, основанной на толкованиях Феодора. Хнана следовал комментариям Оригена, а также свт. Иоанна Златоуста. Как отмечается в историографии, не до конца ясно, следовал ли Хнана неохалкидонскому богословию в духе постановлений Константинопольского Собора 553 г. или антихалкидонизму, поскольку информацию относительно учения Хнаны мы можем черпать исключительно из враждебных по отношению к нему источников,[2] хотя наличие сведений (конечно, если они достоверны) о признании им двух природ во Христе свидетельствует в пользу первого варианта.

В итоге богословские выводы, к которым пришел Хнана, были отвергнуты, а его учение было осуждено Церковью Востока как еретическое. При этом, идеи Хнаны были подвергнуты строгому осуждению как со стороны церковной иерархии, так и к рамках монашеской традиции. В 585 г. под председательством католикоса Ишойава I состоялся Собор, осудивший все виды толкований, противоречащих экзегезе Феодора. Постановление Собора защищает комментарии епископа Мопсуестийского и упрекает тех, кто говорит или пишет против него.[3] Хотя имя Хнаны не было упомянуто, это постановление с высокой долей вероятности было направлено против него.[4] Поскольку Хнана проигнорировал соборное определение, преемник Ишойава на посту католикоса, Савришо, созвал в 596 г. новый Собор, который отверг в своем постановлении все учения, несовместимые с феодорианством.[5] Хотя и в данном поста-

---

[1] *Baumstark*. 1922. S. 127; *Ortiz de Urbina*. 1965. C. 168—169; *Childers*. 2011; подробнее о ректорстве Хнаны: *Vööbus*. 1965. P. 234—317.

[2] *Chediath*. 1982. P. 49.

[3] Synod. Orient. P. 136—138.

[4] *Chediath*. 1982. P. 50.

[5] Synod. Orient. P. 198.

новлении Хнана не был назван по имени, католикос Тимофей I (780—823) понимал постановление как направленное именно против учителя из Адиабены. Об этом свидетельствует одно из писем католикоса.[1]

Подчиняясь авторитету Собора, Григорий, митрополит Нисибинский († 601/2), осудил произведения Хнаны. Григорий, по всей видимости, пытался снискать благоволение католикоса. Указанная попытка, однако, закончилась изгнанием самого Григория. По мнению автора «Хроники Сеерта», это произошло по причине вмешательства придворных. Врач Гавриил Сингарский и жена шаханшаха Ширин поддерживали группировку Хнаны, и поэтому он оставался на своей должности. Впрочем, после ссылки Григория в 601/2 г. около 300 учащихся школы покинули Хнану и поступили в другие школы и монастыри. Мари пишет о 800 учащихся, что может быть преувеличением.[2] Стоит помнить о том, что освещение указанных событий в «Хронике Сеерта» является предвзятым, так как в данном случае мы имеем дело с источником «пронесторианского» происхождения, поэтому судить о том, имел ли отношение Гавриил Сингарский к ссылке Григория, довольно сложно. Скорее всего, речь может идти о желании более поздних несторианских авторов представить случившееся происками враждебной партии — антихалкидонитов. В 605 г. Собор под председательством католикоса Григория осудил всех, кто вводит новые идеи, противоречащие вере отцов.[3]

В 610 г. Хнана Адиабенский умер, однако его последователи пытались пропагандировать идеи Хнаны при поддержке лиц, близких ко двору. Несмотря на то что он рассматривался представителями крайнего дифиситства как еретик, в течение некоторого времени в Иране было определенное количество горячих приверженцев Хнаны в лице Исайи Тахальского (Баввай написал против него книгу), Кириака Нисибинского, Сахдоны. Движение сторонников Хнаны вызвало ответную реакцию несторианских богословов. Так, деятельность первых послужила одной из

---

[1] *Chediath*. 1982. P. 51.

[2] Ibidem. P. 51.

[3] Synod. Orient. P. 210.

причин (наряду с активностью севириан) созыва Собора Церкви Востока 612 г.,[1] а также привела, как отмечено выше, к созданию богословами Церкви Востока произведений, содержащих критику учения Хнаны. Дальнейшее развитие Бавваем Великим радикального дифитского богословия можно считать одним из следствий деятельности Хнаны Адиабенского и его сторонников.

Движение же, начатое Мар Авой, продолжал глава Нисибинской школы Авраам из Бет-Раббана, в период ректорства которого состоялось богословское собеседование с Юстинианом. После этого собеседования представители Церкви Востока укрепились в своем отрицательном отношении к неохалкидонскому учению, поскольку неохалкидониты, совместно с антихалкидонитами, участвовали в принятии некоторых спорных выражений и в осуждении Трех Глав. По этой причине Авраам из Бет-Раббана стал отрицательно восприниматься в «монофиситских» кругах сасанидского Ирана.

Пребывание Авраама на посту главы школы способствовало более глубокому усвоению связанной с именем Феодора Мопсуестийского традиции антиохийского богословия и экзегезы. Сформулированное делегатами Церкви Востока исповедание «двух природ, двух ипостасей, одного лица» являлось, в глазах византийцев, значительным отклонением от православной веры, подразумевавшей исповедание единой сложной Ипостаси. Решения, принятые на V Вселенском Соборе, содержали, с точки зрения христиан Церкви Востока, ересь, а тот факт, что восточные сирийцы включили в диптихи имена «греческих учителей», было абсолютно неприемлемым как для православных, так и для антихалкидонитов.[2]

Крайне дифиситское направление, следующее богословию «греческих учителей», теперь было связано с несколькими основными центрами Церкви Востока, среди которых — не только школа в Нисибине, но и Великий монастырь на горе Изла. Говоря об этом монастыре, стоит отметить, что важным импульсом к развитию монашества на территории Персии во второй половине VI в. была деятельность Авраама Кашкарско-

---

[1] *Chediath*. 1982. P. 53.

[2] Ibid. P. 48—49.

го, называемого Великим. Это монашеское движение оказало большое влияние на историю Церкви Востока и, в частности, на жизненный путь Баввая Великого. После получения образования и путешествия на Запад Авраам основал Великий монастырь на горе Изла, в который он привлек определенное количество молодых людей, стремящихся к монашеской жизни. Монастырь, как было отмечено выше, был центром движения, направленного на реформу монашества в Иране.[1]

Информация относительно монашеской жизни при Аврааме может быть извлечена из правил, составленных им для монахов. Интересно, что последние выбривали на голове тонзуру для того, чтобы их отличали от монахов-севириан.[2] Каноны Дадишо, который был вторым настоятелем монастыря (588—604), призывают насельников следовать вере кафолической Церкви, толкованиям православных отцов, в особенности Диодора, Феодора и Нестория, и учению отцов монашеской жизни.

Ко времени Баввая, третьего настоятеля Великого монастыря, гора Изла превратилась в крупный центр Церкви Ирана в том, что касается организации монашеской жизни, защиту вероучительных позиций радикального дифиситства от внутренних и внешних врагов и отстаивания интересов дифиситов при дворе шаханшаха. С 604 г. (особенно в период с 608 по 624 г.) Баввай Великий оказывал помощь иранскому монашеству, защищая его от влияния мессалиан и других еретиков. Монахи на Изле находились под влиянием учения Евагрия, которое было весьма популярно в среде сирийских и греческих монахов. В то время как для греческих монахов система Евагрия была связана с оригенизмом, для сирийцев эта система рассматривалась как нечто отдельное от учения Оригена, главным образом благодаря сирийским переводам, которые были выполнены Филоксеном Маббугским. Под влиянием Феодора Мопсуестийского сирийские монахи были антиоригенистами. Помимо этого необходимо учитывать близость между оригенистами и «монофиситами» в Византийской империи. Для монахов на Изле Еваг-

---

[1] Об Аврааме Кашкарском см.: *Ortiz de Urbina*. 1965. P. 135; *Chialà*. 2005.

[2] *Thom. Marg.* Hist. mon. P. 23; *Išodenah*. Lib. de castit. P 232.

рий был одним из столпом мистического богословия, который противопоставлялся Оригену. При этом интересно, что монахи-дифиситы на горе Изла читали Евагрия в переводе антихалкидонита Филоксена.

Великий монастырь играл весьма важную роль в спорах со сторонниками Хнаны. Глава школы в Бет-Сахде, основанной в Нисибине диаконом Елисеем, был выходцем из этого монастыря. Возглавлявший школу Авимелех из Кордуэны приобрел опыт монашеской жизни в период настоятельства Авраама Великого. Второй глава школы, другой Авраам, также был назначен Авраамом Великим. Фактически монастырь стал основным фактором в противостоянии крайних дифиситов Хнане и в развитии вероучения Церкви Востока по пути, проложенному Феодором и Несторием.[1]

* * *

Важнейшее влияние на последующий вероучительный выбор Церкви Востока оказали богословские взгляды Баввая Великого,[2] изложенные им в «Книге о единении». Баввай являлся автором или соавтором вероисповедания персидских епископов перед шахом Хосровом, представленного на Соборе 612 г. Хосров повелел организовать богословские состязания западных сирийцев и представителей Церкви Востока. Исповедание веры, представленное шаханшаху епископами Церкви Востока, сохранилось в «Восточном синодике». Позиция, которая была занята представителями Восточносирийской Церкви, не могла не отличаться полемической жесткостью и была изложена в бескомпромиссных выражениях, свойственных антиохийской традиции.[3] Такая же бескомпромиссность свойственна и для «Книги о Единении» Баввая Великого.

В определении 612 г. затронуты в том числе вопросы мариологии. В нем, как и в «Книге о Единении», говорится, что Сын Божий чудесным образом образовал для Себя храм из до-

---

[1] *Chediath*. 1982. P. 54—55.

[2] Подробнее о христологии Баввая Великого см.: *Abramowski*. 1974.

[3] *Селезнёв*. 2002. С. 127.

ма Адамова, от Девы Марии, совершенного Человека, облекся в Него и соединил Его с Собой.[1] О Господе Иисусе Христе говорится как о «предвечно рожденном от Отца по Божеству Своему»,[2] Который «в последние дни нас ради родился от Святой Девы по Своему человечеству[3]».[4] Субъектом двух рождений здесь признается (как и в учении Нестория) Иисус Христос, являющийся Богом и человеком, но не Бог Слово.

Принятие на собрании епископов данного определения веры, а также прославление Церковью Востока в 612 г. Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийского и Нестория в лике святых, которое произошло по инициативе Баввая,[5] ознаменовало рецепцию богословской системы Нестория уже на официальном уровне.

4.5. Баввай Великий и несторианское учение

Баввай — церковный лидер

Самые ранние из дошедших до нас текстов, содержащих упоминание о Баввае Великом, принадлежат католикосу Церкви Востока Ишойаву III († 657/8). Некоторые из его писем являются источниками, из которых можно почерпнуть информацию о жизни и деятельности Баввая.[6] Трактат Дадишо из Бет-Катрайе († 690) «Об отшельничестве», а также его «Толкование на книгу аввы Исаака Скитского» содержат определенную информацию относительно жизни в монастырях при Баввае.[7] Еще один источник — «Анонимная хроника»,[8] составленная

---

[1] Synod. orient. P. 565.

[2] ܡܫܡܫܢܐ

[3] ܡܫܡܫܢܐ

[4] Ibid. P. 566.

[5] *Йевтич*, *Муравьёв*. 2002. С. 239.

[6] *Išoyahb III*. Ep. 8, 11, 17.

[7] *Dadišo Qatr*. De solitud. P. 76—113; *Idem*. Vita Isaie. Textus. P. 183; Versio. P. 141.

[8] Chron. anonym. P. 23—24.

неким монахом-дифиситом в 670—680 гг. Биографические сведения о Баввае можно найти в «Книге целомудрия» Ишоднаха, епископа Басры († после 849),[1] а также в «Книге предстоятелей» Фомы, епископа Маргского (IX в.) (гл. 7, 8, 11, 13, 27, 29 и 35). Как и Ишоднах, Фома Маргский не обладал информацией из первых рук, однако во многом именно благодаря Фоме мы можем познакомиться со значительным массивом информации относительно Баввая, поскольку епископ Маргский писал, находясь на территории северных областей страны, где и протекала большая часть деятельности Баввая Великого.[2] Свидетельства Фомы в целом могут расцениваться как объективное изложение событий, однако в тех случаях, когда он дает богословскую оценку событий, к информации, сообщаемой им, следует относиться с осторожностью.[3] Наконец, имеется «Каталог писателей» Авдишо, епископа Собы (Нисибина) и Армении († 1318), в котором содержатся сведения о писателях Сирийской Церкви.[4]

Баввай Великий родился между 551 и 553 гг. в селении Бет-Айната, в области Бет-Завдай, расположенной на правом берегу реки Тигр. Там же Баввай получил образование. После 410 г. епископ Бет-Завдай был суффраганом Нисибинской кафедры. Первый епископ Бет-Завдайе, известный нам, — Иоанн, участвовал в Соборе 497 г.[5] Позднее Баввай изучал медицину в Нисибине и посещал там богословскую школу.[6] Он получил образование под руководством Авраама из Бет-Раббана, главы школы с 527 по 569 г. О жизни Баввая в период его обучения в школе известно очень мало. Ишоднах сообщает о том, что Баввай преподавал в странноприимном доме в Нисибине.[7] Спустя некоторое время он поступил в монастырь на горе Изла, который был основан в 571 г. Авраамом Кашкарским († 588). В том же 571 г. главой школы стал Хнана Адиабенский, хотя есть мне-

---

[1] *Išodenah*. Lib. de castit. P. 228.
[2] *Thom. Marg.* Hist. mon. Vol. 2. P. 23.
[3] *Chediath*. 1982. P. 2.
[4] *Ebediesu*. Catalog. libr. P. 88—97.
[5] Synod. Orient. P. 67.
[6] *Chediath*. 1982. P. 4.
[7] *Išodenah*. Lib. de castit. P. 25.

ние, что Хнана возглавил школу позже, в 573 г. Однако вполне вероятно, что Баввай поступил в Великий монастырь на горе Изла в тот год, когда он был основан. Поскольку монастырь был местом, в котором дифиситство защищалось и пропагандировалось, можно рассматривать вступление Баввая именно в этот монастырь как реакцию на учение и деятельность Хнаны.[1]

После нескольких лет монашеской жизни Баввай оставил гору Изла (точная дата его ухода неизвестна). Возможно, это произошло после смерти Авраама Великого. Примечательны первые действия, совершенные Бавваем после возвращения в родную область: основание нового «великого монастыря» и создание школы для детей.[2] Неизвестно в точности о типе школы и организации в ней образовательного процесса. Вероятно, при создании этого учебного заведения Баввая Великого вдохновлял пример Нисибина. Монастырь, основанный им в Бет-Завдайе, был довольно большим.[3] Баввай управлял монастырем до того момента, когда он был избран преемником Мар Дадишо на посту настоятеля Великого монастыря на горе Изла. Неизвестно, кому Баввай доверил заботу об основанных им монастыре и школе.

Деятельность Баввая протекала в период, когда Церковью управляли католикосы Иезекииль (570—581), Ишойав I (581/582—595), Савришо I (596—604) и Григорий I (605—608/9). Баввай стал настоятелем Великого монастыря в тот год, когда Григорий был избран католикосом. Деятельность Баввая Великого в это время по-прежнему была подчинена двум основным задачам. Во-первых, находясь на посту настоятеля, Баввай предпринял меры по ужесточению дисциплины в монастыре. Его предшественник Дадишо застал религиозную дисциплину в обители уже пошатнувшейся. Это могло вызывать недовольство тех, кто был приучен Авраамом вести подлинно монашескую жизнь. При Дадишо некоторые монахи покинули монастырь (например, Баввай Нисибинский).[4] Начиная со времени

---

[1] *Chediath*. 1982. P. 4—5.
[2] Ibid. P. 5.
[3] Ibid. P. 8.
[4] Ibid. P. 6.

митрополита Нисибинского Барсаумы монахи и монахини могли вступать в брак, и этот обычай был весьма распространен в Церкви Ирана в течение определенного периода. Авраам Кашкарский и другие учителя духовной жизни, посетив различные монастыри на территории Византийской империи, особенно в Египте, инициировали в Иране движение, направленное на восстановление традиции.

Католикос Мар Ава I (537/40—552) был безбрачным, и на Соборе 554 г., созванном при католикосе Иосифе (552—567), было определено, что католикос и все прочие епископы не могут вступать в брак.[1] Хотя каноны Авраама и Дадишо не затрагивают вопрос о браке монахов, понятно, что движение, которое было направлено на возрождение традиции, включало требование соблюдения безбрачия для монахов и монахинь. Источник сообщает о том, что Баввай обвинил некоторых монахов в невоздержанности.[2] Фома пишет о «жалких и достойных презрения людях», монахах, нарушавших обет целомудрия.[3] Итогом шагов, предпринятых Бавваем и другими реформаторами, стал массовый исход монахов, не одних только недостойных, но и тех, которые, не будучи «невоздержанными», отрицательно относились к реформам и суровому нраву своего настоятеля.[4] Информации, сообщаемой Фомой Маргским, следует доверять, учитывая пошатнувшуюся дисциплину в монастырях Церкви Ирана, а также существовавшую в течение некоторого времени возможность для монахов вступать в брак. Безусловно, у Баввая Великого имелись весомые основания для ужесточения дисциплины в монастырях. Впрочем, нельзя исключать и того, что у недовольства была и иная причина: невиданное ранее усиление собственно несторианской линии.

Собственно меры, направленные на торжество антиохийского богословия в его крайней форме, и составили второе направление деятельности Баввая как монашеского лидера. Дадишо из Бет-Катрайе в своем трактате «Об отшельничестве»

---

[1] BO. P. 872.

[2] *Thom. Marg.* Hist. mon. 1. 7—8, 11. P. 26—28, 32.

[3] Ibid. 1. 8. P. 27—28.

[4] Chron. Anonym. P. 22; *Thom. Marg.* Hist. mon. 1. 13. P. 34—35.

описывает жизнь в монастыре в период настоятельства Баввая. Дадишо говорит о весьма глубокой молитвенной жизни в нем. В период Великого поста монахи находились в своих кельях и не посещали друг друга. По субботам монахи, постившиеся в течение всего дня, собирались вместе, поскольку они принимали Причастие в вечер субботы. Ими совершалось совместное чтение, Причастие, общая трапеза и вечерня. Вся ночь с субботы на воскресенье проходила в молитвах, а также чтении трудов Феодора Мопсуестийского и аскетических произведений.[1] Среди составленных Баввaем монашеских правил следует отметить правило 4-е, которое сохранилось не полностью; оно направлено на укрепление среди монахов авторитета экзегезы Феодора Мопсуестийского. Безусловно, жизнь в Великом монастыре в период настоятельства Баввая была строгой и протекала она в согласии с духом основателя монастыря Авраама.[2]

В 608/9 г. умер католикос Григорий I, и шаханшах Хосров II (590—628) вплоть до своей смерти не позволял персидским христианам избирать нового католикоса. Одной из причин этого могло быть то, что епископы, собравшиеся в 604 г. на Собор, не поддержали кандидата, которого Хосров хотел видеть на посту католикоса. Стоит учитывать возможность наличия и иных причин.[3]

В период с 608/9 по 628 г. Баввай был инспектором монастырей в северных областях территории Иранской Церкви и действовал в качестве помощника архидиакона Мар Авы. Последний до этого был связан с католикосами Савришо I и Григорием I. Архидиакон нес ответственность за имущество, принадлежащее Церкви, и занимал второе по важности место в церковной иерархии. Мар Ава мог поддерживать Баввая, разделяя с ним ответственность за управление Церковью в тот период, когда престол католикоса был вакантным. Мари ибн Сулайман (Маре бар Шлемон) говорил о Баввае как о лице, вместе с Мар Авой управлявшем Церковью. Мари указывает на то, что Церковь оставалась без католикоса в течение семнадцати лет, в то

---

[1] *Dadišo Qatr.* De solitud. P. 79—80.

[2] *Chediath.* 1982. P. 8.

[3] Ibid. P. 9.

время как в «Хронике Сеерта» говорится о восемнадцати годах, в течение которых Мар Баввай Великий и архидиакон Мар Ава управляли Церковью. Фома Маргский уточняет[1] некоторые детали исполнения Бавваем обязанностей инспектора монастырей. В то время, когда у Иранской Церкви не было предстоятеля, три митрополита из северных областей согласились назначить Баввая инспектором монастырей в своих епархиях. Этими тремя митрополитами были Кириак Нисибинский, Ишойав Адиабенский и Гавриил, митрополит Карха де Бет-Селох (Киркук), занимавшие столичные кафедры провинций Бет-Арбайе, Хадьяв, или Хедаяв, и Бет-Гармай соответственно. Они написали ему послание, умоляя принять их предложение. Возможно, письмо митрополитов еще хранилось в Великом монастыре при жизни Фомы Маргского.[2]

Автор книги «Христология Баввая Великого» о. Гиваргис Чедьят задается вопросом: «Было ли отсутствие католикоса и враждебный настрой шаханшаха единственной причиной установления этой юрисдикции над монастырями? Или следует допустить возможность существования серьезных внутренних проблем в монастырях и, возможно, раскол на два направления, восходящие соответственно к Евагрию и мессалианам?»[3] Фома Маргский рассматривает в качестве причины назначения Баввая на эту должность необходимость противостоять деятельности мессалиан.[4] Мессалиане (сир. *mṣalyānē* «молящиеся», греч. Μεσσαλιανοί, либо буквальный перевод с сир.: εὐχίτης) — представители учения, главное положение которого заключалось в исповедании обитания после грехопадения Адама в каждом человеке демона с момента рождения, который владеет человеком *ипостасно* и *сущностно* и влечет его к природному злу. Крещение отсекает грехи, но не уничтожает их, следовательно оно, как и другие таинства, бесполезно (об этой позиции мессалиан свидетельствовал и Баввай). Мессалиане пренебрегали учением Церкви, таинствами и церковной молитвой (свидетель-

---

[1] *Thom. Marg.* Hist. mon. 1. 27. P. 51—52.

[2] *Chediath.* 1982. P. 8.

[3] Ibid. P. 10.

[4] *Thom. Marg.* Hist. mon. 1. 27. P. 51—52.

ства Соборов Церкви Востока 576 и 585 гг.), предпочитая последней моления в своих общинах.[1]

Баввай был автором двух комментариев на «Гностические главы» Евагрия Понтийского († ок. 399), и это также может рассматриваться как свидетельство того, что мессалианство представляло для Баввая серьезную проблему. В качестве второй причины Фома называет учение и деятельность Хнаны. Баввай посещал монастыри с целью испытать православие монахов.[2] Фома Маргский приводит несколько примеров посещения Бавваем монастырей.[3] Однако особые полномочия, данные Бавваю тремя митрополитами, дают основания предполагать наличие серьезной оппозиции среди части монахов и, быть может, среди настоятелей. Возможно, взгляды Баввая, равно как и его действия, были более жесткими, чем намерения епископов, предоставивших ему полномочия, поэтому, естественно, он столкнулся с критическим отношениям к своим действиям, которые могли раздражать насельников монастырей.[4]

Как пишет Г. Чедьят, «помимо всего прочего, о наличии этой оппозиции свидетельствует тот факт, что Баввая не было в составе делегации, которая направилась к шаханшаху с целью воспрепятствовать влиянию последователей Хнаны на выборы нового католикоса после смерти Григория. Молодой монах Гиваргис представлял монастырь на горе Изла. Согласно Фоме Маргскому, причиной отсутствия Баввая была болезнь. Мар Ава также не принял участия во встрече. У обоих должны были иметься серьезные основания для того, чтобы не предстать лично перед лицом грозного Хосрова!»[5] Кроме того, у Баввая была многолетняя вражда с некоторыми его современниками, в частности с Бавваем бар Несивнайе[6] (Малым), основателем Малого монастыря на горе Изла в VII в. Баввай Малый в течение некоторого времени был насельником Великого монастыря в пери-

---

[1] См.: *Дунаев*. 2015; *Заболотный*. 2017a.
[2] *Thom. Marg.* Hist. mon. P. 51—52.
[3] Ibid. 1. 29. P. 54—56.
[4] *Chediath*. 1982. P. 11.
[5] Ibid. 1982. P. 12.
[6] Букв. «сын нисибинцев».

од настоятельства там Авраама. Позднее Баввай бар Несивнайе оставил монастырь и после долгих скитаний основал собственный монастырь на Изле недалеко от Великого монастыря Авраама, столкнувшись с серьезной оппозицией в лице учеников Баввая Великого. Последние не принимали в свою обитель кого-либо из Малого монастыря прежде, чем выходец из него не анафематствует Баввая Малого. Автор «Анонимной хроники» рассматривает это как происки сатаны, цель которых — посеять вражду между двумя людьми, хранившими чистоту веры.[1] Католикос Ишойав III, будучи монахом в Бет-Аве, написал письмо Бавваю Великому, в котором он восхвалял ревность последнего.[2]

В 628 г. был убит шаханшах Хосров II. Фома Маргский сообщает, что Баввай Великий умер в 628 г., однако после смерти Хосрова.[3] Согласно «Хронике Сеерта» Баввай умер в 38-й год правления Хосрова в возрасте семидесяти пяти лет. Ишоднах говорит о том, что Баввай отошел ко Господу в возрасте семидесяти семи лет.[4] Вероятно, Баввай не прожил долго после своего ухода на покой в 628 г. Если принять за дату его смерти 628 г., в качестве даты его рождения следует рассматривать 551 или 553 г. Ж. М. Фие полагает, что Баввай Великий умер между 628 и 630 гг.[5] Действительно, принимая во внимание тот факт, что в источниках сообщаются как разные даты смерти (628 и 630 гг.), так и разная продолжительность жизни Баввая (75 и 77 лет), то, скорее всего, дату рождения Баввая следует поместить между 651 и 653 гг., а дату смерти — между 628 и 630 гг.

Фома Маргский пишет о том, что на выборах нового католикоса в 628 г. Бавваю было сделано предложение стать католикосом.[6] Фома свидетельствует об исходившей от всех епископов просьбе стать католикосом, а также об отказе Баввая Великого как от должности предстоятеля Церкви, так и от должности настоятеля монастыря. При этом, как сообщает Фома, Баввай от-

---

[1] Chron. anonym. P. 24.
[2] *Išoiahb III.* Ep. 2. P. 2—3.
[3] *Thom. Marg.* Hist. mon. 1. 35. P. 63—64.
[4] *Išodenah.* Lib. de castit. P. 25.
[5] *Chediath.* 1982. P. 14.
[6] *Thom. Marg.* Hist. mon. 1. 35. P. 115—116.

казался от должности настоятеля по той причине, что предпочел окончить дни в своей келье в монастыре, нежели «стать главой [монастыря] посредством усилий[1]».[2] В 628 г. Баввай мог окончательно удалиться в свою келью. По всей видимости, вскоре он скончался. После его смерти католикос Ишойав III, тогда епископ Мосульский и Ниневийский, написал адресованное монахам с горы Изла послание с выражением соболезнований, в котором он восхвалял Баввая, называя его тем человеком, который вместе с Авраамом положил начало в Иране «пути духовной жизни».[3] «Анонимная хроника» также содержит хвалы в адрес Баввая Великого. Фома Маргский писал о разнообразных добродетелях Баввая, у которого была сила спорить с еретиками, толковать Священное Писание, изъяснять творения отцов.[4]

Баввая, настоятеля Великого монастыря на горе Изла, следует отличать от его современников, носивших то же имя. Иранская Церковь назвала его «Великим» (ܪܒܝ). Доподлинно неизвестно, назвали ли его так при жизни или уже после смерти, равно как неизвестно и то, стали ли его называть Великим из-за именования монастыря на горе Изла или это было его собственное прозвище. В тот период на горе Изла было два монастыря, и настоятели обоих монастырей носили имя Баввай. Возможно, это было необходимо для того, чтобы различать их, именуя соответственно Баввай Великий и Баввай Малый. В рукописях, содержащих произведения Баввая, он именуется только раббаном Мар Бавваем, главой Великого монастыря на Изле или главой монастыря святого Мар Авраама на горе Изла.[5] Только одно небольшое сочинение и литургические гимны называют его Бавваем Великим.[6] Как бы то ни было, писатели Церкви Востока, жившие после Баввая, именуют его Великим.[7]

---

[1] ܪܒܐ

[2] *Thom. Marg.* Hist. mon. 1. 35. P. 115—116.

[3] *Išoiahb III.* Ep. 11. P. 238—239.

[4] *Thom. Marg.* Hist. mon. P. 52—53.

[5] *Chediath.* 1982. P. 16.

[6] CN. Vol. 1. P. 207. Гимны содержатся в Lond Brit. Lib. Add. 14675. Fol. 161a—162a и в других рукописях.

[7] *Dadišo Qatr.* De solitud. P. 79—80; *Idem.* Vita Isaiae. Textus. P. 183; Versio. P. 141; Chron. anonym. P. 24; *Ebediesu.* Catalog. libr. P. 88.

* * *

Мар Баввай руководительствовал монастырям, был крупным администратором, занимавшимся жизнью монастырей в период между 608/9 и 628 гг., когда Церковь Востока столкнулась с серьезными внутренними и внешними трудностями.[1] Как указывалось выше, после перевода на сирийский язык «Трактата Гераклида Дамасского» именно Баввай Великий совместил арамеоязычную традицию Церкви Востока с учением Нестория, а не только Феодора Мопсуестийского. Таким образом, период богословского творчества Баввая ознаменовался окончанием усвоения восточносирийской традицией христологического и мариологического учения Нестория. Рецепция системы Нестория первоначально включала ознакомление с обстоятельствами осуждения Нестория, возражениями Кирилла Александрийского на учение последнего, формирование представлений об антиохийском богословии, в его феодорианской форме, а в конце концов и перевод «Трактата Гераклида Дамасского» на сирийский, выполненный по инициативе католикоса Мар Авы I. Причиной рецепции богословской системы Нестория являлось осознание того факта, что Феодор Мопсуестийский был учителем Нестория, в богословии которого представители Церкви Востока еще до детального знакомства с доктриной Нестория усматривали выражение той же веры, которую исповедовали Феодор и которой они придерживались сами. Такая точка зрения была характерна для Нарсая, который, будучи сторонником Феодора Мопсуестийского в христологии, не был детально знаком с произведениями Нестория, имея об их содержании лишь общее представление. В результате же рецепции Церковью Востока богословской системы Нестория восточносирийская традиция усвоила его христологическое и мариологическое учение, тесно связанное с христологией.

В следующем разделе будет рассмотрен церковный и политический контекст, на фоне которого происходило знакомство Церкви Востока с произведением Нестория и создание Бавваем Великим несторианского богословия на сирийском языке. Это

---

[1] *Chediath*. 1982. P. 16.

позволит ответить на ряд вопросов. Почему активное усвоение восточносирийской традицией богословия Нестория произошло именно в данный исторический период? Каким образом в Церкви Востока сохранялась и поддерживалась богословская и экзегетическая традиция, связанная с учением Феодора и Нестория? Рассмотрение этих тем приблизит нас к пониманию того, каким образом христология Нестория стала частью вероучения Церкви Востока и легла в основу сложной богословской системы, автором которой был Баввай Великий.

Христология двух ипостасей

Часть трактата Баввая Великого «О единении» посвящена критике анафематизмов V Вселенского Собора, направленных против Трех Глав. В рамках данного раздела необходимо рассмотреть возражения Баввая на второй анафематизм, затрагивающий учение о двух рождениях Логоса и именующий Деву Марию Богородицей, а также в целом взгляды богослова на данное учение. Баввай цитирует текст анафематизма в сирийском переводе (причем, весьма точном),[1] указывая в качестве автора императора Юстиниана:

> Ведь во второй главе своих пустых анафематизмов злоречивый Юстиниан нечестиво говорит так: «Всякий, кто не исповедует, что было два рождения Одного и Того же Бога Слова, одно, которое прежде веков от Отца, вне времени и бестелесно, и другое, которое в последние дни, когда Он сошел с небес и воплотился от святой и славной Богородицы и Приснодевы, да будет анафема».

Баввай прямо отрицает учение о двух рождениях Слова:

> *Возражение*: Мы же говорим, что суть Священного Писания и Предания всей кафолической и апостольской Церкви такова:

---

[1] *Babai*. Lib. de union. III 9. P. 83. См.: ACO. T. 4. Vol. 1. P. 240 (греч. текст), 215 (лат. пер.); ДВС. Т. 5. С. 211 (рус. пер.).

> Всякий, кто не исповедует, что было два рождения Одного и Того же единого Господа Иисуса Христа, Который по Своему Божеству родился от Отца прежде всех век, а по Своему человечеству от блаженной Марии, Святой Девы, без супружеского общения, Того, Который был образован Духом Святым (и от начала образования Его Бог Слово соединенно вселился в Него, и навеки соделал Его вместе с Собою единым Сыном), а [исповедует вместо этого,] что единый Сын Божий есть в двух природах, по Божеству Своему от Отца без матери до начала времен, и по человечеству во времени от Матери без отца соединенно,[1] толкуя Писания таким образом, в соответствии с тайной Мелхисидека,[2] тот отрицает истину.[3]

Как можно видеть, Баввай признает Субъектом двух рождений, равно как и Субъектом двух природ, не Бога Слова, а Господа Иисуса Христа, Который является для Баввая, как и для Нестория, Лицом единения Божественной и человеческой природ.[4]

Важно помнить о том, что у Баввая окончательно закрепляются термины, используемые в христологической традиции Церкви Востока. Термин ܟܝܢܐ *kyānā* (греч. φύσις) обозначает природу в ее абстрактном смысле, указывает на то общее, что присуще всем представителям того или иного вида. Как частное к общему, к природе относится ܩܢܘܡܐ *qnōmā* (греч. ὑπόστασις), ипостась, обозначающая конкретизированную общую природу. Ипостась не может передаваться подобно свойству, это определенное, неделимое проявление природы, обладающее всеми ее свойствами, общими для всех представителей данной природы. Ипостась не может быть воспринята другой ипостасью или добавлена к другой ипостаси, так, чтобы образовалась единая ипостась. Совершенная ипостась не может воспринять другую совершенную ипостась. Смысл терми-

---

[1] Речь идет о единстве Лица.

[2] Ср.: Евр 7. 1—3.

[3] *Babai*. Lib. de union. III 9. P. 83.

[4] Работы по христологии Баввая: *Abramowski*. 1974; *Chediath*. 1982. P. 62—106, 117—198; *Шаненко*. 2001; *Йевтич*, *Муравьёв*. 2002. С. 239—240; *Селезнёв*. 2002. С. 74—87; *Заболотный*. 2014. С. 39—41.

на «ипостась» в понимании Баввая может быть передан как «реальность, противоположная нереальному, непроявленному или иллюзии».[1] Термин «кнома», используемый для передачи греческого ὑπόστασις, отличается восточносирийскими богословами от термина ܦܪܨܘܦܐ *parṣōp̄ā* (греч. πρόσωπον). Ипостась — это конкретизация природы. Лицо — это совокупность всех свойств и качеств, придающих ипостаси специфические характеристики, отличающие ее от другой ипостаси той же природы. Лицо, в отличие от ипостаси, может быть сообщено и воспринято другой ипостасью. В приложении к людям природа и лицо полностью тождественны, по отношению же к Богу это не так.

Лицо отличает одну Ипостась Святой Троицы от другой. Так, отличительной особенностью Бога Слова является «сыновство», присущее Сыну. Таким образом, второй Ипостасью Троицы является «Слово», Лицо Которого — «сыновство». Сыновство не может быть сообщено Отцу или Духу, но может быть воспринято творением.[2] Отсюда неизбежно следует, что Баввай не принимал одну Ипостась в смысле Халкидонского ороса.[3] При этом, и понятие «лицо» у Баввая отличается от «лица» халкидонской христологии, где «persona» свт. Льва, папы Римского, сближается (но не отождествляется) по значению с ипостасью каппадокийцев. Принимая во внимание тот факт, что природа для Баввая означала абстрактную идею, ипостась — ее реализацию, а лицо — совокупность отличительных свойств последней, в рамках богословской системы Баввая Великого необходимо четко различать Божественную природу, Ипостась Бога Слова и Лицо сыновства, посредством которого человечество соединилось с Богом. Стоит помнить и о том, что Баввай проводит очень тонкое различие между употреблением понятий «Слово» и «Сын». «Слово» означает вторую Ипостась Троицы, а «Сын» — это указание на особенное свойство второй Ипостаси.[4]

---

[1] *Селезнёв*. 2002. С. 76.
[2] Там же. С. 76—77.
[3] *Йевтич*, *Муравьёв*. 2002. С. 240.
[4] *Селезнёв*. 2002. С. 75—76.

Довольно интересна аргументация, приводимая Баввaем с целью опровержения учения об ипостасном рождении Бога Слова от Марии. Он подчеркивает, что каждая ипостась рождается от единосущной ей ипостаси. Это рождение Баввай Великий именует ипостасным, связывая его с природным рождением. Адам и Ева родили Авеля по образу и подобию своему. Принадлежа к человеческой природе, обладая одной природой с рождаемым, от своих ипостасей они рождают единосущную ипостась. Каждая ипостась «объемлется» общей природой, от которой она происходит.

Таким образом, Баввай полагал, что во всяком истинном рождении сын рождается от своей истинной матери «природно и ипостасно».[1]

> И если у природного Сына Отца [есть] два рождения, от Отца и от Марии, ипостасно, в соответствии с тем, что он[2] [сказал], тогда Человек Господень не был рожден посредством ни одного из этих рождений, ибо у Него не было ипостасного рождения от природы Родительницы Его. Ибо нет ипостаси, которая не была бы рождена от единосущной ей ипостаси. Что касается природы: нет ипостаси, которая не объемлется общей природой, от которой она [происходит]. И каким образом человечество Господа нашего именуется Сыном Человеческим и Сыном Давидовым, если не было природного рождения, которое от человека, от Давида, у Того, Кто был рожден от рода их?[3]

По мнению Баввая, признание двух рождений Бога Слова с неизбежностью приводит к ряду неприемлемых с богословской точки зрения выводов. Во-первых, это будет означать, что у человеческой природы Христа, именуемой «Господним человеком» / «Мужем Господним»,[4] или «человечеством», не было ипостасного рождения от единосущной ей ипостаси, не было природного рождения от людей, что противоречит изначаль-

---

[1] *Gordillo*. 1954. P. 32.

[2] Юстиниан.

[3] *Babai*. Lib. de union. III 9. P. 83.

[4] Букв. «человек Господа нашего» (ܒܪ̈ܢܫܐ ܕܡܪܢ). Ср. ὁ κυριακός ἄνθρωπος / homo dominicus.

ным теоретическим предпосылкам, признаваемым Бавваем. Если признать два рождения Бога Слова (духовное, от Отца без матери по Божеству, и телесное, от Матери без отца по человечеству), необходимо будет признать, что «человечество Господа нашего» не было рождено посредством ни одного из этих рождений, поскольку оба рождения принадлежат в этом случае Слову. Во-вторых, учение о двух рождениях Бога Слова, с точки зрения Баввая, ведет к признанию того, что «Бог Отец природно и ипостасно послужил причиной[1] двух рождений: одного — духовного, а другого — телесного».[2]

Кроме того, Баввай (как и другие представители восточносирийской традиции) был критиком формулы «единая природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη) и стремился довести ее до абсурда. По мнению Баввая Великого, если человечество Христа («Человек Господа нашего») и Его Божество являются единой природой, то человечество — это единая природа с Богом Отцом, поскольку Бог Сын и Бог Отец обладают одной Божественной природой. Именно эта единая для Ипостасей Троицы Божественная природа и должна составлять, если признать правомерность формулы μία φύσις, единую природу с человечеством Христа:

> Если таким же образом Человек Господень вместе с Его Божеством — единая природа с Богом Отцом, тогда и Бог Отец есть единая природа с Человеком Господним, [тогда] сущность в своем Божественном бытии не является ни бесплотной, ни простой. Тогда искажена Истина, которая сказала: «*Ибо Дух есть Бог*» (Ин 4. 24).[3]

В силу единосущия Сына Человеческого всем людям и в силу того, что человеческая природа Христа составляет одну Ипостась с Его Божеством (в случае признания учения о единой сложной Ипостаси), все люди составляют одну природу с Ипостасями Троицы:

---

[1] ܐܝܠܕ — Impf. каузативной породы глагола ܝܠܕ (рождать).

[2] *Babai*. Lib. de union. P. 83.

[3] Ibid. P. 84.

> С другой стороны, если Божество Сына — это одна природа с Давидом, Авраамом и Марией, тогда человечество Его, единосущное им, [есть] одна природа и одна ипостась с Божеством Его. Следовательно, все люди — одна природа с Богом Словом и с Отцом и со Святым Духом.[1]

В 7-м трактате (с весьма характерным названием «Трактат седьмой, составленный в виде краткого сочинения, посвященного спорным вопросам, против отрицающих, что начатки рода нашего были восприняты Богом Словом соединенно, и против нечестивцев, которые говорят о природном и ипостасном единстве и делают Бога подверженным страданию, с извлечением из всех вопросов, которые [были рассмотрены] выше»)[2] Баввай Великий развивает указанные выше рассуждения. Предлагая толкование Ин 1. 14, Баввай приводит и мнение своих оппонентов, под которыми можно понимать неохалкидонитов:

> «*Слово стало плотию*». И Оно есть то, что было распято, и пострадало, и умерло. Оно в Своей природе и в Своей Ипостаси, а не иной, да не будет двух.

Такое понимание слов Евангелия вызывает у Баввая недоумение:

> И ныне вы, подобно неразумным волкам, терзаете, и искажаете, и отвергаете весь смысл [этого] отрывка?[3]

О толковании, которое дает сам Баввай Великий данному фрагменту из Писания, будет сказано ниже. Обращает на себя внимание тот факт, что Баввай неадекватно отражает мнение своих возможных оппонентов (будь то неохалкидонитов, или «монофиситов»), поскольку ни те, ни другие не утверждали, что Слово пострадало в Своей Божественной природе. Ни произведения свт. Кирилла Александрийского, ни анафематизмы

---

[1] *Babai*. Lib. de union. III 9. P. 83.
[2] Ibid. VII. P. 252.
[3] Ibidem.

V Вселенского собора, ни антихалкидонское богословие не дают основания для подобного утверждения. Таким образом, отрицание второго рождения Бога Слова, совершившегося в последние дни от Девы Марии по человечеству (рождения ипостасного), равно как и полемика Баввая против учения о том, что Бог был распят, пострадал и умер в Своей Ипостаси, свидетельствуют об отрицании Бавваем Великим учения о «взаимообщении свойств». Предикаты человеческой природы, как считает Баввай, не переносятся на Ипостась Бога Слова. Стоит отметить, что в отрывке, содержащем критику 2-го анафематизма, Баввай именует своих оппонентов «нечестивыми теопасхитами», хотя в данном случае речь идет не о допустимости приписывать страдание Богу, а об учении о двух рождениях Бога Слова:

> Если Бог Слово природно и ипостасно был рожден от Отца, и Он же природно и ипостасно был рожден от Марии (и по этой причине она есть Богородица), как и от Отца, тогда Бог и Мария являются единой природой, как Бог Слово и человечество есть единая природа и единая Ипостась, как Авель был рожден от Адама и от Евы, и они были одной с ним природы, и родили по образу своему и по подобию своему ипостась от ипостаси, принадлежа к человеческой природе / будучи единосущными человеческой природе.[1]

Мы видим в данном отрывке критику учения о «единой природе», правомерности употребления термина «Богородица» применительно к Деве Марии (в силу непризнания Бавваем учения о двух рождениях Бога Слова), при этом обращает на себя внимание некорректное, на первый взгляд, изложение Бавваем богословской позиции своих оппонентов: ни неохалкидонское, ни «монофиситское» богословие не предполагают «природного рождения» Бога Слова от Марии, уча лишь об ипостасном рождении. Причиной такой оценки учения о двух рождениях являются особенности богословия самого Баввая, о которых было сказано выше: ипостась, которая может родиться только от еди-

[1] *Babai*. Lib. de union. III 9. P. 98.

носущной ей ипостаси, рождается «природно и ипостасно». Поэтому для Баввая Великого утверждение об ипостасном рождении Бога Слова от Девы Марии предполагает и Его природное рождение. Толкуя слова архангела Гавриила, обращенные к Деве Марии в момент Благовещения, Баввай Великий пишет:

> «*Рождаемое от Тебя Святое наречется Сыном Божиим*».[1] А сие [было сказано] для обозначения Ипостаси Слова, вечного Сына Вышнего, Который соединенно обитает в Том, Кто был образован Духом Святым, и Кого Тот[2] соделал единым с Собою Сыном в едином нераздельном сочетании.[3]

Как видим, с одной стороны, Баввай, следуя двухипостасной христологии, четко различает вторую Ипостась Троицы — вечного Сына от Образованного во чреве Девы Святым Духом, с другой, говоря о «едином Сыне», стремится отвергнуть часто обращаемое к крайним дифиситам обвинение в исповедании учения о «двух Сынах» (которое было инкриминировано Несторию). Весьма важна в этом контексте и фраза о едином нераздельном союзе, с помощью которой Баввай стремится подчеркнуть единство Субъекта обеих природ. Более того, Баввай прямо сопоставляет единство Божества и человечества во Христе с единством Ипостасей Троицы:

> Ибо это есть единая сущность, или, если желаешь, естество, и она является безграничной Причиной всего, [сущность,] которая безгранична в трех Ипостасях, отличающихся личными свойствами. Таким же образом и человечество: Сын [Человеческий] посредством единства с вечным Сыном есть [вместе с Ним] единый Сын. Но сии вечные Ипостаси [есть] одно безграничное естество, [Ипостаси,] которые, хотя различаются, объединены в сущности.

Однако для Баввая характерно проведение четкого различия между Бог Словом и Тем, в Кого Слово вселилось:

---

[1] (Лк 1. 35).

[2] Бог Слово.

[3] *Babai*. Lib. de union. I 5. P. 28.

> Хотя сказано, что Дух Святой образует, и сила Вышнего осеняет, и Сын обитает вместе, [есть] единое естество в трех Ипостасях. И одна воля, и сила, и власть и господство Отца, не соединенного, и Сына, Который соединен [с Человеком Господним], и Духа Святого, не соединенного. И, таким образом, в духовном рождении Человека Господня, соединенного [с вечным Сыном], Он[1] таинственно посредством святого крещения был рожден для бессмертия, дабы быть Первенцем для всех. Та же Самая Троица была явлена: Отец, Который говорит: «*Сей есть Сын Мой*»,[2] и Дух, Который сходит в *телесном виде, как голубь*,[3] и Сын, Который обитает в Том, Кто принимает крещение, [и Который] соединился с Ним посредством сыновства Своего.[4]

Как видим, Лицо сыновства является началом единства во Христе между Богом Словом, вечным Сыном, и Тем, в Ком Он обитает, Человеком Господним, то есть ипостасью человеческой природы. Далее[5] Баввай цитирует Писание («*Я* и *Отец Мой одно*»;[6] *Кто видит Меня*, *видел Отца*»;[7] *«Никто не познал Отца*, *кроме Сына»,*[8] *«как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет тех*, *кого хочет»*[9] и др.), подчеркивая единство Сына и Отца. Цитируемые в этом контексте слова апостола Петра «*Бог Отец*, *Который воскресил Его из мертвых*»,[10] вероятно, следует понимать как также относящиеся к единому Сыну, а не только к «Человеку Господа нашего». Баввай действительно относит христологические предикаты к одному Субъекту, однако им является именно этот единый Сын, Лицо сыновства, а не Бог Слово. Таким образом, началом единства Божества и человечества во Христе является именно второе Лицо Троицы —

---

[1] Человек.
[2] Мф 3. 17; см. также: Мк 1. 11;
[3] Лк 3. 22.
[4] *Babai*. Lib. de union. 1. 5. P. 28.
[5] Ibidem.
[6] Ин 10. 30.
[7] Ин 14. 9.
[8] Мф 11 27.
[9] Ин 5. 21.
[10] Деян 4. 10.

«Лицо сыновства», сообщаемое человеческой природе Христа, а не вторая Ипостась — Бог Слово, вечный Сын. Соответственно, предикаты человеческой природы (в том числе рождение от Девы) не сообщаются Слову. Следовательно, Лицо сыновства выступает, тем самым, в качестве «Лица единения». Этот «единый Сын» и является, как указывает Баввай, предвечным Сыном Божиим, поскольку Лицо сыновства является ипостасным свойством Сына Божия. Как уже отмечалось, Баввай стремился всячески дистанцироваться от учения о «двух Сынах».

Однако тот факт, что Баввай Великий отличал Бога Слова от Господа Иисуса Христа, вторую Ипостась Троицы от «Лица единения», все же не позволяет говорить о тождестве единого Сына с Богом Словом. В данном случае возникает сложность, связанная с вопросом о том, может ли приобщение человечества к ипостасному свойству Бога Слова пониматься как подлинное единение. В этом смысле «Лицо сыновства», «Лицо единения» скорее относится к категории свойства, нежели является Субъектом. Вероятно, Баввай Великий осознавал этот факт (как осознавал он и возможность обвинения в исповедании «двух Сынов») и делал все возможное для того, чтобы представить «Лицо сыновства» в качестве Субъекта. Во всяком случае, именно это «Лицо сыновства» / «Лицо единения» является для Баввая Субъектом двух рождений.

Баввай Великий толкует слова Христа «*Разрушьте храм сей*, *и Я в три дня воздвигну Его*»,[1] следуя традиционной для антиохийской экзегезы схеме, понимая под храмом человеческую природы Христа:

> И от Лица Божества Сына, Который соединен со Своим человечество, Он[2] сказал: «*Разрушьте храм сей*, и *Я в три дня воздвигну Его*».[3]

Однако в своих рассуждениях Баввай Великий заходит дальше, чем того требовала необходимость защиты трансцен-

---

[1] Ин 2, 19,

[2] Сын.

[3] *Babai*. Lib. de union. I 5. P. 29.

дентности Божества и учения о бесстрастности Божественной природы. Ин 1. 14 Баввай рассматривает как прямое указание не только на две природы, но и на две ипостаси во Христе (Бог Слово, с одной стороны, и плоть — с другой):

> Ибо тот, кто написал, что *Слово стало плотию*, истолковал свои слова в следующем за ними отрывке, в котором он сказал: «*И вселился в нас*»,[1] то есть Иной [вселился] в иное. Вот, две природы и две ипостаси: Бог Слово, Который был в начале, от века, с Богом Отцом, и плоть, которая возникла, и которую Он воспринял, и «*вселился в нас*», дабы [слово] «*стало*» мыслилось относительно плоти, которая не от начала. То, что Он «*вселился в нас*», должно пониматься как относящееся Богу Слову, о Котором он[2] сказал, что Оно было в начале.[3] Так, если Оно было в начале, то Оно не начинало существовать. Если же «*стало*», то началось или изменилось».[4]

Поскольку возможны только две альтернативы (плоть есть Слово или не есть Слово), утверждение, согласно которому Слово действительно стало плотью, равносильно признанию того, что Слово есть плоть по природе, а не Бог. В этом случае, если Слово пребывает тем, чем Оно стало, то есть плотью), ни имя Бога Слова, ни Его вечная природа, которая есть бесконечный Дух, напротив, не пребывают. Тогда Слово стало бы плотью в Своей собственной природе. Баввай не только рассматривает фразу «Слово стало плотью» в качестве простого синонима словам «Обитало с нами», но и отрицает, что Слово стало плотью, не переставая быть Богом. Здесь обсуждение христологической проблемы напрямую пересекается с мариологией:

> Если же Слово стало [плотию] и осталось Богом, как измышляют, воображая, тогда ответьте: «Все Оно стало [плотию]? Все Оно осталось [Богом]? Часть Его стала [плотию]? Часть Его осталась

---

[1] Ин 1. 14.

[2] Евангелист Иоанн.

[3] Ин 1. 1.

[4] *Babai*. Lib. de union. VII P. 253.

> [Богом]? Если же Оно все стало [плотию], Кто есть Тот, Который остался [Богом]?». Если же часть Его стала [плотию], а часть осталась [Богом], тогда Бог есть тело, разделенное на части, а не бесконечный Дух. И тогда благодатная Мария родила часть Бога, которая стала [плотию].[1]

Из столь критической оценки Бавваем возможных альтернатив, имеющих место в случае признания того, что Бог Слово стал плотью, не переставая быть Богом, следует не только однозначное отрицание «взаимообщения свойств», но и прямое указание на то, что Дева Мария родила в строгом смысле лишь человеческую плоть. Исследование вопроса об отношении Баввая Великого к учению о двух рождениях Бога Слова приводит нас к следующим выводам. Баввай, исповедуя двухипостасную христологию, считал началом единства во Христе «Лицо сыновства» (*parṣōpā da-ḇrūṯā*), которое является Лицом второй Ипостаси Святой Троицы — Бога Слова. Это Лицо было сообщено человеческой природе в Воплощении. Все сказуемое о Христе по Божеству и человечеству относится к этому Лицу — «единому Сыну». Таким образом, предикаты человеческой природы переносятся именно на Лицо Сыновства, но не на Ипостась Слова. Этот факт свидетельствует об отрицательном отношении Баввая к концепции communicatio idiomatum, и в частности к учению о двух рождениях Бога Слова. Баввай Великий, подвергающий критике второй анафематизм V Вселенского Собора, отрицает ипостасное (*qnōmāyā*) и природное (*kyānāyā*) рождение Бога Слова от Девы Марии. При этом обращает на себя внимание тот факт, что неохалкидонское богословие, с которым Баввай полемизирует в данном случае, не подразумевает природного рождения Слова, уча только о рождении ипостасном. Факт наличия в «Книге о единении» критики «природного рождения» объясняется изначальными положениями богословия самого Баввая Великого, считавшего, что каждая ипостась рождается от единосущной ей ипостаси природно и ипостасно. В контексте полемики со своими оппонентами, признававшими ипостасное

[1] Ibidem.

рождение Слова, он отрицал и правомерность употребления термина «Богородица» (*yāldaṯ ʔalāhā*), если он подразумевает ипостасное единство Божества и человечества. Закономерен вопрос: какие контексты употребления данного термина он считал допустимыми?

* * *

В книге о М. Гордильо «Восточная мариология» дана характеристика мариологического учения Баввая Великого, в том числе его отношения к термину «Богородица». Приведен отрывок из «Книги о единении», в котором Баввай рассуждает о соотношении терминов «Богородица», «человекородица» и «Христородица» (этот отрывок будет рассмотрен ниже). Указан и тот фрагмент, в котором Баввай именует Деву Марию просто «Христородицей», «Матерью Христа».[1] Гордильо также проанализировал вопрос об отношении Баввая к учению о богоматеринстве Марии, которое основано на его представлении об «ипостасном и природном» рождении каждой ипостаси от единосущной ей ипостаси,[2] о чем было сказано выше. Очень важно и то, что Гордильо был кратко рассмотрен вопрос о спорах вокруг термина «Богородица» в Церкви Востока в VI—VII вв., связанных с противостоянием восточных сирийцев как «монофиситам», так и дифиситам из числа халкидонитов (в том числе императору Юстиниану как богослову). В частности, говорится о борьбе у учением Хнаны Адиабенского. Читатель книги Гордильо вполне может сопоставить высказывания Феодора Мопсуестийского и Нестория о терминах «Богородица», «человекородица» и «Христородица» с мнением Баввая, поскольку данному разделу непосредственно предшествует раздел «Учение Феодора Мопсуестийского и Нестория».[3]

В книге Г. Чедьята «Христология Баввая Великого» затронут вопрос об отношении Баввая к термину «Богородица».

---

[1] *Gordillo*. 1954. P. 219.

[2] Ibid. P. 32.

[3] Ibid. P. 30—31.

Кратко рассмотрев историю данного термина, отношение к нему Феодора, Нестория, Чедьят указывает на то, что представители Восточносирийской Церкви, следовавшие восходившей к Феодору Мопсуестийскому антиохийской богословской традиции, «обвинялись монофиситами в именовании Благословенной Девы Марии „матерью простого человека". Но они (восточносирийские богословы. — *Е. З.*) всегда отрицали данное обвинение. Будучи сторонником дифиситской традиции, Баввай также противостоял данным обвинениям. Он предпочитал выражение „Матерь Христа". Он не приводил новых аргументов, однако он весьма ясно изложил свою точку зрения на этот предмет».[1]

Н. Н. Селезнев в своей книге «Христология Ассирийской Церкви Востока» указывает на то, что «для Мар Баввая, как и для его предшественников в традиции Антиохийского богословия, приемлемо наименование Преблагословенной Девы Богородицей, если употребление этого имени не вызывает мифологического представления о „порождении Божества". Баввай неоднократно употребляет имя Богородица».[2]

Как можно видеть, в литературе часто указывается на то, что употребление Бавваем Великим термина «Богородица» является следствием рецепции антиохийского богословия, в рамках которого это слово действительно признавалось (с существенными оговорками, как было показано выше). Отмечается также и тот факт, что «богословы Церкви Востока» противостояли учению о богоматеринстве Марии, которое защищалось «монофиситами» и халкидонитами (учитывается, в том числе, факт противостояния Хнане Адиабенскому). Надо сказать, что причина употребления Бавваем термина «Богородица» применительно к Деве Марии представляет определенную проблему, относительно которой нет единого мнения в историографии. Так, существует точка зрения, согласно которой Баввай Великий — «наверное, единственный из восточносирийских богословов, кто употребил выражение *yāldaṯ ʔalāhā* (греч. Θεοτόκος; Богородица), что может свидетельствовать о тенденции к пере-

---

[1] *Chediath*. 1982. P. 78—81.

[2] *Селезнёв*. 2002. С. 86.

смотру традиционной богословской терминологии под влиянием хнанитского кризиса».[1]

Рассмотрим целиком отрывок[2] из книги «О единении», фрагменты которого анализируются в работах, посвященных мариологии Баввая Великого. Фрагмент начинается с демонстрации упомянутого выше отрицательного отношения к теопасхизму, а также указания на то, что, согласно Евангелию, от Девы Марии был рожден Христос, то есть единое Лицо, в котором соединены Божество и человечество. Подвергнув критике учение об ипостасном рождении Бога Слова от Девы, Баввай пишет:

> Но не так учат Писания, не так толкуют отцы, говорящие в Духе, о нечестивые теопасхиты, [отцы,] учащие и истолковывающие, что от блаженной Марии был рожден Христос: «*Рождество Иисуса Христа было так*».[3] Ибо имя Христа указывает на Божество и человечество Сына в едином Лице, как было показано выше, и на то, что по Своей человеческой природе Он был рожден от Марии соединенно. Ведь не по Своему Божеству, по которому Он был рожден от Отца в вечности, по примеру сияния (*semḥā*)[4] и Слова, ипостасно без истечения, прежде всякого времени, но по Своей человеческой природе Он [родился] от Марии Девы, как показано.[5]

В данном случае совершенно очевидно влияние на указанные рассуждения Баввая идей, содержащихся в «Трактате Гераклида». Баввай, как и Несторий,[6] ссылается на Мф 1. 18, в котором говорится о рождении от Девы Марии Христа, а не Бога. В системе Баввая, как и в учении Нестория, имя «Христос» указывает на Лицо единения, объединяющее в себе Божество

---

[1] *Йевтич*, *Муравьёв*. 2002. С. 240, со ссылкой, в частности, на *Babai*. Lib. de union. III 9. P. 100.

[2] *Babai*. Lib. de union. III 9. P. 98—100.

[3] Мф 1, 18.

[4] Ср.: Евр 1. 3.

[5] *Babai*. Lib. de union. III 9. P. 98—99.

[6] *Nest*. Tractat. Heracl. I 3. P. 151—152.

и человечество. Обращает на себя внимание и тот факт, что Баввай говорит об одном Субъекте двух рождений, по Божеству и человечеству, но этим Субъектом является, как указывалось выше, не Бог Слово, а единое Лицо Христа.

В следующем фрагменте Баввай Великий затрагивает вопрос о терминах «Христородица», «Богородица» и «человекородица»:

> Эту [природу] от начала образования ее воспринял Бог Слово и вселился в нее, как в храм, соединенно, нераздельно, во веки. И по причине этого несказанного единения (*ḥḏāyūṯā*), которое было от материнской утробы, блаженная Мария названа Христородицей (*yāldaṯ mšīḥā*), ибо Христос есть Бог и Человек. Она по своей природе (*men kyānqh*) родила Сына Человеческого, Который от начала образования Своего соединился с Богом Словом. Она есть Богородица, ибо от начала образования Его Тот[1] воспринял Его и вселился в Него, как в храм, посредством личного единения. Бог Слово не получил начала от нее.[2]

Таким образом, человеческая природа Христа, по которой Он родился от Марии, воспринята Богом Словом. Субъектом рождения от Девы в прямом смысле является Сын Человеческий, а в силу единства между природами им является единый Сын — Христос. Поскольку Баввай стремится дистанцироваться от учения о «двух Сынах», говоря о едином Сыне, выражения «Сын Человеческий», «Человек Господень» следует рассматривать не как обозначение Сына, отличного от Сына Божия, а как указание на человеческую природу Христа. Дело в том, что в произведениях Баввая особенно явно прослеживается «взаимозаменяемое использование абстрактных и конкретных понятий».[3] По причине единения между двумя природами Дева Мария является Христородицей. Как можно видеть, Баввай отрицал термин «Богородица», если он подразумевал ипостасное рождение Бога Слова от Девы, но допускал его употребление

---

[1] Бог Слово.

[2] *Babai*. Lib. de union. III 9. P. 99.

[3] *Селезнёв*. 2002. С. 75.

в несобственном смысле: Бог Слово воспринял Сына Человеческого, вселившись в Него, как в храм, причем Баввай Великий подчеркивает, что «единство Лица», «несказанное единение» между Богом Словом и человеческой природой существовало с момента зачатия Христа («от начала образования» Сына Человеческого, «от материнской утробы»).

При знакомстве с системой Баввая обращает на себя внимание тот факт, что он, следуя богословию Феодора Мопсуестийского и Нестория, четко различал Субъекты Воплощения и рождения от Девы. Несмотря на отрицание учения о «двух Сынах», Баввай Великий проводит четкое различие и даже разделение между Сыном Божиим и Сыном Человеческим:

> Иное же есть тело и Человек в Своей природе, и Иной есть Тот, Кто в Нем воплотился и вочеловечился, как иное есть одежда, и иное — тот, кто облачился в нее, и [иное есть] оружие, и [иной] — тот, кто вооружен.[1]

Последующие рассуждения Баввая напоминают аргументацию Нестория[2] в том, что касается соотношения между терминами «Богородица» и «человекородица»:

> Итак, если бы о Марии просто говорилось, что она родила только человека, то Христос считался бы простым человеком, как нечестиво говорил Павел Самосатский, и тогда блаженная Мария лишена славы, в которой она пребывала и [в которой] была названа благословенной между женами.[3] Далее, если она названа Богородицей, то спасение наше было видимостью и воображением, как сказал нечестивый Мани, и как иные нечестиво изрекли, что она была для Него путем наподобие канала, и Он воплотился в ней, пройдя [через нее] и ничего от нее не приняв. По причине этих двух злых сект блаженная Мария именуется Богородицей и человекородицей (*yāldaṯ barnāšā*): человекородицей по своей природе
>
> (*men kyānqh*), а Богородицей по причине единства (*ḥḏāyūṯā*), кото-

[1] *Babai*. Lib. de union. III 9. P. 99.
[2] *Nest*. Tractat. Heracl. I 3. P. 151—152.
[3] Ср. Лк 1. 28.

рое было у Него от материнской утробы, при том, что Бог Слово не принял от нее начало.[1]

И Несторий, и Баввай видели опасность в исповедании Девы Марии только человекородицей, так как это, по их мнению, могло привести к ереси Павла Самосатского (а также Фотина, как сказано в «Трактате Гераклида Дамасского»),[2] к признанию Христа «простым человеком». Хотя две группы людей, пришедшие к Несторию в Константинополе, лишь казались последователями Фотина и Павла Самосатского, с одной стороны, и манихеями — с другой, тогда как в действительности «они не в еретическом смысле спорили», и «ни те, ни другие не еретики, поскольку те не знали Аполлинария и его учения, а другие [не знали] учение Фотина и Павла», Несторий считал термины «Богородица» и «Человекородица» допустимыми в том случае, «они если принимаются без разделения, исключения или отрицания Божества и человечества».[3] И для Нестория, и для Баввая недопустимым является исповедание Христа «простым человеком». Равным образом недопустимо и именование Девы Марии только Богородицей, как приводящее к «манихейству», то есть докетизму.

Таким образом, для Баввая Мария является и человекородицей, и Богородицей, причем последнее принимается им с существенными оговорками (хотя и в термин «Человекородица» может вкладываться неверный смысл). Помимо влияния учения Нестория на мариологию Баввая, следует отметить и влияние богословия Феодора Мопсуестийского, который в своем трактате «О Воплощении», отвечая на вопрос «Мария Богородица или человекородица?», писал:

> И то, и другое (ἀμφότερα), одно — по природе предмета (τῇ φύσει τοῦ πράγματος), другое — в переносном смысле (τῇ ἀναφορᾷ). Мария есть человекородица по природе (τῇ φύσει), так как человек был в ее утробе и произошел оттуда, и Богородица по причине

---

[1] *Babai*. Lib. de union. III 9. P. 99—100.

[2] *Nest.* Tractat. Heracl. I 3. P. 151.

[3] Ibidem.

пребывания Бога в рожденном [от нее] Человеке, ибо Тот был заключен в Нем не по природе (τῇ φύσει), но по расположению воли (κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης).[1]

Как можно видеть, Баввай Великий принимал термин «Богородица» только в несобственном смысле, как указание на то, что Бог Слово с момента зачатия («от начала образования») Сына Человеческого воспринял Его и вселился в Него, как в храм. По мнению Баввая, Мария является Богородицей в силу единства Лица, а не ипостасного единства. Употребление Бавваем Великим выражения «Богородица» применительно к Деве Марии не выходит за рамки того значения, которое допускается за этим термином в богословии «греческих учителей». Собственно, их влияние и заключается в том положительном значении, которое Баввай вкладывает в данный термин: Мария — Богородица по причине единства, указание на которое содержится и в трудах Феодора и Нестория, и в «Книге о Единении» Баввая. Говоря о соотношении терминов «Богородица», «Христородица» и «человекородица», Баввай также следует традиции «греческих учителей». Для Феодора Мопсуестийского Мария является Человекородицей «по сути предмета», Богородицей — в переносном смысле. Для Нестория, как отмечалось выше, имя ἀνθρωποτόκος являлось более предпочтительным, чем Θεοτόκος, обозначением Девы Марии, потому что оно указывает на начало происхождения «плоти, подверженной страданию»,[2] на начало происхождения человеческой природы.

При этом Несторий указывал на то, что со словом «человекородица» может соединяться еретический смысл — исповедание Христа как «обычного человека». Баввай усматривал опасность в именовании Марии только человекородицей по той же причине. Несторий считал допустимым применение по отношению к Марии имени Θεοτόκος с оговорками (указывая при этом на опасность докетизма), хотя и продолжает относиться к этому слову *как к богословскому термину* отрицательно. Подобным образом и Баввай Великий, принимая данный

---

[1] *Theod. Mops.* De Incarn. XV 10—21.

[2] *Nest.* Tractat. Heracl. P. 213.

термин как указание не на ипостасное, а на личное единство, видел и опасность понимания выражения «Богородица» в том смысле, который, по мнению Баввая, придавался этому термину «манихеями». И для Нестория, и для Баввая Великого предпочтительным с богословской точки зрения представляется выражение «Христородица», которое указывает на Лицо единения — Христа, Бога и человека. Это связано с тем местом, которое занимает слово «Христос» в богословских системах Нестория и Баввая. Таким образом, из анализа рассмотренных здесь отрывков из «Книги о Единении» становится очевидным, что Баввай усвоил основные положения христологического и мариологического учения Нестория, содержащиеся в «Трактате Гераклида», положив это учение в основу своей богословской системы.

Причина того, что в «Книге о единении» термин «Богородица» употребляется не только в контексте критики неохалкидонского учения, но и в положительном контексте, обусловлено именно влиянием богословия «греческих учителей». В рассмотренных в данном разделе фрагментах из произведения Баввая Великого нет свидетельств о каком-либо пересмотре богословской терминологии Церкви Востока.

* * *

Таким образом, следуя традиции своих предшественников, Мар Авы I и Авраама Бет-Раббанского, Баввай Великий полемизировал с неохалкидонской христологией, развивававшейся Юстинианом I, причем делал это эксплицитно. Как и участники собеседования с императором 562/3 г., Баввай постоянно настаивал на необходимости исповедания двух ипостасей во Христе и после Воплощения. Более того, в рамках своего масштабного сочинения, «Книги о единении», он впервые создал несторианскую богословскую систему на сирийском языке. Заслуга Баввая заключается также в том, что он окончательно *объединил в своем лице две традиции несторианизации Церкви Востока*: одну, связанную со школьной линией и идущую непосредственно из Эдессы и Нисибина, оплотов антиохийского богословия, и дру-

гую, монашескую, линию. В частности, именно благодаря Бавваю одним из важнейших центров антиохийской традиции в Персии становится Великий монастырь на горе Изла.

4.6. Начало новой эпохи

Дату смерти Баввая Великого (между 628 и 630) можно рассматривать как начало нового периода в истории сирийского христианства. К 627—628 гг. войска императора Ираклия, участвовавшие в большом Восточном походе против персов, заняли верховья р. Тигр вплоть до Тагрита, что открыло им дорогу ко всей иранской Сирии. В ходе дворцового переворота, осуществленного 24—25 февраля 628 г. полководцем Шахрбаразом, Хосров II был свергнут и вскоре убит, а новым шаханшахом стал его старший сын Кавад II (Широе), послы которого заключили мирный договор с византийцами. Три месяца спустя Кавад неожиданно скончался, а в 629 г. условия договора были подтверждены Шахрбаразом.

Вскоре после этого патриарх Сирийской яковитской Церкви Афанасий I Гаммоло (594/5—630/1) утвердил в должности своего наместника в Персии видного представителя ученой монашеской традиции Маруту († 649),[1] получившего титул мафриана. Это слово, которое буквально означает «приносящий плоды» (в переносном смысле — «посвящающий»), было официальным именованием митрополита Тагритского, управлявшего сирояковитскими общинами главным образом на территории современного Ирака и занимавшего второе место в иерархии после католикоса-патриарха, вплоть до XIX в. Первоначально в состав мафрианата входили 10 епархий, затем их число увеличилось. Мафриан обладал правом избрания и хиротонии епископов, а также освящения мира, однако не мог без согласия патриарха перемещать архиерея с одной кафедры на другую.[2]

Переход под контроль Византии Сирии, Западной Армении и Египта, то есть восстановление империи в границах 591 г., не

---

[1] О нем подробнее: *Заболотный.* 2016ж.

[2] См.: *Заболотный*, *Моисеева*. 2016. С. 400; также: *Fiey.* 1974, 1977/1978.

только превратил ее в единственную крупную державу, которая владела большей частью Восточного Средиземноморья и Ближнего Востока, но и придал новый импульс политике Ираклия, направленной на восстановление единства восточных Церквей. В результате положение яковитов вновь укрепилось: возвращение обширных территорий, населенных антихалкидонитами, побуждало Ираклия относиться к ним с особым вниманием. Еще ранее, стремясь к консолидации всех противостоящих христологических групп, в том числе для более успешной борьбы с Сасанидами, император инициировал диалог с сирийскими севирианами, целью которого должно было стать заключение унии между сторонниками и противниками Халкидона. В результате в 616 г. при содействии Ираклия сиро-яковитский патриарх Антиохии Афанасий I Гаммоло восстановил общение с лидером египетских антихалкидонитов, патриархом Александрийским Анастасием (607—616).[1]

Основой для последующего объединения халкидонитов и антихалкидонитов должно было стать исповедание единого действия (μία ἐνέργεια), а затем единого воления (ἕν θέλημα) Иисуса Христа.[2] В 630/1 г. Ираклию не удалось добиться согласия Афанасия I на заключение унии, однако значительная часть христиан Северной Сирии под давлением новой власти перешла в имперское христианство. Среди них — насельники монастыря прп. Марона близ Апамеи на р. Оронт, заложившие основу этно-конфессиональной общности маронитов и исповедовавшие первоначально монофелитскую доктрину. Весьма успешным был диалог с армянами, завершившийся в 633 г. заключением Каринской унии. В Александрийской Церкви благодаря усилиям патриарха Кира (630/1—642) большинство антихалкидонитов, принявшие учение о «едином богочеловеческом действии», были восстановлены в церковном общении.

При этом император вел переговоры и с Церковью Востока, которая также признавала во Христе только одну волю, следуя в этом доктрине Феодора Мопсуестийского. Парадоксальным

---

[1] О политике императора, в том числе в церковной сфере: *Попов, Кузенков.* 2011.

[2] *Winkelmann.* 1980. S. 106—110; *Idem.* 2001.

образом здесь можно видеть еще одно типологическое сходство феодорианства и севирианства. В 630/1 г. царица Боран, вдова Кавада II, направила в Византию посольство для подтверждения мирного договора. Главой посольства был назначен католикос Ишойав II (628—между 644 и 646), который, прибыв в ставку императора, представил ему свое исповедание веры, после чего Ираклий причастился с католикосом из одной чаши.[1] Впоследствии ряд церковных деятелей обвинили Ишойава в измене несторианству, однако Боран, которую устроили дипломатические результаты миссии, поддержала католикоса.

Арабские завоевания 30—40-х гг. VII в., окончательно сокрушившие державу Сасанидов и отторгнувшие у Византии обширные территории (Сирию, Египет, Палестину), стали еще одним рубежом в истории сирийского христианства. При этом положение христиан на территории Халифата было в целом благоприятным: они наряду с иудеями и последователями зороастризма были отнесены к числу покровительствуемых религиозных общин, хотя и подвергались определенным ограничениям. Позднее сложилось предание, согласно которому Ишойав II пытался получить от Мухаммада охранную грамоту для христианских общин Ирана, однако в связи с кончиной основателя ислама грамота была выдана его преемником Абу Бакром (632—634), а затем подтверждена Умаром ибн аль-Хаттабом (634—644). Несмотря на то что подлинные обстоятельства описанных событий, факт получения предстоятелем Церкви Востока такого документа именно в правление Умара является весьма вероятным. Положение мафрианата в целом также осталось неизменным после завоеваний.[2]

Тем не менее периодически происходило ужесточение религиозной политики халифов. Так, в результате второй фитны (680—692) омейядский халиф Абд аль-Малик (685—705) одержал победу в борьбе с оппозиционными группировками. Вскоре последовало усиление полемики с христианами. Построенная по приказу Абд аль-Малика мечеть Купол Скалы на Храмо-

---

[1] См.: *Колесников А. И.* Ишояв II // ПЭ. 2012. Т. 28. С. 653—654; *Селезнёв.* 2012.

[2] *Колесников.* 2012. С. 654.

вой горе в Иерусалиме, была украшена мозаичными цитатами из Корана с опровержением учения о Святой Троице и о Воплощении Сына Божия. Речь идет о знаменитой суре CXII и о парафразе аятов 34(33)—37(36) суры XIX, которая посвящена Исе (Иисусу) и Марйам (Деве Марии).[1]

Реакцией сирийских христиан на усиление исламского Халифата стало написание «Откровения» Псевдо-Мефодия Патарского — одного из самых известных памятников апокалиптической литературы, переведенного на греческий, латинский и армянский и славянский языки. Загадочный автор «Откровения», работавший над своим «пророчеством» уже после арабского завоевания, впервые рассмотрел утрату византийцами Сирии и ряда других важнейших регионов сквозь призму христианского богословия, истории и эсхатологии. Примечательно, что прямая полемика с исламом в тексте Псевдо-Мефодия отсутствует, а «измаильтяне», то есть арабы, считаются язычниками.[2] Другим примером такой реакции стали труды католикоса Церкви Востока Авы II (741—751), которые принадлежат к числу самых ранних полемических текстов в адрес ислама.[3]

Примером уважительной полемики между представителями двух великих авраамических религий являются богословские собеседования католикоса Церкви Востока Тимофея I (727—823) и халифа из династии Аббасидов аль-Махди (775—785), сохранившиеся в сирийской и арабской версиях. После обсуждения триадологических и христологических вопросов халиф и католикос перешли к диспуту относительно служения Мухаммада. Несмотря на отрицание пророческого статуса последнего, Тимофей высоко оценил его служение: он «шел путем пророков», поскольку учил о едином Боге, «о Слове Его и Духе Его», ревность Мухаммада подобна ревности Авраама и Моисея, а власть над царствами римлян и персов дарована ему Богом.[4]

---

[1] *Blair.* 1992.

[2] Моя характеристика «Откровения» в статье: *Заболотный*, *Кузенков.* 2018. С. 152—153; см. также: *Заболотный*. 2017б.

[3] *Reinink*. 1999; *Penn.* 2015. P. 209—211; *Заболотный.* 2016д.

[4] *Tim.* Convers. V 158—168.

Кроме того, высокий уровень образованности сирийцев, приобретенный в Нисибине и ряде других центров, способствовал сохранению ими высокого положения в новом обществе. Начавшийся при Аббасидах подъем арабской мусульманской культуры, составной частью которого была рецепция античного наследия, осуществлявшаяся с конца VIII—начала IX в., была бы невозможна без сиро-христианского посредничества. Впрочем, изучение этого вопроса, а также сложнейших и весьма актуальных проблем внутреннего развития арамеоязычного богословия, в том числе восточносирийского несторианства, соотношения с ним учения Исаака Сирина, развития аскетической традиции Церкви Востока в период мусульманского владычества выходит за рамки настоящей книги.

СИРИЙСКОЕ ХРИСТИАНСТВО МЕЖДУ ВИЗАНТИЕЙ И ИРАНОМ: ЭПИЛОГ

1. Ранняя сирийская традиция

Уже в первой половине III в. сирийские христиане оказались разделены между двумя великими державами периода поздней Античности и раннего Средневековья — Римской империей и Сасанидским Ираном. Впрочем, корни этого разделения между *римской* и *иранской Сирией* гораздо глубже: их можно усматривать в существовании двух арамейских эллинистических царств — Осроены и Адиабены, возникших при распаде государства Селевкидов, то есть во II в. до н. э. Спустя несколько столетий Осроена и Адиабена станут основными центрами сирийского христианства. Указанное разделение оказало значительное влияние на формирование в рамках сирийской традиции нескольких конфессиональных общностей, в том числе западных сирийцев-антихалкидонитов и восточных сирийцев-несториан.

Тем не менее, несмотря на окончательное политическое разделение христиан-арамеев, произошедшее в период, когда на территории Осроены и Адиабены происходили интенсивные процессы христианизации, ранней сирийской традиции *удалось сохранить свое вероучительное единство.* К такому выводу можно прийти, сопоставив богословские системы, созданные тремя выдающимися сирийскими авторами IV—начала V в.: Афраатом, Ефремом Сирином и Кириллоной. Примечательно, что два последних автора жили на территории Восточной Римской империи, то есть формально не принадлежали к Церкви Востока.

Анализ первоисточников показывает, что ранняя сирийская христологическая традиция и в Иране, и в Византии характеризовалась сходными чертами, среди которых учение о двух природах Христа, взаимообщении их свойств (communicatio idiomatum) и о предельно тесном единстве между ними, причем Субъектом этого единства признавался предвечный Сын Божий. Последнее неизбежно вело к признанию богоматеринства Девы Марии, хотя она и не именовалась в данный период Богородицей (*yāldaṯ ʔalāhā*).

В архаичном учении Афраата мы не можем проследить существенных эллинистических влияний. Одной из основных задач для «Персидского мудреца» была полемика с иудеями, которые подвергали жесткой критике отождествление христианами земного Иисуса с Сыном Божиим. Подчеркивая Божественный статус Христа, Его вечность и равенство Отцу, Афраат следовал более ранней традиции. Именно Божественный Сын является для Афраата Субъектом всех предикатов Божества и человечества.

Важное место в христологии «Персидского мудреца» занимает учение о двух *kyānē*, которые в строгом смысле означают еще не Божественную и человеческую природы Христа, а Его состояния или способы существования — горний и дольний. Впрочем, в ряде фрагментов Афраат вплотную подходит к формулированию доктрины о двух природах. Другая черта христологии «Персидского мудреца» — это определенная тенденция к подчинению Сына Отцу.

Для христологии Ефрема Сирина также характерны фактическое признание communicatio idiomatum и связанное с ним учение о едином Субъекте Божества и человечества — Богочеловеке. Логическим следствием этого учения и является представление о Его «втором рождении», которое будет вытеснено из восточносирийской традиции только после рецепции систем «греческих учителей». «Пророку сирийцев» удалось устранить некоторые архаичные черты христологии Афраата, прежде всего субординатизм, и придать термину *kyānā* значение природы в триадологическом и христологическом контекстах. Таким образом, христологическая формула Ефрема выглядит следующим образом: две природы — единый образ Богочеловека,

отождествляемого с предвечным Сыном. Ефрем усилил тенденцию к предельно тесному единству этих природ, которые Бог «связал» (*ḥayyen*), «смешал» (*ḥalleṭ*) и «растворил» (*mazzeḡ*) во Христе.

Итогом развития ранней сирийской традиции стало богословие Кириллоны, основным положением которого было четкое и недвусмысленное исповедание двух природ во Христе — Божества и человечества. Единство этих природ является самым тесным. Кириллона фактически признавал взаимообщение свойств и рассматривал в качестве Субъекта христологических предикатов Сына Божия, сошедшего с небес, облекшегося в человека и ставшего Сыном Девы. На это указывают имена, использовавшиеся рассмотренным автором по отношению к Тому, Кто родился от Марии и претерпел страдание и смерть на кресте: Господь, Первородный, Спаситель, Сошедший свыше, Сильный, Крепкий, Творец, словом Которого был создан мир.

Важно отметить, что развитие ранней сирийской традиции характеризовалось постепенным усилением греческого элемента. Этот процесс станет более интенсивным позднее, в V в., когда начнется рецепция Церковью Востока учения грекоязычной Антиохийской школы. Одним из вариантов этого учения будет византийское несторианство.

2. Критерии несторианства

Основные положения ранней сирийской традиции были вытеснены в результате рецепции систем «греческих учителей»: Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийского и Нестория Константинопольского. Указанные авторы развивали радикальное дифиситское богословие, корни которого следует искать в антиохийской христологии предшествующего периода. Уже Павел Самосатский отрицал тождество Сына Божия и Сына Давидова, а также не признавал communicatio idiomatum и учение о двух рождениях Логоса. В несторианстве эти идеи будут доведены до логического завершения. При этом Несторий, как и его оппоненты, считал Павла еретиком: в эпоху христологической полемики внутренняя логика споров, имевших место в III в., бы-

ла уже не вполне ясна даже для антиохийцев. Изучив развитие антиохийской христологии, мы можем констатировать, что некоторые терминологические особенности богословия Диодора Тарсийского (прежде всего, частое использование понятий «тело» и «плоть» для обозначения Сына Человеческого, характерное для многих авторов IV в.) не позволяют отнести его учение к христологии «Слово—плоть», как предлагалось А. Грилльмайером. Система Диодора существенно отличается от всех форм этой христологии: арианства, аполлинаризма и православного учения Афанасия Александрийского. Хотя для епископа Тарсийского вопрос о человеческой душе во Христе еще не был актуален, он, как и Феодор Мопсуестийский, учил о восприятии Логосом полноты человеческой природы, что согласуется со схемой «Слово—человек».

Соотношение богословских систем Диодора и Феодора не является однозначным. Вводя понятие «Лицо единения» (πρόσωπον τῆς ἑνώσεως) и устраняя крайне дифиситские тенденции христологии своего учителя, Мопсуестийский епископ, писавший о двух ипостасях, усматриваемых умозрительно, предвосхитил учение Нестория о соединении во Христе самобытных ипостасей Бога Слова и человека Иисуса.

Поскольку важнейшим показателем исторического развития Антиохийской богословской школы является эволюция христологических формул от Диодора до Нестория, в рамках настоящей работы данные формулы были реконструированы, причем для Феодора Мопсуестийского — впервые. Это позволило выделить *четкие критерии несторианства в строгом смысле слова*. Развитие формул антиохийской христологии может быть представлено следующим образом:

1) две природы — единое поклонение (Диодор Тарсийский);

2) две природы — две ипостаси (самобытная ипостась Бога Слова и несамобытная ипостась «воспринятого Человека», то есть Иисуса) — Лицо единения (Феодор Мопсуестийский);

3) две природы — две самобытные ипостаси, то есть два индивида, — два природных лица — Лицо единения (Несторий).

Таким образом, отличительной особенностью двухсубъектной христологии, развивавшейся Несторием, является *признание самобытного характера обеих ипостасей Христа*, способ-

ных к самостоятельному существованию и обладающих собственными «природными лицами».

Что же касается истоков богословия Антиохийской школы в эпоху христологических споров, то его крайне дифиситские тенденции объясняются изначальными чертами учения Диодора Тарсийского, развивавшимися вне прямой связи с доктринами оппонентов. При этом нельзя игнорировать и активную полемику, которую Диодор вел с аполлинаристами, представителями православных сторонников христологии «Слово—плоть», а также с арианами, представлявшими для него главную угрозу (это дает нам основания рассматривать его систему преимущественно в рамках тринитарных дискуссий IV в.). Лишь после того как споры со сторонниками Ария отошли на второй план, Феодор Мопсуестийский смог перейти к развитию собственно христологического учения. Интересно, что христологическая формула Феодора типологически соответствует формуле Севира Антиохийского, принадлежавшего к противоположной части христологического спектра.

Таким образом, мы можем выделить две основные формы «христологии различения» природ, развивавшейся Антиохийской школой: феодорианство и несторианство.

Одной из основных особенностей последнего было радикальное дифиситство, предполагающее наличие у каждой из соединившихся во Христе природ *собственной ипостаси,* причем различия между Божеством и человечеством, а также между второй Ипостасью Троицы и ипостасью человека Иисуса сохраняются в реальности, что делает возможным исчислять после Воплощения как природы, так и ипостаси. Несторианство в строгом смысле слова подразумевало двухсубъектную христологию, то есть признание Божественной и человеческой ипостасей Христа самобытными, способными к самостоятельному существованию, или *индивидами,* поскольку каждая ипостась обладает своим природным лицом (πρόσωπον φυσικόν). Отрицание природного (ἕνωσις φυσική, ἕνωσις κατὰ φύσιν) и ипостасного (ἕνωσις ὑποστατική, ἕνωσις καθ’ ὑπόστασιν) единства Божества и человечества вело к признанию личного, просопического единства. Соответственно, центром единства Божества и человечества Несторий считал воплощенного Господа Иисуса Хри-

ста — Лицо единения (πρόσωπον τῆς ἑνώσεως), не тождественное предвечному Сыну Божию, Логосу, или природному Лицу второй Ипостаси Троицы.

Для несторианства, как, впрочем, и для феодорианства характерно не только учение о сохранении свойств Божества и человечества, но и отрицание взаимообщения свойств (communicatio idiomatum) между Богом Словом и человеком Иисусом. Субъектом, к Которому в прямом смысле относятся предикаты человеческой природы, является для Нестория именно человек, а не Бог, однако в силу Воплощения все Божественные и человеческие свойства (среди последних — и плотское рождение) переносятся на Христа как на Лицо единения. По этой причине Деву Марию предпочтительнее называть Христородицей (Χριστοτόκος), а не Богородицей (Θεοτόκος), поскольку она родила по плоти (σαρκικῶς) не Бога Слова, а Христа. При этом основатель несторианства считал термин «Богородица» допустимым, если в него не вкладывался неверный с его точки зрения смысл, а именно признание того, что Сам Бог Слово родился от Марии плотию. Следуя крайним тенденциям антиохийского богословия, Несторий принимал также термин «человекородица» (ἀνθρωποτόκος), указывавший на то, что от Девы Марии получило начало человечество Христа. Однако, по мнению Нестория, данное понятие может иметь и еретический смысл, если оно сопряжено с пониманием Господа Иисуса Христа как «простого человека» (ψιλὸς ἄνθρωπος), которое, вопреки распространенному мнению, не было свойственно основателю несторианства.

3. Церковь Востока и учение Нестория

Процесс рецепции Церковью Персии христологии «греческих учителей», во многом обусловленный сходством экзегетических методов, которые были характерны для Антиохийской и Месопотамских школ (несмотря на расхождения в ряде вопросов, речь идет о буквальном толковании и основанной на нем типологии), можно разделить на два основных этапа. Первый из них включал усвоение христологии Феодора Мопсуестийского, осуществленное Нарсаем, а затем официаль-

ное принятие Церковью Востока на Соборе 485/6 г. вероопределения, носящего феодорианский характер и не являющегося несторианским. Проводя четкое различие между человеком Иисусом, рожденным от Девы Марии, и воспринявшей его второй Ипостасью Троицы — Божественным Логосом, Богом Сыном — в своем учении Нарсай, который был незнаком с произведениями Нестория (о доктрине последнего он имел лишь общее представление), не переступил, однако, грань, за которой должно следовать признание во Христе двух субъектов, хотя вплотную к ней подошел. В христологии Нарсая отсутствует характерное для Нестория и последующей восточносирийской традиции учение о двух ипостасях во Христе. В соборных определениях Церкви Востока от Собора католикоса Мар Авы I (544) до Собора католикоса Григория I (605) нам не удалось обнаружить ничего специфически несторианского. Отцы этих Соборов развивали свою христологию в рамках богословской системы Нарсая, которая в свою очередь была основана на феодорианстве. Более того, постановление Собора католикоса Савришо (596) характеризуется определенной близостью к неохалкидонской христологии, что может свидетельствовать о сознательном сближении с ней.

Нарсай, хронология жизни которого была реконструирована в настоящей работе, усвоил в Эдесской школе учение Феодора Мопсуестийского, превратил воссозданную Нисибинскую школу в основной канал распространения антиохийской традиции в Церкви Востока и подготовил почву для последующей несторианизации восточносирийского христианства

Церковь Востока в итоге *действительно официально приняла учение Нестория*, в том числе христологию двух ипостасей, однако произошло это достаточно поздно — на Соборе 612 г., то есть в конце второго этапа развития восточносирийской христологии, включавшего перевод с греческого на сирийский произведения Нестория «Трактат Гераклида Дамасского» во второй половине 30-х гг. VI в., а также создание Бавваем Великим в конце VI—начале VII в. несторианской богословской системы на сирийском языке. Применительно к V и большей части VI в. корректнее говорить не о несторианстве, а о феодорианстве как вероучении Церкви Востока. Исследование позволяет сделать

важный вывод о большей неоднородности ранних этапов развития христологии Церкви Востока, чем предполагалось ранее, и выделить четыре основных направления в рамках христологического спектра:

1) христология двух ипостасей, или несторианство в строгом смысле слова (Баввай, Собор 612 г.);

2) чистое феодорианство (Нарсай, определения большинства Соборов, начиная с Собора 485/6 г.);

3) центристская позиция (католикос Савришо);

4) позиция, тяготевшая, по-видимому, к халкидонскому богословию (Хнана Адиабенский).

До 612 г. магистральным направлением вероучительного развития восточносирийской традиции было феодорианство, на смену которому в результате деятельности Бавая пришла несторианская христология двух ипостасей, причем христологические учения Феодора и Нестория сосуществовали в VI в. в рамках единой Церкви Востока.

Деятельность Баввая Великого столь важна еще и потому, что он объединил две традиции — школьную, восходящую к ректорам высшей школы в Нисибине Нарсаю и Аврааму Бет-Раббанскому, и монашескую, связанную с Авраамом Кашкарским, основателем Великого монастыря на горе Изла. Именно Баввай, получивший образование в Нисибине, руководивший сначала Великим монастырем, а затем, в период междупатриаршества, и Церковью Востока в целом, превратил персидские обители в каналы несторианизации восточносирийской традиции.

4. Раскол сирийского христианства

Именно процесс рецепции восточными сирийцами христологических систем греческих авторов, взгляды которых считались в Византии еретическими, обусловил *два разрыва* в развитии идей, характерных для ранней, еще единой сирийской традиции IV в. Именно эти разрывы, связанные соответственно с деятельностью Нарсая и Баввая Великого, сделали возможной рецепцию феодорианства и несторианства.

Фактором, ускорившим окончательный выбор восточносирийской Церкви Востока в пользу учения Нестория, стала религиозная политика византийских императоров, особенно Юстиниана I, который в течение долгих лет вел переговоры с противниками Церкви Востока — антихалкидонитами, хотя незадолго до смерти начал диалог и с восточными сирийцами. К данному выводу мы пришли, впервые установив четкое соответствие между основными положениями церковной политики Юстиниана и моментами усиления полемической реакции Церкви Востока на имперскую форму христианства.

Осуждение при Юстиниане «Трех Глав», использование им теопасхитской формулы и определенная близость ряда положений, содержащихся в его богословских сочинениях, к «Энотикону» императора Зинона, не могли не вызвать реакцию со стороны персидских христиан, следовавших антиохийской традиции богословия. Эту реакцию можно усмотреть уже в послании католикоса Мар Авы I (544) и в определении Собора Церкви Востока 554 г. Однако подлинным толчком к полемике с неохалкидонским богословием, весомый вклад в развитие которого внес император, послужило для восточносирийских авторов собеседование Юстиниана с представителями Церкви Востока, имевшее место в 562/3 г. Именно на этом собеседовании последними было впервые сформулировано исповедание двух ипостасей во Христе, которое на Соборе 612 г. будет принято Церковью Ирана уже официально.

Тот факт, что Авраам из Бет-Раббана, составивший для императора исповедание веры, отказался исключить из диптихов имена Диодора, Феодора и Нестория, а прибывшие в Константинополь представители Церкви Востока — признать учение об одной Ипостаси во Христе, свидетельствует об отрицательной реакции восточносирийского богословия на развивавшееся в империи неохалкидонское богословие, реакции, которая послужила отправной точкой конфессионального выбора Церкви Востока в пользу учения Нестория. Именно собеседования 562/3 г., организованные Юстинианом для ознакомления со взглядами богословских оппонентов (возможно, даже с целью подготовки к установлению с ними в будущем церковного общения), ускорили процесс этого выбора.

Конечно, на активное усвоение восточносирийской традицией богословия Нестория повлияли и другие факторы. Во-первых, христиане Церкви Востока стремились максимально дистанцироваться от византийских христиан с целью обезопасить себя от обвинения в нелояльности со стороны персидских властей. Во-вторых, нельзя забывать о том, что в ходе военных кампаний Персии против Византии значительно возросло число антихалкидонитов, живших на иранской территории. Активная деятельность лидеров сирийского антихалкидонского движения вызывала ответную реакцию со стороны Церкви Востока.

При этом окончательная рецепция несторианства стала возможной гораздо позже, лишь при шахе Хосрове II, на фоне ирано-византийского противостояния, что позволяет говорить о роли военного и политического факторов в конфессиональном обособлении Церкви Востока.

5. Перспективы исследования

По мнению автора книги, христологические споры представляли собой важнейшую причину разделения. Нельзя забывать о том, что все «еретические» учения, усвоенные негреческими христианскими народами Востока, — несторианство и близкие к нему формы строгого дифиситства в случае с восточными сирийцами, различные течения в рамках антихалкидонского учения, воспринятые западными сирийцами, армянами, коптами, эфиопами, — возникли в греческой среде и не могут быть поняты вне логики развития византийского богословия. Отмечая восточные корни «ересиархов», в частности сирийское происхождение Нестория, мы все же не должны забывать: речь идет о грекоязычной римской Сирии. Парадоксальным образом конфессиональное обособление Церкви Востока, связанное с ее отделением от имперского христианства, было связано с усвоением доктрины Антиохийской богословской школы, одним из важнейших представителей которой был архиепископ Константинопольский Несторий, по всей видимости, не владевший сирийским языком. Политический же фактор, несомненно являвшийся весьма значимым, сам по себе едва ли мог вызвать

вероучительное разделение. Этот фактор мог породить *схизму*, но *не ересь*.

Думается, выработанный в рамках настоящей работы подход в будущем может быть применен в исследовании других конфессиональных групп христианского Востока, включая западных сирийцев-антихалкидонитов. Несомненно, изучение того, как Сиро-яковитская Церковь, исповедовавшая сложную и до конца не изученную христологию Севира Антиохийского, постепенно отделялась от имперского христианства, позволило бы существенно расширить наши знания о развитии идей в рамках византийской и примыкающей к ней культур, а также о влиянии этого процесса на обширные конфессиональные общности изучаемого региона.

Таким образом, именно процесс рецепции восточными сирийцами христологических систем греческих авторов, взгляды которых считались в рамках имперского христианства еретическими, во-первых, обусловил разрыв в развитии идей, характерных для ранней сирийской традиции, во-вторых, способствовал рецепции Церковью Востока несторианства и, наконец, послужил причиной окончательного отделения этой Церкви от византийского христианства, причем отделения не организационного — оно существовало и ранее, — а конфессионального. Историю же развития этой обособленной восточносирийской традиции после середины VII в., то есть в эпоху арабского владычества, еще предстоит написать.

ПРИЛОЖЕНИЕ: СПИСОК ПРАВИТЕЛЕЙ ЭДЕССЫ

Архай	— 132—127 до н. э.
Авду бар Мазур	— 127—120
Фардашт бар Гевару	— 120—115
Бахру I бар Фардашт	— 115—112
Бахру II бар Бахру (самостоятельно)	— 112—94
Ману I (совместно с Бахру II бар Бахру)	— 94
Авгарь I (совместно с Бахру II бар Бахру)	— 94—92
Авгарь I (самостоятельно)	— 92—68
Авгарь II бар Авгарь	— 68—53
междуцарствие	— 53—52
Ману II	— 52—34
Пакор	— 32—29
Авгарь III	— 29—26
Авгарь IV Сумака	— 26—23
Ману III	— 23—4
Авгарь V бар Ману Уккама	— 4 г. до н. э. — 7 г. н. э.
Ману IV бар Ману	— 7—13
Авгарь V бар Ману Уккама (во второй раз)	— 13—50
Ману V бар Авгарь	— 50—57
Ману VI бар Авгарь	— 57—71
Авгарь VI бар Ману	— 71—91
междуцарствие	— 91—109
Авгарь VII бар Изат	— 109—116
междуцарствие	— 116—118
Ялур (Ялуд) (совместно с Парфамаспатом)	— 118—122
Парфамаспат	— 122—123
Ману VII бар Изат	— 123—139
Ману VIII бар Ману	— 139—163
Ваэль бар Сагру	— 163—165
Ману VIII бар Ману (во второй раз)	— 165—177

Авгарь VIII Великий бар Ману — 177—212
Авгарь IX Север бар Авгарь — 212—214
Ману IX бар Авгарь — 214/6—240
Авгарь X бар Ману — 240—244/9

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Языки

англ.	— английский
араб.	— арабский
арм.	— армянский
греч.	— греческий
евр.	— еврейский
ит.	— итальянский
лат.	— латинский
нем.	— немецкий
персид.	— персидский
рус.	— русский
сир.	— сирийский
слав.	— славянский
франц.	— французский
церковнослав.	— церковнославянский

Названия городов

Каз.	— Казань
Л.	— Ленинград
М.	— Москва
П.	— Париж
Пг.	— Петроград
СПб.	— Санкт-Петербург
Серг. П.	— Сергиев Посад
B.	— Berlin
Brux.	— Bruxelles
Camb.	— Cambridge
Freiburg i. Br.	— Freiburg im Breisgau
L.	— London
Lpz.	— Leipzig

Mil.	— Milano
Münch.	— München
N. Y.	— New York
Oxf.	— Oxford
P.	— Paris
Phil.	— Philadelphia
Stuttg.	— Stuttgart
Vat.	— Città del Vaticano
W.	— Wien
Wash.	— Washington

Библиографические сокращения

Антология	— Антология восточно-христианской богословской мысли: Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т. / Ред.: Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков. М.; СПб., 2009.
БВ	— Богословский вестник. Серг. П., 1892—1918; н. с. 1993—.
БТ	— Богословские труды. М., 1960—. Вып. 1—.
ВВ	— Византийский временник. СПб.; Пг.; Л., 1894—1928. 25 т.; М., 1947—2015. Т. 1 (26)—74 (99); 2016—. Т. 100—.
ВДИ	— Вестник древней истории. М., 1934—. Вып. 1—.
ДВС	— Деяния Вселенских Соборов. Каз., 1908^3. Т. 1; 1892^2. Т. 2; 1908^3. Т. 3—4; 1913^4. Т. 5; 1908^3. Т. 6; 1909^3. Т. 7.
ЖМП	— Журнал Московской Патриархии. М., 1931—1935, 1943—.
Культура Византии	— Культура Византии. М., 1984. [Т. 1:] IV—первая половина VII в. / Ред.: З. В. Удальцова; 1989. [Т. 2:] VII—XII вв. / Ред.: З. В. Удальцова; Г. Г. Литаврин; 1991. [Т. 3:] XIII—первая половина XV в. / Ред.: Г. Г. Литаврин.
ПЭ	— Православная энциклопедия / Церковно-научный центр «ПЭ». М., 2000—. Т.: РПЦ; 1—.
СДХА	— Сочинения древних христианских апологетов / Пер. прот. П. Преображенского. Репринт изд. 1895 г. с дополнениями под ред. А. Г. Дунаева. [М.]; СПб., 1999.

ТСО	— Творения святых Отцов в русском переводе. М., 1843—1917. Т. 1—69 [1—77].
ЦиВр	— Церковь и время / Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата. М., 1991—. № 1—.
ACO	— Acta conciliorum oecumenicorum / Ed. E. Schwartz, contin. J. Straub. Strassburg; B.; Lpz., 1914—1974. 4 vols.
AnBoll.	— Analecta Bollandiana. Brux., 1882—. Vol. 1—.
Assemani. BO	— *Assemani J. S.* Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana in qua manuscriptos codices suriacos recesint. R., 1719—1728. 4 t.
BBKL	— Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon
Beekes	— *Beekes R.* Etymological Dictionary of Greek. Leiden; Boston, 2010. 2 vols.
Biesen	— *Biesen K. den*. Bibliography of Ephrem the Syrian. Giove in Umbria, 2002.
BHG	— Bibliotheca hagiographica Graeca / Ed. Fr. Halkin. Brux., 1957³. Vol. 1—3. (SH; 8a); Auctarium. Brux., 1969. (SH; 47); Novum auctarium. Brux., 1984. (SH; 65).
BHO	— Bibliotheca hagiographica orientalis / Ed. Socii Bollandiani. Brux., 1910, 1970. (SH; 10).
BiblEphThL	— Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium.
Brockelmann	— *Brockelmann C.* Lexicon Syriacum. Halle, 1928².
Brown, *Driver*, *Briggs*	— *Brown F.*, *Driver S. R*, *Briggs Ch. A.* A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Oxford, 1962ʳ.
BSGRT	— Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Lipsiae etc., 1849—. Vol. 1—.
BSOAS	— Bulletin of the School of Oriental and African Studies. L., 1917—. Vol. 1—.
Byz.	— Byzation: Revue internationale des études byzantines. Brux., 1924—. Vol. 1—.
CambAH	— The Cambridge Ancient History. Camb., 1970—2005². 14 vols.
CambHI	— The Cambridge History of Iran. Camb., 1968—1990. 7 vols.
CAVT	— Clavis apocryphorum Veteris Testamenti / Cura et studio J.-C. Haelewyck. Turnhout, 1998. (CC).

CC	— Corpus Christianorum / Hrsg. von der Abtei St. Peter in Steenbrugge (Belgien). Turnhout, 1953—.
CCSG	— Ser. Graeca. 1977—.
CCSL	— Ser. Latina. 1953—.
CFHB	— Corpus fontium historiae Byzantinae. Wash., 1967—.
Chalkedon	— Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / Hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg, 1951—1954. 3 Bde.
CPG	— Clavis Patrum Graecorum / Cura et studio M. Geerard et al. Turnhout, 1974—2003. 7 vol. (CC). Vol. 1: Patres antenicaeni. 1983 [N 1000—1925]; Vol. 2: Ab Athanasio ad Chrysostomum. 1974 [N 2000—5197]; Vol. 3: A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum. 1979 [N 5200—8228]; Vol. 3a: A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum: Addenda. 2003; Vol. 4: Concilia. Catenae. 1980; Vol. 5: Indices. Initia. Concordantiae. 1987.
CPL	— Clavis Patrum Latinorum / Ed. E. Dekkers, A. Gaar. Steenbrugis, 1995³. (CCSL).
CRAI	— Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. P., 1857—.
CSCO	— Corpus scriptorum christianorum orientalium / Editum consilio Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholicae Lovaniensis. R.; P.; Lpz.; Louvain et al., 1903—.
Arab.	— Scriptores Arabici. 1903—.
Aethiop.	— Scriptores Aethiopici. 1903—.
Subs.	— Subsidia. 1950—.
Syr.	— Scriptores Syri. 1903—.
CSHB	— Corpus scriptorum historiae Byzantinae. Bonnae, 1826—1897.
DHGE	— Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique. P., 1912—. T. 1—.
DOP	— Dumbarton Oaks Papers. Camb. (Mass.); Wash., 1941—. Vol. 1—.
DThC	— Dictionnaire de théologie catholique / Éd. A. Vacant, E. Mangenot, cont. E. Amann. P., 1903—1950. 15 t.
EEC	— Encyclopedia of the Early Church. Camb., 1992. 2 vol.

EIran	— Encyclopaedia Iranica. Печатная версия: L., 1985—2013. Vol. 1—16; электр. версия: N. Y., 1996—[http://www.iranicaonline.org/].
Fedalto. Hierarchia	— Hierarchia Ecclesiastica Orientalis: Series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium / Ed. G. Fedalto. Padova, 1988. 2 vols.
GCS	— Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jh. Lpz.; B., 1897—1989. 60 Bde.
GCSNF	— Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jh. N. F. B., 1995—. Bd. 1—.
GEDSH	— Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage. Piscataway, 2011.
HarvTR	— Harvard Theological Review. Camb. (Mass.), 1908—. Vol. 1—.
JECS	— Journal of Early Christian Studies / North American Patristics Society; Hopkins Univ. Baltimore, 1993—. Vol. 1—.
JThSt	— Journal of Theological Studies. Oxf., 1899/1900—1949. 50 vol.; N. S. 1950—. Vols. 1—.
JJS	— Journal of Jewish Studies / Oxf. Centre for Hebrew and Jewish Studies. Oxf., 1948/1949—. Vols. 1—.
JQR	— The Jewish Quarterly Review. Phil., 1888—. Vol. 1—.
Lampe	— A Patristic Greek Lexicon / Ed. G. W. Lampe. Oxf., 1961.
Macomber	— *Macomber W. F.* The Manuscripts of the Metrical Homilies of Narsai // OCP. 1973. Vol. 39. N 2. P. 275—306.
MGH	— Monumenta Germaniae Historica
AA	— Auctores antiquissimi
MGWJ	— Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums
Nestoriana	— Die Fragmente des *Nestorius* / Hrsg. F. Loofs. Halle, 1905.
Newman	— *Newman B. M.* A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament. Stuttg., 1993.
NHMS	— Nag Hammadi and Manichaean
OC	— Orientalia Christiana. R., 1923—1934. Vol. 1—36. Fasc. 1—99; 1936. Fasc. 100: Indices generales. (> OCA, OCP).
OCA	— Orientalia Christiana Analecta. R., 1935—. Vol. 101—. (< OC).

OCP	— Orientalia Christiana Periodica. R., 1935—. Vol. 1—. (< OC).
OrChr	— Oriens Christianus. Lpz.; Wiesbaden, 1901—.
Payne Smith	— *Payne Smith R.* Thesaurus Syriacus. Oxonii, 1879—1901. 2 t.
Payne Smith (*Margoliouth*)	— A Compendious Syriac Dictionary, founded upon the «Thesaurus Syriacus» of R Payne Smith / Ed. J. Payne Smith (Margoliouth). Oxf., 1903.
Pauly, *Wissowa*	— Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Hrsg. A. Pauly, bearb. G. Wissowa et al. R. 1. Stuttg., 1893—1963. 24 Bde; R. 2. Stuttg.; Münch., 1903—1978. 10 Bde, 15 Suppl. Bde.
PG	— Patrologiae cursus completus: Series Graeca / Ed. J. P. Migne. P., 1857—1866. 161 t.
PL	— Patrologiae cursus completus. Series Latina / Ed. J. P. Migne. P., 1844—1864. 221 t.
PLRE	— *Martindale J. R.* The Prosopography of the Later Roman Empire. Camb., 1971—1993. Vol. 1: A. D. 260—395; Vol. 2: 395—527; Vol. 3: 527—641.
PO	— Patrologia Orientalis / Ed. R. Graffin, F. Nau. P., 1907—. T. 1—.
PS	— Patrologia Syriaca / Ed. R. Graffin. P., 1894—.
RE	— Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.
RegPatr	— Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople / Éd. V. Grumel, V. Laurent, J. Darrouzès. P., 1932—1979. Vol. 1—2. Fasc. 1—8.
RegPontRom	— Regesta pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII / Ed. Ph. Jaffé. Gottingae, 2016—2017³. 3 t.
SC	— Sources chrétiennes. P., 1943—.
SH	— Subsidia hagiographica. Brux., 1971—. Vol. 1—.
Sokoloff	— *Sokoloff M.* A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's «Lexicon Syriacum». Winona Lake; Piscataway (N. J.), 2009.
ST	— Studi e testi. R.; Lucca, 1900—. Vol. 1—.
StPatr.	— Studia patristica / Ed. F. L. Cross, E. A. Livingstone et al. Leuven, 1957—. Vol. 1—.

Syriac Dialogue I	— Syriac Dialogue I: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. Vienna, 1994.
ThSt	— Theological Studies. Baltimore etc., 1941—. Vol. 1—.
TIB	— Tabula Imperii Byzantini. W., 1976—[2014]. Bd. 1—[15].
TLG	— Thesaurus Linguae Graecae < http://stephanus.tlg.uci.edu/ >
TLL	— Thesaurus Linguae Latinae <http://www.thesaurus.badw.de/tll-digital/tll-open-access.html >
WS	— Woodbrook Studies.
ZAC	— Zeitschrift für Antikes Christentum. B.; Boston, 1997—.
ZKG	— Zeitschrift für Kirchengeschichte. Stuttg. etc., 1877—. Bd. 1—.
ZKTh	— Zeitschrift für katholische Theologie / Univ. Innsbruck, Theol. Fak. W.: Herder, 1877—1943. Bd. 1—67; 1947—. Bd. 69—.
ZNW	— Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Giessen; B., 1900—. Bd. 1—.

БИБЛИОГРАФИЯ*

ИСТОЧНИКИ

Библия

Ветхий Завет

Быт	— Бытие
Зах	— Книга пророка Захарии
Иер	— Книга пророка Иеремии
Ис	— Книга пророка Исайи
Исх	— Исход
4 Мак	— 4-я книга Маккавейская
Притч	— Книга Притчей Соломоновых
Пс	— Псалтирь, псалом
Сир	— Книга Иисуса, сына Сирахова
1 Цар	— 1-я книга Царств
Чис	— Числа

Новый Завет

Деян	— Книга Деяний святых апостолов
Евр	— Послание к Евреям
Ин	— Евангелие от Иоанна
Кол	— Послание к Колоссянам апостола Павла
1 Кор	— 1-е послание к Коринфянам апостола Павла
Лк	— Евангелие от Луки
Мк	— Евангелие от Марка
Мф	— Евангелие от Матфея
1 Пет	— 1-е послание апостола Петра
Рим	— Послание к Римлянам апостола Павла

---

* Надстрочные знаки после года издания в выходных данных означают: ^{2}, ^{3} — номер издания, ^{п} — переиздание (без номера, перенабор), ^{р}, ^{г} — репринт.

Флп — Послание к Филиппийцам апостола Павла
Эф — Послание к Эфесянам апостола Павла

TM — **Textus Masoreticus.** Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ed. K. Elliger, W. Rudolph, A. Schenker et al. Stuttgart, 1997[5].

LXX — **Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes** / Ed. A. Rahlfs, R. Hanhart. Stuttg., 2006[2].

NTG — **Novum Tastamentum Graece** = The Greek New Testament / Ed. B. Aland, K. Aland. Stuttg., 2000[4].

Pesc. — **Pescitto**

VT — **Vetus Testamentum Syriace iuxta simplicem Syrorum versionem** = The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version. Leiden, 1972—[1998]. Partes 1—[5]; Translatio syra Pescitto Veteris Testamenti: Ex codice Ambrosiano saec. fere VI / Ed. A. M. Ceriani. Mediolani, 1876. Vol. 1.

NT — **Novum Tastamentum Syriace…** Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonians, Peshitta and Harklean Versions / Ed. G. A. Kiraz. Leiden etc., 1996. 4 vol.; Das Neue Testament in syrischer Überlieferung / Ed. B. Aland, A. Juckel. B.; N. Y., 1986—[2002]. Bd. 1—[2] in 4 Tl. (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung; 7, 14, 23, 32).

Vulg. — **Biblia Sacra Vulgata /** Ed. R. Weber, R. Gryson. Stuttg., 2007[5].

Синодальный перевод [перевод Ветхого Завета выполнен на основе масоретского текста]: Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2011[п] [и др. издания].

Церковнослав. пер.: Библия, сиречь Книги Священного Писания Ветхого Завета. М., 1879; 2014[р]. 2 т.

Рус. пер. части Септуагинты: Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгерова / Общ. и науч. ред.: А. Г. Дунаев. М., 2005. [Т. 1:] Большие пророки; 2006. [Т. 2:] Пророк Даниил. Малые пророки; 2012. [Т. 3:] Учительные книги.

ВТ — **Вавилонский Талмуд (Талмуд Бавли)**. Рус. пер.: Талмуд: Мишна и Тосефта / Пер.: Н. Перефкович. СПб., 1902—1905². 7 т.

РШ — **Рош ха-шана (Новый год).**

ВМ: Быт — **Великий мидраш: Бытие (Берешит раба).** Рус. пер.: Мидраш раба (Великий мидраш): В 10 т. / Пер.: Я. Синичкин и др.; ред.: Р. Кипервассер. М., 2012—2014. Т. 1—2: Берешит Раба.

Aberc. — ***Abercius***

Epitaph. — **Epitaphium.** *Marucchi O.* Christian Epigraphy: An Elementary Treatise with a Collection of Ancient Christian Inscriptions Mainly of Roman Origin. Camb., 1912. P. 129—130.

Acta mart. et sanct. — **Acta martyrum et sanctorum** / Ed. P. Bedjan. P.; Lpz., 1890—1897. 7 t.

Aphraat. — ***Aphraates***

Demonst. — **Demonstrationes.** Сир. текст и лат. пер.: *Aphraatis Sapientis Persae* Demonstrationes / Ed., trad. J. Parisot. P., 1894—1907. (PS. Pars. 1. T. 1 [Demonst. 1—22] — 2 [23]).

Франц. пер.: *Aphraate*, *le sage person*. Les Exposés / Trad. M.-J. Pierre. P., 1989—1989. 2 vol. (SC; 349, 359).

Рус. пер. первых шести тахвит выполнили протоиерей Л. Грилихес и Г. М. Кессель: Тахвиты о любви и вере // БВ. 2003. № 3. С. 31—69 [тахвиты 1 и 2]; Тахвиты о молитве и посте // Там же. 2004. № 4. С. 31—69 [тахвиты 3 и 4]; Тахвита о войнах // БТ. 2004. Сб. 39. С. 61—78 [тахвита 5]; Тахвита о сынах Завета // БТ. 2003. Сб. 38. С. 120—146 [тахвита 6].

Apollin. Laod. — ***Apollinaris Laodicenus***

Ad Iulian. — **Ad Iulianum.** CPG, N 3661. *Lietzmann H.* Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Tüb., 1904. S. 247—248.

Fides — **Fides secundum partem.** CPG, N 3645. Ibid. S. 167—185.

Athanas. Alex. — ***Athanasius Alexandrinus***

Ep. ad Afr. — **Ep. ad Afros.** CPG, N 2133. PG. 26. Col. 1029—1048.

Tomus — **Tomus ad Antiochenos.** CPG, N 2134. PG. 26. Col. 796—809.

Vita S. Antonii — **Vita Sancti Antonii.** CPG, N 2101; BHG, N 140—140d. PG. 26. Col. 837—976.

Athenag. — ***Athenagoras***

Legat. pro christian. — **Legatio pro christianis.** CPG, N 1070. PG. 6. Col. 889—972. Рус. пер.: *Афинагор.* Прошение о христианах // СДХА. С. 53—92.

Babai — ***Babai Magnus***

Lib. de union. — **Liber de unione** / Ed., trad. A. Vaschalde. P., 1915. 2 vol. (CSCO; 79—80. Syr.; 61—62).

Bardes. — ***Bardesanes***

Lib. leg. — **Liber legum regionum.** *Bardesane l'astrologue*. Le Livre des lois des pays / Éd., trad. F. Nau. P., 1899.

Blasph. — **Blasphemiae *Diodori, Theodori et impii Nestorii*.** Сир. версия и англ. пер.: *Behr.* 2011. P. 168—219.

Cant. Salom. — **Cantica Salomonis**
Odes of Solomon / Ed. J. Charlesworth. Oxf., 1973. Рус. пер.: Оды Соломона / Пер.: прот. Л. Грилихес. М., 2004.

Barḥad. Ḥalw. — ***Barḥadbešabba Ḥalwanensis***

Causa fund. schol. — **Causa fundationis scholarum.** *Mar Barhadbešabba Arabaya évêque de Halwan.* Cause de la fondation des écoles / Éd., trad. A. Scher. P., 1908. (PO. T. 4. Fasc. 4).

Barḥad. ʻArbaia — ***Barḥadbešabba ʻArbaia***

Hist. eccl. — **Historia ecclesiastica.** Изд.: Histoire ecclésiastique. Part. 1 / Éd. F. Nau // PO. P., 1932; T. 23. Fasc. 2 [cap. 1—18]; Part. 2 // PO. P., 1913. T. 9. Fasc. 5 [cap. 19—32].

ChrS — **Chronicon Seert.** Изд.: Chronique de Séert / Éd. A. Scher et al. // PO. P., 1911. T. 7. Fasc. 2.

Chron. anonym. — **Chronicon anonymum ad ann. p. Chr. 846 pertinens**
Chronica minora / Ed. E. W. Brooks. Louvain, 1955^{r}. Pt. 2. P. 157—238. (CSCO; 4. Syr. 3; T 4).

Chron. Edess. — **Chronicon Edessenum.** Изд.: Chronica anonymum de ultimus regibus Persarum / Ed. I. Guidi. P., 1903. (CSCO. Syr. Ser. 3; T. 4. Pars 1).

CIL — **Corpus inscriptionum Latinarum /** Hrsg. v. der Berliner Akad. B., 1863—[2012]. 17 vol. in 55 t.

CJ — **Codex Justinianus.** Corpus iuris civilis. B., 1906. Vol. 2: Codex Iustinianus / Rec. P. Krueger.

CN — **Collectio Nestoriana.** A Nestorian Collection of Christological Texts / Ed., transl. L. Abramowski, A. Goodman. Camb., 1972. 2 vol.

Collect. Palat. — **Collectio Palatina.** ACO. T. 1. Vol. 5 (1); лат. текст и англ. пер. фрагментов из сочинений Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского: *Behr.* 2011. P. 252—271.

Convers. cum Monophys. — **Conversationes cum Monophysitis.** *Brock S.* The Conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532) // *Idem*. Studies in Syriac Christianity. Aldershot, 1992. N 13. P. 87—121.

Cyr. Alex. — ***Cyrillus Alexandrinus***

Apol. contr. Theodoret. — **Apologia XII capitulorum contra Theodoretum.** CPG, N 5222. ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 110—146.

Ep. 4 — **[Epistula 4:] Ad Nestorium [2].** CPG, N 5304. ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 25—28.

Ep. 45—46 — **[Epistulae 45—46:] Ad Successum episcopum Diocaesareae.** CPG, N 5345—5346. ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 151—162; PG. 77. Col. 227—246.

Exp. in Ps. — **Expositio in Psalmos.** CPG, N 5202. PG. 69. Col. 717—1273.

Cont. Diod. et Theod. — **Fragmenta ex libris contra Diodorum et Theodorum.** CPG, N 5229. *Cyrilli archiepiscopi Alexandrini* In Ioannis Evangelium / Ed. P. E. Pusey. Oxf., 1872. Vol. 3. P. 492—537.

Resp. ad Tiber. — **Responsium ad Tiberium diaconum.** CPG, N 5232. The Letter of Cyril of Alexandria to Tiberius the Deacon: Syriac Version / Ed. R. Y. Ebied, L. R. Wickham // Le Muséon. 1970. Vol. 83. P. 433—483; рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Ответы Тиверию диакону с братией / Пер. с сир. и примеч: Е. А. Заболотный, М. Г. Калинин; пред. и прим.: иером. Феодор (Юлаев) // БВ. 2015. Т. 18/19. № 3/4. С. 342—379.

Cyrillon. — ***Cyrillonas***

De instit. Euch. — **De institutione Eucharistiae**. *Griffin*. 2011. P. 356—370.

De Pascha — **De Pascha Domini nostri.** Ibid. P. 378—388.

Dadišo Qatr. — ***Dadišo Qatraya***

De solitud. — **De Solitudine.** A Treatise on Solitude // *Mingana A., ed.* Early Christian Mystics. Camb., 1934. Text. P. 76—143; Transl. P. 201—247. (WS; 8).

Vita Isaiae — **Vita Isaiae.** Commentaire du livre d'Abba Isaie par *Dadišo Qatraya* (VII[e] siècle) / Éd., trad. R. Draguet. Louvain, 1972. (CSCO; 326—327. Syr. 144—145).

Didasc. Apostol. syr. — **Didascalia Apostolorum syriace.** Изд.: The Didascalia Apostolorum in Syriac / Ed. A. Vööbus. Louvain, 1979. 2 vol. in 4. (CSCO; 401, 402, 407, 408. Syr.; 175, 176, 179, 180).

Dio Cas. — ***Dio Cassius***

Hist. — **Historia Romana.** *Dio's* Roman History / Ed., transl. E. Cary. L.; N. Y., 1914—1927.

Diod. Tars. — ***Diodorus Tarsensis***

Com. in Ps. — **Commentarii in Psalmos.** CPG, N 3818. Греч. текст: *Diodori Tarsensis* Commentarii in Psalmos I—L / Ed. J.-M. Olivier. Turnhout, 1980. (CCSG; 6).
Англ. пер.: *Diodore of Tarsus.* Commentary on Psalms 1—51 / Trans. R. Hill. Leiden; Boston, 2005.

Doct. Addai — **Doctrina Addai.** The Doctrine of Addai, the Apostle / Ed. G. Phillips. L., 1876.

Doctr. patr. de Incarn. — **Doctrina patrum de Incarnatione Verbi.** Изд.: Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts / Hrsg. F. Diekamp. Münster, 1907.

Ebedies. — ***Ebediesus***

Catalog. libr. — **Catalogus librorum.** *Assemani*. BO. T. 3/1.

Egeria — ***Egeria* (*Aetheria*)**

Peregr. — **Peregrinatio ad loca sancta.** CPL, N 325. *Égérie*. Journal de voyage (Itinéraire) / Éd., trad. P. Maraval. P., 1982. (SC; 296).

Ephraem Syr. — ***Ephraem Syrus***
[издания, частично замененные серией CSCO и содержащие в том числе псевдоэпиграфы: *Assemani J. S., ed.* Sancti Patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine. R., 1732—1746. 6 t.; *Lamy T. J., ed.* Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones. Mechliniae, 1882—1902. 4 t. См. также издание и перевод стихов Ефрема, направленных против импе-

ратора Юлиана Отступника: *Мар Афрем Нисибинский* (*прп. Ефрем Сирин*). Юлиановский цикл / Предисл., пер. с сир., коммент. и указ.: А. В. Муравьёв. М., 2006].

Carm. Nisib. — **Carmina Nisibena.** Изд.: Carmina Nisibena / Hrsg., übers. E. Beck. Louvain, 1961—1963. (CSCO; 218—219; 240—241. Syr.; 102—103).

Contr. haer. — **Contra haereses.** Изд.: Hymnen contra haereses / Hrsg., übers. E. Beck. Louvain, 1957. (CSCO; 169—170. Syr.; 76—77).

De Crucifix. — **De Crucifixione.** Изд.: Hymnen de Crucifixione // *Heiligen Ephraem des Syrers* Paschalhymnen / Hrsg., übers. E. Beck. Louvain, 1964. Textus. S. 42—78; Versio. S. 34—62. (CSCO; 148—149. Syr.; 108—109).

De Eccl. — **De Ecclesia.** Изд.: Hymnen de Ecclesia. / Hrsg., übers. E. Beck. Louvain, 1960. (CSCO; 198—199. Syr.; 84—85).

De fide — **De fide.** Изд.: Hymnen de fide / Hrsg., übers. E. Beck. Louvain, 1960. (CSCO; 154—155. Syr.; 73—74).

De Nat. — **De Nativitate.** Изд.: Hymnen de Nativitate (Epiphania) / Hrsg., übers. E. Beck. Louvain, 1958—1959. (CSCO; 186—187. Syr.; 82—83).

De Parad. — **De Paradiso.** Изд.: Hymnen de Paradiso / Hrsg., übers. E. Beck. Louvain, 1957. (CSCO; 174—175. Syr.; 78—79).

De virg. — **De virginitate.** Изд.: Hymnen de virginitate / Hrsg., übers. E. Beck. Louvain, 1962. (CSCO; 223—224. Syr.; 94—95).

In Exod. — **In Exodum.** Изд.: In Exodum // *Ephraemi Syri* In Genesim et in Exodum Commentarii / Ed. R.-V. Tonneau. Lovanii, 1955. P. 122—155. (CSCO; 152. Syr.; 71).

In Gen. — **In Genesim.** Изд.: Ibid. P. 1—121.

Serm. de Domin. — **Sermo de Domino nostro.** Изд.: Sermo de Domino nostro / Hrsg., übers. E. Beck. Louvain, 1966. (CSCO; 270—271. Syr.; 116—117).

[*Ps*-]*Ephraem Syr.* — **[*Pseudo*-]*Ephraem Syrus***

Serm. in Hebdom. Sanct. — **Sermones in Hebdomadam Sanctam.** Изд.: Sermones in Hebdomadam Sanctam / Hrsg., übers. E. Beck. Louvain, 1979. (CSCO; 412—413. Syr.; 181—182).

Euseb. — ***Eusebius Caesariensis***

Hist. eccl. — **Historia ecclesiastica.** CPG, N 3495. *Eusebius* Werke / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1903—1909. Bd. 2. Tl. 1—3: Die Kirchengeschichte. (GCS; 9, 1—3).

Vita Const. — **Vita Constantini.** CPG, N 3496. *Eusebius* Werke / Hrsg. F. Winkelmann. Bd. 1. Tl. 1: Über das Leben des Kaisers Konstantin. B., 1975. (GCS; 7).

Eustath. monach. — ***Eustathius Monachus***

De duabus nat. — **Epistula de duabus naturis.** CPG, N 6810. PG. 86. Col. 901—942.

Eutych. — ***Eutychius, Patriarcha Alexandrinus***

Annales — **Annales.** Beruti; P., 1906—1909. (CSCO; 50—51. Arab. 3; 6—7).

Evagr. Schol. — ***Evagrius Scholasticus***

Hist. eccl. — **Historia ecclesiastica.** The Ecclesiastical History of *Evagrius* with the Scholia / Ed. J. Bidez, L. Parmentier. L., 1898.

Facund. — ***Facundus Hermianensis***

Pro defens. cap. — **Pro defensione trium capitulorum**. CPL, N 866. Лат. текст и франц. пер.: *Facundus d'Hermiane.* Défense des Trois Chapitres (à Justinien) / Texte critique J.-M. Clément et R. Vander Plaetse; introd., trad. et notes A. Fraïsse-Bétoulières. P., 2002—2006. (SC; 471, 478, 479, 484, 499).

Gen. Massil. — ***Gennadius Massilliensis***

De vir. illustr. — **De viris illustribus.** CPL, N 957. PL. 58. Col. 979—1120.

Georg. Arab. — ***Georgius, episcopus Araborum***

Ep. de Aphraat. — **Epistula de Aphraate.** Нем. пер.: *Georgs des Araberbischofs* Gedichte und Briefe / Übers. V. Ryssel. Lpz., 1891. S. 44—58.

Greg. bar Hebr. — ***Gregorius bar Hebraeus***

Chron. eccl. — **Chronicon ecclesiasticum** / Ed. J. B. Abbeloos, T. J. Lamy. Louvain, 1872—1877. 3 vol.

Greg. Nazianz. — ***Gregorius Nazianzenus***

Ep. — **Epistulae.** CPG, N 3032. *Grégoire de Nazianze*. Lettres théologiques / Éd. P. Gallay. P., 1974. (SC; 208).

Greg. Nys. — ***Gregorius Nyssenus***

De virgin. — **De virginitate.** CPG, N 3165. *Gregorii de Nysse*. Traité de la virginité / Éd. M. Aubineau. P., 1966. (SC; 119).

Ep. — **Epistulae.** CPG, N 3167. *Gregorii Nysseni* Opera / Ed. G. Pasquali. Leiden, 1959[2]. T. 8. Pars 2.

In diem natal. Domini — **In diem natalem Domini** (dub.).
Mann F. Die Weinachtspredigt Gregors von Nyssa: Überliferungsgeschichte und Text. Münster, 1975. S. 263—292.

Hieron. — ***Hieronymus Stridonensis***

Com. in Matth. — **Commentarii in Evangelium Matthaei.** CPL, N 590. PL. 26. Col. 15—218.

De vir. illustr. — **De viris illustribus.** CPL, N 616. PL. 23. Col. 601—719.

Ioan. Biclar. — ***Ioannes Biclarensis***

Chron. — **Chronica a. 567—590.** Изд.: Chronica minora / Ed. Th. Mommsen. B., 1892—1898. T. 2. P. 207—220. (MGH. AA; 11).

Ioan. Chrysost. — ***Ioannes Chrysostomus***

Ep. 9 — **Epistula 9: Ad Olympiadem.** CPG, N 4405. *Jean Chrysostome*. Lettres à Olympias / Éd., trad. A.-M. Malingrey. P., 1947. P. 142—150. (SC; 13bis).

Ioan. Damasc. — ***Ioannes Damascenus***

Dialect. — **Dialectica (Capita philosophica).** CPG, N 8041. Die Schriften *des Johannes von Damascos* / Hrsg. P. B. Kotter. B., 1969. Bd. 1.

Ioan. Ephes. — ***Ioannes Ephesinus***

Hist. eccl. — **Historia ecclesiastica** / Ed. E. W. Brooks. P., 1933, 1935. 2 vol. (CSCO; 104—105; Syr.; 53—54).

Iren. — ***Irenaeus Lugdunensis***

Adv. haer. — **Adversus haeresis.** CPG, N 1306. *Irénée de Lyon*. Contre les hérésies / Éd. A. Rousseau et al. P., 1965—1982. 10 t. (SC; 263—264, 293—294, 210—211, 100, 152—153).

Isaac. Syr. — ***Isaac Syrus***

Hom. — **Homiliae** («второй том»). Сир. текст и англ. пер.: «The Second Part»: Chapters 1—44 / Ed., transl. S. Brock. Louvain, 1995. (CSCO; 554—555. Syr.; 224—225).
Рус. пер. бесед 1—2, 4—41 и фрагментов из беседы 3 («Главы о знании»): О Божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты / Пер. с сир., предисл., примеч.: митр. Иларион (Алфеев); послесл.: С. С. Аверинцев. СПб., 2013[7] . М., 1998[1].

Serm. — **Sermones** («первый том»). Изд.: De perfectione religiosa / Ed. P. Bedjan. P.; Lpz., 1909 [восточносир. редакция].
Греч. пер.: Τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαακ τοῦ Σύρου τὰ εὑρεθέντα ἀσκητικά. Λειψία, 1770 [западносир. редакция].
Рус. пер.: I. Западносир. редакция: Слова подвижнические / Пер. с греч.: С. Соболевский. Серг. П., 1911.
II. Восточносир. редакция: *Мар Исхак с горы Матут* (*прп. Исаак Сирин*). Воспламенение ума в духовной пустыне / Пер. с сир.: А. В. Муравьёв. М., 2008. С. 46—93 [Слово 1; рус. перевод помещен параллельно с сир. текстом], 94—107 [слав. пер. из рук. ТСЛ 172]; *Аверинцев С. С.* Переводы: Многоценная жемчужина // *Он же.* Собрание сочинений. К., 2006. С. 171—177 [Слова 46, 76, 77]; Три мистических трактата, не вошедшие в греческий перевод «Первого собрания» / Пер. с сир.: М. Г. Калинин // БВ. 2015. Вып. 46. С. 12—20 [Слова 71, 75, 76]; *Мар Исхак Ниневийский* (*прп. Исаак Сирин*). Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I—VI) / / Предисл., пер. с сир., комм. и указ.: А. В. Муравьёв и др. М., 2016.

Išo‘ Styl. — ***Išo‘ Stylita***

Chron. — **Chronicon.** The Chronicle of *Joshua the Stylite* Composed in Syriac, A. D. 507 / Ed., transl. W. Wright. Camb., 1882.

Išodenah — ***Išodenah***

Lib. de castit. — **Liber de castitate.** Le livre de la Chasteté composé par *Jesudenah*, *évêque de Baçrah* / Éd., trad. J. B. Chabot. P., 1896.

Išoyahb III — ***Išoyahb III***

Ep. — **Epistulae.** Liber Epistularum / Éd. R. Duval. P., 1904—1905. (CSCO; 11—12).

Iul. Afric. — ***Iulius Africanus***

Chron. — **Chronographiae:** The Extant Fragments / Ed. M. Wallraff, transl. W. Adler. B., 2007. **(**GCSNF; 15**)**.

Iust. Mart. — ***Iustinus Martyr***

Dial. — **Dialogus cum Tryphone Iudaeo.** CPG, N 1076. PG. 6. Col. 471—800.

Jacob. Sarug. — ***Jacobus Sarugensis***

Hom. sel. — **Homiliae Selectae** / Ed. P. Bedjan. P., 1905—1910. 5 t.

Jubil. — **Liber Jubilaeorum.** CAVT, N 132. Эфиопская версия: The Book of Jubilees: A Critical Text / Ed. J. C. Vanderkam. Leuven, 1989. (CSCO; 510. Aethiop.; 87).

Julian. Apost. — ***Julianus Apostata***

Contr. Galil. — **Contra Galilaeos.** *Juliani Imperatoris* Librorum contra Christianos quae supersunt / Ed. C. J. Neumann. Lipsiae, 1880. P. 163—233.

Justinian. — ***Justinianus, imperator***

Confessio rect. fid. — **Confessio rectae fidei.** CPG, N 6885. Edikt über den rechten Glauben // *Schwartz E.* Drei dogmatische Schriften Iustinians. Münch., 1939. S. 72—111; рус. пер.: *Грацианский*. 2016. С. 356—377.

Contr. Monophys. — **Contra Monophysitas.** Schreiben an alexandrinische Mönche // Ibid. S. 6—43; рус. пер.: *Грацианский*. 2016. С. 285—328.

Dial. — **Dialogus.** Изд. сир. текста: *Guillamont A.* Justinien et l'Eglise de Perse // DOP. 1969/1970. Vol. 23/24. P. 41—66 (факсимильный текст на вклейке).
Англ. пер.: *St. Emperor Justinian*. Dialogue with Paul of Nisibis / Trans. J. Macdonald. 1998. [электронный ресурс: http://www.voskrese.info/spl/nisibis.html, обращение 17.06.2015].

Ep. contr. tria capit. — **Epistula contra tria capitula.** CPG, N 6882. Schreiben gegen die Drei Kapitel // *Schwartz E.* Drei dogmatische Schriften Iustinians. Münch., 1939. S. 47—69; рус. пер.: *Грацианский*. 2016. С. 329—355.

Leont. Byz. — ***Leontius Byzantinus***

Contr. Aphthart. — **Contra Aphthartodocetas.** PG. 86. Col. 1316—1356.

Leont. Hier. — ***Leontius Hierosolymitanus***

Contr. Monophys. — **Liber contra Monophysitas.** PG. 86. Col. 1769—1901.

Contr. Nestorian. — **Liber contra Nestorianos.** PG. 86. Col. 1400—1768.

Liberat. — ***Liberatus***

Breviar. — **Breviarium** // ACO. T. 2. Vol. 5. P. 98—141.

Liturg. Adaei et Maris — **Liturgia sanctorum apostolorum Adaei et Maris** cui accedunt duae aliae in quibusdam festis et feriis dicendae, necnon ordo baptismi. Urmia, 1890.

Maruth. Maipher. — ***Marutha Maipherkatensis***

Canon. — **Canones.** Изд.: The Canons Ascribed to *Maruta of Maipherqat* and Related Sources / Ed., trans. A. Vööbus. Lovanii, 1982. (CSCO; 439—440; Syr. 191—192).

Mšiḥa-Zkha — ***Mšiḥa-Zkha***

Chron. Arbel. — **Chronica Arbelae.** *Mšiḥa-Zkha*. Histoire de l'Église d'Adiabene sous les Parthes et les Sassanides / Éd. A. Mingana. Mossoul, 1907. (Sources Syriaques; 1).

Mich. Syr. — ***Michael Syrus***

Chron. — **Chronica.** Chronique de *Michel le Syrien*, Patriarche Jacobite d'Antioche, 1166—1199 / Éd. J.-B. Chabot. P., 1889. Brux., 1963. 4 t.

Nars. — ***Narsai***

De doct. Nestor. — **De tribus doctoribus Nestorianis.** *Macomber*, N 11. Homilies of *Mar Narsai*. San Francisco, 1970. Vol. 1. P. 253—287; Homélie de *Narsès* sur les trois docteurs nestoriens / Éd. M. L. Martin // Journal Asiatique. P., 1899. T. 14. N 2. P. 446—492 [сир. текст]; 1900. T. 15. P. 469—525 [франц. пер.].

De Nat. — **De Nativitate.** *Macomber*, N 4. A Homily on our Lord's Birth from the Holy Virgin // *Idem*. Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension / Ed., trans. F. G. McLeod. Turnhout, 1979. P. 36—69. (PO; T. 40. Fasc. 1).

Nest. — ***Nestorius***

Tragoed. — **Apologia sive Tragoedia sive Historia.** CPG, N 5750; греч.: *Evagr. Schol*. Hist. eccl. I 7; лат.: PG. 84. Col. 587—590; Nestoriana. S. 203—204; ACO. T. 1. Vol. 4. P. 25—27; сир.: Nestoriana. 1905. S. 368 [сир. текст двух фрагментов], 204—208 [лат. пер. трех сирийских фрагментов].

Ep. ad Ioan. Antioch. — **Epistula ad Iohannem Antiochenum.** CPG, N 5671; RegPatr, N 59. Nestoriana. S. 183—186; ACO. T. 1. Vol. 4. P. 4—6.

Ep. 2 ad Cyr. Alex. — **Epistula 2 ad Cyrillum Alexandrenum.** CPG, N 5669; RegPatr, N 57; PG. 77. Col. 49—

58; Nestoriana. S. 173—180; ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 29—32; лат. пер.: PL. 48. Col. 818—827; ACO. T. 1. Vol. 2. P. 41—43; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 147—150.

Hom. 9 — **Homilia 9: Principium dogmatis.** CPG, N 5698; PL. 48. Col. 757—763; Nestoriana. S. 250—264 [греч. и лат. фрагменты]; ACO. T. 4. Vol. 3 (1). P. 362—365.

Hom. 10 — **Homilia 10:** Ad eos, qui propter coniunctionem aut deitatem Filii mortificant aut humanitatem in Deum transferunt. CPG, N 5699. Nestoriana. S. 264—277 [греч. и лат. фрагменты], 374 [сир. фрагменты]; ACO. T. 4. Vol. 3 (1). P. 365—368.

Tractat. Heracl. — **Tractatus Heraclidis.** CPG, N 5751. Сир. текст: Le Livre d'Heraclide de Damas / Éd. P. Bedjan. P., 1910.
Франц. пер.: Idem / Trad. F. Nau. P., 1910.
Англ. пер.: The Bazaar of Heracleides / Trans. G. R. Driver, L. Hodgson. Oxf., 1925.

Nom. catholic. — **Nomina catholicorum** // MRAL. Ser. 4. 1886. Vol. 2. Fasc. 14. P. 556—557.

Orig. — ***Origenes***

Com. in Ioh. — **Commentarii in Iohannem.** CPG, N 1453. Греч. текст и франц. пер.: *Origène*. Commentaire sur S. Jean / Éd., trad. C. Blanc. P., 1966—1982. 4 t. (SC; 120).

Com. in Luc. — **Commentarii in Lucam** (fragmenta). CPG, N 1452. *Origenes* Werke / Hrsg. M. Rauer. B., 1959. Bd. 9. S. 227—336. (GCS; 49 (35)).

Palladius. — ***Palladius.***

Lausiac. — **Historia Lausiaca.** CPG, N 6036. The Lausiac History of *Palladius* / Ed. C. Buttler. Camb., 1904.

Philo Alex. — ***Philo Alexandrinus***

De opif. — **De opificio mundi.** Изд.: Opera quae supersunt / Ed. L. Cohn. B., 1896. 1962[r]. Vol. 1. P. 1—60.

Plin. Sen. — ***Plinius Senior***

Natur. hist. — **Naturalis historia.** Изд.: *C. Plinii Secundi* Naturalis historiae libri XXXVII / Ed. C. Mayhoff. Lipsiae, 1906. Vol. 1: Libri I—VI.

Plut. — ***Plutarchus***

Vitae — **Vitae parallelae** / Ed. C. Sintenis. Lipsiae, 1881. Vol. 3.

Procop. — ***Procopius Caesariensis***
Bella — **De bellis libri I—VIII.** Изд.: Opera omnia: 3 vol. in 4 pt. / Rec. J. Haury. Lipsiae, 1905. Vol. 1—2. (BSGRT).

Ps.-Dionysius — ***Pseuso-Dionysios***
Chron. — **Chronicon.** Изд.: Chronicon anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum / Éd. J.-B. Chabot. P., 1927—1989. 2 vol. in 4. (CSCO; 91, 104, 121, 507. Syr.; 43, 53, 66, 213).

Sebeos — ***Sebeos***
Hist. Armen. — **Historia Armeniae.** Рус. пер.: Себеос. История императора Иракла / Пер. с арм.:К. Патканов. СПб., 1862.

Script. hist. Aug. — **Scriptores historiae Augustae** / Ed. E. Hohl, addenda et corrigenda adiecerunt Ch. Samberger et W. Seyforth. Lpz., 1971². 2 vol. (BSGRT).

Sever. Ant. — ***Severus Antiochenus***
Ad Neph. — **Orationes ad Nephalium.** *Severi Antiocheni* Orationes ad Nephalium, *eiusdem* ac Sergii Grammatici / Ed. J. Lebon. Louvain, 1949. P. 1—69. (CSCO; 119. Syr. 64).
Cont. Gram. — **Liber contra impium Grammaticum.** CPG, N 7024. *Severus Antiochenus*. Contra impium Grammaticum. I—II / Éd. J. Lebon. P., 1938. (CSCO; 111—112. Syr. 58—59).
Ep. 2 — **Epistula 2 ad Sergium.** *Severi Antiocheni* Orationes ad Nephalium, *eiusdem* ac Sergii Grammatici / Ed. J. Lebon. Louvain, 1949. P. 1—69. (CSCO; 119—120. Syr. 64—65).

Socr. Schol. — ***Socrates Scholasticus***
Hist. eccl. — **Historia ecclesiastica.** CPG, N 6028. *Sokrates*. Kirchengeschichte / Hrsg. G. Ch. Hansen, mit Beitr. M. Širinjan. B., 1995.

Sozom. — ***Sozomenus***
Hist. eccl. — **Historia ecclesiastica.** CPG, N 6030. Kirchengeschichte / Hrsg. J. Bidez. B., 1995.

Strabo — ***Strabo***
Geogr. — **Geographica** / Rec. A. Meineke. Lipsiae, 1877. Vol. 1—3.

Suet. — ***Gaius Suetonius Tranquillus***
De vita Caesar. — De vita Caesarum libri I—II / Ed. J. H. Westcott, E. M. Rankin. Boston etc., 1918.

Sur. — ***Surin***

Serm. de SS. Patr. — **Sermo de Sanctis Patribus.** Сир. текст имфранц. пер.: *Rabban Sourin*. Discours sur les Saints Pères // PO. T. 4. Fasc. 4. P. 400—402.

Sym. Log. — ***Symeon Magister et Logotheta***

Chron. — **Chronicon** / Rec.: S. Wahlgren. B.; N. Y., 2006. (CFHB; 44/1); рус. пер., подготовленный с учетом слав. традиции: Хроника *Симеона Магистра* и *Логофета* / Пер.: А. Ю. Виноградов; коммент: П. В. Кузенков. М., 2014. (Византия и ее окружение. Источники; 1).

Synod. Orient. — **Synodicon Orientale.** Сир. текст и франц. пер.: Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens / Éd., trad. J. B. Chabot. P., 1902.

Tac. — ***P. Cornelius Tacitus***

Ann. — **Annales.** Изд.: Libri qui supersunt / Ed. E. Koestermann. Lipsiae, 1960. T. 1.

Tat. — ***Tatianus***

Contr. graec. — **Oratio contra graecos.** CPG, N 1104. Изд.: PG. 6. Col. 803—888.
Рус. пер.: *Татиан*. Речь против эллинов // СДХА. С. 10—45.

Theod. Mops. — ***Theodorus Mopsuestenus***

De Incarn. — **De Incarnatione.** CPG, N3856. Греч. и лат. фрагменты: *Theodori episcopi Mopsuesteni* In epistolas beati Pauli commentarii / Ed. H. B. Swete. Camb., 1882. Vol. 2. P. 290—312.
Сир. фрагменты (Brit. Lib. Add. 14669) и англ. пер.: *Behr*. 2011. P. 440—495.

Ep. 2 — **Epistula 2 ad Artemium.** CPG, N 3863. Лат. фрагмент и англ. пер.: FT. 6. P. 326—329.

Hom. catech. — **Homiliae catecheticae (Liber ad baptizandos).** CPG, N 3852. Сир. текст и англ. пер.: Commentary of *Theodore of Mopsuestia* on the Nicene Creed / Ed., trans. A. Mingana. Camb., 1932. (WS; 5); Commentary of *Theodore of Mopsuestia* on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist / Ed., trans. A. Mingana. Camb., 1933. (WS; 6).

Exp. in Ps. — **Expositio in Psalmos.** CPG, N 3833. Греч. и лат. тексты: Le commentaire de *Théodore de*

Mopsueste sur les psaumes / Éd. R. Devreesse. Vat., 1939. P. 7—16. (ST; 93).

In Ioh. — **In Iohannem.** Commentarius *Theodori Mopsuesteni* in Evangelium Johannis in librose VII partitus: Versio syriaca juxta Cod. Paris. 308 / Éd. J. B. Chabot. P., 1897. T. 1: Textus syriacus.

In Rom. — **Fragmenta in epistulam ad Romanos.** CPG, N 3846. Лат. фрагмент и англ. пер.: FT. 7. P. 328—330.

LT — **Fragmenta apud Leontium Byzantinum.** Греч. текст и англ. пер: *Behr*. 2011. P. 278—311.

Theodoret. — ***Theodoretus Cyrrhensis***

Hist. rel. — **Historia religiosa.** CPG, N 6221. PG. 82. Col. 1283—1396; Historia religiosa (Philotheos historia) / Éd., trad. P. Canivet, A. Leroy-Molinghen. P., 1977—1979. 2 t. (SC; 234, 257).

Interpr. in Ps. — **Interpretatio in Psalmos.** CPG, N 6202. PG. 80. Col. 857—1996.

Theoph. Antioch. — ***Theophilus Antiochenus***

Ad Autol. — **Ad Autolicum.** CPG, N 1107. Изд.: PG. 6. Col. 1024—1097.
Рус. пер.: *Феофил Антиохийский*. К Автолику // СДХА. С. 128—191.

Thom. Marg. — ***Thomas Margae***

Hist. mon. — **Historia monastica.** The «Historia Monastica» of *Thomas, Bishop of Marga* / Ed., trans. E. Budge. L., 1893. 2 vol.

Tim. — ***Timotheus I, Catholicus.***

Convers. — **Conversationes cum calipha al-Mahdi.** Рус. перевод араб. версии: Богословские собеседования между католикосом Церкви Востока Мар Тимафеосом I (727—823) и халифом ал-Махди, повелителем правоверных / Пер.: Н. С[елезнёв]. М., 2005.

ЛИТЕРАТУРА

Абрамзон. 2005 — *Абрамзон М. Г.* Осроена в римской восточной политике в I в. до н. э.—III в. н. э. // Проблемы истории, филологии, культуры. М; Магнитогорск; Новосибирск, 2005. Вып. 15. С. 111—119.

Аверинцев. 1997 — *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.

Асмус, *Грацианский*, *Храпов*. 2005 — *Асмус В.*, *прот.*, *Грацианский М. В.*, *Храпов А. В.* Вселенский V Собор // ПЭ. 2005. Т. 9. С. 616—628.

Асмус, *Храпов*, *Цыпин*. 2005а — *Асмус В.*, *прот.*, *Храпов А. В.*, *Цыпин В.*, *прот.* Вселенский III Собор // Там же. С. 588—597.

Асмус, *Храпов*, *Цыпин*. 2005б — *Асмус В.*, *прот.*, *Храпов А. В.*, *Цыпин В.*, *прот.* Вселенский IV Собор // Там же. С. 597—616.

Барский. 2008 — *Барский Е. В.* Афраат Персиянин. 2008. [электр. ресурс: http://www.sedmitza.ru/text/414059.html, обращение 3.02.2016].

Барский, *Калинин*. 2014 — *Барский Е.*, *Калинин М.* «Не будьте как дети»: Адам в Третьем томе Исаака Сирина // Miscellanea Orientalia Christiana. Восточнохристианское разнообразие / Ред.: Н. Н. Селезнев, Ю. Н. Аржанов. М., 2014. С. 26—44.

Беляев. 2000 — *Беляев Л. А.* Аверкия (Иерапольского) эпитафия // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 131—132.

Беневич. 2009 — *Беневич Г. И.* Несторий // Антология. 2009. Т. 1. С. 531—543.

Болотов. 1901 — *Болотов В. В.* Из истории Церкви Сиро-Персидской. СПб., 1901.

Болотов. 1917 — *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви / Посмертн. изд. под ред. проф. А. Бриллиантова. Пг., 1917. М., 1994[р]. Т. 4: История Церкви в период Вселенских Соборов; [Ч.] 3: История богословской мысли.

Бондач. 2008 — *Бондач А. Г.* Библиографический указатель к «Деяниям Вселенских Соборов». Ч. 1: Соборы I—III // БВ. 2008. № 7. С. 412—434.

Брок. 1995 — *Брок С.* Христология Церкви Востока / Пер.: А. В. Муравьёв // ВДИ. 1995. Вып. 2 (213). С. 39—53.

Брок и др. 2008 — *Брок С.* и *др.* Ефрем Сирин // ПЭ. 2008. Т. 19. С. 79—105.

Васильев. 1998 — *Васильев А. А.* История Византийской империи. СПб., 1998. 2 т.

Вселенские Соборы. 2005 — Вселенские Соборы / Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». М., 2005.

Виноградов. 2009 — *Виноградов А. Ю.* Слово μυστήριον в античной и раннехристианской литературе // Православное учение о церковных таинствах: V Международная богословская конференция РПЦ (Москва, 13—16 ноября 2007 г.). М., 2009. Т. 1: Таинства в целом. Крещение и Миропомазание. Евхаристия: литургические аспекты. С. 43—66.

Виноградов и др. 2000 — *Виноградов А. Ю.* и *др.* Аверкий // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 127—128.

Грацианский. 2006 — *Грацианский М. В.* Миссионерские предприятия 40-х гг. VI в. в контексте церковной политики императора Юстиниана // KANIΣKION: Юбилейный сборник в честь 60-летия профессора И. С. Чичурова / Отв. ред.: М. В. Грацианский, П. В. Кузенков. М., 2006. С. 57—101.

Грацианский. 2007а — *Грацианский М. В.* Дионисия Телль-Махрского хроника // ПЭ. 2007. Т. 15. С. 370—371.

Грацианский. 2007б — *Грацианский М. В.* Св. император Юстиниан и спор о Трех Главах (540—553) // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2007. № 17. С. 5—26.

Грацианский. 2016 — *Грацианский М. В.* Император Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора. М., 2016. (Труды Исторического ф-та МГУ. Вып. 86; Серия II: «Исторические исследования»: 42).

Грилихес. 2004 — *Грилихес Л.*, *прот.* Введение // Оды Соломона / Пер.: прот. Л. Грилихес. М., 2004. С. 3—8.

Гринченко. 2012 — *Гринченко О. С.* Иуда // ПЭ. 2012. Т. 28. С. 380—387.

Даниелу. 2013 — *Даниелу Ж.* Таинство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии / Пер.: В. Н. Генке; общ. и науч. ред.: А. Г. Дунаев. М., 2013.

Дунаев. 2015 — *Дунаев А. Г.* Предисловие к русскому переводу слов и посланий «Макариевского корпуса» первого типа // *Прп. Макарий Египетский* (*Симеон Месопотамский*). Духовные слова и послания: Собрание I / Изд.: А. Г. Дунаев, иеромонах Винсен Дэпре; при участии М. М. Бернацкого, С. С. Кима. Афон; М., 2015. С. 5—224.

Дьяконов. 1908 — *Дьяконов А. П.* Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. СПб., 1908.

Жильсон. 2010 — *Жильсон Э.* Философия в Средние века: От истоков патристики до кон. XIV в. / Пер. с франц.; общ. ред., послесл. и примеч.: С. С. Неретина. М., 2010[2].

Заболотный. 2013 — *Заболотный Е. А.* Был ли Несторий православным? (По поводу статей М. Анастоса и А. де Аллё) // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2013. № 5 (35). С. 30—40.

Заболотный. 2014 — *Заболотный Е. А.* Христология Церкви Востока: основные направления развития в V—нач. VII в. // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2014. № 5 (40). С. 33—44.

Заболотный. 2015а — *Заболотный Е. А.* Крещение: [Сирийская традиция и учение Феодора Мопсуестийского] // ПЭ. 2015. Т. 38. С. 636—638, 656—658.

Заболотный. 2015б — *Заболотный Е. А.* Учение Диодора Тарсийского: Христология воплощения или вочеловечения? // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2015. № 5 (45). С. 38—46.

Заболотный. 2015в — *Заболотный Е. А.* Церковь Востока и религиозная политика императора Юстиниана // ВВ. 2015. Т. 74 (99). С. 47—60.

Заболотный. 2016а — *Заболотный Е. А.* История конфессионального разделения сирийского христианства и развитие христологии в IV—VIII веках: Диссертация. М., 2016.

Заболотный. 2016б — *Заболотный Е. А.* Лонгин, епископ Нубии // ПЭ. 2016. Т. 41. С. 425—426.

Заболотный. 2016в — *Заболотный Е. А.* Манихейство // Там же. Т. 43. С. 339—354.

Заболотный. 2016г — *Заболотный Е. А.* Мар Аба I // Там же. С. 421—424.

Заболотный. 2016д — *Заболотный Е. А.* Мар Аба II // Там же. С. 424—425.

Заболотный. 2016е — *Заболотный Е. А.* Маронитская католическая Церковь: Богослужение // Там же. Т. 44. С. 102—103.

Заболотный. 2016ж — *Заболотный Е. А.* Марута, митрополит Тагритский // Там же. С. 227—228.

Заболотный. 2016з — *Заболотный Е. А.* Маруф, епископ Майферкатский // Там же. С. 228—229.

Заболотный. 2016и — *Заболотный Е. А.* Учение Афраата и его место в сирийской христологии IV в. // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2016. № 4 (49). С. 46—54.

Заболотный. 2017а — *Заболотный Е. А.* Мессалиане // ПЭ. 2017. Т. 45. С. 30—35.

Заболотный. 2017б — *Заболотный Е. А.* Мефодия Патарского Откровение // Там же. С. 139—142.

Заболотный. 2017в — *Заболотный Е. А.* Мученики: Сирийская традиция // Там же. Т. 48. С. 69.

Заболотный. 2017г — *Заболотный Е. А.* Нарсай, мученик // Там же. С. 402.

Заболотный. 2017д — *Заболотный Е. А.* Нарсай, сирийский богослов // Там же. С. 402—412.

Заболотный. 2017е — *Заболотный Е. А.* Нарсай и Иосиф, мученики // Там же. С. 412—413.

Заболотный. 2017ж — *Заболотный Е. А.* Sol Invictus и римский император: к вопросу о прообразах Христа в экзегезе Ефрема Сирина // ВВ. 2017. Т. 101. С. 76—94.

Заболотный. 2018а — *Заболотный Е. А.* Несторианство // ПЭ. 2018. Т. 49. С. 110—127.

Заболотный. 2018б — *Заболотный Е. А.* Несторий // Там же. С. 127—137.

Заболотный. 2019а — *Заболотный Е. А.* Оригенистские споры // Там же. 2019. Т. 53. С. 261—268.

Заболотный. 2019б — *Заболотный Е. А.* Ормизд, мученик // Там же. С. 330.

Заболотный. 2019в — *Заболотный Е. А.* Осроена // Там же. С. 449—450.

Заболотный. 2019г — *Заболотный Е. А.* Павел, епископ Теллы // Там же. Т. 54. С. 10.

Заболотный. 2019д — *Заболотный Е. А.* Павел, епископ Эмессы // Там же. С. 10—11.

Заболотный. 2019е — *Заболотный Е. А.* Павел, митрополит Нисибина // Там же. С. 11—13.

Заболотный. 2019ж — *Заболотный Е. А.* Павел Черный // Там же. С. 130—131.

Заболотный. 2019з — *Заболотный Е. А.* Параваланы // Там же. С. 545.

Заболотный. 2019и — *Заболотный Е. А.* Персидские мученики, 120 // Там же. Т. 55. С. 486—487.

Заболотный. 2019к — *Заболотный Е. А.* Петр III Монг, патриарх Александрийский // Там же. С. 686—689.

Заболотный. 2019л — *Заболотный Е. А.* Петр II Гнафевс, патриарх Антиохийский // Там же. С. 692—694.

Заболотный. 2019м — *Заболотный Е. А.* Петр Каллиникский // Там же. Т. 56. С. 76.

Заболотный. 2019н — *Заболотный Е. А.* Рецепция восточными сирийцами антиохийской традиции: монастыри vs школы // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2019. № 61. С. 38—52.

Заболотный, *Зайцев*. 2014 — *Заболотный Е. А.*, *Зайцев Д. В.* Кириллона // Там же. 2014. Т. 34. С. 713—716.

Заболотный, *Зайцев*. 2018 — *Заболотный Е. А.*, *Зайцев Д. В.* Нифалий, церковный писатель // Там же. 2018. Т. 51. С. 258.

Заболотный, *Кузенков*. 2018 — *Заболотный Е. А.*, *Кузенков П. В.* Хронология в «Откровении» Псевдо-Мефодия Патарского // Византийский временник. М., 2018. Т. 102. С. 152—164.

Заболотный, *Моисеева*. 2016 — *Заболотный Е. А.*, *Моисеева С. А.* Мафриан // Там же. 2016. Т. 44. С. 400—401.

Зайцев. 2016 — *Зайцев Д. В.* Максим, архиепископ Антиохийский // Там же. 2016. Т. 43. С. 18—19.

Иларион (*Алфеев*). 2008 — *Иларион* (*Алфеев*), *еп*. Духовный мир прп. Исаака Сирина. М., 2008[4].

Иларион (*Алфеев*). 2011 — *Иларион* (*Алфеев*), *митр.* Исаак Сирин // ПЭ. 2011. Т. 26. С. 695—731.

Иларион (*Алфеев*). 2014 — *Иларион* (*Алфеев*), *митр.* В поисках духовного жемчуга: Прп. Исаак Сирин и его творения // Прп. Исаак Сирин и его духовное наследие: Материалы 1-й международной патристической конференции ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия, Москва, 10—11 октября 2013 г. / Общ. ред.: митр. Иларион (Алфеев). М., 2014. С. 16—43.

Йевтич, *Муравьёв*. 2002 — *Йевтич И.*, *Муравьёв А. В.* Бабай Великий // ПЭ. М., 2002. Т. 4. С. 239—240.

Карташёв. 2002 — *Карташёв А. В.* Вселенские Соборы. Клин, 2002[п] (П., 1963[i]).

Кессель. 2003 — *Кессель Г. М.* Учение о духовной жизни Афраата Персидского Мудреца по «Тахвите о сынах Завета» // БТ. 2003. Вып. 38. С. 356—375.

Кессель. 2005 — *Кессель Г. М.* Афраат Персидский Мудрец: Тахвита о кающихся: [Предисл. к рус. пер.] // БТ. 2005. Вып. 39. С. 12—18.

Кессель. 2010 — *Кессель Г. М.* Библиографический указатель сочинений прп. Ефрема Сирина, переведенных с сирийского языка в серии ТСО // БВ. 2010. Вып. 11—12. С. 1023—1061.

Киприан (*Керн*). 1950 — *Киприан* (*Керн*), *архим.* Антропология св. Григория Паламы. П., 1950. М., 1996[р].

Кирилл Александрийский. 2014. — Кирилл Александрийский // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 225—299.

Кирилл (*Говорун*) и *др.* — *Кирилл* (*Говорун*), *архим.*, *Месяц С. В.*, *Фокин А. Р.* Ипостась // ПЭ. 2011. Т. 26. С. 180—193.

Ковельман, *Гершович*. 2016 — *Ковельман А.Б.*, *Гершович У.* Сокрытое и явленное в Талмуде: Очерк нефилософского мышления на исходе античности. М., 2016.

Колесников. 2006 — *Колесников А. И.* Гонения на христиан в доисламском Иране // ПЭ. 2006. Т. 12. С. 49—50.

Колесников. 2011 — *Колесников А. И.* Исаак // ПЭ. 2011. Т. 26. С. 678—679.

Колесников. 2012а — *Колесников А. И.* Ишояв I // ПЭ. 2012. Т. 28. С. 653.

Колесников. 2012б — *Колесников А. И.* Йездигерд I // ПЭ. 2012. Т. 28. С. 681—682.

Колесников. 2012в — *Колесников А. И.* Йездин // ПЭ. 2012. Т. 28. С. 684—685.

Колесников, *Панченко*. 2000 — *Колесников А. И.*, *Панченко К. А.* Адиабена // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 300—301.

Константин. 2014 — Константин [I Великий] // ПЭ. 2014. Т. 36. С. 671—729.

Кошеленко. 2002 — *Кошеленко Г. А.* Бардесан // ПЭ. 2002. Т. 4. С. 333.

Кузенков. 2014 — *Кузенков П. В.* Христианские хронологические системы: История летосчисления в святоотеческой и восточнохристианской традиции. М., 2014.

Кузенков. 2017 — *Кузенков П. В.* Рождение христианского Востока как трансформация эллинистической культуры // Исторический вестник. М., 2017. № 20 (167). С. 14—31.

Кулаковский. 1996 — *Кулаковский Ю. А.* История Византии: В 3 т. СПб., 1996[п].

Лебедев. 1896 — *Лебедев А П.* История Вселенских Соборов. Ч. 1: Вселенские Соборы IV и V вв.: Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. Серг. П., 1896[2].

Лебон. 1975 — *Лебон Ж.* Христология сирийского монофизитства / Пер. под ред. Н. А. Заболотского. Л., 1975.

Леонтий Византийский. 2006 — Леонтий Византийский: Сборник исследований / Ред.: А. Р. Фокин. М., 2006.

Лёзов. 2009а — *Лёзов С. В.* Арамейские языки // Языки мира: Семитские языки. [Вып. 1:] Аккадские языки. Северозападносемитские языки. М., 2009. С. 414—496.

Лёзов. 2009б — *Лёзов С. В.* Классический сирийский язык // Там же. С. 562—625.

Лурье. 1998 — *Лурье В. М.* Новооткрытые тексты прп. Исаака Сирина: Их перевод и исследование // Вертоградъ-информ. 1998. № 7(40). 30—34.

Лурье. 2006 — *Лурье В. М.* История византийской философии: Формативный период. СПб., 2006.

Макаров. 2015 — *Макаров Е. Е.* Крещение Господне (Богоявление): Происхождение праздника // ПЭ. 2015. Т. 38. С. 714—716.

Мейендорф. 2012 — *Мейендорф И.*, *протопресв.* Единство империи и разделения христиан: Церковь в 450—680 гг. / Пер.: ПСТГУ. М., 2012.

Мещерская. 1984 — *Мещерская Е. Н.* Легенда об Авгаре — раннесирийский литературный памятник. М., 1984.

Мещерская, *Панченко*. 2000 — *Мещерская Е. Н.*, *Панченко К. А.* Авгарь // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 88—90.

Мефодий (*Зинковский*), *Чурсанов*. 2016 — *Мефодий* (*Зинковский*), *иером*, *Чурсанов А. С.* Лицо // ПЭ. 2016. Т. 41. С. 316—326.

Мишин. 2014 — *Мишин Д. Е.* Хосров I Ануширван (531—579), его эпоха и его жизнеописание и поучение в истории Мискавейха. М., 2014.

Муравьёв. 2002 — *Муравьёв А. В.* Афраат // ПЭ. 2002. Т. 4. С. 184—185.

Муравьёв. 2008 — *Муравьёв А. В.* «Солнце Хузистана», или Непонятный святой // *Мар Исхак с горы Матут* (*прп. Исаак Сирин*). Воспламенение ума в духовной пустыне / Пер. с сир.: А. В. Муравьев. М., 2008. С. 11—45.

Муравьёв. 2010 — *Муравьёв А. В.* Msi

Муравьёв. 2014 — *Муравьёв А. В.* Китай: Сиро-уйгурское христианство // ПЭ. 2014. Т. 35. С. 99—103.

Муравьёв. 2015 — *Муравьёв А. В.* Msi

Неклюдов. 2007 — *Неклюдов К. В.* Дорнер // ПЭ. 2007. Т. 16. С. 15—17.

Ортис де Урбина. 2011 — *Ортис де Урбина И.* Сирийская патрология / Пер.: М. В. Грацианский. М., 2011. (Библиотека ПСТГУ).

Острогорский. 2011 — *Острогорский Г. А.* История Византийского государства / Пер. с нем.: М. В. Грацианский; ред.: П. В. Кузенков. М., 2011.

Пеликан. 2007 — *Пеликан Я.* Христианская традиция: История развития вероучения. М., [2007]. Т. 1: Возникновение кафолической традиции (100—600).

Пеликан. 2009 — [2009]. Т. 2: Дух восточного христианства (600—1700).

Пигулевская. 1946 — *Пигулевская Н. В.* Византия и Иран на рубеже VI и VII вв. М.; Л., 1946.

Пигулевская. 1948 — *Пигулевская Н. В.* Мар Аба I: К истории культуры VI в. н. э. // Советское востоковедение. 1948. Вып. 5. С. 73—84.

Пигулевская. 1956 — *Пигулевская Н. В.* Города Ирана в раннем средневековье. М., 1956.

Пигулевская. 1979 — *Пигулевская Н. В.* Культура сирийцев в Средние века. М., 1979.

Пигулевская. 2011 — *Пигулевская Н. В.* Сирийская средневековая историография: исследования и переводы / Сост.: Е. Н. Мещерская. СПб., 2011[2].

Пономарев. 2006 — *Пономарев А. В.* Гностицизм: Обзор истории // ПЭ. 2006. Т. 11. С. 631—633.

Попов. 2009 — *Попов И. Н.* Зинон // ПЭ. 2009. Т. 20. С. 178—181.

Попов. 2016 — *Попов И. Н.* Мартирий, патриарх Антиохийский // Там же. 2016. Т. 44. С. 212—213.

Попов, Квливидзе. 2014 — *Попов И. Н., Квливидзе Н. В.* Константин // Там же. 2014. Т. 36. С. 671—729.

Попов, Кузенков. 2011 — *Попов И. Н., Кузенков П. В.* Ираклий // Там же. 2011. Т. 26. С. 280—292.

Постернак. 2000. — *Постернак А. В.* Аддай // Там же. 2000. Т. 1. С. 296.

Райт. 1902 — *Райт В.* Краткий очерк сирийской литературы / Пер.: П. К. Коковцев. СПб., 1902.

Сагарда. 2004 — *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии: I—IV вв. / Общ. и науч. ред.: диак. А. Глущенко и А. Г. Дунаев. М., 2004.

Селезнёв. 2001 — *Селезнёв Н. Н.* Ассирийская Церковь Востока: Исторический очерк. М., 2001.

Селезнёв. 2002 — *Селезнёв Н. Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока: Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М., 2002.

Селезнёв. 2005 — *Селезнёв Н. Н.* Несторий и Церковь Востока. М., 2005.

Селезнёв. 2006 — *Селезнёв Н. Н.* Несторий и его апология «Книга Гераклида» // Религиоведение. 2006. № 3. С. 16—27.

Селезнёв. 2009 — *Селезнёв Н. Н.* Имя Нестория как символ и вопрос его почитания в восточносирийской традиции христианства // Символ. Париж; М., 2009. Вып. 55. С. 257—286.

Селезнёв. 2012 — *Селезнёв Н. Н.* Ираклий и Ишоʻйав II: Восточный эпизод в истории «экуменического» проекта византийского императора // Символ. П.; М., 2012. Вып. 61. С. 280—300.

Сидоров. 1996 — *Сидоров А. И.* Блж. Феодорит Кирский — архипастырь, монах, богослов: Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия // *Феодорит Кирский, блж.* История боголюбцев с прибавлением «О Божественной любви» / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1996. С. 3—136. (Библиотека отцов и учителей Церкви; 3).

Смагина. 2011 — *Смагина Е. Б.* Манихейство по ранним источникам. М., 2011.

Смирнов. 2009 — *Смирнов Д. В.* Индивид // ПЭ. 2009. Т. 22. С. 526—547.

Ткаченко. 2006 — *Ткаченко А. А.* Дидаскалия апостолов // Там же. 2006. Т. 14. С. 663—666.

Успенский. 1997 — *Успенский Ф. И.* История Византийской империи. М., 1997. 3 т.

Феодор (*Юлаев*) и *др*. 2014. — *Феодор* (*Юлаев*), *иером*., и *др*. Кирилл Александрийский // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 225—299.

Флоровский. 1931 — *Флоровский Г.*, *прот*. Восточные отцы IV в. П., 1931. М., 1992[р].

Флоровский. 1933 — *Флоровский Г.*, *прот*. Византийские отцы V—VIII вв. П., 1933. М., 1992[р].

Фокин. 2002. — *Фокин А. Р.* Афанасий I Великий: Богословие // ПЭ. 2002. Т. 4. С. 32—41.

Фокин. 2014 — *Фокин А. Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014.

Фомичева. 2013 — *Фомичева С. В.* «Тайна» (*rāz̄ā*) у Ефрема Сирина: иудейские параллели // Труды по иудаике: Филология и культурология. СПб., 2013. Вып. 2. С. 139—167.

Фурман. 2019. — *Фурман Р. В.* Пешитта // ПЭ. 2019. Т. 56. С. 361—369.

Хосроев. 2007 — *Хосроев А. Л.* История манихейства: Prolegomena. СПб., 2007.

Шайд. 2006 — *Шайд Дж.* Религия римлян / Пер.: О. П. Смирнова. М., 2006.

Шаненко. 2001 — *Шаненко И. Ф.* Христологическая формула Нестория в богословии Бабая Великого // XI Ежегодная Богословская Конференция ПСТГУ: Материалы 2001 г. М., 2001. С. 13—24.

Янг. 2013 — *Янг Ф. М.* От Никеи до Халкидона: Введение в греческую патристическую литературу и ее исторический контекст / Пер.: П. Б. Михайлова и др. М., 2013.

Abramowski. 1931 — *Abramowski R.* Untersuchungen zu Diodor von Tarsus // ZNW. 1931. Bd. 30. S. 234—262.

Abramowski. 1954/5 — *Abramowski L.* Das Konzil von Chalkedon in der Homilie des Narses über die drei nestorianischen Lehrer // ZKG. 1954/5. Bd. 66. S. 140—143.

Abramowski. 1963 — *Abramowski L.* Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius. Louvain, 1963. (CSCO; 242. Subs.; 22).

Abramowski. 1974 — *Abramowski L.* Die Christologie Babais des Grossen // OCA. 1974. Vol. 197. P. 219—245.

Abramowski. 1994 — *Abramowski L*. The History of Research into Nestorius // Syriac Dialogue 1: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. W., 1994. P. 54—69.

Amann. 1931 — *Amann E*. Nestorius // DTC. 1931. T. 11. Pt. 1. Col. 76—157.

Amann. 1934 — *Amann E*. La Doctrine christologique de Théodore de Mopsueste // Revue Sciences Religieuses. 1934. Vol. 14. P. 525—549.

Amann. 1946 — *Amman E*. Théodore de Mopsueste // DThC. 1946. Vol. 15. N 1. P. 245—248.

Allen, *Hayward*. 2004 — *Allen P*., *Hayward C*. Severus of Antioch. N. Y., 2004.

Anastos. 1951 — *Anastos M. V*. The Immutability of Christ and Justinian's Condemnation of Theodore of Mopsuestia // DOP. 1951. Vol. 6. P. 124—160.

Anastos. 1962 — *Anastos M. V*. Nestorius Was Orthodox // DOP. 1962. Vol. 16. P. 117—140.

Annas. 1974 — *Annas J*. Individuals in Aristotle's «Categories»: Two queries // Phronesis. 1974. Vol. 19. N 1—2. P. 146—152.

Anton. 1977 — *Anton J. P*. Some Logical Aspects of the Concept of «Hypostasis» in Plotinus // The Reviews of Metaphysics. Vol. 31. N 2. P. 258—271.

Arickappallil. 2000 — *Arickappallil I*. The Folly of the Cross and the Glory of Resurrection in Mar Narsai // The Folly of the Cross: FS V. Pathikulangara / Ed. P. P. Kochappilly. Kottayam, 2000. P. 18—30.

Arnou. 1936 — *Arnou R*. Nestorianisme et néoplatonisme: L'unité du Christ et l'union des «intelligibles» // Gregorianum. 1936. Vol. 17. N 1. P. 116—131.

Aydin. 2016 — *Aydin S*. Sergius of Reshaina: Introduction to Aristotle and His «Categories», Adressed to Philotheos: Syriac Text, with Introd., Trans., and Comment. Leiden; Boston, 2016.

Badger. 1852 — *Badger P. G*. The Nestorians and Their Rituals. L., 1852.

Baker-Brian. 2011 — *Baker-Brian N. J*. Manichaeism: An Ancient Faith Rediscovered. L., 2011.

Bardenhewer. 1962 — *Bardenhewer O*. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Darmstadt, 1962[г]. 5 Bde.

Bardill. 2012 — *Bardill J*. Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age. Cambridge, 2012.

Baum, Winkler. 2003 — *Baum W., Winkler D. W.* The Church of the East. L., 2003.

Baumstark. 1922 — *Baumstark A.* Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte. Bonn, 1922.

Beck. 1949 — *Beck E.* Die Theologie des heiligen Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben. Vat., 1949.

Beck. 1956 — *Beck E.* Die Mariologie der echten Schriften Ephräms // OrChr. 1956. Bd. 40. S. 22—39.

Beck. 1959 — *Beck E.* Vorwort // *Des Heiligen Ephraem des Syrers* Hymnen de Nativitate / Hrsg. E. Beck. Louvain, 1959. S. V—XXIII. (CSCO; 186. Syr.; 82).

Beck. 1960 — *Beck E.* Vorwort // *Des Heiligen Ephraem des Syrers* Hymnen de Ecclesia / Hrsg. E. Beck. Louvain, 1960. S. I—XI. (CSCO; 198. Syr.; 84).

Beck. 1966 — *Beck E.* Vorwort // *Des Heiligen Ephraem des Syrers* Sermo de Domino nostro / Hrsg. E. Beck. Louvain, 1966. S. I—II. (CSCO; 270. Syr.; 116).

Becker. 2006 — *Becker A. H.* Fear of God and the Beginnig of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia. Phil., 2006.

Becker. 2016 — *Becker A. H.* The Dynamic Reception of Theodore of Mopsuestia in the 6th Century: Greek, Syriac, and Latin // Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism / Ed. S. F. Johnson. L.; N. Y., 2016². P. 29—47.

Bedjan. 1910 — *Bedjan P.* Préface // *Nestorius.* Le livre d'Heraclide de Damas / Éd. P. Bedjan. P., 1910. P. III—XL.

Beekers. 2010 — *Beekers R.* Etymological Dictionary of Greek. Leiden; Boston; 2010. Vol. 1. (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series; 10/1).

Behr. 2001 — *Behr J.* Formation of Christian Theology. N. Y., 2001. Vol. 1: The Way to Nicaea (рус. пер.: *Бер И., прот*. Становление христианского богословия: Путь к Никее / Пер.: Ю. Н. Варзонин, К. Л. Боголюбов. Тверь, 2006).

Behr. 2011 — *Behr J.* The Case Against Diodore and Theodore: Texts and their Contexts. Oxf., 2011. (Oxford Early Christian Texts).

Berardino. 2006 — *Berardino A., di*. Patrology. Camb., 2006. Vol. 6: The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus († 750).

Berrens. 2004 — *Berrens S.* Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I., 193—337 n. Chr. Stuttg., 2004.

Bethune-Baker. 1908 — *Bethune-Baker J. F.* Nestorius and His Teaching, a Fresh Examination and Evidence, With Special Reference to the Newly Recovered Apology of Nestorius (The Bazaar of Heraclides). Camb., 1908.

Bevan. 2005 — *Bevan G. A.* The Case of Nestorius: Ecclesiastical Politics in the East, 428—451 CE: Diss. Toronto, 2005.

Bevan. 2007 — *Bevan G. A.* The Last Days of Nestorius in Syriac Sources // Journal of the Canadian Society for Syriac Studies. Toronto, 2007. Vol. 7. P. 39—54.

Bevan. 2011 — *Bevan G. A.* Nestorius // GEDSH. 2011. P. 306—307.

Blair. 2002 — *Blair S. S.* What is the Date of the Dome of the Rock? // Bayt al-Maqdis: ‘Abd al-Malik’s Jerusalem / Ed. J. Raby, J. Johns. Oxf., 1992. P. 59—87.

Bickell. 1869 — *Bickell G.* Syrisches für deutsche Theologen: 2. Die Kirchenväter // Literarischer Handweiser. Münster, 1869. Bd. 78. S. 145—154.

Blum. 1969 — *Blum G. G.* Rabbula von Edessa: Der Christ, der Bischof, der Theologe. Louvain, 1969. (CSCO; 300. Subs.; 34).

Bosworth. 2003 — *Bosworth C. E.* Harran // EIran. 2003. Vol. 12. Fasc. 1. P. 13—14.

Bowersock. 1965. — *Bowersock G.W.* Augustus and the Greek World. Oxf., 1965.

Boyce. 2010 — *Boyce M.* Ganzak // EIran. 2000. Vol. 10. Fasc. 3. P. 289—290.

Brock. 1979 — *Brock S.* Jewish Traditions in Syriac Sources // JJS. 1979. Vol. 30. P. 212—232.

Brock. 1984 — *Brock S.* Dramatic Dialogue Poems // IV Symposium Syriacum, 1984 / Ed. H. J. W. Drijvers et al. R., 1987.

Brock. 1989 — *Brock S.* Spirituality in the Syriac Tradition. Kottayam, 1989.

Brock. 1992a — *Brock S.* The Christology of the Church of the East in the Synods of the 5th to early 7th Centuries: Preliminary Considerations and Materials // *Idem*. Studies in Syriac Christianity: History, Literature

and Theology. Aldershot; Brookfield, 1992. N 12. P. 125—142. (Variorum CS; 357).

Brock. 1992b — *Brock S.* The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem the Syrian. Kalamazoo (Mich.), 1992.

Brock. 1994 — *Brock S.* The Church of the East in the Sasanian Empire up to the 6th Century and Its Absence from the Councils in the Roman Empire // Syriac Dialog: First Non-official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. Vienna, 1994. P. 69—86.

Brock. 1997a — *Brock S.* A Brief Outline of Syriac Literature. Kottayam, 1997.

Brock. 1999 — *Brock S.* The Ruah Elohim of Gen. 1, 2 and its Reception History in the Syriac Tradition // Lectures et relectures de la Bible: Festschrift P.-M. Bogaert / Ed. J.-M. Auwers, A. Wenin. Leuven, 1999. P. 327—349. (BiblEphThL; 144).

Brock. 2007 — *Brock S.* Mary in Syriac Tradition // Further Prospects of Mary / Ed. P. Marr. Plymouth, 2007. P. 39—51.

Brock. 2010 — *Brock S.* A Fragment from a Syriac Life of Marutha of Martyropolis // AnBoll. Vol. 128. N 2. P. 306—311.

Brock. 2011a — *Brock S.* Aphrahaṭ // GEDSH. 2011. P. 24—25.

Brock. 2011b — *Brock S.* Ephrem // Ibid. P. 145—147.

Brock. 2011c — *Brock S.* Ephrem, Life of // Ibid. P. 147.

Brock. 2011d — *Brock S.* Marutha of Maypherqaṭ // Ibid. P. 273.

Brockelmann. 1981 — *Brockelmann C.* Syrische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie und Glossar. Lpz., 1981[13].

Burgess. 1999 — *Burgess R. W.* The Dates of the First Siege of Nisibis and the Death of James of Nisibis // Byz. Vol 69/1. 1999. P. 7—17.

Burkitt. 1899 — *Burkitt F. C.* Early Christianity outside the Roman Empire. Camb., 1899.

Chediath. 1982 — *Chediath G.* The Christology of Mar Babai the Great. Kottayam, 1982.

Burkitt. 1904 — *Burkitt F. C.* Early Eastern Christianity. L., 1904.

Cerbelaud. 1984 — *Cerbelaud D.* L'agneau veritable. Chavetogne; P., 1984.

Chesnut. 1976 — *Chesnut R. A.* Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug. Oxf., 1976.

Chesnut. 1978 — *Chesnut R. A.* The Two Prosopa in Nestoius' «Bazaar of Heracleides» // JThSt. 1978. Vol. 29. N 2. P. 392—409.

Chialà. 2005 — *Chialà S.* Abramo di Kashkar e la sua comunità: La rinascita del monachesimo siro-orientale. Comunità di Bose (Magnano), 2005.

Childers. 2011 — *Childers J. W.* Henana // GEDSH. 2011. P. 8—9.

Christensen. 1936 — *Christensen A.* L'Iran sous les Sassanides. Copenhague, 1936.

Clark. 1983 — *Clark M. E.* Spes in the Early Imperial Cult: «The Hope of Augustus» // Numen. Leiden, 1983. Vol. 30. Fasc. 1. P. 80—105.

Cohen. 2006 — *Cohen G. M.* The Hellenistic Settlements in Syria, the Red Sea Basin, and North Africa. Berkeley etc., 2006.

Cohen. 2013 — *Cohen G. M.* The Hellenistic Settlements in the East from Armenia and Mesopotamia to Bactria and India. Berkeley; Los Angeles, 2013.

Coyle. 2009 — *Coyle J. K.* Manichaeism and its Legacy. Leiden; Boston, 2009. (NHMS; 69).

Daniélou. 1950 — *Daniélou J.* Sacramentum futuri: Études sur les origines de la typologie biblique. P., 1950.

Daryaee. 2009a — *Daryaee T.* Šāpur II // EIran. 2009. [Электр. ресурс: http://www.iranicaonline.org/articles/shapur-ii, обращение 26.06.2018].

Daryaee. 2009b — *Daryaee T.* Sasanian Perisa: The Rise and Fall of an Empire. L.; N. Y., 2009.

Del Cogliano. 2008 — *Del Cogliano M.* Aphrahat on the Models of Christ's Indwelling // OCP. 2008. Vol. 74. N 1. P. 181—193.

Devreesse. 1948 — *Devreesse R.* Essai sur Théodore de Mopsueste. Vat., 1948. (ST; 141).

Dijkstra. 1995 — *Dijkstra K.* Life and Loyalty: A Study in the Socio-Religious Culture of Syria and Mesopotamia in the Graeco-Roman Period Based on Epigraphical Evidence. Leiden etc., 1995.

Dirven. 1999 — *Dirven L.* The Palmyrenes of Dura-Europos: A Study of Religious Interaction in Roman Syria. Leiden etc., 1999.

Dorner. 1839 — *Dorner I. A.* Entwicklungsgeschichte der Lehre von d. Person Christi: Von den ältesten Zeiten bis auf die neueste. Stuttg., 1839.

Dorner. 1885 — *Dorner I. A.* System der christlichen Glaubenslehre. B., 1885.

Drijvers. 1966 — *Drijvers H*. Bardesan of Edessa. Assen, 1966.

Drijvers, *MacDonald*. 1995 — Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East / Ed. J. W. Drijvers, A. A. MacDonald. Leiden etc., 1995.

Duchesne. 1911 — *Duchesne L*. Histoire ancienne de l'Église. P., 1911[5]. T. 3.

Duncan. 1945 — *Duncan E. J*. Baptism in the Demonstrations of Aphraates, the Persian Sage. Wash., 1945.

Duval. 1881 — *Duval R*.Traité de grammaire syriaque. P., 1881.

Duval. 1907 — *Duval R*. Anciennes littératures chrétiennes. P., 1907[3]. T. 2: La littérature syriaque.

Edwards. 2009 — *Edwards M*. Catholicity and Heresy in the Early Church. Ashgate, 2009.

Esbroeck. 1987 — *Esbroeck M. van*. Who is Mary, the Addressee of Ibas' Letter? // JThSt. 1987. Vol. 38. N 1. P. 129—135.

Famerée. 2007 — *Famerée J*. Ephesus and Nestorius: A Christological misunderstanding // Jesus Christ Today: Studies of Christology in Various Contexts: Proceedings of the Académie Internationale des sciences religieuses, Oxford 25—29 August 2006 and Princeton 25—30 August 2007 / Ed. S. G. Hall. B., 2009. P. 105—124.

Ferguson. 2009. — *Ferguson E*. Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries. Grand Rapids (Mich.); Camb., 2009.

Fiano. 2010 — *Fiano E*. Aphrahat's Christology: A Contextual Reading: Diss. Durham (N. Carolina), 2010.

Fiey. 1974, 1977/1978 — *Fiey J.-M*. Les diocèses du «Maphrianat» syrien, 629—1860 // Parole de l'Orient. 1974. Vol. 5. N 1. P. 133—164; N 2. P. 331—393; 1977/1978. Vol. 8. N 2. P. 347—378.

Fiey. 1997 — *Fiey J.-M*. Isaac (26) // DHGE. 1997. T. 26. Col. 90—92.

Fiey. 2004 — *Fiey J.-M*. Saints syriaques. Princeton (N. J.), 2004.

Frend. 1972 — *Frend W*. The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the 5th and 6th Cent. Camb., 1972.

Frishman. 1995/6 — *Frishman J*. Narsai's Christology According to his Homily «On the Word Became Flesh» // The Harp. Kerala, 1995/6. Vol. 8/9. P. 208—303.

Fritzsche. 1836 — *Fritzsche O. F.* De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis Commentatio historica theologica. Halae, 1836.

Funke. 1996 — *Funke P.* Die syrisch-mesopotamische Staatenwelt in vorislamischen Zeit: Zu den arabischen Macht- und Staatenbildungen an der Peripherie der antiken Grossmächte im Hellenismus und der römischen Kaiserzeit // Hellenismus: Beiträge zur Erforschung von Akkultaration und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters: Akten der Intern. Hellenismus-Kolloquiums (Berlin, 9.—14. März 1994) / Hrsg. B. Funck. Tüb., 1996. S. 217—238.

Gadamer. 1990 — *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. Tüb., 1990[6]. Bd. 1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (рус. пер.: *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики / Общ. ред.: Б. Н. Бессонов. М., 1988. С. 38—566).

Gadamer. 1993 — 1993[2]. Bd. 2: Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register (частичный рус. пер.: *Гадамер*. 1988. С. 567—).

Gerber. 2000 — *Gerber S*. Theodor von Mopsuestia und das Nicänum: Studien zu den katechetischen Homilien. Leiden, 2000.

Gerson. 1868 — *Gerson D.* Die Commentarien des Ephraem Syrus im Verhaltniss zur judischen Exegese: Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese // MGWJ. 1868. Bd. 17. S. 98—109.

Gill. 2001 — *Gill M. L.* Individuals and Individuation in Aristotle // Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics / Ed. T. Scaltsas et al. Oxf., 2001. P. 55—71.

Gilson. 1922 — *Gilson E*. La philosophie au Moyen Âge. P., 1922. 2 vol.

Gordillo. 1954 — *Gordillo M.* Mariologia orientalis. R., 1954.

Graffin, *McLeod*. 1979 — *[Graffin F., McLeod F. G.].* Introduction // *Narsai*. A Homily on our Lord's Birth from the Holy Virgin. 1979. P. 7—34.

Grazianskyj. 2005 — *Grazianskyj M.* Die Politik Kaiser Justinians I. gegenüber den Monophysiten: Diss. Jena, 2005.

Green. 1992 — *Green T.* M. The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran. Leiden; N. Y.; Köln, 1992.

Greer. 1961 — *Greer R. A.* Theodore of Mopsuestia: Exegete and Theologian. L., 1961.

Greer. 1966 — *Greer R. A.* The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus // JThSt. 1966. Vol. 17. P. 327—341.

Griffin. 2011 — *Griffin C.* Cyrillona: A Critical Study and Commentary: Diss. Wash., 2011.

Griffith. 1993 — *Griffith S.* Monks, «Singles» and «Sons of the Covenant»: Reflections on Syriac Ascetic Terminology // Eulogema: Studies in Honour of R. Taft (SJ) / Ed. E. Carr et al. R., 1993. P. 141—160. (Studia Anselmiana; 110).

Griffith. 1995 — *Griffith S.* Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism // Asceticism / Ed. V. Wimbush, R. Valantasis. N. Y.; Oxf., 1995. P. 220—245.

Grillmeier. 1961 — *Grillmeier A.* Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlichdogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht // Scholastik. 1961. Bd 36. S. 321—356.

Grillmeier. 1986 — *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg i. Br.; Basel; W., 1986. Bd. 2. Tl. 1: Das Konzil von Chalkedon: Rezeption und Widerspruch (451—518).

Grillmeier. 1989 — 1989. Bd. 2. Tl. 2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jh. / Mitarb. T. Hainthaler. (англ. пер.: Christ in Christian Tradition / Trans. J. Cawte, P. Allen. L., Louisville, 1995. Vol. 2: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590—604). Pt. 2: The Church of Constantinople in the 6th Cent.).

Grillmeier. 1990a — 1990[3]. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) (англ. пер.: Christ in Christian Tradition / Collab. T. Hainthaler; trans. J. Bowden. L., 1965. Vol. 1: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)).

Grillmeier. 1990b — 1990. Bd. 2. Tl. 4: Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien / Mitarb. T. Hainthaler.

Grillmeier et al. 2013 — Англ. пер.: *Grillmeier A. et al.* Christ in Christian Tradition / Trans. M. Ehrhardt. Oxf., 2013. Vol. 2. Pt. 3: The Churches of Jerusalem and Antioch from 451 to 600.

Guillamont.1970 — *Guillamont A.* Un colloque entre orthodoxes et théologiens nestoriens de Perse sous Justinien // CRAI. 1970. P. 201—207.

Haacke. 1953 — *Haacke R.* Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451—553) // Das Konzil von Chalkedon. 1953. Bd 2. S. 95—177.

Halleux. 1993 — *Halleux A., de.* Nestorius: Histoire et Doctrine // Irénikon. 1993. Vol. 66. P. 38—51, 163—178 (англ. пер.: *Idem.* Nestorius: History and Doctrine // Syriac Dialogue 1: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. Vienna, 1994. P. 200—215).

Halsberghe. 1972 — *Halsberghe G. H.* The Cult of Sol Invictus. Leiden, 1972.

Hansmann. 1987 — *Hansmann J. F.* Arbela // EncIran. 1987. Vol. 2. P. 277—278.

Hanson. 1988 — *Hanson R.* The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318—381. Edinburg, 1988.

Harnack. 1886—1890 — *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg, 1886—1890. 3 Bde.

Heresy and Identity. 2008 — Heresy and Identity in Late Antiquity / Ed. E. Iricinschi, H. M. Zellentin. Tüb., 2008.

Hijmans. 2009. — *Hijmans S. E.* Sol: The Sun in the Art and Religions of Rome: Disseration. Groningen, 2009.

Honigmann. 1951 — *Honigmann E.* Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIe siècle. Loivain, 1951. (CSCO; 127. Subs.; 2).

Howard-Johnston. 2010 — *Howard-Johnston J.* Kosrow II // EIran. 2010 [Электр. ресурс: http://www.iranicaonline.org/articles/khosrow-ii, обращение 23.10.2019].

Hutter. 2003 — *Hutter M.* Mār Abā and the Impact of Zoroastrianism on Christianity in the 6th Century // Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia / Ed. C. G. Cereti et al. Wiesbaden, 2003. P. 167—173.

Hübner. 2017 — *Hübner R. M.* Kirche und Dogma im Werden: Aufsätze zur Geschichte und Theologie des frühen Christentums / Hrsg. R. Kany. Tüb., 2017.

Ibrahim. 1974/5 — *Ibrahim I.* La doctrine christologique de Narsai: Essai d'interprétation: Diss. R., 1974/5.

Jansen. 2009 — *Jansen T.* Theodor von Mopsuestia: «De Incarnatione». B.; N. Y., 2009.

Joseph. 2000 — *Joseph J.* The Modern Assyrians of the Middle East: Encounters with Western Christian Missions, Archaeologists, and Colonial Powers. Leiden etc., 2000.

Jugie. 1912 — *Jugie M.* Nestorius et la controverse nestorienne. P., 1912.

Jugie. 1935 — *Jugie M.* Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium. P., 1935. T. 5.

Jugie. 1949 — *Jugie M.* La doctrine christologique de Diodore de Tarse d'après les fragments de ses oeuvres // Euntes Docete. 1949. Vol. 2. P. 171—191.

Juhl. 1996 — *Juhl D.* Die Askese im «Liber Graduum» und bei Afrahat: Eine vergleichende Studie zur frühsyrischen Frömmigkeit. Wiesbaden, 1996. (Orientalia Biblica et Christiana; 9).

Kaldellis. 2008 — *Kaldellis A.* Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition. Camb., 2008.

Kavvadas. 2012 — *Kavvadas N.* Narsais Homilie «Über die Väter, die Lehrer Diodor von Tarsos, Theodor von Mopsuestia und Nestorios» // Sacris Erudiri. 2012. Vol. 51. P. 215—232.

Kelly. 1958 — *Kelly J.* Early Christian Doctrines. L., 1958.

Klijn. 1958. — *Klijn A.* The Word «kejan» in Aphraates // Vig-Chr. 1958. Vol. 12. N 2. P. 57—66.

Kofsky, Ruzer. 2000 — *Kofsky A., Ruzer S.* Justice, Free Will, and Divine Mercy in Ephrem's Commentary on Genesis 2—3 // Le Muséon. 2000. Vol. 113. P. 315—332.

Kofsky, Ruzer. 2010 — *Kofsky A., Ruzer S.* Syriac Idiosyncrasies: Theology and Hermeneutics in Early Syriac Literature. Leiden; Boston, 2010. (Jerusalem Studies in Religion and Culture; 11).

Krauss. 1893—1894 — *Krauss S.* The Jews in the Works of the Church Fathers // JQR. 1893/1894. Vol. 6. P. 88—99.

Kronholm. 1978 — *Kronholm T.* Motifs from Genesis 1—11 in the Genuine Hymns of Ephraem the Syrian, With particular reference of Jewish exegetical tradition. Lund, 1978.

Labourt. 1904 — *Labourt J.* Christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie Sassanide (224—632). P., 1904.

Le Coz. 1995 — *Le Coz R.* Histoire de l'Église d'Orient: Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie. P., 1995.

Lebon. 1951 — *Lebon J.* La christologie du monophysisme syrien // Chalkedon. 1951. Bd. 1. S. 425—580.

Lemerle. 1971 — *Lemerle P.* Le premier humanisme byzantin: Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle. P., 1971.

Leuenberger-Wenger. 2019 — *Leuenberger-Wenger S.* Das Konzil von Chalkedon und die Kirche: Konflikte und Normierungsprozesse im 5. und 6. Jahrhundert. Leiden; Boston, 2019.

Lieu. 1997 — *Lieu S.* Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East. Leiden etc., 1997.

Lieu. 1998 — *Lieu S.* Manichaeism in Central Asia and China. Leiden etc, 1998. (NHMS; 45).

Loofs. 1930. — *Loofs F.* Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Aphraates // *Idem*. Theophilus von Antiochien «Adversus Marcionem» und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus. Lpz., 1930. S. 257—299. (TU; 46. 2).

Loon. 2009 — *Loon H., van*. The Diophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden; Boston, 2009.

Lynch. 1974 — *Lynch J. J.* Prosopon and the Dogma of the Trinity: A Study of the Background of Conciliar Use of the Word in the Writings of Cyril of Alexandria and Leontius of Byzantium. N. Y., 1974.

Macdonald. 1995 — *Macdonald J.* The Christological Works of Justinian: Diss. Washington, 1995.

Making of Orthodoxy. 1989 — The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of H. Chadwick / Ed. R. Williams. Camb. etc., 1989.

Mamo. 1969 — *Mamo P. S.* Forms of Individuals in the Enneads // Phronesis. 1969/1970. Vol. 14/15. N 2. P. 77—96.

Mar Aprem Mooken. 1994 — *Mar Aprem G. Mooken*. Is the Theology of the Church of the East Nestorian? // Syriac Dialogue: First Non-official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. Vienna, 1994. P. 142—152.

Marcus. 1932 — *Marcus R.* The Armenian Life of Marouta of Maipherkat // HarvTR. 1932. Vol. 25. P. 47—73.

Matthews et al. 1994 — *St. Ephrem*. Selected Prose Works / Trans. E. Matthews et al. Wash., 1994.

McDonough. 2008 — *McDonough S.* A Second Constantine?: The Sasanian King Yazdgard inChristian History and Historiography // Journal of Late Antiquity. Baltimore (MD), 2008. Vol. 1. P. 127—140.

McGuckin.1994 — *McGuckin J. A.* St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Textes. Leiden etc., 1994.

McGuckin.1996 — *McGuckin J. A.* Nestorius and the Political Factions of 5th-Century Byzantium: Factors in his Personal Downfall // The Church of the East / Ed. J. F. Coakley, K. Parry. Manchester, 1996. P. 7—22. (Bulletin of the John Rylands Library).

McLeod. 1973 — *McLeod F. G.* The Soteriology of Narsai. R., 1973.

McLeod. 1981 — *McLeod F. G.* The Man as the Image of God: Its Meaning and Theological Significance in Narsai // ThSt. 1981. Vol. 42. N 3. P. 458—468.

McLeod. 2005 — *McLeod F. G.* The Role of Christ's Humanity in Salvation: Insights from Theodore of Mopsuestia. Wash., 2005.

McLeod. 2007 — *McLeod F. G.* Narsai's Dependence on Theodore of Mopsuestia // Journal of the Canadian Society for Syriac Studies. Toronto, 2007. Vol. 7. P. 18—38.

Meier. 2003 — *Meier M.* Das andere Zeitalter Justinians: Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert nach Christus. Göttingen, 2003.

Meyer. 1905 — *Meyer E.* Edessa // *Pauly*, *Wissowa*. 1905. Bd. 5. Tlbd. 2. Sp. 1933—1938.

Menze. 2008 — *Menze V.* Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church. Oxf., 2008.

Meyendorff. 1969 — *Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. Washington; Clevelend, 1969.

Meyendorff. 1987 — *Meyendorff J.* Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. N. Y., 1987[3].

Meyendorff. 1987 — *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions. Crestwood (N. Y.), 1989 (рус. пер.: *Мейендорф*. 2012).

Michel. 1922 — *Michel A.* Hypostase I: Chez les Pères // DThC. 1922. T. 7. Pt. 1. Col. 369—407.

Michelson. 2014 — *Michelson D.* The Practical Christology of Philoxenus of Mabbug. Oxf., 2014.

Muraoka. 2005 — *Muraoka T.* Classical Syriac: A Basic Grammar with a Chrestomathy, With a Select Bibliography Compiled by S. Brock. Wiesbaden, 2005[2].

Murray. 1974 — *Murray R.* The Exhortation to Candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syrian Church // NTS. 1974. Vol. 21. P. 59—80.

Murray. 1983 — *Murray R.* Hellenistic-Jewish Rhetoric in Aphrahat // III Symposium Syriacum, 1980 / Ed. R. Lavenant. R., 1983.

Murray. 2004 — *Murray R.* Der Dichter als Exeget: Der hl. Ephräm und die heutige Exegese // ZKTh. 1978. Bd. 100. S. 484—494.

Narinskaya. 2007 — *Narinskaya E.* Ephrem, a «Jewish» Sage: A Comparison of the Exegetical Writings of St. Ephrem and Jewish Traditions: Diss. Durham, 2007.

Nau. 1910 — *Nau F.* Introduction // *Nestorius.* Le Livre d'Heraclide de Damas / Trad. F. Nau. P., 1910. P. V—XXVIII.

Neusner. 1971 — *Neusner J.* Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish Arguments in 4th-Century Iran. Leiden, 1971.

Noret. 1973 — *Noret J.* La vie grecque ancienne de S. Maruta de Mayferqat // AnBoll. 1973. Vol. 91. P. 80—90.

Nöldeke. 1880 — *Nöldeke T.* Kurzgefasste syrische Gramatik. Lpz., 1880 (англ. пер.: Syriac Grammar / Trans. J. A. Crichton. L., 1904).

Oort, Roldanus. 1997 — Chalkedon: Geschichte und Aktualität: Stidien zur Rezeption des christologischen Formel von Chalkedon / Hrsg. J. van Oort, J. Roldanus. Leuven, 1997.

Ortiz de Urbina. 1933 — *Ortiz de Urbina I.* Die Gottheit Christi bei Afrahat. R., 1933.

Ortiz de Urbina. 1934 — *Ortiz de Urbina I.* Le origini del cristianesimo in Edessa // Greg. 1934. Vol. 15. P. 82—91.

Ortiz de Urbina. 1935 — *Ortiz de Urbina I.* La mariologia nei padri Siriaci // OCP. 1935. Vol. 1. P. 100—103.

Ortiz de Urbina. 1965 — *Ortiz de Urbina I.* Patrologia Syriaca. R., 1965[2].

Pasini. 2009 — La grande stagione della mistica Siro-orientale (VI—VIII secolo) / Ed. C. Pasini. Mil., 2009.

Patterson. 1926 — *Patterson L.* Theodore of Mopsuestia and Modern Thought. L., 1926.

Payne. 2015 — *Payne R. E.* A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity. Oakland, [2015]. P. 93—126.

Payngot. 2000 — *Payngot Ch.* The Homily of Narsai on the Virgin Mary // The Harp. Kerala, 2000. Vol. 13. P. 33—37.

Pavouris. 2001 — *Pavouris R.* The Condemnation of the Christology of the Three Chapters in its Historical and Doctrinal Context: The Assessment and Judgement of

Emperor Justinian and the 5th Ecumenical Council (553): Diss. Glasgow, 2001.

Pelikan. 1971 — *Pelikan J.* The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Chicago; L., 1971. Vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100—600).

Pelikan. 1977 — 1977. Vol. 2: The Spirit of Eastern Christendom (600—1700).

Penn. 2015 — *Penn M. Ph.* When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam. Oakland (Calif.), 2015.

Petersen. 1994 — *Petersen W. L.* Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship. Leiden etc., 1994.

Pollard. 2003 — *Pollard N.* Soldiers, Cities, and Civilians in Roman Syria. Ann Arbor, 2003[4].

Possekel. 2009 — *Possekel U.* Ephrem's Doctrine of God // God in Early Christian Thought: Essays in Memory of L. Patterson / Ed. B. Daley et al. Leiden, 2009. P. 195—237.

Possekel. 2015 — *Possekel U.* Selbstverständnis und Bildungsauftrag der Schule von Nisibis // ZAC. 2015. Bd. 19. Hf. 1. S. 104—136.

Quasten. 1986, 2006 — *Quasten J.* Patrology. Westminster, 1986[3]. 4 vol.; Camb., 2006. Vol. [5]: The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus († 750) / Ed. A. di Berardino; trans. A. Walford.

Ramelli. 2009 — *Ramelli I. L. E.* Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation. Piscataway, 2009.

Rammelt. 2008 — *Rammelt C.* Ibas von Edessa: Rekonstruktion einer Biographie und dogmatischen Position zwischen den Fronten. B.; N. Y., 2008.

Raven. 1923 — *Raven G.* Apollinarism. Camb., 1923.

Reichert. 1993 — *Reichert E.* Nestorius // BBKL. 1993. Bd. 6. Sp. 629—633.

Reinink. 1999 — *Reinink G. J.* An Early Syriac Reference to Qur'an 112? // All Those Nations...: Cultural Encounters within and with the Near East: Studies presented to H. Drijvers / Ed. H. Vanstiphout. Groningen, 1999. P. 123—129.

Renadout. 1716 — *Renaudot E.* Liturgiarum orientalium collectio. P., 1716. T. 2.

Ricciotti. 1925 — *Ricciotti G.* Sant' Efrem Siro: Biografia, scritti, teologia. Torino; R., 1925.

Richard. 1943 — *Richard M.* La Tradition des fragments du traité Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως de Théodore de Mopsueste // Le Muséon. 1943. Vol. 56. P. 55—75.

Riedmatten. 1952 — *Riedmatten H., de.* Les Actes du procès de Paul de Samosate: Étude sur la Christologie du IIIe au IVe siècle. Fribourg, 1952. (Paradosis; 6);

Romanides. 1994 — *Romanides J. S.* Leo of Rome's Support for Theodoret, Dioscorus of Alexandria's Support for Eutyches and the Lifting of the Anathemas // Theologia. 1994. Vol. 65. P. 479—493.

Rompay. 2011a — *Rompay L. van.* Aba I // GEDSH. 2011. P. 1.

Rompay. 2011b — *Rompay L., van.* Pawlos of Beth Ukome // Ibid. P. 322—323.

Ross. 2001 — *Ross S. K.* Roman Edessa: Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire, 114—242 CE. L.; N. Y., 2001.

Rucker. 1936 — *Rucker I.* Nestorios // RE. 1936. Bd. 17. Hbd. 33. Sp. 126—137.

Russel. 2000 — *Russell N.* Cyril of Alexandria. L.; N. Y., 2000.

Sachau. 1914 — *Sachau E.* Syrische Rechtsbücher. B., 1914. Bd. 3.

Satyaputra. 1998 — *Satyaputra A. G.* Reexamining Narsai's Christology: On the Two Natures of Christ // Stulos Theological Journal. Bandung, 1998. Vol. 6. N 1—2. P. 23—32.

Sauget. 1964 — *Sauget J.-M.* Conone // BiblSS. 1964. Vol. 4. Col. 151.

Sauget. 1992 — *Sauget J.-M.* Cyrillona (Qurillona) // EEC. 1992. Vol. 1. P. 214.

Scher. 1910 — *Scher A.* Joseph Hazzâyâ, écrivain syriaque du VIIIe siècle // Revista degli Studi Orientali. 1910. Vol. 3. P. 45—63.

Schor. 2011 — *Schor A. M.* Theodoret's People: Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria. Berkeley, 2011.

Scipioni. 1956 — *Scipioni L. I.* Ricerche sulla Cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio: la formulazione teologica e il suo contesto filosophico. Fribourg, 1956.

Scipioni. 1974 — *Scipioni L. I.* Nestorio e il Concilio di Efeso: Storia dogma critica. Mil., 1974.

Segal. 1954 — *Segal J. B.* Some Syriac Inscriptions of the 2th—3th Century A. D. // BSOAS. 1954. Vol. 16. P. 13—36.

Segal. 1970 — *Segal J.* Edessa, «The Blessed City». Oxf., 1970.
Segal. 1985 — *Segal J.* Abgar // EIran. 1985. Vol. 1. Fasc. 2. P. 210—213.
Seleznyov. 2010 — *Seleznyov N. N.* Nestorius of Constantinople: Condemnation, Suppression, Veneration, With Special Reference to the Role of his Name in East-Syriac Christianity // JECS. 2010. Vol. 62. N 3—4. P. 165—190.
Sellers. 1954 — *Sellers R. V.* Two Ancient Christologies. L., 1954.
Sellwood. 1985 — *Sellwood D.* Adiabene // EncIran. 1985. Vol. 1. Fasc. 5. P. 456—459.
Schwen. 1907 — *Schwen P.* Afrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums. B., 1907.
Sfair. 1917 — *Sfair P.* L'ortodossia di Narsai rilevata dalla sua omelia sui Dottori greci // Bessarione. Ser. 3. R., 1917. Vol. 14. P. 313—317.
Shahîd. 1984a — *Shahîd I.* Rome and the Arabs: A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs. Wash., 1984.
Shahîd. 1984b — *Shahîd I.* Byzantium and the Arabs in the 4th Century. Wash., 1984.
Shahîd. 1989 — *Shahîd I.* Byzantium and the Arabs in the 5th Century. Wash., 1989.
Shahîd. 1995a — *Shahîd I.* Byzantium and the Arabs in the 6th Century. Wash., 1995. Vol. 1. Pt. 1: Political and Military History.
Shahîd. 1995b — 1995. Vol. 1. Pt. 2: Ecclesiastical History.
Shahîd. 2002 — 2002. Vol. 2. Pt. 1: Toponymy, Momuments, Historical Geography, and Frontier Studies.
Shahîd. 2009 — 2009. Vol. 2. Pt. 2: Economic, Social, and Cultural History.
Shapur Shahbazi. 2003 — *Shapur Shahbazi A.* Yazdegerd I // EIran. 2003. [Электр. ресурс: http://www.iranicaonline.org/articles/yazdegerd-i, обращение 8.06.2018].
Shukurov. 2019 — *Shukurov R.* The Byzantine Concepts of Iran: Cultural Memory and Its Reactualization // Identity and the Other in Byzantium: Papers from the 4th International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium (Istanbul, 23—25 June 2016) / Ed. K. Durak, I. Jevtic. Istanbul, 2019. P. 143—167.
Stevenson. 2010 — *Stevenson W.* John Chrysostom, Maruthas and Christian Evangelism in Sasanian Iran // StPatr. 2010. Vol. 47. P. 301—306.

Sullivan. 1956 — *Sullivan F. A.* The Christology of Theodore of Mopsuestia. R., 1956.

Syriac World. 2018 — The Syriac World / Ed. D. King. L.; N. Y., 2018.

Takahashi. 2003 — *Takahashi H.* The Reception of Ibn Sīnā in Syriac: The Case of Gregory Barhebraeus // Before and After Avicenna: Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of Avicenna Study Group / Ed. D. C. Reisman, A. H. Al-Rahim. Leiden; Boston, 2003. P. 249—281. (Islamic Philosophy, Theology and Science: Texts and Studies; 52).

Takahashi. 2004 — *Takahashi H.* Aristotelian Meteorology in Syriac: Barhebraeus. Butyrum Sapientiae: Books of Mineralogy and Meteorology. Leiden; Boston, 2004.

Tardieu. 2008 — *Tardieu M.* Manichaeism. Urbana; Chicago, 2008.

Teule. 2011 — *Teule H. G. B.* Arabic, Syriac Translations from // GEDSH. 2011. P. 27—28.

Tisserant. 1928 — *Tisserant E.* Marouta de Maypherkat // DThC. 1928. T. 10. Pt. 1. Col. 142—149.

Torrance. 1989 — *Torrance I. R.* Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite. Norwich, 1989.

Vaschalde. 1915 — *Vashalde A.* Praefatio // *Babai Magni* Liber de Unione. 1915. P. I—VI.

Vona. 1963 — *Vona C.* I carmi di Cirillona. R., 1963.

Vööbus. 1965 — *Vööbus A.* History of the School of Nisibis. Louvain, 1965. (CSCO; 266. Subs.; 26).

Vries. 1941 — *Vries W., de*. Der «Nestorianismus» Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre // OCP. Vol. 7. 1941. S. 91—148.

Vries. 1951 — *Vries W. de*. Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon // *Grillmeier A.*, *Bacht H.* Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart. Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 603—635.

Wagner. 1983 — *Wagner J.* Provincia Osrhoenae: New Archaeological Finds Illustrating the Military Organization under the Severan Dynasty // Armies and Frontiers in Roman and Byzantine Anatolia / Ed. S. Mitchell. Oxf., 1983.

Walker, Burnett. 1981 — *Walker S.*, *Burnett A.* The Image of Augustus. L., 1981. (British Museum Publications).

Watt. 2019 — *Watt J. W.* The Aristotelian Tradition in Syriac. Abingdon, 2019. (Variorum CS; 1074).

Wessel. 2004 — *Wessel S.* Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic. Oxf., 2004.

Winkelmann. 1980 — *Winkelmann F.* Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen (5. bis 7. Jahrhundert.). B., 1980.

Winkelmann. 2001 — *Winkelmann F.* Der monoenergetisch-monotheletische Streit. B. etc., 2001.

Wright. 1871 — *Wright W.* Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since Year 1838. L., 1871. Vol. 2.

Wright. 1894 — *Wright W.* A Short History of Syriac Literature. L., 1894.

Yavetz. 1984 — *Yavetz Z.* The «Res Gestae» and Augustus' Public Image // Caesar Augustus: Seven Aspects / Ed. F. Millar, E. Segal. Oxf., 1984. P. 1—36.

Yousif. 1984 — *Yousif P.* L'Eucharistie chez S. Ephrem de Nisibe. R., 1984. (OCA; 224).

Zanker. 1988 — *Zanker P.* The Power of Images in the Age of Augustus / Transl. A. Shapiro. Ann Arbor, 1988[r].

Ζαχαρόπουλος. 1999 — *Ζαχαρόπουλος Δ.* Θεόδωρος ο Μοψουεστίας ως ο Ερμηνευτής των Γραφών. Αθήνα, 1999.

Φωτόπουλος. 2010 — *Φωτόπουλος Ι., πρωτοπρεσβ.* Αββάς Ισαάκ ο Σύρος: Ο αδικημένος Άγιος. Αθήνα, 2010.

Χριστινάκη-Γλάρου. 2009 — *Χριστινάκη—Γλάρου Ε. Π.* Το βιβλίο του Ηρακλείδη και η καταδίκη του Νεστορίου. 2009.

УКАЗАТЕЛИ*

БИБЛЕЙСКИЕ ЦИТАТЫ

Ветхий Завет

Быт

1. 1—25 — 134[5]
1. 26 — 139, 141, 145, 173
1. 2 — 135
1. 16 — 148[2]
1. 26—2. 25 — 134[6]
3. 1—24 — 134[7]
4 — 134[8]
4. 17—6. 5 — 134[9]
6. 2 — 134[1]
6. 6—11. 9 — 134[10]
6. 19—20 — 162[5]
7. 2—3 — 162[5]
7. 8—9 — 162[5]
8. 4 — 142[4]
8. 27 — 145[6]
11. 31—12. 5 — 86[1]
13. 17 — 168[7]
21. 9 — 151[4]
22. 16 — 164[5]
28. 18 — 165[3]
28. 20—22 — 162[1]
38 — 148[4]
48. 9—20 — 168[9]
49. 8—12 — 169[6]
49. 10 — 148[4]
49. 18 — 168[1]

Исх

1. 5 — 137
2. 25 — 137
3 — 170[7]
3. 14 — 113[6]
7. 14—25 — 167[5]
8. 6 — 167[6]
8. 6—7 — 148
12. 2 сл — 160[1]
12. 9 — 170[10]
12. 11 — 170[11]
15. 22—25 — 169[2]
17. 8 — 166[1], 167[2]
17. 8—9 — 167[3]
17. 11 — 166[2]
32. 4 — 148

---

* Номер страницы без надстрочного знака указывает на основной текст. Номера страниц и надстрочные знаки используются в следующих сочетаниях: 306[3] — цитата или термин только в тексте сноски, 14[(2)] — основной текст и сноска, 271[сн.] — продолженная сноска, 220[(сн.)] — основной текст и продолженная сноска.

Чис

17 — 168[5]
21. 8 — 166
21. 9 — 165[5]
24. 17 — 148[4]

1 Цар

4. 11 — 168[2]
5—6 — 168[2]

Притч

13. 2 — 148[4]

Пс

2. 6 — 193
2. 6—2. 7 — 182
2. 7 — 182
2. 8 — 182
27. 1 — 162[2]
68. 22 — 103[3]
80. 6 — 148[4]

Сир

44. 19—23 — 163[2]

Иер

23. 5 — 153

Ис

7. 14 — 148[4]
24. 1 — 162[2]
41. 14 — 148[4]
53. 2 — 148[4]

Зах

3. 8 — 154
6. 12 — 154

4 Мак

13. 12 — 164[4]
16. 20 — 164[4]

Новый Завет

Мф

1. 1 — 208, 215[3]
1. 16 — 215[2]
1. 1—17 — 104
1. 18 — 310
3. 17 — 304[2]
9. 12 — 103[2]
10. 3 — 90
11. 27 — 304[8]
13. 24—30 — 72
18. 12—14 — 126[4]
19. 5 — 189[4]
21. 1 — 169[7]
27. 34 — 103[3]

Мк

1. 11 — 304[2]
2. 17 — 103[2]
3. 18 — 90
11. 3 — 169[7]

Лк

1. 26—38 — 120[1]
1. 28 — 312[3]
1. 35 — 120[3], 303[1]
6. 16 — 90
19. 31 — 169[7]
1. 57 — 148[5]
1. 78 — 154, 161[2]
2. 11 — 215[2]
15. 3—7 — 126[4]
2. 52 — 178
3. 22 — 304[3]
5. 31 — 103[2]
19. 1—10 — 73

Ин

1. 1 — 306[3]
1. 3 — 144[5]
1. 14 — 42, 102, 105, 106[7], 110[3], 175, 177, 208, 301, 306[(1)]
1. 18 — 114[4]
2. 19 — 208
2. 21 — 208
3. 14 — 113[6], 165[6]
4. 24 — 300
5. 21 — 304[9]
6 — 130
6. 50—51 — 127[4]
8. 56 — 148[7]
8. 58 — 180[3]
10. 30 — 105, 304[6]
13. 1—3 — 73

Деян

1. 13 — 90
4. 10 — 304[10]

1 Пет

3. 3—9 — 162[3]
3. 18—21 — 162[4]

Рим

5. 15—19 — 104, 149[4]
8. 32 — 164[5]
9. 5 — 215[5]

1 Кор

1. 23—24 — 118[8]
15. 45—49 — 149[4]

Эф

2. 6 — 106

Кол

1. 16 — 144[5]

Флп

2 — 106
2. 5—11 — 208
2. 6 сл. — 102, 212
2. 7 — 103, 179, 190[3], 207

Евр

1. 3 — 153, 182[3], 310[4]
7. 1—3 — 297[2]
11. 8—21 — 163[4]

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН, ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ И ТЕРМИНОВ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ*

Аарон (библ.), 148, 163, 168
Аббасиды 319, 320
Абрамовски Л., 65, 217
Ава I Великий, 55, 65, 270—277, 327, 329
Авгарей династия, 86, 95
Авгарь I, 87
Авгарь II, 87
Авгарь V бар Ману Уккама, 77, 88—89, 91, 93—94
Авгарь VIII бар Ману, 91—96
Авгарь IX Север, 96
Август Октавиан, 152—161
Авдишо бар Бриха, 75, 76, 234, 267[3]
Авель (библ.), 134, 148, 149, 299
Аверкий Иерапольский, св., 92
Авиценна. *См.* Ибн Сина
Авраам (библ.), 86[1], 140, 163[(5)], 179, 180, 301, 319
Авраам Бет-Раббанский, 264—265, 269, 272, 277, 328, 329
Авраам Кашкарский 283—284, 287, 328
Авраам, еп. Нисибинский, 110
Аврелиан, 156
Авсамья, священник, племянник прп. Ефрема Сирина, 123—124
Агада, 134[(3)], 135—136, 163
Агарь (библ.), 151
Адам (библ.), 34, 76, 104[(3)], 195, 126—128, 136—138, 140, 143, 145, 149—151, 161, 163, 286, 291, 299, 302, 357
Аддай, апостол, 77, 89—91, 93, 365
Аддай, епископ, 89
Аддай, стратилат, 89
Адиабена, 9, 85—97
Адорбайган, 275
Адриан, император, 94
Адур-Гушнасп, 275
Азия, провинция, 197
Акакианская схизма, 250
Акакий I, католикос Востока, 49, 234
акефалы, 20[(3)], 261[3]
Акива бен Йосеф, 166
акимиты, 23[5], 79, 225, 259
Аксенайя. *См.* Филоксен Иерапольский (Маббугский)

---

* Включены имена, названия и термины, упомянутые в основном тексте книги, сносках и Приложении. Имена Иисуса Христа и Девы Марии, которые регулярно встречаются в книге, опущены. Случаи использования географических названий в форме прилагательного в титулатуре епископов систематически не указывались.

Александр, еп. Иерапольский, 203
Александр Македонский, 158
Александренкова М. Г., 12
Александрийская школа, 3, 19, 20, 27(1), 56, 76, 77, 83, 143, 146, 174, 179, 182, 238, 281
Александрия, 3, 200, 202, 248, 253, 254, 271
Аллё А., де, 46—48, 218, 222, 359
Алтухова Н. И., 11
Алтынбашак, 86
Амалик (библ.), 166—167
Аманн Э., 37
Амида, 86, 110, 229, 232, 241,
Анастасий I, император 249—250
Анастасий, пресвитер, синкелл Нестория, 196, 199
Анастос М., 46—48, 50, 218, 222, 359
Антиохийская школа, 3, 7, 9, 23—28, 31, 32, 35—45, 61, 68, 70, 71, 76, 81, 83, 85, 132, 133, 172, 174—217, 225, 232—247, 248, 249, 255—259, 265—270, 279—280, 283, 285, 289, 295, 305, 309, 315, 316, 323, 325—330
Антиохия, 19, 90, 93, 96, 99, 174, 175, 194, 195, 200, 249, 253, 271, 272, 317
антихалкидониты, 4, 6[2], 15(5), 16, 19—22, 25, 28, 31, 39, 60, 61, 75, 97, 98, 121, 125, 214, 223, 225, 238, 248—254, 249, 271, 277—285, 302, 317, 321, 329—331
Антоний, еп. Герм, 197—198
Аполлинарий Лаодикийский, 19, 33, 37, 39(2), 43, 53, 66, 180, 186, 202, 209, 215, 313
аполлинаристы, 39, 41—43, 47—48, 53, 122, 178, 181, 184, 197, 201, 214—220, 223, 324, 325
апологеты раннехристианские, 93, 114, 335
Апостольские постановления, 102[2]
арабы, 5(2), 6(3), 14(5), 58, 59, 88, 97, 99, 100, 276, 318—320, 331
Аравия, 14, 86, 204
арамеи. *См.* passim
Арбела, 91
Арефа, 251
ариане, 10, 17(1), 41—43, 45, 53, 101, 113(4), 181—186, 197, 201, 216—219, 324, 325
Арий, 42, 66, 182—184, 215, 216
Аристотель, 6, 34, 113, 205, 267[3]—268, 271
Аркадий, император, 196, 230
Армения, 16, 86—88, 95, 277, 287, 316
Арну Р., 36
Аршакиды, 14[5]—15
Ассемани Иосиф Симон, 31, 86[4], 233
Ассемани Стефан Эводий, 32
ассирийцы, 14(4), 16[1]
Ассирия, 14(1)
Аттик Константинопольский, свт., 195
Аттис, 92[3]
Афанасий I Гаммоло 254, 316, 317
Афанасий Александрийский, свт., 41—43, 178[8], 181, 186, 324, 366
Афанасий Александрийский, свт., Псевдо-, 19
Афины, 78, 271, 272
Афраат, анахорет, 99—100
Афраат, Персидский мудрец, 27, 30, 52, 57[3], 61, 71—72, 98—108, 112, 115, 116, 118, 121, 125, 129, 130, 246, 321, 322, 357, 360, 362, 364
Африкан. *См.* Юлий Африкан, Секст

Ахемениды, 14[5]—15, 85

Бабу, еп. Нисибинский, 110
Бабуй, католикос Востока, 240
Баввай Великий, 28—30, 49—52, 55—57, 61, 75—77, 83, 108, 109, 226, 242, 247, 265, 269, 280, 282—316, 327, 328
Бар Саума, митр. Нисибинский, 49, 55, 224, 233, 234, 238—242
Бардесан, 92, 93[1], 113[4], 130, 362
Барский Е. В., 11, 137
Бар-Хадбшабба Арбайя, 70, 75, 195, 226—229, 232—241, 264
Бар-Хадбшабба Халванский, 75, 110, 124, 131, 132, 226—229, 232—238
Батнан Саругский, 97
Баумштарк А., 235
Бахрам V, 229
Беджан П., 46, 62, 64, 65
Бек Э., 72, 112—115, 152(3), 156
Беркитт Ф. К., 100
Бет-Гармай, 110, 291
Бет-Забдай, 231
Бетюн-Бейкер Д. Ф., 46
Биккелль Г., 72, 123, 124
Болотов В. В., 35, 36
Большой оазис. *См.* Харга
Британия, 30, 226
Брок С., 11, 49, 50, 54, 72, 73, 124, 133, 139, 140[6], 171, 172

Вабаллат, правитель Пальмиры, 96
Вавилония, 14, 86[1], 140
Валгаш (Вологез), еп. Нисибинский, 110
Валериан, 96
Варнава, Псевдо-, 164—166
Варьяш И. И., 11
Василиск, 249
Ваэль бар Сахру, 95, 332
Вершинин К. В., 12
Вигилий, папа Римский, 79
Византия. *См.* passim
Виноградов А. Ю., 12
Врис В., де, 37, 38, 41
Вселенские Соборы, 3, 15, 22, 29, 62, 78, 358
Вселенский I Собор, 17, 89, 199[4], 231, 256
Вселенский II Собор, 17, 256, ,
Вселенский III Собор, 3, 4, 6, 15, 23[5], 26, 41, 46, 62[5], 69, 78, 175, 181[3], 202, 203, 205, 223, 256, 357
Вселенский IV Собор, 3, 4, 15, 18—20, 22, 25(2), 26, 47, 79, 59, 109, 186, 223, 224, 248—259, 263, 298, 317
Вселенский V Собор, 4, 15, 71, 79, 177[1], 225, 283, 296, 302, 307, 335, 357
Выыбус А., 132[1], 231, 235—237

Гавриил Сингарский, 278, 279, 282
Гавриил, настоятель монастыря Кефар-Мари, 235
Гален, 6, 271
Ганзак, 275
Гармоний, сын Бардесана, 130
Гарнак А., фон, 33, 34, 36—38
Геласий, папа Римский, 94
Геллеспонт, провинция, 198
Геннадий Марсельский, 99, 234
Георгий Синкелл, 91
Георгий, епископ арабов, 98—100
Гераклид Дамасский, 64. *См. также* Трактат Гераклида Дамасского
Германикея, 194
Гиваргис III, 16[1]
Гиппократ, 6
гностики, 47, 113, 118, 143, 172, 364
Головнина Н. Г., 12
Гордиан III, 96
Готарз II, 88

Грацианский М. В., 11, 58
Грибомон Ж., 65
Григорий Бар Эвройо, 7[сн.], 99, 123[5], 226, 230
Григорий Богослов, свт., 122, 220
Григорий Нисский, свт., 73, 122, 220[(6)]
Грилихес Л., 12, 57, 72
Грилльмайер А., 41—45, 65, 179—181, 252[1]
Грир Р., 180
Гриффин К., 73, 74, 125
Гундишапур, 273
гунны, 123, 240, 276
Гурьев П. В., 34—35

Давид (библ.), 140, 153, 183, 299
Дадишо, епископ Ардашира, 23[5]
Дадишо из Бет-Катрайе, 286
Дадишо, настоятель Великого монастыря на горе Изла, 288, 289
Дадхормизд, мобедан-мобед, 274
Дан (библ.), 168
Даниелу Ж., 144, 163, 172
Даниил (библ.), 140, 149, 342
Двинский II Собор, 20
Дейр-эс-Суриани, 32, 72
Диатессарон, 93, 106[сн.]
Дидаскалия апостолов, 102[(2)]
Диодор Тарсийский, 26, 28, 29, 31, 38—41, 44, 45, 52, 58[4], 61, 70—71, 77, 79, 132, 174, 177—192, 205, 213, 224, 225, 241, 259, 265, 284, 286, 323—325, 329, 345, 359
Дион Кассий, 87, 95
Диоскор Александрийский, 22
Дорнер И. А., 33—34, 36,

Ева (библ.), 105, 150, 302
Евагрий Понтийский, 56, 284, 285, 291, 292
Евагрий Схоластик, 62, 63, 68, 69, 195
Евномий, 66
Евпрепия монастырь, 194—195, 204
Евсевий Кесарийский, 88, 89, 220
Евтих, 20[(2)], 22, 76, 223, 238, 256
Евферий Тианский, 203
Евфрат, 13, 30, 86[1], 87, 92, 94, 226
Евфратисия, 194
Египет, 14, 63, 148, 155[1], 163, 165, 200, 251, 261[3], 289, 318
Елена (Хиловская)
Хиловская О. В., 11
Елим (библ.), 169
Енос (библ.), 148
Епифаний Кипрский, свт., 230
Епифаний Схоластик, 69
Ефрем (библ.), 168, 169
Ефрем Сирин, прп., 27—30, 32, 52, 56, 61, 72, 74, 77, 98, 103, 108—123, 125, 128—173, 224, 246, 250, 321—323, 346

Жордания Э. Г., 11
Жюжи М., 37, 41, 45, 176[1], 187

Заболотная Л. М., 3, 12
Загрос, 228
Зайцев Д. В., 122[6]
Закхей, мытарь (библ.), 73
Захария, отец Иоанна Крестителя (библ.), 148, 154, 160
Захария, свт., патриарх Иерусалимский 279
Захау Э., 188
Зевгма, 88
Зенобия, 96, 97
Зефирин, еп. (папа) Римский, 90
Зинон, император, 20[3], 29, 59, 234, 237, 248, 249, 256, 257, 258, 329
зороастрийцы, 228[(7)], 240, 242, 270, 273[1], 274—275
Зукнин монастырь, 86
Зукнин хроника, 86, 87

Иаков (библ.), 140, 148[4], 163, 165, 168, 169
Иаков Барадей, 97, 251—254, 277
Иаков Нисибинский, свт., 99, 110, 132
Иаков Саругский, 28, 75, 97, 250[(2)]
Иафет (библ), 149
Ибн Сина, 7[сн.]
Ива Эдесский, 23[5], 79, 188, 224, 225, 233, 239, 259
Иераполь (Маббуг, Манбидж), 28, 92, 203, 249
Иеремия (библ.), 140
Иероним Стридонский, блж., 90
Иерусалим, 169, 260[1], 266, 279, 319
Иешу Стилит, 89
Изат I, 88, 91
Изата-Монобаза династия, 88, 91
Иисус Навин (библ.), 166, 167
Иларион (Алфеев), 50, 54
Илия (библ.), 148, 149
Илия Бар Шинайя, 99
Индия, 7, 271—272
Иоанн, еп. Бет-Завдай, 287
Иоанн II, папа Римский, 259
Иоанн III Схоластик, 253
Иоанн Антиохийский, 67, 69, 202, 203, 215, 223
Иоанн Дамаскин, прп., 18[5]
Иоанн Златоуст, свт., 68, 196, 200, 230, 231, 281
Иоанн Креститель, 104, 154, 160
Иоанн Максентий, 78
Иоанн Филопон, 259, 271[(2)]
Иоанн Эфесский, 252[1]
Иона (библ.), 140
Иосиф, праотец (библ.), 140, 168
Иосиф обручник (библ.), 104, 120
Иосиф, католикос Востока, 263, 267, 289
Иосиф Хаззайя, 188
Ирак, 13, 16[(1)], 86[1], 91, 101, 204, 227, 278, 316
Ираклий, 30, 31, 279, 316—318
Иран. *См.* passim
Ириней Лионский, свт., 104, 149, 164
Ириней, комит, сторонник Нестория, 62, 79
Исаак (библ.), 149, 151, 163[(5)], 164[(6)]
Исаак Сирин, прп., 31, 50, 54—57, 118, 137, 138, 320
Исаак, католикос Востока, 101, 231, 273
Иуда Иаковлев, апостол, 90
Иуда, брат Господень, апостол, 90
Иуда, праотец (библ.), 169
Иустин Философ, мч., 105, 144, 150, 166
Ишо бар Нун, 99

Йездигерд I, 226—231
Йездигерд II, 229

Кавад I, 240—241
Кавад II (Широе), 316, 318
Каввадас Н., 56
Каин (библ.), 134, 149
Каинан (библ.), 148
Каир, 32
Калинин М. Г., 11, 137
Каллиник, 97, 254
Каппадокия, 87
Каракалла, 96
Карачинский А. Ю., 12
Кария, провинция, 197
Каркемиш, 86[1]
Карпов С. П., 8, 12
Карры, 86[(1)], 87, 96, 97
Карташёв А. В., 40—41
Кахраманмараш. *См.* Германикея
Келли Дж., 36
Кессель Г. М., 57, 72
Кефар-Мари, монастырь, 231—236
Кизика, 196, 198

Кийоре (Кир), глава Эдесской школы, 124, 132, 232, 237, 256[1]
Кийоре (Кир), еп. Эдесский, 237, 238
Киликия, 14, 271
Кирилл Александрийский, свт., 3, 4, 19, 20, 23[5], 24, 25, 44[2], 46, 48, 49, 52—54, 60, 61, 63, 64, 67, 69, 71, 76, 78, 122, 175, 184, 189, 194[1], 200—220, 223, 234, 232, 238, 244, 249, 250, 256—261, 295, 301
Кириллона, 27, 29, 61, 72—74, 98, 103, 108, 117, 122—130, 170, 321, 323
Китай, 7[(1)], 16
Климент Александрийский, 143
Козлов В. О., 12
Коковцов П. К., 57
Колесников А. И., 58
Коммагена, 86—88
Конон, еп. Эдессы, 97
Константин I Великий, 158—159
Константинополь, 3, 23[5], 30, 65, 67, 78—80, 158, 194—198, 214, 223, 225, 249, 251—254, 259, 271[сн], 272, 277, 313
Коринф, 271, 341
Королёв А. А., 11
Косма Индикоплов, 271—272
Кофски А., 144
Кравец С. Л., 11
Красс Марк Лициний, 87
Кронхольм Т., 134—136, 139
Кузенков П. В., 11
Кузнецов В. А., 12
Куми (Кумай), 188
Курдистан, 16[1]
Кьяла С., 11, 56

Лазарь (библ), 149
Ламех (библ.), 162
Лами Т. Ж., 72
Лахмиды, 276
Лев I Великий, папа Римский, свт., 4, 23, 25, 47, 257, 298
Лев I, император, 248
Леввей, апостол, 90
Лёзов С. В., 10
Леонтий Иерусалимский, 260[1]
Леонтий Византийский, 71, 188—190, 245[5], 260[1]
Либерат Карфагенский, 69
Лидия, провинция, 197
Лоофс Ф., 62, 102, 106
Лот (библ.), 148, 168
Лукиан, еп. Александрийский, 42[4]
Лукулл Луций Лициний, 87
Луций Вер, 95
Луций Элий Септимий. *См.* Авгарь VIII бар Ману

Маврикий, 278
Майферкат, 229, 230
македониане, 197, 198
Маклауд Ф., 76
Максенций, 158
Малая Азия, 87, 155[1], 252[1], 277
Манассия (библ.), 168, 169
Мани, 7[2]
манихеи, 7[(2)], 47, 48, 197[(2)] 214[(2)], 215, 218, 313, 315
Ману VII, 95, 332
Ману VIII бар Ману, 95, 332
Ману, имя Эдесских царей, 86
Мар Ава I. *См.* Ава I Великий
Марий Меркатор, 78
Марий, ученик апостола Аддая, 91
мароните, 31, 317
Мартирий. *См.* Сахдона
Мартирополь. *См.* Майферкат
Марута (Маруф) Майферкатский, свт., 229—231
Марута Тагритский, 316
Мафусаил (библ.), 148
Мегердат, 88

Междуречье. *См.* Месопотамия
Мейендорф И., 59, 60
Мелетий Мопсуестийский, 203, 234
Мелитон Сардский, свт., 164
Мелхисидек (библ.), 148, 149, 297
Мера (библ.), 169
Месопотамия, 13, 14(1), 16(1), 52, 83, 88, 91, 94, 133[1], 225, 277, 279, 326
мессалиане, 56[1], 197(1), 284, 291, 292
Мещерская Е. Н., 11, 57, 89
миафиситы. *См.* антихалкидониты
Мидия, 15[ен]
Мингана А., 75
Минь Ж. П., 62
Митридатовы войны, 87
Михаил Сириец, 123[5], 124, 234
Михр-Шапур, глава зороастрийских жрецов, 228
Мишин Д. Е., 12, 58
Моисеева С. А., 11
Моисей (библ.), 140, 142, 145, 148, 149, 159, 165—170, 319
Моисей, преподаватель Нисибинской школы, 280
монархианство, 175
монофелиты, 31, 317
монофиситы. *См.* антихалкидониты
Мопсуестия, 26, 195, 235
Мориа, гора (библ.), 164
Муравьёв А. В., 11, 56
Мухаммад, 31, 318, 319

Набонид, 86[1]
Наринская Е., 136, 137
Нарсай, богослов, 9, 28, 29, 49—52, 61, 70, 75[5], 76[3], 83, 92, 109, 124, 224, 226—247, 250, 256, 257, 295, 326—328
Нарсай, царь Адиабены, 91
Неклюдов К. В., 11
Немесий Эмесский, 36
неохалкидонизм, 4, 25(2), 26, 30, 77, 257[2], 261, 270, 281, 283, 301, 302, 307, 315, 327, 329
Непобедимое Солнце, 156—161
Нерон, 90[7]
несториане. *См.* passim
Несторий Константинопольский. *См.* passim
Несторий Константинопольский, Псевдо-, 65
Неусыпающих обитель. *См.* акимиты
Никея, 89
Ниневия, 86[1], 88
Нисибин. *См.* passim
Нисибинская школа. *См.* passim
Ной (библ.), 134, 149, 162
Нонн, еп. Эдесский, 237—239

Оденат Луций Септимий, 96
Оды Соломона, 102, 105
Озия, царь (библ.), 140
Олимпиада, диаконисса, 230
Ориген, 33, 41, 143, 162, 177(1), 182, 220(2), 281, 284, 285
Ортис де Урбина И., 92[3], 102, 106, 125, 236
Османская империя, 16[1]
Осроена, 9, 13, 85—98, 321
Ошана, священник Церкви Востока, 64

Павел, апостол, 33, 104, 149—164, 208, 220[2]
Павел, католикос Востока, 273
Павел Нисибинский, 265—268,
Павел Самосатский, 42, 68, 174—177, 184, 199, 214, 221, 238, 312—313, 323
Павел Черный, 251—254
Палестина, 5, 168, 318
Палут, епископ Эдесский, 90
Пальмира, 96
Панченко К. А., 12, 58

Париж, 38
Паризо Ж., 72, 112[8]
Парфамаспат, 94, 332
Парфия, 87, 88, 94—96
Паттерсон Л., 37
пелагиане, 201
Пеликан Я., 45
Первая мировая война, 16[1]
Пероз (Фейруз), 233
Песценний Нигер, 95
Петр, апостол, 90, 162
Петр III Монг, 20[3]
Петр Гнафевс, 249
Петр Гурганара, 275
Петра Аравийская, 204
Петросян И. Е., 12, 404
Пешитта, 105, 106, 153, 154
Пигулевская Н. В., 57, 235—237
Пкида, ученик апостола Аддая, 91
Плиний Старший, 86
Помпей Гней, 87
Понтийское царство, 87
Попов И. Н., 11
Порфирий, 258[сн]
Прокл Константинопольский, свт., 195, 196, 199
Пульхерия, 195, 198, 199, 204

Раав (библ.), 148
Раввула Эдесский, 106[сн], 122, 224, 232, 233, 237
Райт У., 57[4], 72, 123, 124
Ракка. *См.* Калинник
Рамсей У., 92
Решайн (Феодосиополь), 6[2], 271
Римская империя. *См.* passim
Риччотти Г., 117[5]
Ришар М., 188
Россия, 16
Рузер С., 144
Рустик, диакон, племянник папы Римского Вигилия, 79
Рюкер И., 217[1]

Сагарда Н. И., 115[1]
Салливан Ф., 71, 180, 183
Самсон (библ.), 140
Сасаниды. *См.* passim
Сахдона, 55, 282
Севир Антиохийский, 19, 20[(1)], 22, 25, 61, 62, 71, 178[4], 179[7], 192[(4)], 214, 223, 249—251, 264, 331
Селевкиды, 85, 87, 88, 111[2], 123, 124, 321
Селевкия-Ктесифон, 49, 91, 101, 228[7], 231, 240, 254, 271, 275
Селезнёв Н. Н., 12, 48—54, 56, 107, 113[8], 120, 133[1], 214, 220
Селлерс Р., 36, 38
Септимий Луций Элий. *См.* Авгарь VIII бар Ману
Септимий Север, 95
Серапион Антиохийский, 90
Сергий Решайнский, 6[2], 271
Сидоров А. И., 55
Сим (библ.), 148, 149
Симеон Кашкарский, основатель Нисибинской школы, 239
Симеон Магистр и Логофет, 157[(5)]
Син, вавилонский бог луны, 86[1]
Синнаида, 92
Сирийская яковитская Церковь, 16, 60, 97, 109, 254, 278, 279, 316, 317, 331
Сирия. *См.* passim
Сиротенко А. Д., 12
Сисиний I Константинопольский, 195, 196
Сиф (библ.), 134, 148, 149
Созомен, 131
Сократ Схоластик, 68—70, 220[2], 230[2]
Софена, 229
Софроний, оппонент Нестория в "Трактате Гераклида Дамасского", 65, 217[1]
Средиземное море, 8, 14, 317

Страбон, 14
Стрелецкий А. В., 12
субординатизм, 102, 121, 322
Суруч. *См.* Батнан Саругский
США, 16
сыны Завета, 72, 100, 110, 228[7]

Такахаси Х., 12
Тарс, 26
Татиан, 93, 115, 144, 145, 173
тахвиты, 57[3], 71, 72, 99—108, 112, 115, 116, 119, 121, 127
Тахти-Сулайман, 275
Тацит, 88
теопасхитская формула, 255, 258—260, 310, 329
Тертуллиан, 150
Тигр, 86[1], 87, 270, 287, 316
Тигран II, 87
Тигранакерт, 87
Тимофей I, католикос Востока, 269[1], 282, 319
Тимофей II Элур, 72, 237
Тора, 134[3], 166
Трактат Гераклида Дамасского основное сочинение Нестория, 48[(2)], 55, 62—66, 70, 78, 192[1], 204—222, 225, 262, 267, 270, 272, 277, 286, 295, 301, 310, 313, 315, 327
Траян, 94
Три Главы, 23, 25, 29, 59, 69, 78, 79, 262, 263, 283, 296, 329
Турция, 7, 13, 26, 86, 97, 110, 194, 224, 229—231

Фаддей, апостол. *См.* Аддай, апостол
Факунд Гермианский, 189, 190
Фархад. *См.* Афраат, Персидский мудрец
Феодор Абу Курра, 97
Феодора, императрица, 251
Феодор Мопсуестийский, 23[5], 26, 28—41, 43—45, 49—52, 56, 58[4], 61, 70, 71, 76, 77, 79, 118[6], 132, 133, 137—139, 147, 174—195, 205, 213, 223—247, 250, 255—256, 259, 261, 265, 268—272, 276, 279—286, 290, 295, 296, 308, 309, 312—314, 317, 318, 324—329
Феодосий I, патриарх Александрийский, 251—253
Феодорит Кирский, 55, 99—100, ,
Феодосий II, 68, 195—198, 202—204
Феодул, ученик Феодора Мопсуестийского, 234
Феофил Александрийский, 200
Фиваида, 204, 271
Филипп (Симонов)
Симонов В. В., 11
Филипп Сидский, 195
Филиппс Дж., 90[6]
Филоксен (Аксенайя), еп. Иерапольский (Маббугский), 249—251
Филон Александрийский, 139, 142—145, 147, 162, 163, 172, 173
Флавиан II Антиохийский, 249
Флоровский Г. В., 38—41, 45, 49
Фока, император, 278
Фома, апостол, 88, 92[2]
Фома Маргский, 76, 287, 289, 291—294
Фомичева С. В., 141
Фотин Сирмийский, 68, 221, 313
Фотопулос И., 54, 55
Фрицше О. Ф., 32, 33

халдеи, 14[(4)]
Халкидон, 3, 223, 248
Халкидонский Собор. *См.* Вселенский IV Собор
халкидониты, 4, 5, 16, 17, 19, 22, 24—26, 28, 31, 47, 60, 97, 106,

192, 207, 223, 225, 238, 248—254, 258, 260, 261, 269, 281, 298, 308, 309, 317, 328
Ханаан, 86[1]
Харга, оазис в Верхнем Египте, 63
Харран. *См.* Карры
Хнана Адиабенский, 55, 269[(1)], 280—283, 287, 288, 292, 308—310, 328,
Хорасан, 15[сн.]
Хосров I, 264, 267, 268[сн.], 270[(2)], 273—277,
Хосров II, 278, 279, 285, 290, 292, 293, 316, 330
Хузестан, 273, 276, 277

Целестий, пресвитер, 78
Целестин I, папа Римский, 63, 67, 69, 78, 201, 204
Церковь Востока. *См.* passim

Чернов А. Ю., 12

Шапур I, 96, 277
Шапур II, 110, 230, 277
Шахдост (Евстафий), еп. Тирхана, 204[(3)]
Шахид И., 58
Шварц Э., 62, 199[4]
Шелина Е. А., 12
Шер А., 124, 227, 236, 237, 264
Шимун XIX, 16[1]
Шимун XXI (XIII), 16[1]
Шипиони Л., 46
Ширин, 278, 282
Шукуров Р. М., 2, 11, 14[5]

Эдесса. *См.* passim
Эдесская школа. *См.* passim
Эдесское царство. *См.* Осроена
Эммануил, настоятель монастыря Кефар-Мари, 231, 232, 235
Энотикон, 20[3], 249[(1)], 256—259, 329
Эрбиль. *См.* Арбела
Этерия, 93—94
Эфес, 3, 202, 203, 232
Эфесский Собор. *См.* Вселенский III Собор

Юлиан, священник, участник миссии в Нубии, 252[1]
Юлиан Отступник, 56, 94, 131, 220
Юлий Африкан, Секст, 91, 134
Юнилий Африканский, 268[сн]
Юстин I, 60, 250, 258
Юстин II, 252[1]
Юстиниан I, 4, 23[(5)], 25, 29, 30, 58—60, 70, 77, 79, 97, 185, 251, 252[1], 258—268, 272, 274, 277, 283, 296, 299[(2)], 308, 315, 329, 358

Янг Ф. М., 140, 171, 172, 180, 183, 191
Яфет (библ.), 148

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ

ГРЕЧЕСКИЕ

ἀδιαιρέτως 19
ἀκέφαλοι 20[3]
ἀκοίμητοι 23[5]
ἀλήθεια 146
ἀνακεφαλαίωσις 104, 149
ἀνατέλλω 153
ἀνατολή 153, 154
— ἀνατολὴ ἐξ ὕψους 154
ἀναφορά
— τῇ ἀναφορᾷ 185, 313
ἀνθρώπινος 220[сн]
ἄνθρωπος 142[3], 143[4], 175, 220[сн.]
— ψιλὸς 42, 47, 175, 269, 326
— κυριακὸς 299[4]
ἀνθρωποτόκος 35, 36, 185, 216, 221, 314, 326
ἀντίτυπος 161, 162, 172
ἀξίωμα 182
ἀπαύγασμα 143[4], 153
— τῆς δόξης 153
ἀπόσπασμα 143[4]
ἀπρόσωπος 190
Ἀρειανός 43
ἀρραβών 107
ἀρχέτυπος 142
ἀρχή 113, 219[1]
ἀσυγχύτως 19
ἄτομος 18
ἀτρέπτως 19
αὔγασμα 152, 156
αὐτοκίνητον 42
ἀφειδῶς 221[сн]
ἀχωρίστως 19

βασιλικός 15
βουλή 142[3]

γεννάω 219[1], 220[сн]
γέννησις 219[1], 220[сн]
γίγνομαι 164[6]
γνώμη 185, 314

διαιρέω 206
διακρίνω 190
διάνοια 143[4]
διαπλάσσω 143

εἰκών 143[1]
εἰμί
— ἐξ οὐκ ὄντων 183, 217
— ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν 10[2], 182, 217
— τὰ μὴ ὄντα 182
ἐκμαγεῖον 143[4]
ἐνανθρώπησις 179
ἐνέργεια 142[3], 317
ἐνοίκησις 40
ἑνόω 220[сн]
ἕνωσις 222, 324

— καθ’ ὑπόστασιν, ὑποστατική 206, 325
— κατὰ φύσιν, φυσική 206, 325
— μετὰ τήν ἕνωσιν 206
— τοῦ προσώπου 40, 189

ἐπιφάνεια 154, 158
Ἐπιφανής 158
εὐδοκία 245
— κατ’ εὐδοκίαν 34, 185, 245

ἡγεμονικός 43
ἥλιος 157

Θεός 142[3], 258
— Μήτηρ Θεοῦ 200
Θεοτόκος 35, 36, 47, 48, 119, 129, 185, 216, 220, 221(сн.)
θεοφάνεια 154
θεωρία
— ἐν θεωρίᾳ 19
θυσιαστήριον 164[6]

κακία 142[3]
κατάστασις 34
κεφαλή 149
κράσις 189
κτίσμα 183
Κύριος 183

λόγος 19, 24, 39, 114, 115, 142, 143[4], 220сн, 223, 258, 260, 263, 300

Μονοφυσῖται 200
μορφή 103, 207, 214,,
μυστήριον 141, 172[2]

Νεστοριανός 22
— Νεστοριανὴ αἵρεσις 23
— Νεστοριανὴ κακοδοξία 23
— τῶν Νεστοριανῶν αἱρεσις 23
νοῦς 143

ὁμοούσιος 18[1]
ὄργανον 178
οὐσία 10, 17, 19, 111, 113, 205, 206, 218

παραγωγή 183
πατήρ 142[3], 219[1]
ποιέω 142[3]
ποιότης 205
ποιός 205
πρᾶγμα 214, 313
πραγματεία 66
πράξις 142[3]
πρόσταγμα 182
πρόσωπον 17, 38, 40, 116, 189, 205, 256, 298
— (εἰς) ἓν πρόσωπον 19, 42[4], 189, 207
— τῆς ἑνώσεως 45, 187, 212, 222, 326
— φυσικόν 191, 194, 325

σαρκικῶς 208, 219, 220сн, 326
σάρξ 44[2], 219[1], 220сн, 257, 258
σέβας 156
Σεβαστός 152, 156
σήμερον 182
συναΐδιος 182
συνάφεια 34, 35, 40, 175, 176, 189
συνεργός 142[3]
συγκεράννυμι
— συγκεκραμένος 39
σύνοδος 214
συνουσία 181
σφραγίς 142
σχέσις 40
σῶμα 143(4), 178,
— ἄψυχον, ἀναίσθητον, ἀνόητον 43[4]

τέλειος 190
τελέω 164[6]
τύπος 141, 149, 161, 164[6], 208, 212, 214, 218, 220

υἱοθεσία 182
ὑπόστασις 17, 19, 117, 182, 205, 206, 220(сн.), 256, 260[1], 261, 262, 297, 298, 325
ὑφίστημι 182

φαίνω 142[3]
Φῶτα, τά 154
φύσις 17, 105, 205, 256, 261, 297
— ἐκ δύο φύσεων 19
— ἐν δύο φύσεσιν 19
— μία φύσις (τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη) 15, 19, 20, 22, 24, 39, 223, 260, 261(3), 263, 300
— μία σύνθετος φύσις 22, 25, 42[4]
— τελεία 190
φύω 105

Χριστοτόκος 36, 69, 216, 221
χώρα 232

ψυχή 143(1)

ЛАТИНСКИЕ

adunatio 176
— personae 189
Augustus 152, 155, 156

Christus 64, 216
— Christi partix 215(7)
comes 156
communicatio idiomatum 18, 34, 35, 37
conjunctio 175, 206, 212
conservator 156
constituo 183
Creator 135

deitas 63
Deus 112[8], 158, 216
divinitas 64, 216

edictum 155
essentia 17, 111—114, 205
exorior 157

forma 207

germen 153
genitrix
— Christi 216
— Dei 215

habitatio 64
hodie 183
homo 216
— dominicus 229[4]
— purus 63
— susceptus 183, 193

inseparabilis 64
instrumentum
— divinitatis 64
iubar 157

natura 17, 183[3], 205, 206
— completa 205
Nestorianus 22

pario
partix
— Christi 64
permuto 64
persona 17, 189, 190, 193, 205
— una persona 189
— unionis 212
radius 153
ratio 216
recapitulatio 104, 149

semper 183
Sol Invictus 156—159
splendor 153
substantia 17, 64, 190, 205, 206
— divina 64
subsistentia 17
sumo 216

templum
— divinitatis 64
tempus
— ex tempore 183

unigenitus 216
unio 176, 212

verbum 135
virgo 216

СИРИЙСКИЕ

ܐܘܣܝܐ *ʔusiya* 10, 17, 205, 218
ܐܝܬ *ʔīṯ* 111
ܐܝܬܘܬܐ *ʔīṯūṯā* 111—113
ܐܝܬܝܐ *ʔīṯyā* 111—113, 115, 116
ܐܠܗܐ *ʔalāhā* 102, 103, 112, 118, 119, 179, 214, 308, 309, 322
ܐܠܗ ܒܪ ܐܢܫ *ʔalāh bar ʔnaš* 118
ܐܠܗܘܬܐ *ʔalāhūṯā* 119
ܐܢܫܘܬܐ *ʔnašūṯā* 119
ܐܪܥܐ *ʔrāzā* 141, 145, 147—149, 151, 152, 159—162, 172

ܒܣܪܐ *besrā* 178
ܒܪܐ *brā* 118, 180
— ܐܠܗ ܒܪ *bar ʔalāhā* 102
— ܒܢܝ ܩܝܡܐ *bnay qyāmā* 100
— ܒܢܝܬ ܩܝܡܐ *bnāṯ qyāmā* 100
ܒܪܐ *bārē* 102
ܒܪܢܫܐ *barnāšā* 179, 214, 312

ܕܡܘܬܐ *dmūṯā* 103, 148, 179, 207
ܕܢܚܐ *denḥā* 152, 154, 155, 158
— ܕܢܚܐ ܡܢ ܪܘܡܐ *denḥā men rawmā* 154
ܕܢܝܚܐ *dannīḥā* 158

ܗܘܐ *hwā*
— *īṯ ʰwā ʔemmaṯʸ d-lā iṯawʰʸ ʰwā* 10, 217

ܗܕܝܘܬܐ *ḥḏāyūṯā* 176, 212, 311, 312
— ܕܝܩܘܢ ܕܦܪܨܘܦܐ *ḥḏāyūṯęh d- pārṣōpā* 189
ܚܒܐ *ḥubbā* 135
ܚܠܝܢܐ *ḥulṭānā* 56
ܚܟܡܐ *ḥeḵmā* 135

ܛܘܦܣܐ *ṭupsā* (от греч. τύπος) 141, 147—149, 161, 172
— ܕܛܘܦܣܐ *d-ṭupsā* 148
ܛܝܒܘܬܐ *ṭaybūṯā* 135

ܝܠܕܬܐ *yālleḏtā*
— ܝܠܕܐ ܐܠܗܐ *yāldaṯ ʔalāhā* 103, 119, 214, 308, 309, 322
— ܝܠܕܬ ܒܪܢܫܐ *yāldaṯ barnāšā* 214, 312
— ܝܠܕܬ ܡܫܝܚܐ *yāldaṯ mšīḥā* 215, 311

ܟܝܢܐ *kyānā* 17, 105—107, 116(4, 5), 119, 121, 205, 243, 297, 311 312, 322
ܟܢܘܢ *kānun* 160

ܠܒܫ *lḇeš* 128
ܠܐ *lāš* 127

ܡܙܓ *mzāḡ* 119, 122

ܡܠܟܝܐ *malkāyā* 15
ܡܪܝܐ *māryā* 102
ܡܠܛܐ *melṭā* 105, 179, 243
ܡܦܫܩܢܐ *mpāšqānā* 237
ܡܫܚܐ *mešḥā* 165
ܡܫܝܚܐ *mšīḥā* 165, 215, 311

ܢܝܣܛܘܪܝܢܐ *nēstūraynā* 23
ܢܦܫܐ *napšā* 126

ܥܕܬܐ *ʕēdtā*
— ܥܕܬܐ ܕܡܕܢܚܐ *d- maḏnḥā d-ʔāṯūrāyē* 14

ܦܓܪܐ *pagrā* 105, 120, 178, 243
— ܒܦܓܪܐ *b-pāgrā* 103
ܦܪܨܘܦܐ *parṣōpā* 17, 116, 117, 205, 206, 212, 243, 298, 307

ܨܘܪ *zwr* 168

ܨܡܚܐ *ṣemḥā* 152—155, 310
— *ṣemḥā d-šuḇḥēh* 153
— *ṣemḥā d-zaddīqūṯā* 153

ܩܫܛܐ *quštā* 146, 152
ܩܢܘܡܐ *qnōmā* 17, 117, 148, 205 218, 243, 262, 297
ܩܕܕܝܫܘܬܐ *qaddīšūṯā* 100

ܪܒܐ *rabbā* 132
ܪܚܡܝ *rahbūnā* (ср. греч. ἀρραβών) 107
ܪܚܡܐ *raḥmā* 135

ܫܒܚܐ *šuḇḥā* 153
ܫܪܪܐ *šrārā* 146

ܬܥܓܘܪܬܐ *tʿeggurtā* 64, 65
ܬܗܘܝܬܐ *taḥwīṯā* 71, 98

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 3
Введение 13
1. Проблемы и терминология 17
2. Обзор исследований 31
3. Источники 61
4. Выбор метода 80

Глава 1. Арамейская традиция в иранской и римской Сирии . . 85
1.1. Адиабена и Осроена — основные центры сирийского христианства 85
1.2. Христианская традиция в Иране: Афраат 98
Сведения о «Персидском мудреце» 98
Христология в «Тахвитах» Афраата 101
1.3. Сирийская традиция в Римской империи: Ефрем Сирин 108
Биографические сведения о «пророке сирийцев» 109
Терминология Ефрема 111
Ефрем Сирин и его место в сирийской традиции IV в. 117
1.4. Соединение традиций: Кириллона 122
К вопросу о личности Кириллоны 122
Двойство природ 125
Способ соединения природ 127
1.5. Борьба влияний: эллины versus иудеи 129
Христианская и иудейская экзегеза: нерешенные вопросы 133
«Сотворим человека по образу Нашему». 141
Библейская типология 146

Глава 2. Новые «греческие учители» 174
2.1. Феодорианство и его истоки 174
Павел Самосатский — отец Антиохийской школы . . 174
Христология Диодора Тарсийского: Воплощение или Вочеловечение?. 177
Антиохийская христология и тринитарные споры IV в. 181
Христологические формулы Диодора и Феодора 185
2.2. Несторий, архиепископ Константинополя 194
Был ли Несторий учеником Феодора? 194
Деятельность Нестория и императорская политика . . 195
Спор об имени «Богородица» 198
Конфликт Нестория и Кирилла Александрийского . . . 200
Сторонники Нестория в Византии 202
Когда умер Несторий? 204
2.3. Учение Нестория 205
Терминология 205
Дифиситство Нестория 207
Критика communicatio idiomatum 209
Одно Лицо, но две ипостаси 211
Христологическая формула несторианства 213
Мария: Христородица или человекородица? 214

Глава 3. Рецепция феодорианства 223
3.1. Путь из Византии в Иран 223
3.2. Нарсай — последователь Феодора 226
Ранние годы Нарсая и «гонение» Йездигерда 226
Нарсай и сирийские школы 231
Феодорианство и антиаскетическая партия 241
Учение Нарсая 242

Глава 4. Рецепция несторианства 248
4.1. Церковь Востока перед лицом врага: успехи антихалкидонитов 248
4.2. Церковь Востока и византийские императоры 254
4.3. Католикос Мар Ава I: между феодорианством и несторианством 270

Обращение в христианство и путешествие в Византию . . . 270
Стабилизация Церкви Востока и противостояние жрецам . . . 273
4.4. Враг усиливается . . . 277
4.5. Баввай Великий и несторианское учение . . . 286
Баввай — церковный лидер . . . 286
Христология двух ипостасей . . . 296
4.6. Начало новой эпохи . . . 316

Сирийское христианство между Византией и Ираном: эпилог . . . 321
1. Ранняя сирийская традиция . . . 321
2. Критерии несторианства . . . 323
3. Церковь Востока и учение Нестория . . . 326
4. Раскол сирийского христианства . . . 328
5. Перспективы исследования . . . 330

Приложение: Список правителей Эдессы . . . 332

Список сокращений . . . 334
Языки . . . 334
Названия городов . . . 334
Библиографические сокращения . . . 335

Библиография . . . 341
Источники . . . 341
Литература . . . 357

Указатели . . . 385
Библейские цитаты . . . 385
Ветхий Завет . . . 385
Новый Завет . . . 386
Указатель имен, географических названий и терминов на русском языке . . . 389
Термины . . . 399
Греческие . . . 399
Латинские . . . 401
Сирийские . . . 402

Научное издание

Евгений Анатольевич Заболотный

СИРИЙСКОЕ ХРИСТИАНСТВО МЕЖДУ ВИЗАНТИЕЙ И ИРАНОМ

Редактор издательства *И. Е. Петросян*
Художник *П. Палей*
Технический редактор *А. Л. Селянинова*
Компьютерная верстка *А. Л. Селяниновой*
Корректор *А. К. Рудзик*

Подписано к печати 07.08.2020. Формат 60 × 90 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 25. Уч.-изд. л. 28.7.
Тираж 500 экз. Тип. зак. № 621

ФГУП «Издательство «Наука»
117997 г. Москва, ул. Профсоюзная, 90
тел.: +7(495)276-77-35, e-mail: info@naukaran.com
https://naukapublishers.ru
https://naukabooks.ru

Санкт-Петербургский филиал
ФГУП «Издательство «Наука»
199034 г. Санкт-Петербург, 9 линия В.О., д. 12/28
тел.: +7(812)323-65-69, e-mail: secretspb@naukaran.com

Отпечатано в ФГУП «Издательство «Наука»
(Типография «Наука»)
121099, Москва, Шубинский пер., 6

ISBN 978-5-02-040526-4