

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова»

На правах рукописи

ЗАБОЛОТНЫЙ Евгений Анатольевич

**ИСТОРИЯ КОНФЕССИОНАЛЬНОГО РАЗДЕЛЕНИЯ СИРИЙСКОГО
ХРИСТИАНСТВА И РАЗВИТИЕ ХРИСТОЛОГИИ В IV–VIII ВЕКАХ**

Специальность 07.00.03 — Всеобщая история (Средние века)

Диссертация

на соискание ученой степени кандидата исторических наук

Научный руководитель:
кандидат исторических наук,
доцент Павел Владимирович КУЗЕНКОВ

Москва 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОГЛАВЛЕНИЕ	2
ВВЕДЕНИЕ	6
1. ОЧЕРК ИСТОРИОГРАФИИ.....	17
2. ИСТОЧНИКИ И МЕТОДОЛОГИЯ.....	41
ГЛАВА 1. ИСТОРИЯ СИРИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ ДО УСВОЕНИЯ СИСТЕМ «ГРЕЧЕСКИХ УЧИТЕЛЕЙ»	60
1.1. ЭДЕССА КАК ОДИН ИЗ ЦЕНТРОВ СИРИЙСКОГО ХРИСТИАНСТВА	60
1.2. УЧЕНИЕ АФРААТА (ок. 260 или 275 — после 345).....	66
1.2.1. СВЕДЕНИЯ О «ПЕРСИДСКОМ МУДРЕЦЕ»	66
1.2.2. ХРИСТОЛОГИЯ В «ТАХВИТАХ» АФРААТА.....	69
1.3. СИРИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ В РИМСКОЙ ИМПЕРИИ: ПРП. ЕФРЕМ СИРИН (ок. 306–373).....	74
1.3.1. БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ О «ПРОРОКЕ СИРИЙЦЕВ».....	74
1.3.2. ОСНОВНЫЕ БОГОСЛОВСКИЕ ТЕРМИНЫ.....	76
1.3.3. УЧЕНИЕ О ДВУХ ПРИРОДАХ И ВЗАИМООБЩЕНИЕ СВОЙСТВ (COMMUNICATIO IDIOMATUM)	83
1.4. КИРИЛЛОНА: СОЕДИНЕНИЕ ТРАДИЦИЙ НА РУБЕЖЕ IV и V ВВ.	90
1.4.1. К ВОПРОСУ О ЛИЧНОСТИ КИРИЛЛОНЫ.....	90
1.4.2. ДВОЙСТВО ПРИРОД	93
1.4.3. СПОСОБ СОЕДИНЕНИЯ ПРИРОД.....	95
ГЛАВА 2. АНТИОХИЙСКАЯ ХРИСТОЛОГИЯ И ЕЕ ИСТОКИ: IV — СЕРЕДИНА V ВЕКА	98
2.1. ХРИСТОЛОГИЯ ДИОДОРА ТАРСИЙСКОГО († ДО 394) И ФЕОДОРА МОПСУЕСТИЙСКОГО († 428)	98
2.1.1. БОГОСЛОВИЕ ДИОДОРА: ХРИСТОЛОГИЯ ВОПЛОЩЕНИЯ ИЛИ ВОЧЕЛОВЕЧЕНИЯ?	98

2.1.2. Истоки антиохийской христологии и тринитарные споры IV в.	102
2.1.3. Христологические формулы Диодора и Феодора.....	104
2.2. ДВУХСУБЪЕКТНАЯ ХРИСТОЛОГИЯ НЕСТОРИЯ († ок. 451).....	111
2.3. ЭКЗЕГЕТИКА АНТИОХИЙСКОЙ И МЕСОПОТАМСКИХ ШКОЛ: КРАТКИЙ ЭКСКУРС	119
2.3.1. Состояние изученности проблемы	121
2.3.2. «Сотворим человека по образу Нашему» (Быт 1. 26)	129
2.3.3. Типологическая экзегетика	133
ГЛАВА 3. ОКОНЧАТЕЛЬНОЕ КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ РАЗДЕЛЕНИЕ СИРИЙСКОГО ХРИСТИАНСТВА: СЕРЕДИНА V — VIII ВЕК	155
3.1. ПЕРВЫЙ СИНТЕЗ ВОСТОЧНОСИРИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ И БОГОСЛОВИЯ АНТИОХИЙСКОЙ ШКОЛЫ: ХРИСТОЛОГИЯ НАРСАЯ (ок. 399 — не ранее 502).....	155
3.1.1. Биографические сведения.....	155
3.1.2. Нарсай как последователь Феодора Мопсуестийского .	159
3.2. ПЕРЕНОС «МОНОФИСИТСТВА» НА СИРИЙСКУЮ ПОЧВУ: сер. V — VI в.	163
3.3. ВИЗАНТИЙСКИЕ ИМПЕРАТОРЫ И ЦЕРКОВЬ ВОСТОКА	167
3.4. ПЕРСИДСКИЕ ХРИСТИАНЕ В VI — 1-й пол. VII в.: МЕЖДУ «МОНОФИСИТСТВОМ» И «НЕСТОРИАНСТВОМ».....	179
3.5. ВТОРОЙ СИНТЕЗ: УЧЕНИЕ И ТРУДЫ БАВВАЯ ВЕЛИКОГО (между 551 и 553 — между 628 и 630)	191
3.5.1. Биографические сведения.....	191
3.5.2. Несторианство Баввая Великого.....	200
3. 6. ДАЛЬНЕЙШАЯ СУДЬБА ВОСТОЧНОСИРИЙСКОЙ ХРИСТОЛОГИИ (НЕКОТОРЫЕ ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ)	219
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	222
БИБЛИОГРАФИЯ.....	228
СОКРАЩЕНИЯ.....	228
ИСТОЧНИКИ	233

ЛИТЕРАТУРА	250
ПРИЛОЖЕНИЕ. ТЕКСТЫ И ПЕРЕВОДЫ ИСТОЧНИКОВ	267
УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ	267
СИРИЙСКИЕ ИСТОЧНИКИ	268
АФРААТ	268
Тахвита о смирении (9)	268
Тахвита о виноградной лозе (23)	269
ЕФРЕМ СИРИН	270
Комментарий на Бытие	270
Слово о Господе нашем	271
[Фрагменты с основными экзегетическими терминами]	274
I. Комментарий на Бытие	274
II. Комментарий на Исход	279
III. Мадраши на Рождество	281
НЕСТОРИЙ	296
Трактат Гераклида Дамасского	296
НАРСАЙ	299
Мемра на Рождество Господа нашего от Святой Девы	299
БАВВАЙ ВЕЛИКИЙ	326
Трактаты о Божестве и о человечестве и о Лице Единения [Книга о Единении]	326
СЕВИР АНТИОХИЙСКИЙ	336
Против нечестивого Грамматика	336
ГРЕЧЕСКИЕ И ЛАТИНСКИЕ ИСТОЧНИКИ	338
ДИОДОР ТАРСИЙСКИЙ	338
Комментарии на псалмы 1–50	338
Предисловие	338
Псалом 2	346
ФЕОДОР МОПСУЕСТИЙСКИЙ	355
Толкования на псалмы 1–81	355
Псалом 2	355

О Воплощении	368
[Триадологические и христологические фрагменты].....	370
Фрагмент 6.....	370
Фрагмент 7.....	372
Фрагмент 17.....	373
Фрагмент 18.....	375

ВВЕДЕНИЕ

Диссертационное исследование посвящено одному из принципиально важных вопросов, связанных с историей Церковью сирийской традиции, — процессу отделения доктрины Церкви Востока, существовавшей в IV–VIII вв. на территории сасанидского Ирана и сменившего его арабского Халифата, от версии христианства, которая официально была принята в Восточной Римской империи (Византии). В результате богословских споров, связанных с несколькими Вселенскими Соборами (Эфесским (431), Халкидонским (451) и II Константинопольским (553)), некогда единая сирийская христианская традиция раскололась на три ветви, представители которых исповедовали разные варианты христологии, т. е. богословского учения о Христе, Его Воплощении и о соотношении в Нем Божества и человечества¹: дохалкидонитов (восточных сирийцев, «несториан»), исповедовавших, как традиционно считается, две природы, две ипостаси и одно лицо во Христе, православных, т. е. сторонников IV Вселенского Собора в Халкидоне (мелькитов, от сир. ܡܠܟܝܬܝܢ *malkāyē*, царские), учивших о двух природах, одной ипостаси и одном лице, и антихалкидонитов, т. е. западных сирийцев-«монофиситов» (от греч. μία φύσις, одна природа), учивших об одной сложной природе, одной ипостаси и одном лице².

¹ Другим принципиально важным разделом христианского богословия является триадология (тринитарная доктрина) — учение о триедином Боге: Отце, Сыне и Святом Духе. Разграничение сферы между триадологией и христологией и предопределило деление (несколько условное) истории Вселенских Соборов на периоды тринитарных (IV в.) и христологических (V–VIII вв.) споров.

² Значения терминов «природа» (греч. φύσις; лат. *natura*; сир. ܟܘܢܝܢܐ *kʿuānā*), «ипостась» (ὑποστάσις; *subsistentia*, используются также транслитерация *hypostasis* и буквальный перевод *substantia*, употребление которого нередко служило причиной взаимного непонимания греческих и латинских авторов; ܩܘܢܝܢܐ *qʾnomā*) и «лицо» (πρόσωπον; *persona*; ܩܘܢܝܢܐ *parṣopā*) в триадологическом и христологическом контекстах нередко значительно отличаются у разных авторов. Контекстные значения каждого из этих понятий будут уточняться в основной части текста, а также в переводах (см. Приложение). В рамках халкидонского богословия (догматическое определение (орос) IV Вселенского Собора: АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). Р. 129–130; ДВС. Т. 3. С. 48) данные термины имеют следующие значения: 1) природа есть общая категория, объединяющая ипостаси (индивиды) и обозначающая при этом не абстрактное, а реальное существование, в данном случае — реальное существование Божества и человечества Христа; 2) ипостась — конкретный представитель

«Монофиситы», убежденные противники халкидонской христологии, принадлежат к Сирийской Ортодоксальной, или яковитской, Церкви, появившейся в Византийской империи, однако в сер. VI — нач. VII в. широко распространившейся и на территории сасанидского Ирана. При этом наиболее многочисленной христианской общиной в державе Сасанидов в данный период продолжала оставаться «несторианская» Церковь Востока, ныне именуемая Ассирийской Церковью Востока.

Несмотря на то что подлинная картина вероучительного развития Христианского Востока вне «имперского» христианства весьма сложна, в рамках церковно-исторической науки представление о конфессиональном разделении «неправославной» части сирийской традиции на «несториан», придерживавшихся учения Антиохийской богословской школы, и «монофиситов», которые были сторонниками александрийской христологии, стало традиционным¹. В тексте диссертации мы использу-

вание Божества и человечества Христа; 2) ипостась — конкретный представитель вида (природы), т. е. индивид, способный к самостоятельному бытию (речь идет о т. н. самобытной ипостаси; о понятии «индивид» в философском и богословском употреблении см.: *Смирнов*. 2009), 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, т. е. речь идет о «взаимообщении свойств» (*communicatio idiomatum*) этих природ; 3) лицо синонимично ипостаси. При этом в триадологическом контексте у ряда авторов (среди них сторонники как антиохийского, так и александрийского богословия) лицо указывает скорее на отношения между ипостасями и может обозначать характерные свойства (ипостасные идиомы), отличающие ипостась определенной природы от других ипостасей той же природы. Достаточно рано у авторов, в т. ч. принадлежавших к разным частям христологического спектра, появилось различие самобытной и несамобытной ипостаси: последняя не способна к самостоятельному существованию и не обладает собственным лицом, самобытная же ипостась не может быть безличной.

¹ Ряд современных исследователей используют термин «монофиситство» (в русскоязычной литературе также весьма распространен другой вариант написания — «монофизитство») только для обозначения доктрины константинопольского архимандрита Евтиха, осужденного на IV Вселенском Соборе в Халкидоне, и акефалов, которые отрицали единосущие Христа людям и были крайними сторонниками александрийской христологии (см., напр.: *Brock*. 1992. P. 131–132; *Он же*. 1995). Приверженцев учения Севира Антиохийского эти исследователи называют «миафиситами»; данное понятие они используют и для обозначения сторонников иных антихалкидонских Церквей — Копт-

ем понятие «монофиситы» именно в традиционном смысле, прилагая его как к лицам, осужденным на IV Вселенском Соборе, так и к богословам, следовавшим учению Севира († 538), патриарха Антиохийского в 512–518 гг., который являлся сторонником александрийской христологии в более умеренной форме.

Как было указано выше, в халкидонском оросе исповедуется соединение двух природ Христа в одно лицо и в одну ипостась, а также то, что Он «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно» (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως) познается «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν). Сторонники же Севира, отвергая IV Вселенский Собор и считая его «несторианским», признавали во Христе только одну сложную природу, хотя считали допустимым говорить о двух сущностях (οὐσίαι) во Христе — 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 формуле «в двух природах». При этом, по мнению севириан, после Воплощения в реальности существует лишь «одна воплощенная природа Бога Слова» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη) — такова формула, заимствованная свт. Кириллом, архиепископом Александрийским († 444), из сочинений псевдо-Афанасия Великого (в действительности — Аполлинария Лаодикийского († ок. 390)). Стоит, однако, отметить, что мы признаем условный характер термина «монофиситы»¹.

Что же касается Церкви Востока, которой в диссертационном исследовании будет уделено основное внимание, то ее вероучение длительное время отождествлялось с христологией Нестория († ок. 451), архиепископа Константинопольского в 428–431 гг., осужденного на III Вселенском Соборе в Эфесе. В данной работе понятия «несторианство», «несториане» и т. п., употребляются в кавычках, если речь идет

ской, Эфиопской, а также Армянской Апостольской Церкви, анафематствовавшей Севира на II Двинском Соборе (554–555). Мы, однако, не считаем подобное различение удачным.

¹ Нельзя забывать и о том, что «монофиситство», представлявшее собой совокупность разнообразных движений, в целом никогда не осуждалось на уровне Вселенских Соборов: анафемы касались лишь отдельных лиц (см.: *Грацианский*. 2006. С. 57).

богословии тех авторов, которые, следуя христологии Антиохийской школы, к которой принадлежал Несторий, не исповедовали, однако, его христологическую формулу.

Актуальность темы исследования заключается в том, что ее рассмотрение вносит вклад в решение ряда сложных проблем, лежащих на стыке истории Церкви, византистики и синологии, прежде всего проблемы взаимосвязи христологии Антиохийской богословской школы и восточносирийской «несторианской» традиции, а также вопроса о причинах обособления Церкви Востока от «имперского» христианства. Хотя смежные темы уже становились предметом изучения не только в рамках синологических штудий, но и в рамках византистики, общей церковной истории, патрологии и истории вероучения, в историографии далеко не всегда можно обнаружить адекватные ответы на принципиально важные вопросы, связанные с развитием христологии грекоязычной 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, а само развитие сирийской традиции рассматривается 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 специалистов по синологии. С другой стороны, богатые материалы сирийских источников, имеющих отношение к Церкви Востока, пока не стали предметом изучения византинистов. Комплексное рассмотрение греческих и латинских источников, с одной стороны, и сирийских — с другой, осуществленное в рамках диссертации, может открыть значительные исследовательские перспективы в деле изучения сирийской христианской традиции.

Объект и предмет исследования. *Объектом* диссертационного исследования является не вероучение как таковое, а догматический аспект истории Церкви Востока, доктрина которой отделилась от версии христианства, официально принятой в Византии. *Предмет* исследования — христологическая система, созданная этноконфессиональной общностью восточных сирийцев и включавшая архаичное богословие IV в. и развитое учение V–VIII вв.

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 (кон. IV — нач. V в.), которые жили на территории Восточной Римской империи и формально не принадлежали к Церкви Востока, поскольку труды всех указанных выше авторов определяли магистральное направление развития христологии восточных сирийцев вплоть до V в., когда началась рецепция Церковью Востока богословских систем «греческих учителей». К числу последних относятся крупнейшие представители Антиохийской школы: Диодор († до 394), епископ Тарса (ныне Тарсус, Турция), Феодор († 428), епископ Мопсуестии (ныне Якапынар, Турция), и Несторий. Развитая доктрина Церкви Востока (сер. V — VII в.) была основана на двух масштабных синтезах ранней традиции и антиохийского богословия, осуществленных соответственно Нарсаем (ок. 399 — после 502) и Бавваем Великим (между 551 и 553 — между 628 и 630). Хотя ранняя традиция не отрицалась полностью, с этого момента она стала в Церкви Персии маргинальной. Наконец, в настоящей работе будут кратко рассмотрен и период, непосредственно примыкающий ко времени интенсивного формирования вероучения Церкви Востока (вплоть до 1-й пол. VIII в.).

Что касается сирийских мелькитов, то их оригинальная христология является предметом, заслуживающим отдельного рассмотрения, и не будет подробно анализироваться в диссертации. Мы также выносим за рамки систематического рассмотрения «монофиситское» богословие, которое западные сирийцы начали усваивать достаточно поздно — в период активной деятельности Филоксена (Аксенайи) († ок. 522), епископа Иерапольского (Маббугского), и Иакова, епископа Саругского († 521). Тем не менее некоторые частные вопросы, связанные с «монофиситами» и отношением к ним византийских императоров, все же рассматриваются в диссертационном исследовании (в тех случаях, когда это связано с вероучительным развитием восточносирийской традиции).

Цель и задачи. *Целью* диссертации является определение соотношения между восточносирийской христологической традицией IV–VIII вв. и крайней формой учения грекоязычной Антиохийской школы — христологией двух ипостасей, которой придерживался Несторий. На развитие восточносирийской и антиохийской богослов-

ских традиций повлиял ряд факторов, с изучением каждого из них связаны следующие задачи диссертационного исследования:

1) установить основные положения ранней сирийской христологической традиции, содержащиеся в произведениях Афраата, прп. Ефрема Сирина и Кириллоны;

2) определить факторы, повлиявшие на усвоение Восточносирийской Церковью учения Феодора Мопсуестийского (поскольку рецепции богословских взглядов Феодора предшествовал перевод с греческого языка на сирийский его комментариев на различные книги Священного Писания, особое внимание при изучении данной проблемы следует уделить экзегетическим методам, которые использовались толкователями сироязычных богословских школ Эдессы (сир. Урхай; ныне Шанлыурфа, Турция) и Нисибина (ныне Нусайбин, Турция));

3) дать оригинальную интерпретацию исторического развития антиохийской христологии от учения Диодора Тарсийского до Нестория, а также ответить на вопрос об истоках этой христологии;

4) исследовать вопрос о возможном типологическом сходстве христологических формул Феодора Мопсуестийского и Севира Антиохийского;

5) установить основные положения богословского синтеза ранней сирийской традиции и «феодорианской» христологии, автором которого был Нарсай;

6) изучить синтез восточносирийской традиции и учения Нестория, осуществленный Бавваем Великим, а также точно определить период, когда линия Баввая победила в Церкви Востока;

7) рассмотреть основные положения вероучительных текстов, принятых на Соборах Церкви Персии V — нач. 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 (527–565), а также с постановлениями Вселенских Соборов (в этом контексте особенно важно установить степень влияния церковной политики императора Юстиниана, в т. ч. осуждения Трех Глав¹, на усвоение Церковью Востока христологии двух ипостасей);

¹ Ок. 544 г. Юстиниан издал эдикт (CPG, N 6881), который осуждал личность и творения Феодора Мопсуестийского, сочинения блж. Феодорита, епископа Кирского († 457), написанные им

8) показать значение для изучаемой темы богословского собеседования с представителями Церкви Востока, которое было организовано Юстинианом в Константинополе в 562/3 г., впервые дав развернутый богословский и исторический анализ записи этого собеседования, сохранившейся на сирийском языке;

9) рассмотреть традицию полемики восточносирийских авторов с неохалкидонским богословием¹ Юстиниана вплоть до Собора Церкви Востока 612 г.;

10) установить основные христологические направления, сосуществовавшие в Церкви Востока в V — нач. VII в.;

11) дать общий обзор христологии поздней восточносирийской традиции, представленной произведениями Исаака Сирина (не ранее сер. VII — не позднее 1-й пол. VIII в.), епископа Ниневийского, который почитается в Православной Церкви в числе преподобных отцов.

Хронологические рамки исследования. Решение поставленных задач делает необходимым соотнести нижнюю границу исследования с 1-й пол. IV в., т. е. со временем литературной деятельности Афраата, благодаря которому начинается формирование основ восточносирийской христологической традиции, продолжавшееся вплоть до смерти Баввая Великого (между 628 и 630). Однако мы не можем игнорировать и дальнейшие пути развития этой традиции, что делает необходимым краткое рассмотрение христологии прп. Исаака Сирина. Таким образом, в качестве верхней границы исследования определен период, к которому в литературе относят смерть Исаака (не позднее 1-я пол. VIII в.).

против свт. Кирилла Александрийского и Эфесского Вселенского Собора, а также письмо Ивы, епископа Эдесского († 457), к Мару 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 (*Van Esbroeck*. 1987). Данное предположение не лишено оснований, поскольку монахи «обители неусыпающих», как будет показано ниже, действительно были убежденными сторонниками антиохийского богословия.

¹ «Неохалкидонское богословие», «неохалкидонизм» — термины, используемые исследователями для обозначения синтеза христологии Халкидонского Собора и терминологии свт. Кирилла Александрийского (ссылки на литературу см: *Grillmeier*. 1989. S. 450–459).

Научная новизна исследования заключается в том, что оно представляет собой первую в историографии попытку проанализировать историю рецепции Церковью Востока антиохийской христологии в формативный период (IV–VII вв.) и эпоху, непосредственно примыкающую к нему (VIII в), предложить периодизацию этого процесса, основанную на всем комплексе важнейших вероучительных документов, и провести сравнительный анализ сирийской богословской традиции IV в. и доктрины Церкви Востока после усвоения систем богословов Антиохийской школы, т. н. греческих учителей: Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийского и Нестория.

Во-первых, в истории усвоения Церковью Востока мы выделили два периода (соответственно V — 1-я пол. VI в. и сер. VI — нач. VII в.), причем с несторианизацией может быть отождествлен лишь второй период. Этот вывод позволил нам пересмотреть ряд принятых в литературе оценок этого процесса, в т. ч. схему Себастиана Брока, согласно которому Церковь Востока никогда не была несторианской.

Во-вторых, проведя сравнительный анализ ранней сирийской богословской традиции и учения Восточносирийской Церкви после рецепции ею антиохийской христологии, мы пришли к выводу, что ранние сирийские авторы, учившие о двух природах Христа, 1) признавали взаимообщение свойств этих природ, 2) рассматривали в качестве единого Субъекта всех христологических предикатов предвечного Сына Божьего, Логоса¹, и 3) фактически признавали Деву Марию Богородицей. Что же касается сирийских богословов, которые усвоили доктрину «греческих учителей», то они иначе смотрели на способ соединения двух природ и отрицали все указанные выше положения христологического учения.

Наконец, мы впервые сопоставили основные факты вероучительного развития Церкви Персии с конкретными мерами, предпринимавшимися византийскими императорами в сфере церковной политики, и установили наличие между ними причинно-следственной связи:

¹ Логос (греч. λόγος — слово, разум, смысл) — принятое в богословии обозначение второго Лица Святой Троицы, Сына Божьего, которое указывает на его отношение к Богу Отцу и к миру.

а) подписание императором Зиноном «Энотикона» (482), содержащего в т. ч. «теопасхитские» выражения¹, неприемлемые для антиохийской традиции, — одобрение Собором 486 г. «феодорианского» вероопределения;

б) переговоры Юстиниана с «монофиситами» (532), на которых впервые было озвучено предложение об осуждении Трех Глав, использование императором «теопасхитской» формулы, а также развитие им неохалкидонского богословия — составление католикосом Церкви Востока Мар Авой I (540–552) послания (544), содержащего имплицитную критику неохалкидонизма;

в) окончательное осуждение Трех Глав на V Вселенском Соборе (553) — прямая полемика с его анафематизмами в постановлениях Собора Церкви Востока, созванного в 554 г. католикосом Иосифом I (552–567), а также в произведениях Баввая Великого;

г) богословские собеседования Юстиниана с персидскими христианами (562/3) — принятие Церковью Востока христологии двух ипостасей.

* * *

В ходе решения поставленных выше задач были сформулированы **основные положения диссертации, выносимые на защиту:**

I. Важнейшим показателем исторического развития богословия Антиохийской школы в IV — 1-й пол. V в. является *эволюция христологических формул*, которая может быть представлена следующим образом:

1) *Диодор Тарсийский*: две природы (Божественная и человеческая) — единое поклонение, подобающее Христу.

2) *Феодор Мопсуестийский*: две природы — две ипостаси (самобытная ипостась Сына Божьего и несамобытная ипостась «воспринятого Человека», т. е. Иисуса) — Лицо единения (πρόσωπον τῆς ἐνώσεως) двух природ.

3) *Несторий*: две природы — две самобытные ипостаси — два природных лица — Лицо единения.

¹ Теопасхизм (от греч. Θεός — Бог и πάσχω — страдаю) — представление о Сыне Божьем как субъекте искупительных страданий, которые Он претерпел во плоти.

Впервые реконструированная христологическая формула Феодора показывает, что он вплотную подошел к той грани, за которой должно было следовать признание двух субъектов (индивидов) во Христе. Эту грань он, однако, не переступил, поскольку считал человеческую ипостась Господа, не имевшую своего «природного лица», не способной к самостоятельному существованию вне единства с Сыном Божьим. Т. о., *мы можем выделить главный критерий отнесения той или иной богословской системы к двухсубъектной несторианской христологии — признание самобытного характера человеческой ипостаси во Христе.*

II. Процесс рецепции Церковью Востока богословия Антиохийской школы может быть *разделен на два этапа:*

1) усвоение христологии Феодора Мопсуестийского (этот этап включает синтез ранней сирийской традиции и христологии Феодора, осуществленный Нарсаем в сер. V в., а затем официальное принятие Церковью Востока на Соборе 486 г. «феодорианского» исповедания веры);

2) рецепция учения Нестория о двух ипостасях во Христе (отправной точкой данного этапа стал перевод с греческого языка на сирийский произведения Нестория «Трактат Гераклида Дамасского» (2-я пол. 30-х гг. VI в.), а итогом — богословский синтез, осуществленный Бавваем Великим).

Мы признаем, что Церковь Востока к определенному моменту *действительно усвоила несторианскую христологию*, однако произошло это достаточно поздно: несомненным свидетельством этого служит принятие христологического определения, содержащего формул «две ипостаси», *на Соборе 612 г.*

III. Именно *процесс рецепции восточными сирийцами антиохийского богословия*, начавшийся в V в., *послужил причиной разрыва в христологической традиции Церкви Востока*, т. е. принципиального расхождения между богословской традицией IV — нач. V в. (Афраат, прп. Ефрем Сирийский, Кириллон) и последующими поколениями богословов (Нарсай, Баввай Великий).

IV. *Религиозная политика императора Юстиниана способствовала усилению полемической реакции Церкви Востока на «имперскую» форму христианства, что в итоге привело к конфессиональному выбору этой Церкви в пользу несторианства.*

V. Тем не менее даже на этапе несторианизации восточносирийская традиция оставалась достаточно неоднородными. В рамках ее христологического спектра **можно выделить четыре основных направления**, причем несторианским в строгом смысле слова было лишь одно из них. Победа этого направления, во главе которого стоял Баввай Великий, не означала, что все последующие восточносирийские авторы следовали несторианской христологии двух ипостасей (об этом свидетельствует, в частности, христология Исаака Сирина).

* * *

Считаю своим долгом выразить глубокую признательность своему учителю Павлу Владимировичу Кузенкову, который оказывал неоценимую помощь на всех этапах работы над сложной и крайне интересной темой, которой посвящена диссертация.

Отдельные положения диссертационного исследования были представлены в виде докладов на семинаре «Актуальные проблемы истории Византии» в 2014–2016 гг. Мой приятный долг поблагодарить его руководителя Рустама Мухаммадовича Шукурова, а также всех участников обсуждений, имевших место на этом семинаре.

Я благодарю Себастиана Пола Брока (Оксфорд) за ряд ценных замечаний, касающихся сирийской богословской терминологии. Успешное изучение автором сирийского языка было бы невозможно без помощи Евгения Викторовича Барского, а также Михаила Вячеславовича Грацианского, беседы с которым помимо всего прочего позволили мне значительно расширить свои представления о религиозной политике императора Юстиниана. Хочу поблагодарить и преподавательский состав кафедры истории Церкви исторического факультета МГУ за предоставленную мне возможность продолжить свои исследования на кафедре. Выражаю также признательность коллегам в Церковно-научном центре «Православная энциклопедия». Данная диссертация не могла бы быть написана в нынешнем виде без помощи коллег: Марии Григорьевны Александренковой, Константина Владимировича Вершинина, Андрея Юрьевича Виноградова, Натальи Геннадиевны Головниной, о. Леонида Грилихеса, о. Дионисия (Шлёнова), Максима Глебовича Калинина, Софьи Александровны Моисеевой, Ильи Николаевича Попова, Николая Николаевича Селезнева, Анастасии

Дмитриевны Сиротенко, Артемия Владимировича Стрелецкого, Александра Юрьевича Чернова и Евгении Александровны Шелиной, а также без неоценимой поддержки со стороны семьи и друзей.

1. ОЧЕРК ИСТОРИОГРАФИИ

Тема христологии сирийской традиции (равно как и учения Антиохийской школы) не может пожаловаться на отсутствие к себе внимания со стороны исследователей прошлого времени и современности. Данная тема является предметом исследования не только в рамках сирологических штудий, но и в рамках истории развития вероучения, патрологии, общей церковной истории и истории Византии. В представленном ниже очерке историографии материал изложен не только хронологически, но и тематически — в соответствии с частными исследовательскими задачами, при решении которых мы и сформулировали основные положения диссертации, выносимые на защиту.

* * *

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-востоковедов и богословов, предпринял публикацию, содержащую перечень сирийских авторов и их произведений, т. н. Восточную библиотеку (*Bibliotheca Orientalis*)¹. Эта публикация открыла новые перспективы для исследований.

Что касается изучения наследия прп. Ефрема Сирина, то вплоть до XVIII в. в распоряжении исследователей были лишь латинские и греческие тексты, приписывавшиеся Ефрему. Лишь в 1732–1746 гг. вышло в свет «Римское издание» (*Editio Romana*) его творений, разделенное на два блока по три тома каждый², один из которых включал сирийские тексты. Их издание было подготовлено иезуитом Петром

¹ *Assemani*. BO.

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

Бенедиктом и *Стефаном Эводиём Ассемани* (1707–1782), племянником 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 1-й пол. XIX в. стали появляться исследования, посвященные богословию Антиохийской школы, в т. ч. учению Феодора Мопсуестийского. Одним из первых таких исследований стала вышедшая на латинском языке книга немецкого протестантского ученого *Отто Фридолина Фрицше* (1812–1896) «Историко-богословский трактат о жизни и писаниях Феодора Мопсуестийского»¹. Исследователь подробно рассматривает герменевтические принципы Феодора и излагает его христологическое учение, отмечая при этом, что учение древнего богослова развивалось в русле противостояния доктрине Аполлинария Лаодикийского². 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»³; ее автор — профессор теологии Тюбингене, Киле, Кёнигсберге, Бонне, Гёттингене и Берлине *Исаак Август Дорнер* (1809–1884), ученик супранатуралиста профессора

¹ *Fritzsche*. 1836.

² *Ibid.* P. 88–96.

³ *Dorner*. 1839.

Христиана Фридриха Шмида (1794–1852), одного из главных оппонентов Тюбингенской школы¹. Занимая промежуточное положение между протестантскими ортодоксами, которых интересовала главным образом Божественная природа Христа, и либерально-протестантской школой, понимавшей учение о Божестве Христа лишь как указание на полное подчинение человека Иисуса Божественному Духу, Дорнер создал теорию «развивающегося» Воплощения². 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 христологической системы. Согласно Дорнеру, в центре антропологии епископа Мопсуестийского лежит учение о человеке как образе Божьем, объединяющем в себе духовный и материальный миры и гарантирующем единство и гармонию всего сотворенного. При этом бытие человека как образа Божьего не есть нечто данное изначально, это цель, которая должна быть достигнута через нравственное возрастание, предполагающее свободу воли. Т. о., человек, будучи несовершенным, должен достичь совершенства. Цель же Воплощения — пришествие в мир Христа как истинного образа Божьего, которым человек не смог стать в полной мере по причине грехопадения. Однако Христос, будучи человеком, также нуждался в нравственном возрастании, что и предопределило христологический дуализм Феодора.

Общий взгляд Дорнера на роль антропологии в христологическом учении Феодора развил важнейший представитель либерально-протестантской школы *Адольф фон Гарнак* (1851–1930) в своем «Руководстве по истории догматов»³. По мнению Гарнака, Антиохийская школа в целом отвергала представление александрийцев, в т. ч. 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 главных идей Феодора — учении о двух состояниях (*καταστάσεις*). В этом смысле смертность челове-

¹ Подробнее о Дорнере см.: *Неклюдов*. 2007.

² См.: *Dorner*. 1885.

³ *Harnack*. 1886–1890.

ка 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 *Петра Викторовича Гурьева* (1863–1943) «Феодор, епископ Мопсуестийский»¹. На основе небольшого числа фрагментов, доступных в тот период, ученый подробно описал биографию Мопсуестийского епископа, а также весьма подробно и взвешенно изложил его экзегетические принципы и христологическое учение. Как справедливо указывает Гурьев, Феодор Мопсуестийский отрицал взаимодействие свойств (*communicatio idiomatum*) и рассматривал в качестве Субъекта рождения от Девы человека Иисуса, а не предвечного Логоса. Феодор учил том, 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 указывает «не на тесное внутреннее соединение естеств, а только на внешнюю их связь между собою»³.

¹ Гурьев. 1890.

² Там же. С. 311.

³ Там же. С. 316.

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 *Василия Васильевича 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 христологическую терминологию Феодора Мопсуестийского, указав на то, что хотя в системе древнего богослова различие природ во Христе приводится к единству тем, что они составили одно Лицо, Болотов отмечает: «Сила этого единства ослаблена другими разъяснениями Феодора»¹. Упомянув о мариологических воззрениях Феодора, Болотов ссылается на отрывок из произведения епископа Мопсуестийского «О Воплощении»², согласно которому Дева Мария была Человекородицей (Ἀνθρώποτόκος) «по природе факта», а Богородицей (Θεοτόκος) в силу пребывания Бога в рожденном ею человеке³.

Спор из-за имени Θεοτόκος, в котором участвовал Несторий, был, по мнению Болотова, только частным вопросом о *communicatio idiomatum*, являвшегося для Константинопольского архиепископа «самым трудным пунктом»⁴. 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 часть фактов и наименований (для каждого своя). Говоря о соотношении терминов Θεοτόκος, Ἀνθρώποτόκος и Χριστότοκος в мариологической системе Несто-

¹ Болотов. 1918. С. 154.

² *Theod. Mops. De Incarn.* 8. 62 [p. 302 Behr; p. 310 Swete].

³ Болотов. 1918. С. 156.

⁴ Там же. С. 182.

рия, Болотов приходит к следующему выводу: термин Ἀνθρώποτοκος Несторий «не мог не признать точным», т. к. 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 Ἀνθρώποτοκος, следуя в этом своему учителю Феодору Мопсуестийскому. Ученый также рассмотрел вопрос о причинах оппозиции Нестория имени «Богородица»¹.

Историки вероучения, изучавшие богословие Антиохийской школы в 1-й пол. XX в., во многом продолжали построения Дорнера и Гарнака. Так, сделанное Гарнаком утверждение о наличии связи между антиохийским пониманием человека и аристотелизмом, получило в XX в. общее практически всеобщее признание². Развивая это утверждение, Р. Селлерс изобразил представителей Антиохийской школы реалистами, для которых был характерна скорее моральная, нежели религиозная ориентация³. Джон 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, еп. 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 сущностями⁵. По мнению исследователя, параллели можно проследить скорее между аристотелизмом и представлениями Аполлинария о невозможности соединения двух совершенных сущностей в одну.

¹ Болотов. 1918. С. 183.

² См., напр.: Raven. 1923; Patterson. 1926.

³ Sellers. 1954.

⁴ Kelly. 1958.

⁵ Arnou. 1936.

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 православие Феодора. Другая попытка была сделана французским католическим патрологом *Эмилем Аманном* (1880–1948), согласно которому ряд высказываний епископа Мопсуестийского близки к признанию *communicatio idiomatum*, что отдаляет его от учения о «о двух Сынах». Фактически, Феодор подчеркивал именно единство Лица Господа³. Что особенно важно, Аманн обратил внимание на одну из центральных для Феодора идей — полноту человечества, воспринятого Христом и включавшего тело и разумную душу⁴.

Напротив, с точки зрения известного специалиста по восточному христианству, ассумпциониста *Мартена Жюжи* (1878–1954), учение епископа Мопсуестии было несомненно еретическим⁵, 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, иезуита *Вильгельма де Вриса* (1904–1997), точка зрения М. Жюжи является несомненно верной, тогда как попытку Аманна оправдать Феодора от обвинений в ереси следует признать неудачной⁶. Де Врис писал: «Отрицание того фундаментального факта христианской веры, что Христос действительно стал человеком <...> является основной ошибкой Феодора Мопсуестийского»⁷. Свой вывод голландский исследователь также подтверждает четким различием между воспринявшим Сыном Божьим и воспринятым Сыном Человеческим, которое проводится в рамках «феодорианской»

¹ *Patterson*. 1926. P. 39.

² *Ibid*. P. 41.

³ *Amann*. 1934; *Idem*. 1946.

⁴ *Idem*. 1946. P. 261.

⁵ *Jugie*. 1935. P. 90–110.

⁶ *Vries*. 1941. S. 92.

⁷ *Ibidem*.

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 Федор 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*)¹. 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 характер².

Рассмотрение антиохийского и александрийского богословия сквозь призму антропологии было характерно и для отечественных исследователей. Так, основоположник неопатристического синтеза протоиерей *Георгий Флоровский* (1893–1979) в своей книге «Византийские отцы V–VIII вв.», основанной на курсе лекций, которые он читал в Свято-Сергиевском Православном богословском институте в Париже, писал: «В христологических спорах в действительности обсуждалась и решалась антропологическая проблема». Флоровский весьма точно указывает на то, что их предметом был смысл восприятия Логосом человеческой природы, смысл и предел человеческого подвига; именно обусловило их остроту и продолжительность противостояния. Крайние формы александрийского (аполлинаризм и монофиситство) и антиохийского («феодорианство» и «несторианство») богословия патролог противопоставляет как антропологический минимализм и антропологический максимализм³. Так, одним из первых проявлений антропологического минимализма было учение Аполлинария Лаодикийского, который писал о том, что Бог Слово, занявший во

¹ *Vries*. 1941. S. 93.

² *Sellers*. 1953. P. 181.

³ *Флоровский*. 1933. С. 5–6.

Христе место человеческой души¹, был смешан (συγκεκράμηνος) с плотью²; 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 человеком³. По мнению о. 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.

Несомненная заслуга прот. Г. Флоровского состоит в том, что он показал эволюцию антиохийского богословия от Диодора до Нестория. Так, о. Георгий верно указывает на то, что Диодор не просто подчеркивал полноту человеческой природы во Христе, но и различал в Нем Сына Божьего и Сына Давидова; это приводило епископа Тарсийского к отрицанию учения о двух рождениях Сына Божьего. Флоровский вполне точно отмечает, что для Диодора «лик Иисуса Христа несомненно двои́лся», 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 Федор) 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 прямоотой» сделал дальнейшие выводы из предпосылок своего учителя. Патролог затрагивает вопрос о главных христологических терминах

¹ 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.*

² *Apollin. Laod. Fides. 11. S. 171.*

³ *Ibid. 30. S. 178.*

Феодора: ἐνοίκησις (вселение), σχέσις (соотношение), а также συνάφεια (этот термин о. Георгий не вполне корректно переводит как «связь»). Прот. Георгий 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 лицах¹. Что касается богословия Нестория, то в книге прот. Георгия Флоровского содержится вполне традиционный взгляд на него как на ересь².

Более умеренная оценка антиохийской христологии как православной «и по своим целям, и по субъективному понимаю ее творцов, да и по способу выражения» содержится в книге «Вселенские Соборы» одного из основателей парижского Свято-Сергиевского института *Антоня Владимировича Карташёва* (1875–1960)³. При этом исследователь признавал, что она, как и любое другое богословие, была не в силах адекватно выразить описываемую ею тайну. Уделяя должное внимание терминологии «антиохийцев» и логике их богословских рассуждений, указывая на фактическое непризнание Феодором Мопсуестийским «взаимообщения свойств», Карташёв тем не менее считает, что Несторий не внес ничего нового в схему своего учителя.

* * *

Традиционное представление о Нестории как о еретике (П. Беджан⁴, М. Жюжи⁵) было подвергнуто сомнению рядом исследователей, которые стремились оправдать Нестория от обвинений в «несторианстве» в том виде, как оно было осуж-

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.

⁴ *Bedjan*. 1910.

⁵ *Jugie*. 1912. P. 91–135.

дено Эфесским Вселенским Собором (Д. Ф. Бетюн-Бейкер¹, М. Анастос², Л. Шипиони³, А. де Аллэ⁴).

Среди исследований, посвященных учению Нестория, особенно следует отметить опубликованную в журнале «*Dumbarton Oaks Papers*» статью американского византиниста греческого происхождения *Милтона 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.»⁵. С мнением, высказанным Анастосом, сходны выводы бельгийского францисканца, сиролога *Андре де Аллэ* (1929–1994), изложенные в статье «Несторий: История и учение». Поскольку эти публикации вошли в более или менее широкий научный оборот⁶, нам представляется уместным изложить основные выводы данных работ.

В разделе статьи, носящем название «Богородица и *communicatio idiomatum*», Анастос утверждает, что интерпретация Несторием теории «взаимообщения свойств» была близка к пониманию ее Кириллом Александрийским⁷. 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 Богом, и человеком⁸. 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

¹ *Bethune-Baker*. 1908.

² *Anastos*. 1962.

³ *Scipioni*. 1956; *Idem*. 1974.

⁴ Англ. пер.: *Halleux, de*. 1994 (франц. оригинал: *Halleux A., de*. *Nestorius. Histoire et Doctrine // Irénikon*. Vol. 66. 1993. P. 38–51, 163–178).

⁵ *Anastos*. 1962. P. 123.

⁶ См.: *Grillmeier*. 1990. S. 643–645 (при этом Грильмайер более сдержан в оценке «православия» Нестория: *Idem*. 1961); *Брок*. 1995; *Селезнев*. 2005; *Famerée*. 2007.

⁷ *Anastos*. 1962. P. 137.

⁸ *Ibid*. P. 120.

Христе, т. е. 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 (440–461)¹.

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 отвергалась².

Оригинальные же выводы А. де Аллэ 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 Слово³. Основное отличие позиции Анастоса от мнения де Аллэ заключается в признании последним того, что Несторий, будучи в целом православным, «не был хорошим богословом», т. к. «он не смог выразить единство вочеловечившегося Сына Божьего в должных отнологических категориях и довел основные упущения антиохийского богословия до крайности»⁴. При этом, оба исследователя убеждены в том, что учение Нестория не содержит ничего гетеродоксального.

¹ Ibid. P. 135–136.

² *Anastos*. 1962. P. 140.

³ *Halleux, de*. 1994. P. 208.

⁴ Ibid. P. 213.

Возникает, однако, вопрос, в какой степени выводы Анастоса и де Аллэ вытекают из содержания источников, прежде всего, из текста несомненно аутентичной части «Трактата Гераклида»¹. 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 интерпретации *communicatio idiomatum*, «равно как и во всех других вопросах», является весьма тонкой «либо вовсе отсутствует»²? Каково место термина «Человекородица» в мариологии Нестория, если он отвергал взгляд на Христа как на «простого человека», в которого вселился Логос? Т. о., проблема христологии «Трактата Гераклида» по-прежнему остается актуальной³.

* * *

Вплоть до наших дней в историографии отсутствуют убедительные ответы 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 исследований⁴, то с Диодором Тарсийским дело обстоит совершенно иначе.

Впервые вопрос об особенностях учения Диодора был всерьез поставлен кардиналом *Алоуизем Грильмайером* (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

¹ По вопросу об интерполяциях в «Трактате Гераклида» см.: *Abramowski*. 1963; *Eadem*. 1994. P. 55.

² *Anastos*. 1962. P. 139.

³ См., напр.: *Χριστινάκη-Γλάρου*. 2009.

⁴ *Sullivan*. 1956; *Greer*. 1961; *Gerber*. 2000; *McLeod*. 2005; *Jansen*. 2009.

«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 аналогии союз души и плоти в человеке¹. 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 († после 268). 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 душу². 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 кон. III–IV в. было учение Оригена о наличии у Христа человеческой души, которое казалось им связанным с его доктриной предсуществования душ³.

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 плотью»)⁴. Разнообразные группы сторонников Ария учили о том, что Слово подобно душе стало для плоти Иисуса движущей силой⁵. Если

¹ Grillmeier A. 1990. S. 494–497.

² Behr. 2011. P. 5–7; Grillmeier. 1990. S. 321–322, 482–483.

³ Grillmeier. 1990. 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» (ἐν πρόσωπον, μία σύνθετος φύσις), ссылаясь именно на этот стих из Евангелия (Doctr. patr. de Incarn. S. 65).

⁵ Grillmeier. 1990. S. 374–382.

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, т. к. Логос, обладающий полнотой божественной природы, не мог войти в тесное единство с человеческой плотью¹. 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 Христе⁴.

¹ Grillmeier. 1990. 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. 1990. 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' ἀνάισθητον, οὐδ' ἀνόητον εἶχεν ὁ Σωτήρ), ибо, поскольку Господь стал человеком нас ради, невозможно, чтобы тело Его было неразумным. Совершенно 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. 1990. S. 472–477).

Признание «взаимообщения свойств» было общим пунктом учения Аполлинария и Афанасия. Оба автора учили о втором рождении (γέννησις) Бога Слова — рождении от Девы¹. Однако, в отличие от Афанасия, ясно писавшего о двух природах во Христе, Аполлинарий учил о том, что Бог Слово, занявший во Христе место человеческой души², был смешан (συγκεκραμένος) с плотью³; 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 человеком⁴.

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 перенос свойств человеческой природы на божество Логоса и ставившего, т. о., под сомнение неизменяемость Бога. Связав классическое антиохийское богословие (в т. ч. учение Феодора) с христологией «Слово–человек»⁶, 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»⁷. При этом исследователь совершенно не отрицал того, что

¹ *Apollin. Laod. Fides.* 3. S. 168.

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 (*Idem. 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.

⁵ *Theod. Mops. Hom. catech.* 6. P. 176–177.

⁶ *Grillmeier.* 1990. S. 614–634.

⁷ *Ibid.* S. 506–515. Еще свт. Кирилл Александрийский указывал на то, что Диодор говорил о «плоти без души» (ἄψυχον σάρκα) (*Cyr. Alex. Cont. Diod. et Theod.* 4. P. 494).

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 исследователей¹.

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 произведениям², содержание которых часто игнорируется при анализе христологии рассматриваемых авторов. Исследовав 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 указанных выше работ, мы сосредоточимся на изучении принципиально 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 ἐνώσεως), которое и предопределило различия в *христологических формулах* двух великих антиохийцев.

¹ Greer. 1966; Sullivan. 1956. P. 169–196.

² Последние десятилетия — период возросшего интереса к «историко-грамматической» экзегезе Феодора, который нередко рассматривается в качестве предтечи современной библейской критики (см., напр.: Ζαχαρόπουλος. 1999).

Предложенная Грилльмайером схема противостояния между различными христологическими направлениями не была единственной альтернативой. Так, в 1-м томе своего исследования «Христианская традиция: История развития вероучения»¹, издававшегося в 1971–1989 гг., известный американский специалист, ученик о. Георгия Флоровского, профессор Йельского университета *Ярослав Пеликан* (1923–2006), выделил две конфликтующие христологии: учение об «ипостасном союзе» и учение об «обитающем Логосе», связанные соответственно с александрийской и антиохийской христологией².

* * *

Важное значение для 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 *Нины Викторовны Пигулевской* (1894–1970), крупнейшего советского сиролога, ученицы академика *Павла Константиновича Коковцова* (1861–1942)³. В своих работах Н. В. Пигулевская затрагивала вопросы, связанные с византистикой (главным образом, проблемы взаимоотношения Ирана и Византии) и историей сирийской церковной традиции⁴. В контексте ряда сюжетов, рассматриваемых в диссертационном исследовании, для нас важны труды *Елены Никитичны Меццерской*, ученицы Н. В. Пигулевской, а также работы других современных российских востоковедов: *Алия Ивановича Колесникова*, *Дмитрия Евгеньевича Мишина*, *Константина Александровича Панченко*⁵.

С изучаемой нами темой связана еще одна фундаментальная проблема. Как известно, до сих пор остается дискуссионным вопрос о том, какой характер носила

¹ См. перевод на русский первых 2-х томов: *Пеликан*. 2007, 2009; перевод томов 3–5 пока не издан.

² *Пеликан*. 2007. С. 235.

³ Помимо оригинальных работ исследователя следует отметить выполненный им перевод «Краткого очерка истории сирийской литературы» Уильяма Райта (*Райт*. 1902).

⁴ *Пигулевская*. 1946; *Она же*. 1956; *Она же*. 1979; *Она же*. 2011.

⁵ *Меццерская*. 1984; *Меццерская*, *Панченко*. 2000; *Колесников*, *Панченко*. 2000; *Колесников*. 2012а; *Он же*. 2012б; *Мишин*. 2014.

христология Церкви Востока в период христологических споров. В частности, среди исследователей отсутствует консенсус по вопросу о ее соотношении с системами Феодора Мопсуестийского и Нестория. Долгое время в научной литературе господствовало мнение¹, что процесс несторианизации Церкви Востока начался при Нарсае и митрополите Бар-Сауме († между 492 и 495), включал принятие учения Нестория на Соборе 486 г., созванном католикосом Акакием I († 496) в Селевкий-Ктесифоне, окончательно же завершился благодаря Бавваю Великому. Тем не менее, еще в 1-й пол. XX в. эта чрезмерно упрощенная схема была поставлена под сомнение прот. Георгием 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 отцом и учителем по преимуществу. Все «несторианское» богословие есть только покорный комментарий к его творениям»².

Что касается современных специалистов, то во многих из них также предлагается более осторожная оценка процесса рецепции Церковью Востока систем «греческих учителей». Так, *Николай Николаевич Селезнев*, который является автором большого числа важных исследований, посвященных сирийской богословской традиции, 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. При этом исследователь указывает на глубокую внутреннюю связь ранней сирийской традиции и антиохийского богословия, которое было недооценено византийскими богословами, следовавшими учению Кирилла Александрийского³.

Еще одна группа исследователей стремится полностью дистанцировать магистральное направление вероучительного развития Церкви Востока от богословской

¹ *Болотов*. 1901. С. 1012–1013; *Vries, de*. 1951.

² *Флоровский*. 1933. С. 16. В другой важной работе о Георгия («Восточные отцы IV в.») даны также краткие, но очень емкие характеристики учения ранних сирийских авторов: Афраата и прп. Ефрема Сирина (*Он же*. 1931. С. 224–227).

³ *Селезнев*. 2005. С. 92; *Он же*. 2002. С. 58–66, 74–87; *Он же*. 2009.

системы Нестория¹. По мнению крупнейшего современного специалиста в области сирийского языка *Себастиана Пола Брока*, авторитет Нестория в восточносирийской традиции никогда не мог сравниться с почитанием Феодора, и огромная ошибка говорить о несторианизации Персидской Церкви в V–VII вв. И Нарсай, почтительно относившийся к Несторию², и Баввай, с точки зрения ученого, выступали сторонниками «феодорианской», а не несторианской христологии, у которой вообще не было последователей в этот период³. 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»⁴. Возникает, однако, вопрос, в какой степени схема Брока адекватно описывает богословские системы иных восточносирийских авторов.

Безусловно, вопрос о «несторианстве» Исаака Сирина и подлинности «второго тома» его сочинений, открытого в 1983 г. С. Броком⁵, заслуживает отдельного рассмотрения. 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» Исааку⁶, либо выдвинуть тезис о том, что преподобный, являлся лишь формальным членом Церкви Востока. Аналогичную тенденцию можно наблюдать и в грекоязычной литературе: о. *Иоанн Фотопулос* даже утверждает⁷, что «второй том»

¹ Brock. 1992; *Он же*. 1995; *Mar Aprém Mookén*. 1994.

² См. проповедь Нарсая, посвященную Диодору Тарсийскому, Феодору Мопсуестийскому и Несторию: *Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens* / Éd. M. L. Martin // *Journal Asiatique*. P., 1899. T. 14. № 2. P. 446–492.

³ Brock. *Op. cit.* P. 130–132; *Он же (Брок)*. Указ. соч. С. 51.

⁴ Обзор литературы по данному вопросу: *Иларион (Алфеев)*. 2008. С. 70–78; общая оценка восточносирийской христологии: Там же. С. 20–31.

⁵ *Isaac. Syr. Hom.*

⁶ Убедительные аргументы в пользу того, что автором «второго тома» является именно мар Исаак, а также биографические сведения о нем см.: *Иларион (Алфеев)*. 2014.

⁷ *Φωτόπουλος*. 2010.

не был переведен на греческий язык по причине наличия в нем неправославных мыслей, а сам прп. Исаак, якобы умерший в кон. VI в., не тождественен Исааку, епископу Ниневийскому!

Что касается второй альтернативы, то патролог *Алексей Иванович Сидоров* в работе, посвященной Феодориту Кирскому, пишет 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, ориентировавшиеся на сближение с государственной властью. Если сказанное отчасти справедливо в случае с митрополитом Барсаумой и епископами Церкви Востока до сер. VI в., то один из главных проводников собственно «несторианской» линии в христологии этой Церкви, католикос Мар Ава I (540–552), который вел аскетический образ жизни и установил правило обязательного безбрачия для епископата, не вполне вписывается в эту схему¹. Собор, созванный Барсаумой 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 исследователь².

Впрочем, в предположении А. И. Сидорова есть рациональное зерно: Исаак Сирий действительно мог принадлежать к течению, оппозиционному по отношению к официальной «несторианской» линии (представителями этого течения считаются Хенана Адиабенский и Мартирий Сахдона)³. Более того, имеются весомые основания называть данное направление аскетическим, однако противопоставлять его стоит именно «несторианскому официозу» Баввая, как делает, в частности, *Алексей Владимирович Муравьев*. Отличие подходов Н. Н. Селезнева и А. В. Муравьева заключается

¹ Подробнее о нем см.: *Заболотный*. 2016в.

² *Сидоров*. 1996. С. 121–122.

³ *Лурье*. 1998.

в том, что для последнего характерен традиционный взгляд на несторианскую христологию двух ипостасей как на отклонение от магистрального пути развития вероучения¹.

В контексте историографии сирийского аскетизма следует отметить важные исследования и переводы *Григория Михайловича Кесселя* и протоиерея *Леонида Грилихеса*².

* * *

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 важный сюжет в истории империи³.

Как мы указывали выше, история отношений византийских императоров (прежде всего, Юстиниана I) и «монофиситов» изучена достаточно полно⁴. Из современных исследований особенно следует отметить работы *Михаила Вячеславовича Грацианского*⁵, в которых на основе греческих, латинских и — что особенно важно для нас — ориентальных (сирийских и арабских) источников уточнены базовые принципы политики Юстиниана в отношении «монофиситов», целью которой было достижение общей богословской точки зрения православных и «монофиситов» на основе компромисса и восстановление церковного единства путем заключения севирианами

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

² *Кессель*. 2003; *Он же*. 2005; *Он же*. 2010; *Грилихес*. 2004. Ссылки на выполненные ими переводы первых шести тахвит Афраата см. в списке источников.

³ *Острогорский*. 2011. С. 91–111, 122–123 (перевод нем. издания (Münch., 1963³)).

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 *Grazianskyj*. 2005; *Он же*. 2007.

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 беседах с представителями Церкви Персии, организованных по инициативе императора Юстиниана¹, 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 разделении восточного христианства сыграла эта политика, равно как и иные факторы помимо собственно богословского? Попытка ответа на него содержится в т. ч. в книге протопресвитера *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, о. Иоанн, тем не менее, так оценивал их роль в процессе разделения: «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 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»³.

¹ См.: *Grillmeier*. 1989. S. 487–489; *Chediath*. 1982. P. 47–49; *Grazianskyj*. 2006. S. 187; *Селезнев*. 2002. С. 70–73.

² *Mejendorff*. 1989 (рус. пер.: *Мейендорф*. 2012).

³ *Мейендорф*. 2012. С. 386–387.

По мнению о. 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»¹. Независимо от того, насколько справедлива оценка «монофиситского» богословия как «фундаментализма», всецело следовавшего учению Кирилла, нельзя игнорировать тот факт, 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 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. Подобная ситуация не в последнюю очередь связана с тем, что вплоть до настоящего времени достижения византиноведения в области истории древневосточных Церквей остаются, как правило, вне поля зрения специалистов по сирологии. С другой стороны, богатые материалы сирийских источников, имеющих отношение к Церкви Востока, пока не стали предметом изучения византинистов. Тем не менее, объединение усилий сирологов и специалистов по истории Византии могло бы открыть значительные исследовательские перспективы в деле изучения сирийской христианской традиции.

¹ Мейендорф. 2012. С. 387.

2. ИСТОЧНИКИ И МЕТОДОЛОГИЯ

Во время работы над настоящей диссертацией нами были рассмотрены главным образом произведения выдающихся представителей ранней сирийской традиции (Афраата, прп. Ефрема Сирина, Кириллоны), трех грекоязычных богословов, которые принадлежали к Антиохийской школе и почитались Церковью Востока в качестве непререкаемых авторитетов (Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийского и Нестория), крупнейших восточносирийских богословов V–VII вв. (Нарсая и Баввая Великого), выдающегося представителя аскетической письменности VII–VIII вв. (Исаака Сирина), а также отца «монофиситского» богословия (Севира Антиохийского). Наряду с ними привлекались книги Священного Писания, а также иные источники, призванные проиллюстрировать тот или иной аспект рассматриваемой темы. Сирийские, греческие и латинские источники за исключением редких и специально оговоренных случаев цитируются в нашем переводе.

Ниже мы поместили список всех используемых источников с указанием датировок большинства из них. Кроме того, в списке источников, который следует за основной частью работы, содержится подробная роспись текстов по следующему принципу: сокращение латинского заглавия — заглавие — номер в клависе — издание — переводы (последнее — не систематически). Источники, привлеченные для раскрытия темы, можно разделить на десять групп:

I. Библейские:

- Ветхий Завет в еврейской (масоретской) и в греческой (Септуагинта) версиях;
- Ветхий и Новый Завет в сирийской версии (Пешитта);
- греческий Новый Завет;
- латинский перевод Ветхого и Нового Завета (Вульгата).

Поскольку в рассматриваемых нами источниках Ветхий Завет цитируется в греческом, сирийском или латинском переводах, а Новый Завет — либо на языке оригинала, либо на основе Пешитты и Вульгаты, библейские цитаты и аллюзии мы сверяем с соответствующими версиями библейского текста.

II. Апокрифические:

- «Книга Юбилеев» (в эфиопской версии), II в. до н. э.;
- «Учение апостола Аддая», V в. н. э.

Хотя иудейские и христианские апокрифические тексты не являются основным предметом рассмотрения в настоящей работе, 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 г. до н. э. — 7 г. н. э., 13–50 гг. н. э.), что несомненно является анахронизмом. Тем не менее в основной части работы, после критического рассмотрения «Учении» и его сопоставления с данными других источников, будет показано, что источник содержит некоторую информацию о реальных исторических событиях, датированных, однако, рубежом II–III вв.

III. Памятники раввинистического иудаизма:

- Вавилонский Талмуд (Талмуд Бавли);
- Великий мидраш: Бытие (Берешит раба).

Эти тексты являются источниками, необходимыми для сопоставления основных принципов иудейской и христианской экзегетики, в т. ч. когда речь идет о попытках обнаружить истоки типологического подхода к толкованию, активно использовавшегося христианами авторами.

IV. Христианские экзегетические сочинения:

- Толкования Оригена на Евангелие от Луки и Евангелие от Иоанна, не позднее сер. III в.;
- прозаические Толкования прп. Ефрема Сирина на книги Бытие и Исход, IV в.;
- «Толкование на псалмы» Диодора Тарсийского, сер. IV в.;

— «Толкование на псалмы» и фрагменты «Толкования на Евангелие от Иоанна» и «Толкования на послание апостола Павла к Римлянам» Феодора Мопсуестийского, нач. 70-х гг. IV — нач. V в.;

— «Толкование на Евангелие от Матфея» блж. Иеронима Стридонского, 398 г.;

— «Толкование на псалмы» свт. Кирилла Александрийского, 1-я пол. V в.;

— «Толкование на псалмы» Феодорита Кирского, до 457 г.

Указанные сочинения будут изучаться 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 — нач. V в., но и сравнить экзегетические решения «антиохийцев» Диодора и Феодора, с одной стороны, и их противников из Александрийской школы — с другой.

V. Богословские, апологетические и гомилетические:

— «О сотворении мира» Филона Александрийского, 1-я пол. I в. н. э.;

— «Оды Соломона», II в.;

— «Диалог с Трифоном иудеем» мч. Иустина Философа, между 153/4 и 161 гг.;

— «Речь против эллинов» Татиана, II в.;

— «К Автолику» Феофила Антиохийского, II в.;

— «Прошение о христианах» Афинагора, 176–180 гг.;

— «Против ересей» («Обличение и опровержение лжеименного знания») сщмч.

Иринея Лионского, 2-я пол. 80-х гг. II в.;

— «Книга законов стран» Бардесана, между 196 и 226 гг.;

— «Тахвиты» Афраата (336–337, 343–345 гг.);

— «Против галилеян» императора Юлиана Отступника, зима 362–363 гг.;

- «Подробное изложение веры» Аполлинария Лаодикийского, IV в.;
- богословские творения прп. Ефрема Сирина (IV в.), написанные в разных жанрах: художественная проза («Слово о Господе нашем»), стихотворные гомилии (мемры «О вере») и гимны (мадраши «О Церкви», «О Распятии», «На Рождество Христово», «Против ересей», «О Нисибине, или о нисибинцах», «О рае», «О девстве»), а также мемры на Святую седмицу, приписываемые Ефрему;
 - гомилия на Рождество Христово, приписываемая свт. Григорию Нисскому;
 - «О Воплощении» и «Тайноводственные поучения» Феодора Мопсуестийского, 383–392 гг.;
 - мемры «Об установлении Евхаристии» и «О Пасхе Господа нашего» Кириллоны, кон. IV — нач. V в.;
 - фрагменты из сочинений Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского, сохранившиеся во флорилегиях и в цитатах у авторов V–VI вв.;
 - «Против Диодора и Феодора» (438) и «Толкование на псалмы» (1-я пол. V в.) свт. Кирилла Александрийского;
 - «Трактат Гераклида Дамасского» Нестория, не позднее сер. V в.;
 - мемра «На Рождество Господа нашего» Нарсая, сер. 50-х — кон. 60-х гг. V в.;
 - «Слова к Нефалию» (кон. V — нач. VI в.) и «Против нечестивого Грамматика» (после 519 г.) Севира Антиохийского;
 - записи собеседований императора Юстиниана с севирианами (532) и с представителями Церкви Востока (562/3);
 - «Против афтартодокетов» («К тем из наших, что присоединились к растлевающему учению поклонников нетления») Леонтия Византийского, 540–543 гг.;
 - «Против монофизитов» и «Против несториан» Леонтия Иерусалимского, VI — нач. VII в.;
 - «Книга о единении» Баввая Великого, 2-я пол. VI — 1-я треть VII в.;
 - флорилегий «Учение отцов о Воплощении Слова» (кон. VII — нач. VIII в.)

Рассмотрим здесь наиболее важные для диссертационного исследования источники, которые позволят нам раскрыть основные христологические темы, затрагивавшиеся сирийскими авторами.

В двух рукописях V и VI вв. (Brit. Lib. Add. 14619; Ms. Or. 1017) содержатся тахвиты (сир. ܬܚܘܒܝܬܐ *taḥwītā*, образец, демонстрация — название каждого из 23 сочинений, сохранившихся в этих рукописях), принадлежащие *Афраату*. Тахвиты с 1 по 22 представляют собой алфавитный акростих: каждая тахвита начинается с очередной буквы сирийского алфавита. Первые 10 тахвит, как свидетельствует сам автор, написаны в 336–337 гг., тахвиты 11–22 — в 343–344 гг., последняя — в 345г.¹ В данной работе будут рассмотрены фрагменты из 3 («О посте»), 6 («О сынах Завета»), 18 («О постах») и 23-й («О виноградной лозе») тахвит.

Editio princeps тахвит Афраата подготовил выдающийся специалист в области сирийской литературы Уильям Райт (1830–1889). В 1894 и 1907 гг. бенедиктинец 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) прп. *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.

«Гимны на Рождество» (произведение является несомненно аутентичным, за исключением гимна 28-го) содержатся в следующих рукописях:

- 1) Vat. syr. 112 (= G). Датируется 551-м г.

¹ Барский. 2008.

2) Brit. Lib. Add. 14506 (= J), выполненная в IX в.

3) Brit. Lib. Add. (= D). Манускрипт написан в 519 г.

Имеется также ряд более поздних рукописей литургического содержания¹.

Что касается рукописей, в которых содержится текст «Гимнов о Церкви», то перечень наиболее важных из них таков:

1) Vat. syr. 111 (= B). Датируется 522 г.

2) Brit. Lib. Add. 14571 (= D).

3) Brit. Lib. Add. 14574 (= F), относящаяся к V–VI вв.

Отдельные гимны содержатся в некоторых рукописях литургического содержания².

Наконец, издание Э. Беком «Слова о Господе нашем» основано на следующих рукописях:

1) Brit. Lib. Add. 14570 (= A) (V–VI вв.).

2) Brit. Lib. Add. 14656 (= B), датируемая также примерно V–VI вв.³

Перевод «Слова о Господе нашем» с сирийского языка на русский предпринят нами впервые. Из современных переводов имеется перевод 1-го гимна «На Рождество», выполненный протоиереем Леонидом Грилихесом на основе критического издания Э. Бека. Отрывки из гимнов цитируются в работе в нашем переводе, в котором также будут указаны разночтения по основным рукописям.

В соответствии с традицией⁴, *Нарсай* считается автором около 300 мемр и других произведений. Бархадбешабба Арбайя сообщает, что Нарсай составил гомилии на все дни года, а также писал против Иакова Саругского⁵. Бархадбешабба, епископ Халвана, пишет лишь о том, что Нарсай написал около 300 мемр и иных произведений⁶. Однако из этого огромного числа произведений сохранилось около 80 мемр,

¹ Beck. 1959. S. VIII–XVII; Кессель. 2010. С. 1034.

² Beck. 1960. S. IV–VIII; Кессель. 2010. С. 1031–1032.

³ Beck. 1966. S. I–II.

⁴ Ebediesu. Catalog. libr. P. 63–66.

⁵ Barḥad. □Arbaia. Hist. eccl. P. 612.

⁶ Barḥad. Ḥalw. Causa fund. schol. P. 386.

возможно, некоторое количество «согит», и несколько гимнов¹. Издатель произведений Нарсая А. Мингана установил титулы этих мемр и мадрашей (в количестве 81), издав, однако, только 47. Исследователь отмечает, что 2-я гомилия «О мучениках» (№ 43 в его издании) приписывается в Ватиканской рукописи Иакову Саругскому. Некоторыми исследователями под сомнение ставился также ряд других мемр. После публикации А. Минганой 47-ми гомилий Нарсая А. Алгайер, П. Крюгер, Р. Коннолли осуществили перевод ряда гомилий на немецкий и английский языки; были выполнены также переводы на французский, ряд гомилий был опубликован на языке оригинала или в переводе на новоарамейский язык.

За исключением отдельных фрагментов, опубликованных А. Минганой, Л. Абрамовски и А. Гудменом (ими опубликован и переведен текст христологического содержания, в котором отстаивается вероучительная позиция Нарсая и содержатся отрывки из его произведений — гомилии «На Рождество» и 56-й гомилии; из первой цитируются фрагменты, касающиеся мариологии; в тексте весьма последовательно отстаивается антиохийская христология)², а также Фр. Маклаудом³, критические издания всех прочих гомилий, в т. ч. затрагивающих спорные вопросы, связанные с христологией, длительное время отсутствовали.

Критическое издание пяти важных с богословской точки зрения гомилий Нарсая (на Рождество, Крещение, Страсти Христовы, Воскресение и Вознесение) было подготовлено в 1975 г. в серии «*Patrologia Orientalis*» Фр. Маклаудом. Гомилия «На Рождество Господа нашего от Святой Девы» и будет рассмотрена в настоящей работе в качестве источника по христологии Нарсая. Текст пяти гомилий, вошедших в издание Фр. Маклауда, содержится в 17-ти из дошедших до нас 26-ти рукописей произведений Нарсая. Из числа этих 17-ти рукописей наиболее важны 6, поскольку остальные 11 (за исключением 2-й части Vat. Syr. 588) являются копиями с манускрипта Chald. Patriarch.72, выполненными в XIX в.⁴ В основу издания этих пяти гомилий

¹ Подробнее об этих произведениях и их изданиях см.: *Graffin, McLeod*. 1979. P. 8–10.

² CN. Vol. 1. P. 117–130.

³ *McLeod*. 1968.

⁴ Об этих 11 рукописях см.: *Graffin, McLeod*. 1979. P. 13–16.

положено 5 рукописей¹. Текст гомилии «На Рождество Господа нашего» издан на основе 4-х рукописей, краткая характеристика которых дана ниже:

1) Chald. Patriarch. 71 (= A).

Старейшая известная рукопись, созданная, возможно, в районе Эрбиля между 1188 и 1288 гг. Ранее она была известна как рукопись Mosul Patriarch. 71, сейчас — также как Baghdad Patriarch. 601. Рукопись содержит 33 гомилии, 30 из которых приписываются Нарсаю. В целом, текст хорошо читается, каждый лист содержит 25 строк. Текст огласован во всех случаях, когда необходимо отличить формы, имеющие одинаковое написание. Текст гомилии «На Рождество» находится на страницах 65–82.

2) Diarbekir 70 (= B).

Рукопись датируется временем 1328 г. Сохранилась несмотря на разрушение библиотеки Сеерта (Ирак). В настоящее время она принадлежит Халдейской Католической Церкви и находится в Мардине (Турция), где она обозначена как Mardin-Diarbekir 60.19. Манускрипт содержит 38 гомилий, 3 из которых приписываются другим авторам. По сравнению с другими рукописями она наиболее близка рукописи А, т. к. они восходят к одному архетипу. Текст рассматриваемой нами гомилии находится на листах 4 об. — 5.

3) Chald. Patriarch. 72 (= C).

Место создания данной рукописи, датируемой 1705 г., — селение Алкош (Эль-Кош), расположенное в 50 км к северу от Мосула (Ирак). Хранилась в библиотеке Патриархата Вавилона Халдейского, в каталоге которой значилась под № 602. Содержит 26 гомилий, 25 из которых приписываются Нарсаю. Манускрипт написал легко читаемым подчерком, весь текст огласован. Текст гомилии «На Рождество» находится на страницах 65–82.

4) Brit. Lib. Add. 5463 (= D).

Манускрипт был переписан в Урмии в 1893 г., скорее всего, с утерянной рукописи Urmia 34, датируемой 1715 г. и происходящей из Дарбанда (сев. Ирак). Содержит тексты 71-й гомилии, 70 из которых принадлежат Нарсаю. Вместе с рукописью

¹ *Graffin, McLeod.* 1979. P. 10.

Chald. Patriarch. 72 восходит к одному архетипу. Текст рассматриваемой нами гомилии находится на листах 21 — 26 об.¹

Эти четыре рукописи содержат большое число разночтений, которые, очевидно, являются следствием ошибок переписчиков или попыток сделать чтение понятным. Большая часть разночтений, очевидно, вызвана невнимательностью переписчиков, а также касается наличия или отсутствия сйаме (обозначение множественного числа в классическом сирийском языке, представляющее собой две точки, которые ставятся над одной из букв слова). При установлении текста Фр. Маклауд следовал А².

Примерное время написания мемры «На Рождество Господа нашего» можно определить на основе той информации, которая содержится в ней. Нарсай полемизировал со свт. Кириллом Александрийским, Евтихием и их учениками, при этом из текста следует, что гомилия была написана уже после смерти Кирилла и Евтихия, но, по всей видимости, при жизни их непосредственных учеников и сторонников:

Пусть восстанет Евтих, защитник³ лжеучения, со своими учениками,

и объяснит нам, Чье зачатие [совершилось] силою Духа⁴!

Пусть придет вместе с ним также Египтянин⁵, учащий злему,

и покажет нам, Кто есть Тот, Который принял престол Давида!

И да восстанут вместе с ним⁶ надменные, которые [живут] в наши дни⁷.

Принимая во внимание тот факт, что Нарсай был вынужден бежать из Эдессы в 471 г., гомилия могла быть написана в период между сер. 50-х и кон. 60-х гг. V в.⁸ Нарсай использовал в гомилии «На Рождество Господа нашего» (равно как и в

¹ *Graffin, McLeod.* 1979. P. 11–13.

² *Ibid.* P. 16–18.

³ Букв. «работник».

⁴ ܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܚܪܘܨܐ ܕܘܚܪܘܨܐ ܕܘܚܪܘܨܐ

⁵ Кирилл Александрийский.

⁶ Вместе с ними В С D.

⁷ *Nars. De Nat.* 125–129. P. 44.

⁸ *Graffin, McLeod.* 1979. P. 21.

других гомилиях, изданных Ф. Маклеодом, за исключением гомилии на Страсти Христовы, в которой использован семисложный размер) стихотворный размер, состоящий из рифмованных двустиший по 12 слогов, который именовался «размером Нарсая»¹. В основной части гомилии Нарсай чередует пассажи, содержащие описание евангельских событий, с полемическими выпадами в отношении своих догматических противников. Аналогичную структуру имеют также гомилии на Крещение и на Страсти Христовы. Проиллюстрировать структуру гомилий можно на следующем примере, в котором сопоставляются гомилии на Рождество (I) и Страсти Христовы (III)².

I	<i>стихи</i>	III	<i>стихи</i>
Диалог архангела Гавриила и Девы Марии	101–122	Предательство Христа Иудой; моление в Гефсиманском саду	145–264
Полемика	123–186	Полемика	265–341
Рождение Христа; поклонение волхвов	187–388	Взятие Христа под стражу; крестная смерть	342–524
Полемика	389–448	Полемика	525–581
Мария как Матерь Второго Адама — Христа	449–479	Воскресение	582–644
Полемика	480–490	Толкование	645–696
		Полемика	697–777

Что касается стиля, в котором написаны произведения Нарсая, то при их прочтения становится понятным, почему Нарсая именовали «арфой Духа»³. Во-первых, необходимо отметить наличие в гомилиях Нарсая такого приема, как повторение одного и того же слова в начале нескольких соседних двустиший, причем обычно это повторение характеризуется усилением выразительности: стихи 61–66 («посредством нас» (ﻧﺎﺳﻨﺎ), «через нас» (ﻋﻨﺎ), «нас» (ﻧﺎ)), стихи 133–137 («против тебя» (ﻋﻨﻲ), «от тебя» (ﻣﻨﻲ), «ты» (ﻧﻲ)). Во-вторых, Нарсай часто вносит неожиданные и в то же время весьма искусные изменения в те повторы, которые имеются в двустишиях. Так,

¹ *Graffin, McLeod*. 1979. P. 30, 33.

² См.: *Ibid*. P. 31.

³ *ChrS*. T. 7. Fasc. 2. P. 114.

в стихах 123–132 в четырех первых двустишиях каждая строка начинается с глагола в имперфекте, выполняющем в данном случае функцию повелительного наклонения («пусть придут <...> и покажут», «пусть восстанет <...> и объяснит» и т.д.), в то время как в начала стихов пятого двустишия Нарсай ставит глаголы в императиве («восстань <...> и укрепи»). В-третьих, Нарсай умело использует противопоставления и повторы, что особенно заметно на примере стихов 3–13. Первые два двустишия начинаются с одного и того же слова, относящегося к «Слову Отца», «Его благоволению» («изошло»; *ܐܘܪܝܢܐ*), следующее же двустишие начинается с фраз, содержащих не только повторы, но и отрицания: «*ни пришел* в природе Своей, *ни изменился* Вседержитель»; «ведь Он *не пришел* посредством отделения». Наконец, в гомилиях Нарсая последнее слово или фраза первого стиха двустишия повторяется в начале следующего стиха (например, в стихах 9–10, 238–239), либо первое слово двустишия повторяется в конце (23–24)¹.

Бавваю Великому принадлежит большое число произведений. «Анонимная хроника» сообщает только о «многих книгах, спорах и толкованиях»², не уточняя их число. Фома Маргский указывает, что Баввай написал 84 произведения, которые были посвящены разным темам³. «Хроника Сеерта» говорит о «многих книгах» и упоминает некоторые из них⁴. Авдишо в своем каталоге говорит о 83-х книгах⁵. Из числа этих работ до нас дошли лишь весьма немногие.

В качестве источника по христологии Баввая нами будет рассмотрена основная работа — «Трактаты (мемры) Божестве и о человечестве и о Лице Единения», обычно именуемая просто «Книгой о Единении». Данное произведение содержит систематическое изложение автором его христологической позиции. Включает 7 трактатов (мемр), 6 из которых делятся на главы (1–6 трактаты содержат 21 главу), 7-й трактат не имеет такого деления. «Книга о Единении» сохранилась в нескольких рукописях:

¹ *Graffin, McLeod.* 1979. P. 29–30.

² *Chron. anonym.* P. 23.

³ *Thom. Marg. Hist. mon.* 2. P. 93.

⁴ *ChrS.* 2. P. 212.

⁵ *Ebediesu. Catalog. libr.* P. 94.

1) Brit. Lib. Or. 5441. Данная рукопись является архетипом нескольких рукописей. Она находилась в селении в Ийел в Хаккаре на территории Персии среди книг монастыря Мар Ионы. В 1887–88 гг. с этой рукописи была сделана копия (Codex Alqosh 71) для монастыря Девы Марии в Алкоше. С 1898 г. манускрипт находится в Британии. Датируется XIV в.

2) Alqosh 71. Рукопись находилась в библиотеке халдейского патриархата Вавилона.

3) Syr. 9. Рукопись является копией Cod. Alqosh 71, выполненной в 1889 г. В этой копии часть листов расположена не по порядку. Манускрипт находился в библиотеке профессора Н. Нувернат. Артур Васхальде издал в 1915 г. текст «Книги о Единении» (сопроводив его латинским переводом) на основе этой рукописи. В настоящее время она находится в Католическом университете Америки, в Вашингтоне (Нувернат Syr. IX)¹. Ж.-Б. Шабо заметил, что некоторые листы находятся не на своем месте, и изучение рукописи Brit. Mus. Or. 5441 побудило его вернуть им правильное местоположение, однако уже после того, как А. Васхальде подготовил свое издание², в котором, однако, неверное расположение ряда листов оговорено.

4) Orient. Quart 1168. Ранее хранилась в Берлине, ныне — в Тюбингене. Этот манускрипт был написан в 1895 г. в Урмии. Переписчик опирался на три более ранние рукописи:

а) рукопись, скопированную примерно за 800 лет до этого (= 1095 г.?) и принадлежавшая некоему священнику Дынхе из селения Рустака (территория района Шемдинли, провинция Хаккяри, совр. Турция). В настоящее время об этой рукописи ничего не известно. Данный манускрипт мог являться старейшей копией из имевшихся на тот момент, а также прототипом Brit. Mus. Or. 5441;

б) Urmia 37, написанная примерно за 700 лет до создания Orient. Quart 1168. В 1917 г. Урмийская библиотека, в которой хранилась рукопись, была разграблена³. А.

¹ Chediath. 1982. P. 22–23.

² Vashalde. 1915. P. III–V.

³ Chediath. 1982. P. 22–23.

Васхальде полагал, что рукопись Cod. Urmia 37 был скопирована в 1885 г. с рукописи, созданной примерно за 600 лет до этого¹;

в) Brit. Lib. Or. 5441.

Ms. Or. Quart. 1168 ранее находилась в Прусской государственной библиотеке в Берлине, сейчас — в Тюбингене.

5) Mingana 209. Датируется 1894-м г.

6) Mingana 569. Скопирована с Alqosh 71 в 1901 г.

Что касается догматических произведений основных представителей Антиохийской школы, то фрагменты из произведений *Феодора Мопсуестийского* и *Диодора Тарсийского* дошли до нас преимущественно в цитатах, приводимых его противниками: свт. 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» (Brit. Lib. Add. 12156; манускрипт, переписанный в «монофиситской» среде, датируется VI в.)²; 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 Феодора³. Однако в работе Ф. Салливана⁴ было убедительно доказано, что предположения о сознательной фальсификации не имеют под собой достаточных оснований. Как отмечает исследователь, отрывки из произведений Диодора Тарсийского восходят к т. н. 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

¹ *Vashalde*. 1915. P. V.

² См. новое переиздание с параллельным англ. переводом и источниковедческим комментарием: *Behr*. 2011. P. 161–219.

³ *Richard*. 1943; *Devreesse*. 1948.

⁴ *Sullivan*. 1956. P. 35–158, 172–181.

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.

Новый толчок к исследованию богословия *Нестория* дала находка американскими миссионерами в 1889 г. в селении Кудшаныс в Курдистане рукописи с сирийским переводом апологии этого богослова, составленной на греческом языке¹, над которой он работал, находясь в изгнании после осуждения. Уникальная рукопись, датируемая 1110 г., погибла во время Первой мировой войны, но «Трактат Гераклида Дамасского» успел стать достоянием научной общественности. В 1910 г. его сирийский текст издал лазарист *Поль Беджан* (1838–1920), а аббат *Франсуа-Николя Но* (1864–1931) опубликовал его французский перевод². Что касается названия («Трактат Гераклида Дамасского», ܡܘܨܪܝܐ ܕܗܪܐܩܠܝܕܐ ܕܡܪܘܨܝܐ ܕܡܪܘܨܝܐ ܕܡܪܘܨܝܐ), то в данном случае сирийское слово ܡܘܨܪܝܐ ܕܡܪܘܨܝܐ соответствует греческому *πραγματεία* в значении «трактат», а не «торговля»³. В английском переводе (1925) произведение, однако, озаглавлено «The Bazaar of Heraclides». Существует разные традиции перевода слова ܡܘܨܪܝܐ ܕܡܪܘܨܝܐ, в т. ч. традиция называть произведение *Нестория* «Книгой Гераклида Дамасского», однако слово «трактат», совмещающее значения «сочинение» и «договор», представляется нам наиболее корректным переводом понятия *πραγματεία*. Вероятно, позже она была надписана сторонниками опального Константинопольского архиепископа, желавшими уберечь трактат от уничтожения, именем некоего Гераклида Дамасского, исторической личностью не являвшегося⁴.

¹ В селении Кудшаныс в тот период находилась резиденция католикоса Церкви Востока. Подробнее о рукописи, ее датировке и издании текста см.: *Abramowski*. 1963. S. 1–4.

² *Nestorius*. Le Livre d'Heraclide de Damas / Trad. F. Nau. P., 1910.

³ См: *Abramowski*. 1963. S. 6.

⁴ *Ibid*. S. 104–105.

Что касается иных богословских, апологетических и гомилетических источников, привлекаемых в работе для дополнительной иллюстрации рассматриваемых в ней сюжетов, то необходимая информация со ссылкой на издания приводится нами по ходу текста.

VI. Эпистолографические:

- «Послание к Юлиану» Аполлинария Лаодикийского, IV в.;
- «Послание к африканским епископам» свт. Афанасия Александрийского, 371/2;
- «Второе послание к Несторию» (430) и «памятные записки» еп. Суккенсу (433–435) свт. Кирилла Александрийского;
- Послание «О двух природах во Христе» Евстафия Монаха, сер. — 2-я пол. VI в.;
- письма католикоса Церкви Востока Ишойава III (VII в).

Эпистолографические источники интересуют нас главным образом с точки зрения их догматического содержания. Так, изучение «Второго послания к Несторию» свт. Кирилла Александрийского, важного памятника полемики между двумя богословами, позволит критически рассмотреть мнение ряда исследователей, согласно которому между Кириллом и Несторием существовали лишь незначительные разногласия.

VII. Историко-хронографические:

- «Церковная история» Евсевия Кесарийского, ок. 324 г.;
- «Арбельская хроника» Мшихазхи, 550–569 гг.;
- «Церковная история» («История святых отцов, которые претерпели гонение за истину») Бархадбешаббы Арбайи, VI в.;
- Эдесская хроника, кон. VI в.;
- «Церковная история» Иоанна Эфесского, VI в.;
- «Церковная история» Евагрия Схоластика, 594 г.;
- «Причина основания школ» Бархадбешаббы, епископа Халвана, кон. VI — нач. VII в.;

— Анонимная сирийская хроника, доведенная до 846 г. (составлена в 784–785, продолжена в 848–849 гг.);

— «Книга предстоятелей» Фомы Маргского;

— Хроника Сеерта, IX в.;

— Хроника Михаила Сирийца, XII в.;

— «История» Григория бар Эвройо, XIII в.

Изучение христологии Церкви Востока и того исторического контекста, в котором она развивалась и постепенно обособлялась от «имперского» христианства, невозможно без анализа хроник и церковных историй, причем не только традиционно рассматриваемых в литературе по общей истории Церкви греческих, но и сирийских, а также арабских текстов. Более того, для реконструкции биографий авторов IV–VII вв., принадлежавших к Церкви Востока или живших на территории Восточной Римской империи, именно сирийские источники являются основными.

Сюда же можно отнести и следующую группу источников:

VIII. Агиографические и биографические:

— «Жизнь Константина» Евсевия Кесарийского, 1-я пол. IV в.;

— «Житие св. Антония» свт. Афанасия Александрийского, после 356 г.;

— «История боголюбцев» Феодорита Кирского, до 457 г.;

— «О знаменитых мужах» Геннадия Марсельского, 2-я пол. V в.;

— «Книга целомудрия» Ишоденаха, епископа Басры, IX в.

IX. Нравственно-аскетические:

— «О девстве» свт. Григория Нисского, 371 г.;

— 1-й и 2-й «тома» прп. Исаака Сирина, 2-я пол. VII — 2-я пол. VIII в.;

Фундаментально важный источник — сирийский текст двух «томов» прп. Исаака — будет рассмотрен на предмет пересечения в нем различных линий христологического развития, сосуществовавших в Церкви Востока. При этом мы приняли решение отказаться от детального анализа первых двух «томов», а также недавно изданного 3-го, поскольку это потребует изучения отдельного круга проблем, в т. ч. связанных с аутентичностью «3-го тома».

Х. Канонические и юридические:

— Томос к антиохийцам (Собор 362 г. под председательством свт. Афанасия Александрийского);

— Деяния Вселенских Соборов;

— Кодекс Юстиниана, 529 г.;

— Эдикт Юстиниана «Исповедание правой веры»;

— «Восточный синодик», ок. кон. VIII в.

Для реконструкции вероучительного развития на территории Византийской империи мы рассмотрели акты III, IV и V Вселенских Соборов, уделяя особое внимание принятым на них постановлениям, которые сопоставлялись с определениями Соборов Церкви Востока кон. V — нач. VII в. Кроме того, эдикты Юстиниана на богословские темы (равно как и фрагмент исповедания веры в составе «Кодекса» императора) содержат много информации о развитии в империи неохалкидонского боговлия, а деяния восточносирийских Соборов содержат множество примеров полемики с этим богословием. В рамках диссертации впервые осуществлен детальный сравнительный анализ византийских и восточносирийских соборных актов эпохи христологических споров.

* * *

Методологическую процедуру, которую необходимо применить в данной работе, можно описать следующим образом:

1) В работе анализируется материал, который обычно рассматривается в рамках разных дисциплин: истории, филологии, философии, патристики и богословия. Только такой *мультидисциплинарный подход* может адекватно отразить ту многообразную действительность, с которой связана тема диссертации.

2) Методологической особенностью диссертации является *исследование ключевых терминов*, для чего применяются *филологические способы анализа* (а также *лингвистические*, в рамках которых необходимо обращать внимание на *семантику богословских терминов*, встречающихся в источниках). Рассмотрение вопроса об употреб-

лении определенным автором тех или иных терминов позволяет прояснить его доктринальную позицию. Необходимо поместить основные термины в соответствующий исторический контекст, поскольку только таким способом можно прийти к обоснованным выводам. С этой целью мы используем в данной работе специальную справочную литературу (контекстные словари греческого и сирийского языков). Прежде чем перейти к собственно исследовательской работе по анализу христологии Церкви Востока, автор счел необходимым для обеспечения текстологической надежности проводимого анализа рассматриваемых сирийских источников приводить в переводе на русский язык разночтения, имеющиеся в рукописях и указанные в критическом издании (за исключением тех случаев, когда данное произведение не издано критически), если эти разночтения сохраняли смысл при переводе. Подготовленные нами и содержащиеся в Приложении русские переводы с сирийского, греческого и латинского языков являются, т. о., необходимым дополнением к диссертации, которая без него не имела бы своего фундамента. Эти переводы являются хотя и самостоятельной, но в то же время неотъемлемой частью работы, которая необходима для аргументации.

3) Важной стадией изучения первоисточников является их *герменевтическое прочтение*, которое основано на методологических подходах, предложенных в частности Х.-Г. Гадамером¹.

4) В диссертационном исследовании также активно используется *историко-сравнительный метод*, т. к. по мере анализа христологии «греческих учителей», а также Нарсаи и Баввая Великого, их учение сопоставлялось с ранней сирийской христологией, в результате чего выявлялись сходства и различия между ними.

5) Решение задач, которые были поставлены в начале работы, потребовало широкого применения также *историко-генетического метода*, поскольку в исследовании анализу подвергается восточносирийская христология в период с IV по VIII в., прослеживаются черты преемственности, а также расхождения с предшествующей традицией у более поздних авторов.

6) Учитывая необходимость работы с источниками, принадлежащими к разным жанровым категориям, автор использовал с целью верификации информации, в них содержащейся, также *сравнительно-критический метод*. При рассмотрении источни-

¹ Gadamer. 1985–1995. Bd. 1 (рус. пер.: Гадамер. 1988).

ков учитывались их жанровые особенности. Например, прп. Ефрем Сирийский писал не только произведения в жанре собственно прозы, а также прозы художественной: ему принадлежат и сочинения, относящиеся к строфической и нестрофической поэзии. Произведения Ефрема, написанные во всех этих жанрах рассмотрены в настоящей работе.

Глава 1. ИСТОРИЯ СИРИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ ДО УСВОЕНИЯ СИСТЕМ «ГРЕЧЕСКИХ УЧИТЕЛЕЙ»

1.1. ЭДЕССА КАК ОДИН ИЗ ЦЕНТРОВ СИРИЙСКОГО ХРИСТИАНСТВА

Двумя арамейскими царствами, ставшими центрами распространения христианства среди западных и восточных сирийцев, были соответственно Осроена и Адиабена (Хедаев), которые возникли на стыке Римской и Парфянской империй при распаде государства Селевкидов (40–20-е гг. II в. до н. э.); восточные провинции селевкидской державы вошли в сферу влияния Парфии. Однако Парфянское государство было слабо централизовано и представляло собой совокупность вассальных царств, одним из которых являлась Адиабена. В 132 г. до н. э. арабскими кочевниками орроями (осроями) была основана Осроена. Географическое положение Адиабены и Осроены способствовало взаимопроникновению культур и распространению различных религиозных систем. Важный торговый путь связывал Адиабену, занимавшую область в междуречье Большого и Малого Заба (северо-восток совр. Ирака), со столицей Осроены Эдессой, по-сирийски именовавшейся Урхай (*ܘܪܗܝ* *'urhāy*; ныне Шанлыурфа, Турция), а также Нисибинном и портами Персидского залива¹.

Одним из устойчивых преданий о проповеди христианства в Осроене является легенда о правителе Эдессы Авгаре V бар Ману Уккаме (4 г. до н. э. — 7 г. н. э., 13–50 гг. н. э.), с которым связано несколько христианских апокрифов, в т. ч. «Переписка Авгаря с Иисусом Христом». Евсевий 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.)². Легендарный характер этих сведений очевиден, сами же апокри-

¹ См.: *Пугулевская*. 1979. С. 6; *Sellwood*. 1985; *Hansmann*. 1987; *Селезнев*. 2001. С. 11–12.

² *Euseb. Hist. eccl.* 1. 13; 2. 1. Bd. 2. Tl. 1. S. 82–96, 104–106.

фические тексты, по всей видимости, были созданы в нач. III в. и действительно принадлежали к документам архива осроенских царей¹.

«Учение Аддая» (нач. 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 (ܐܕܕܝܐ 'adday), 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 (Φαδδαῖος) 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, т. к. 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 упоминание³ в хронике Иешу Стилита (нач. VI в.) стратилата Аддая⁴, 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 же произвел замену имен с целью придания большей авторитетности сообщаемому им рассказу о крещении Авгаря⁵. Этой же традиции следовал блж. Иероним Стридонский († 419/20), который, ссылаясь на

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*. О нем см.: *PLRE. Vol. 1. P. 13 (Addaeus)*.

⁵ *Мещерская*. 1997. С. 112; *Постернак*. 2000.

«Церковную историю» (*Historia ecclesiastica*), писал о том, что в Эдессу был послан апостол Фаддей¹. 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 Господним².

«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 Аддая³. О Серапионе же сообщается⁴ следующее:

Серапион, епископ Антиохии, был рукоположен Зефирином, епископом города Рима⁵, получившим рукоположение от Симона Петра, который получил [священство] от Господа нашего и был там, в Риме, епископом 25 лет, во дни цесаря, правившего там тринадцать лет⁶.

Поскольку принято считать, что Серапион был епископом в 190/1–210 гг., а Зефирин занимал Римскую кафедру с 198/9 по 217 г., Серапион не мог быть рукоположен последним. Хронологическое противоречие могут снять иные даты пребывания Серапиона и Зефирина на кафедрах: 202–226 (или 190–211 гг.) и 202–218 гг. соответственно⁷. 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 правителями Эдессы более раннего периода христианства не позволяют говорить археологические свидетельства, поскольку на монетах их тиару украшает эмблема языческого астрального культа — полумесяц и три звезды⁸. Кроме того, согласно легенде, современником

¹ *Hieron. Com. in Matth. 1. 10. Col. 61.*

² *Idem. De vir. illustr. 4. Col. 613.* Подробнее о традиции подобного отождествления и об иных точках зрения см.: *Гринченко. 2012.*

³ *Doct. Addai. Fol. 32. Textus. P. 52.*

⁴ *Ibid. Fol. 32–33. Textus. P. 52.*

⁵ Конъектура Дж. Филиппса. В рукописи «епископом города Антиохии».

⁶ Речь идет об императоре Нероне (54–68).

⁷ *Мещерская. 1997. С. 152.*

⁸ *Мещерская, Панченко. 2000. С. 90.*

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 стала первым в мире христианским государством¹. На это может указывать и именование Авгаря VIII «святым человеком» (ἱερόν ἄνδρα), имеющееся в «Хронографии» Секста Юлия Африкана (ок.221 г.; фрагмент сохранился в составе хроники Георгия Синкелла († после 811))².

Повествование о царе Авгаре V, как известно, составило первую главу «Деяний Мариа»³, написанных в защиту первенства епископии Селевкии-Ктесифона, кафедры предстоятеля Церкви Востока, и повествующих о проповеди в Месопотамии Мар Мариа, ученика Аддая (к сведениям, сообщаемым «Деяниями», также следует подходить с большой осторожностью). О проповеди ученика Аддая Пкиды сообщает⁴ «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 епископий. 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, несомненно, существовали⁵. Историческое свидетельство о существовании христиан в Персии находится в «Книге законов стран»⁶ — источнике, составленном между 196 и 226 гг.

Первоначально христианство проникло в Осроену, которая стала первым в истории государством, принявшим новую религию (по всей видимости, христианские общины появляются там не позднее 90-х гг. II в.⁷), а затем и в Адиабену. Сведения о существовании во 2-й пол. II в. христианских общин на территории Сирии (в т. ч. в

¹ *Segal*. 1970. P. 70.

² *Iul. Afric. Chron.* 96. P. 290.

³ *Acta mart. et sanct.* T. 1. P. 45–94.

⁴ *Mešiḥa-Zkha. Chron. Arbel.* P. 2–6.

⁵ *Колесников, Панченко*. 2000. С. 301.

⁶ *Bardes. Lib. leg.* 57. Textus. P. 27–28.

⁷ *Euseb. Hist. eccl.* 5. 23. 4. Bd. 2. Tl. 1. S. 490.

Нисибине) содержатся также в эпитафии св. Аверкия, епископа Иерапольского († ок. 167, или 190/5)¹, которая является самой ранней идентифицированной христианской надписью.

В «Дениях Аверкия» (*Acta Abercii*), датированных временем ок. 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*)².

Согласно сведениям, содержащимся в «Истории» Диона Кассия, в период гражданской войны между императором Септимием Севером (193–211) и Песцием Нигером войска Осроены и Адиабены захватили Нисибин. В 195 г., уже после победы Севера, представители «варваров» направили к нему посольство с дарами, заверяя его в лояльности и указывая на то, что действовали в его интересах. Они отказались вернуть завоеванные крепости и потребовали вывода римских войск. В ответ Септимий Север приступил к походу на Восток, в результате которого Осроена была захвачена³. Из-за тяжелой ситуации в Галлии Север прервал экспедицию и вернул власть в Эдессе Авгарю, принявшему тогда же римское имя — Луций Элий Септимий. Впрочем, поход на Восток был возобновлен в 197 г.

¹ *Виноградов и др.* 2000. С. 127.

² *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 интерпретации сведений, содержащихся в эпитафии, с точки зрения изучения истоков сирийского христианства см. мнение о. И. Ортиса де Урбины: *Ortiz de Urbina.* 1934. P. 83–86.

³ *Dio Cas. Hist.* 75.

В итоге Осроена осталась под властью династии, правившей в Эдессе, однако была окружена со всех сторон римскими провинциями. Стоит также учитывать, что в данный период Парфия угрожала связям Эдессы с Востоком. В такой ситуации Авгарь сделал выбор в пользу христианства, руководствуясь политическими соображениями и желая опереться на новую религию как силу, которая являлась равноудаленной от Рима и Парфии и была способна утвердить независимость Эдессы (считается, что он предпринял этот шаг после 202 г., т. е. уже после начала гонений против христиан в Римской империи). По всей видимости, именно тогда, в общем русле утверждения христианства в Осроене, и могло быть впервые зафиксировано письменно предание о переписке Авгаря V со Христом и о миссии апостола Аддая, что должно было подчеркнуть древность христианства на земле Эдессы¹.

Во 2-й пол. 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 Эдессу². Паломничество Этерии, длившееся три года, относится к периоду между 363, когда после смерти императора Юлиана Отступника в результате мирных соглашений пограничный Нисибин был передан Персии³, и 394 гг.⁴ 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 кон. IV в., когда легенда о переписке между Христом и Агарем была популярна (несмотря на официальное осуждение ее папой Геласием (492–496) в 494 г.).

Уже на раннем этапе сирийская христианская традиция испытывала влияние как иудейской, так и греческой культуры. В частности, влияние эллинизма стало возможным благодаря деятельности Бардесана (ܒܪܕܝܫܐ *bar dayṣān*; † 222), который

¹ *Segal*. 1970. P. 70; *Мещерская, Панченко*. 2000. С. 91.

² *Egeria*. Peregr. 19–20. P. 202–222.

³ В источнике говорится о Нисибине как о находящемся под властью персов.

⁴ 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).

родился в семье парфян-язычников, переселившихся в Эдессу¹. Бардесан принадлежал к высшей аристократии Осроены. По всей видимости, он воспитывался вместе с будущим царем Авгарем VIII и был его другом (согласно иным сведениям, учился в Иераполе (сир. Маббут)). После обращения в христианство епископом Гистаспом, Бардесан сыграл значительную роль в распространении христианства в сироязычных областях Ближнего Востока, а также фактически стал создателем сирийского литературного языка. Бардесану принадлежат философские и богословские трактаты, важное место среди них занимает упомянутая выше «Книга законов стран», на стиль которой повлияли традиции греческого философского диалога. Известно, что отдельные взгляды Бардесана, в т. ч. отрицание им телесного воскресения, были осуждены как еретические.

После смерти Авгаря VIII римский император Каракалла (211–217) вызвал к себе правившего в Эдессе Авгаря IX и задержал его в Антиохии (214 или 216). Эдесса была превращена в римскую колонию (*Colonia Marcia Edessenarium*), в результате чего христианство там потеряло свой привилегированный статус. Адиабена как государство просуществовала чуть дольше — до восстания персов в 221–224 гг., после которого все полунезависимые царства были превращены в сатрапии Сасанидского Ирана².

1.2. УЧЕНИЕ АФРААТА (ОК. 260 ИЛИ 275 — ПОСЛЕ 345)

1.2.1. СВЕДЕНИЯ О «ПЕРСИДСКОМ МУДРЕЦЕ»

Биографические сведения об Афраате (сир. ܐܦܪܗܐܬܐ *ap̄rāhat*, греч. Ἀφραάτης) (ок. 260 или 275 — после 345) крайне скудны. В двух рукописях V и VI вв. (Brit. Lib. Add. 14619; Ms. Or. 1017) содержатся тахвиты (сир. ܬܚܘܘܬܐ *taḥwītā*, образец, демонстрация — название каждого из 23 сочинений, сохранившихся в этих рукописях) автор которых один раз именуется «Персидским мудрецом» и два раза Мар Иаковом. Георгий, епископ арабов († 724), был знаком с произведениями

¹ О Бардесане и его произведениях см.: *Ortiz de Urbina*. 1958. P. 39–41; *Drijvers*. 1966; *Пугулевская*. 1979. С. 117–125; *Кошеленко*. 2002.

² *Колесников, Панченко*. 2000. С. 300.

Георгий, епископ арабов († 724), был знаком с произведениями «Персидского мудреца» и отзывался о нем как об «ученейшем, даровитом и исключительно начитанном в Священном Писании». Бар Бахлуль († 963) в своем «Лексиконе» впервые упоминает его имя — Афраат. Илия Бар Шинайя († 1049) и Григорий Бар Эвройо († 1286) именуют автора тахвит Фархадом¹. Что касается имени Иаков, которое древняя традиция усваивает «персидскому мудрецу», то оно могло быть его истинным именем либо происходить от смешения Афраата со свт. Иаковом, епископом Нисибинским. В частности, Геннадий Марсельский († не ранее 496) в своем сочинении «О знаменитых мужах» (*De viris illustribus*), или «О церковных писателях» (*De scriptoribus ecclesiasticis*), отождествляет «персидского мудреца» с Иаковом Нисибинским². Тем не менее, такое отождествление оказывается невозможным, поскольку Иаков умер во время осады Нисибина персами в 337 г.³

Блж. Феодорит Кирский († 457) в «Истории боголюбцев» (Φιλόθεος ἱστορία) 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»⁴. 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»⁵. Феодорит «получил благословение от его святой десницы, когда, еще будучи отроком, совершил вместе с матерью путешествие к сему мужу»⁶. Поскольку Феодорит Кирский родился в 393 г., его встреча с Афраатом могла иметь место в нач. V в. Последняя же тахвита была

¹ *Ortiz de Urbina*. 1958. P. 43.

² *Gen. Massil. De vir. illustr.* 1. Col. 1060–1062.

³ См.: *Burgess*. 1999.

⁴ *Theodoret. Cyr. Hist. rel.* 8. 1. 5–9.

⁵ *Ibid.* 8. 2. 4–8.

⁶ *Ibid.* 8. 15. 3–6.

написана «персидским мудрецом» в 345 г., что делает отождествление последнего с анахоретом Афраатом невозможным.

На то, что Афраат жил в Персии, указывает не только его именование «персидским мудрецом», но и датировка по годам правления персидских шахов, содержащаяся в тахвитах. Скорее всего, он жил в той части Персии, которая была населена сироговорящими жителями страны¹. Сложно сказать, в какой степени соответствует действительности информация, сообщаемая Григорием, епископом арабов, о том, что Афраат жил в Нисибине. В тахвитах Афраат говорит о себе как об одном из людей, пребывающих в состоянии девства или «святости» (ܩܕܕܝܫܘܬܐ *qāddiṣūṭā* — слово, часто использовавшееся по отношению к людям, которые либо были безбрачными, либо состояли в браке, но жили с супругами отдельно)². Сами проповеди Афраата были обращены к «сынам Завета» (ܒܢܝ ܩܕܝܫܘܬܐ *bʿnāy qʿūṭā*) и «дщерям Завета» (ܒܩܕܝܫܘܬܐ *bʿnāṭ qʿūṭā*) — сообществу аскетов, которое большинство современных ученых считает церковной формой раннего сирийского аскетизма или протомонашества³; 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 крещения⁴ 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 священников⁵.

Богословие Афраата архаично, он мало касался в своих проповедях собственно догматических вопросов, сосредотачивая свое внимание преимущественно на экзеге-

¹ *Schwen*. 1907. S. 3–4.

² *Ibid*. S. 5.

³ *Муравьев*. 2002. С. 185. См. подробнее: *Кессель*. 2003; *Brock*. 1989; *Griffith*. 1995.

⁴ *Burkitt*. 1899. P. 50–53; *Idem*. 1904. P. 125–127. Данный вопрос по-прежнему остается предметом дискуссии среди исследователей (см. подробнее: *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.* 7. 18. Col. 341), см.: *Заболотный*. 2015а. С. 636.

⁵ *Schwen*. 1907. S. 5.

зе Священного Писания, а также на вопросах аскетики¹. Интересен также вопрос о соотношении тахвит Афраата с иудейской традицией². Для нас особенно важно, что тахвиты предоставляют значительный (хотя и не поддающийся строгой систематизации) материал как по христологии.

1.2.2. ХРИСТОЛОГИЯ В «ТАХВИТАХ» АФРААТА

Одной из основных проблем христологии Афраата был вопрос об отношении Христа 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 Персии лишь на Соборе в Селевкии-Ктесифоне (410), созванном католикосом Исааком (ок. 399–410)³). Хотя риторика Афраата испытала влияние эллинистических образов⁴, едва ли можно говорить о каком-либо значительном влиянии греческой богословской мысли на его христологию. Полемика Афраата была направлена против иудеев, подвергавших критике отождествление христианами распятого Человека с Сыном Божиим. В тахвитах утверждается, что Сын Человеческий есть Сын Божий (ܐܠܗܐ ܝܒ *bar 'allāhā*), Бог (ܐܠܗܐ *'allāhā*), Господь (ܡܪܝܐ *maryā*) и Творец (ܒܪܐ *bārē*)⁵. Указывая на божественный статус Христа и подчеркивая Его вечность и равенство Отцу, Афраат следовал ранней сирийской традиции. Другая черта христологии «Персидского мудреца», также характерная для данной традиции, — это определенная тенденция к субординатизму⁶.

Фридрих 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

¹ Муравьев. 2002. С. 184.

² См.: Neusner. 1971.

³ Восточносирийский вариант Никейского Символа веры: Synod. Orient. P. 22–23.

⁴ Муравьев. 2002. С. 184.

⁵ Aphraat. Demonst. 17. 1–2. Col. 785–788. Подробнее см.: Селезнев. 2002. С. 27–30.

⁶ Aphraat. Demonst. 4. 5. Col. 145–146.

основаны на Ин 1. 14 и Флп 2. 6–8, речь якобы идет об «историческом Иисусе», а не о предвечном Сыне Божьем¹. Точка зрения Лоофса была подвергнута критике Игнасио Ортисом де Урбиной². Для решения данной проблемы необходимо проанализировать контексты, в которых Афраат ссылается на соответствующие отрывки из Писания.

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 (𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 *d^hmūtā*, μορφή) раба» (Флп 2. 7)³. Афраат, фактически учивший о «взаимообщении свойств» (*communicatio idiomatum*), пишет также о восприятии Сыном свойств человеческой природы, в т. ч. усталости, голода, жажды, страдания и смерти:

И хотя Он был Врачом всех больных⁴,
Вбили Ему гвозди в руки.

Хотя уста Его благое произносили,
Дали Ему желчь в пищу⁵.

Хотя никому Он не причинил ни боли, ни вреда,
Он принял удары и претерпел поругание.

И, будучи Жизнодавцем всех смертных,
Предал Себя на крестную смерть⁶.

Несомненно, что Субъектом этого «кеносиса» (κένωσις — истощание, умаление) является предвечный Сын Божий, родившийся от Девы. Именно Он был искуша-

¹ *Loofs*. 1930. S. 278–279.

² *Ortiz de Urbina*. 1933 P. 78–79.

³ *Aphraat*. *Demonst.* 6. 9. Col. 276–277.

⁴ Ср. Мф 9. 12; Мк 2. 17; Лк 5. 31.

⁵ Ср. Мф 27. 34; Пс 68. 22.

⁶ *Aphraat*. *Demonst.* 6. 9. Col. 277.

ем и пострадал в теле (ܩܘܪܒܐ *b^o-pāgrā*), которое воспринял у человеческого рода¹. Хотя «Персидский мудрец» еще не именует Марию Богородицей (ܩܘܪܒܐ ܕܐܠܗܐ *yaldāt 'alāhā*), он является сторонником учения о ее Богоматеринстве. К сожалению, исследователи (за редким исключением²) не обращают внимание на этот факт, хотя учение о Богоматеринстве, усвоенное последующей сирийской традицией (прп. Ефрем Сирий, Кириллона), будет вытеснено лишь после рецепции богословия «греческих учителей»³. Ссылаясь на Ин 1. 14 («Слово стало телом (ܩܘܪܒܐ *paḡrā*) и вселилось

¹ *Aphraat. Demonst.* 3. 16. Col. 136.

² См.: *Ortiz de Urbina.* 1935.

³ В тахвитах утверждается и учение о девственном рождении Христа от Марии. Ссылаясь на Его родословие, содержащееся в Мф 1. 1–17, Аффраат 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 Аффраата было важно показать, что Христос происходит от дома Давидова. Именно поэтому «Персидский мудрец» приводит родословную Христа по линии обручника Иосифа. Характерен тот факт, что Аффраат не только проводит различие между «именем отцовства» и «именем рождения», т. е. 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» (*Aphraat. Demonst.* 13. Col. 63–65). Как известно, уже во II в. появляется богословское обоснование необходимости рождения Христа от Девы, которое являлось частью керигмы раннего христианства (*Gambero.* 1991. P. 16–17). В рамках теории «восстановления» (ἀνακεφαλαιώσις, *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 (*Iren. Adv. haer.* 3. 21; о типологии Адама и Христа у свт. Ириней Лионского см.: *Даниелу.* 2013. С. 41–60). В этом смысле мариология Аффраата является еще достаточно архаичной, т. к. он не дает богословского обоснования необходимости рождения Христа от Девы, не использует распространенных в последующей святоотеческой литературе (в т. ч. сирийской) 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 него отсутствует само учение о Марии как Второй Еве, хотя само упоминание о создании Богом девственной земли и того факта, что Адам «породил» Еву у Аффраата имеется (*Aphraat.*

в нас»), Афраат подчеркивает, что Дева родила Само Слово (ܡܠܬܐ *meltā*), шедшее с небес, Сына Царя, Который един со Своим Отцом (ср. Ин 10. 30).

В данной тахвите Афраат неоднократно употребляет термин ܟܘܢܐ *kʷānā*, являющийся одним самых важных в его богословии и вероятно заимствованный из Священного Писания или «Од Соломона»¹. Слово *kʷānā* происходит от глагола ܟܘܢ *kūn*, имеющего значения «быть, существовать, приходить в бытие»² и являющегося эквивалентом греческого глагола φύομαι, который обладает сходными значениями. Производным от последнего является термин φύσις, для его передачи в новозаветных текстах Пешитты³ регулярно используется именно понятие *kʷānā*⁴. В тахвитах слово *kʷānā*, относимое к Божеству и человечеству Христа, часто означает реальность, существование⁵ или способ бытия⁶ двух природ. Так, комментируя слова Афраата о том, что Господь «исшел из Своей природы и стал ходить в нашей природе»⁷, мы не должны перегружать текст и понимать его в духе развитого халкидонского богосло-

Demonst. 18. 9. Col. 837). Впервые же это противопоставление встречается в произведении мч. Иустина Философа († ок. 165) «Диалог с Трифоном Иудеем» (*Iust. Dial. Col. 712*).

¹ «Оды Соломона», сирийский текст которых был открыт в нач. XX в., являются одним из самых проблематичных произведений раннехристианской литературы. Среди исследователей до сих пор не существует единого мнения ни об оригинальном языке источника (сирийском, греческом или еврейском), ни о его датировке, которая колеблется от I в. до н. э. до III в. н. э., ни о месте создания (Эдесса или Антиохия). Высказывались предположения об иудейском, ессейском, гностическом или христианском характере «Од Соломона». По всей видимости, «Оды» были составлены на рубеже I и II вв. на сирийском языке, а их автором был христианин, испытавший влияние иудейской мысли (*Гриликес. 2002*).

² CSD. P. 209.

³ Пешитта (ܦܫܝܬܬܐ *pʷšittā*, 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 т. н. Древней версии (*Vetus Syra*) с целью приближения ее к греческому оригиналу, благодаря усилиями Раббулы, епископа Эдесского (ок. 415–435), вытеснила Диатессарон.

⁴ Подробнее см.: *Селезнев. 2002. С. 33–35*.

⁵ *Klijn. 1958*.

⁶ *Ortiz de Urbina. 1933*.

⁷ *Aphraat. Demonst. 6. 10. Col. 277*.

вия, поскольку речь здесь идет скорее о *состояниях* единого Субъекта. Рассуждения Афраата в этом смысле строго следуют за гимном из Флп 2¹. 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»². Вполне справедлива и критика им 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»³. 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*» (Еф 2. 6)⁴.

Как следует из контекста, Субъектом Вознесения был не человек Иисус, в котором обитало Слово⁵, а Сам предвечный Господь, принявший в Воплощении «залог (ܪܗܒܘܢܐ *rahbūnā*, ἄρραβών) от нас», т. е. человеческую природу, и оставивший нам «залог от того, что Его», т. е. природу Божественную⁶. В этом контексте Афраат прямо указывает на две природы Христа, обозначая их термином *k²yānā*:

¹ Пример интерпретации Флп 2 в современном богословии см.: *Бальтазар, фон.* 2006. С. 16–30.

² *Ortiz de Urbina.* 1935. P. 103 («*Maria viene pure proclamata madre di colui che discese dal cielo*»).

³ *Idem.* 1958. P. 46.

⁴ *Aphraat.* Demonst. 6. 10. Col. 281.

⁵ Невозможно, однако, отрицать, что учение о вселении Слова в человечество, основанное на Ин 1. 14, занимает важное место в сирийской традиции, в т. ч. в тахвитах Афраата (*Aphraat.* Demonst. 6. 10. Col. 281.). Подробнее см.: *Селезнев.* 2002. С. 31–33.

⁶ Как полагает Г. М. Кессель, фраза «залог от того, что Его» служит обозначением Самого Христа, пребывающего в человеке после крещения, а также «Духа Христова», т. е. Святого Духа, Который обитает в человеке (*Кессель.* 2003. С. 359).

«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»¹.

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 Царем².

Т. о., 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 тахви-тах эта природа не рассматривается как субъект, отличный от Слова.

1.3. СИРИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ В РИМСКОЙ ИМПЕРИИ: ПРП. ЕФРЕМ СИРИН (ОК. 306–373)

1.3.1. БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ О «ПРОРОКЕ СИРИЙЦЕВ»

Прп. Ефрем Сирин (ܘܢܝܘܢ ܫܘܪܝܝܐ, *mār 'aprēm suryāyā*) — один из самых известных сирийских отцов Церкви, почитаемый всеми конфессиями восточного христианства: представителями Церкви Востока (память в пятницу 5-й седмицы поста по Богоявлению, т. е. в день памяти «сирийских учителей»), Сирийской ортодоксальной Церкви (суббота 5-й седмицы поста, 28 января, 19 февраля) и Церквей, признающих Халкидонский Собор: Православной Церкви (28 января), а также восточных

¹ *Aphraat. Demonst.* 6. 10. Col. 280–281.

² *Ibidem.*

Католических Церквей, в частности Маронитской (27 января); почитается Ефрем и в Латинской Церкви (9 июня)¹.

Биографические сведения о Ефреме содержатся в большом числе источников, однако многие из них являются поздними и часто ненадежными. В творениях «пророка сирийцев» содержатся немногочисленные свидетельства о его жизни², 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»³) подвергается сомнению большей частью исследователей. Кроме того, стоит упомянуть греческие и латинские источники⁴, а также сирийское «Житие Ефрема», датируемое временем не ранее сер. VI в.

Дата рождения Ефрема Сирина, принятая в литературе (306), является условной, т. к. она не зафиксирована в источниках. Уже при свт. Иакове Нисибинском, умершем во время персидской осады Нисибина в 337 г.⁵, Ефрем занимался активной деятельностью, вероятно, был катехизическим учителем. Прилагаемый к нему сирийский термин ܐܘܪܘܫܝܡܝܐ *iḥīdāyā*, в более поздней традиции означавший монаха-отшельника, по-видимому, следует толковать просто как «христианин», последователь Христа Единородного (сир. *iḥīdāyā*, Единородный; ср.: Ин 1. 14⁶). Ефрем принадлежал также к числу «сынов Завета».

Прожив большую 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.

¹ Брок С. Ефрем Сирин: Источники. 2008. С. 79. В 1920 г. Католическая Церковь провозгласила Ефрема Сирина учителем Церкви (*Ortiz de Urbina*. 1958. P. 52).

² *Ephraem Syr. Contra haer.* 26. 10. S. 107; *Idem. De virg.* 37. 10. S. 135.

³ Подробнее об остальных источниках автобиографического характера см.: Брок и др. 2008. С. 79–80.

⁴ *Hieron. De vir. illustr.* 115; *Palladius. Lausiac.* 40; *Sozom. Hist. eccl.* 3. 16; *Theodoret. Hist. eccl.* 4. 29; *Gen. Massil. De vir. illustr.* 66.

⁵ *Burgess.* 1999.

⁶ *Pesc. NT (Comparative Edition of the Syriac Gospels.* 1996. Vol. 4. P. 6).

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 Сирий 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. Бархадбешабба, епископ Халвана, в трактате «Причина основания школ» (рубеж VI–VII вв.) пишет о том, что истоки Эдесской школы восходят к Ефрему¹. Экзегетические сочинения святого использовались в качестве образца толкования Писания до середины V в. Умер Ефрем в 373 г.²

1.3.2. ОСНОВНЫЕ БОГОСЛОВСКИЕ ТЕРМИНЫ

Исследование христологии прп. 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 ܐܢܐ ܝܘܘܬܐ, этимология которой связана с еврейским словом שׁוֹרׁוּת *уе̄* и которая в сирийском языке часто употребляется в сочетании с глагольными энклитиками для образования прошедшего времени притяжательных конструкций, образовались два важных абстрактных понятия — ܐܘܘܬܐܘܬܐ ܝܘܘܬܐ *'itūtā* и ܐܘܘܬܐܘܬܐ ܝܘܘܬܐ *'iyā*. В своих произведениях Ефрем Сирий употребляет оба термина.

а) *'itūtā*. Прежде всего, в творениях Ефрема это слово используется для обозначения Самого Бога. В термине *'itūtā* содержится отрицание любого становления, изменения во времени и исчезновения. Божественная сущность — это то, что радикально противоположно всему тварному: «Великая ошибка думать, что кто-либо

¹ *Barhad. Halw. Causa fund. schol.* P. 381. См. упоминание о Ефреме: *Barhad. Arbaia. Hist. eccl.* T. 23. Fasc. 2. P. 209).

² «Эдесская хроника» сообщает о 9-м числе месяца хазира 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.

может сравнить Божественную сущность с тварями»¹. По этой причине Божественная сущность остается недоступной для человека, она есть сокрытая сущность (*essentia abscondita*).

Термин *ʾiūtā*, 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 Сирийский пишет:

Я явил тебе [пример] одного, которое есть три: Троица, [Которая есть] единая сущность².

По всей видимости, этим и объясняется то, что, по крайней мере, первоначально в сирийском языке термин *ʾiūtā* не употреблялся во множественном числе³. В произведениях Ефрема понятие также неоднократно встречается в составе притяжательной конструкции со словом *ʾalāhā* (Бог) и соответствующим прономинальным суффиксом (либо просто в виде словосочетания «Его сущность»⁴). В ряде произведений святого (в мадрасах на Рождество⁵, в «Слове о Господе нашем»⁶) термин обозначает непостижимую сущность Отца, которой равен Христос, Первородный, и от которой Он «исшел» (ܐܬܝܩܐܠ *šʾqal*) перед Воплощением.

б) *ʾityā*. В отличие от слова *ʾiūtā* данный термин употреблялся во множественном числе уже в ранних текстах⁷. По мнению Э. Бека, Афрат впервые использовал понятия *ʾiūtā* и *ʾityā* как равнозначные. Действительно, в 23-й тахвите⁸ Афрат обращается ко Христу (мы цитируем латинский перевод, предложенный Э. Беком, приводя также основные термины на языке оригинала) со следующими словами:

¹ ܐܘܢܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ — *Ephraem Syr. De fide*. 26. 7. S. 90.

² *Ephraem Syr. De fide*. 73. 21. S. 225.

³ *Beck*. 1949. S. 5–6.

⁴ ܐܠܗܐ — *Ephraem Syr. De fide*. 26. 12. S. 92.

⁵ *Idem. De Nat.* 4. 156. S. 39.

⁶ *Idem. Serm. de Domin.* 4. S. 1.

⁷ *Beck*. 1949. S. 7–8.

⁸ *Aphraat. Demonstr.* 23. 52. Col. 100.

Laudamus in te essentiam sui ipsius (ܡܘܬܐܢ ܠܒܘܠܐ 'ityā d-naḫšēh) quae separavit te ex sua essentia (ܡܘܬܐܬܐܠܐ, itūtēh)¹.

Контексты употребления этих терминов в творениях Ефрема Сирина также близки (обозначение Самого Бога², Его неприступной сущности³), однако сам Э. Бек указывает на четыре иных контекста. Во-первых, в мадрасах «О вере» встречается понятие ܠܒܘܠܐ ܠܒܘܠܐ 'ityā qadmā (первая сущность). Насколько можно судить, данный термин обозначает бытие Божие, предшествующее всякому тварному бытию⁴, 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 (ܠܒܘܠܐ 'ityē) святой употреблял в рамках своей полемики с гностиками, учившими о началах (ἀρχαί) и нерожденных (ἀγέννητα)⁵. Для Ефрема 'ityē — это «начала» гностиков. В-третьих, еще один контекст, в котором употребляется термин 'ityā, — это рассуждения о божественном бытии⁶. В ряде мест мадрасей «О вере» Ефрем оставляет имя Бога — Яхве (Исх 3. 14) — без перевода, используя, однако, иногда сирийский перевод понятия «Сущий»⁷.

¹ Beck. 1949. S. 8 (Мы восхваляем в Тебе сущность Самого Того, Кто отделил Тебя от Своей сущности и послал к нам). Издатель «Образцов» Афраата 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. 13. 52. Col. 99*), указывая в качестве буквальных значений фразы ܡܘܬܐܢ ܠܒܘܠܐ словосочетания «ens animae suae» и так же, как и Э. Бек, «essentia sui ipsius».

² *Ephraem Syr. De fide. 36. 11. S. 119.*

³ *Ibid. 37. 24. S. 124.*

⁴ *Ibid. 55. 10. S. 187.*

⁵ *Idem. Contra haer. 3. 2. S. 11.* В данном случае прп. Ефрем оспаривает учение Бардесана о сущностях. См. также 1-ю мадрасу о вере, в которой ведется полемика с арианами: *Idem. De fide. 1. 8. S. 4.*

⁶ *Ibid. 6. 12. S. 28–29.*

⁷ *Ibid. 55. 9. S. 172–173.*

Т. о., термин *itūtā* является понятием эссенциальным, понятие же *ʿīyā* — в большей степени экзистенциальным¹.

Первоначально Э. Бек выделял² еще одно значение рассматриваемого термина — это образ существования платоновских οὐσίαι, или εἶδη, в человеческом уме:

Кто может войти в сердцевину памяти и коснуться находящихся там имен творений? Ибо невозможно дотронуться ни до первого, ни до второго³. Мир пребывает [в памяти] разумно (ܒܫܘܒܐ *b^a-re yānā*) и сущностно (ܒܫܘܒܐ *b^a-ʿīyā*)⁴.

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 дотронуться⁵.

Согласно учению Ефрема о Логосе, которое имеет параллели в богословии раннехристианских апологетов, первоначально Он существовал в Боге, «в недрах Отца» (Ин 1. 18). Для апологетов, как и для Ефрема, Слово, существующее в Отце, есть, по сути, Его ум, или идея⁶. В соответствии с теорией «двойственного Слова», в

¹ Мы благодарим Н. Н. Селезнева за указание на нюансы в значениях данных терминов.

² Beck. 1949. S. 10.

³ Т. е. ни до памяти, ни до имени.

⁴ Ephraem Syr. De fide. 57. 4. S. 177.

⁵ Ibidem.

⁶ Theoph. Antioch. Ad Autol. 2. 22 (PG. 6. Col. 1088; рус. пер.: СДХА. С. 156–157); Athenag. Legat. pro christian. 10 (PG. 6. Col. 908 B — 909 B; СДХА. С. 62–63).

первый период Своего бытия Оно есть «внутреннее Слово» (Λόγος ἐνδιάθετος)¹, существующий в Боге Отце как Его разум. На второй стадии Логос проявляясь вовне как сила, с помощью которой Отец создает мир, становится «произнесенным Словом» (Λόγος προφορικός). Ефрем сопоставляет Логос, пребывающий в Отце, с «именами вещей», находящимися в человеческом разуме, что имеет параллель в платоническом 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 177/8 г.², 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»³. Т. о., 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 (ܟܕܝܘܢܐ ܕܐܠ ܥܘܢ ܕܘܘܟܐ ܫܩܠ ܡܝܢ ܦܘܐܝ ܝܘܬܐ) и вселился в Деву, дабы через телесное рождение Единородный стал братом многих»⁴. Для адекватного понимания этой фразы внимание следует обратить не столько на слова о том, что Бог Отец «отделяет» Сына от Своей сущности, или что Сын «исшел» из сущности, сколько на то, из чего Он «отделен» в акте Воплощения и с Кем связан. Два процитированных выше отрывка имеют параллель в 6-й тахвите Афраата: «Когда Господь наш вышел из Своей природы, Он стал ходить в нашей природе»⁵. Т. о., эти слова следует рассмат-

¹ *Theoph. Antioch. Ad Autol. 2. 10* [PG. 6. Col. 1064 A — 1065 B; СДХА. С. 145–146]. Подробнее см.: Фокин. 2014. С. 134–136.

² См. примечание к новому изданию лекций Н. И. Сагарды по патрологии: Сагарда. 2004. С. 290 (прим. 1).

³ *Tat. Contr. graec. 5* [PG. 6. Col. 813 C — 817 B; СДХА. С. 14].

⁴ *Ephraem Syr. De Domino nostro. 1. S. 1.*

⁵ *Aphraat Demonstr. 6. 10. Col. 277.*

ривать 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 Троицы¹.

В одном из фрагментов «Слова о Господе нашем» буквально говорится о том, что Христос есть два «через смешение» и Один «через сущность»². Какой перевод термина *'itūtā* 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 Лиц³. Т. о., данный фрагмент следует понимать как недвусмысленно указывающий на то, что центром единства двух природ во Христе является божественное Лицо Сына Божьего. 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 Себя⁴ и послал к нам.

2) *Природа*. Приведенные выше фрагменты из тахвит Афраата и «Слова о Господе нашем» Ефрема Сирина свидетельствуют, что в триадилогическом контексте термины *ītuā* и *k²uānā* являются синонимами. Поскольку каузативная порода глагола *kūn* — *كحك akkīn* — имеет значения «давать бытие, устанавливать», *k²uānā* может также переводиться как «творение»⁵. Наконец, Ефрем употребляет термин и в христо-

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

² *Ephraem Syr. De Domino nostro*. 34. S. 31.

³ CSCO. Bd. 271. S. 33 (прим. 5).

⁴ Букв.: От Своей сущности, от Своего существования.

⁵ В частности, словосочетание *كحك حنك* может переводиться как «Господь естеств», или «Господь творений».

логическом контексте для обозначения Божественного и человеческого естеств во Христе¹.

3) *Лицо*. Термин ܠܥܘܢܐ *parṣōpā*, восходящий к греческому πρόσωπον, употребляется в произведениях прп. Ефрема Сирина вне богословского контекста и переводится либо как «лицо» (*facies*)², либо как «человек». В частности, в мадрашах на Рождество Ефрем пишет о Сыне Божьем:

Он Сам Себя (ܠܥܘܢܐ *lā-q^onōmēh*) образовал в материнской утробе,
и всех людей (ܠܥܘܢܐ *parṣōpīn*) образовал во всех утробах³.

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 ܠܥܘܢܐ *q^onōmā*, в триадологическом контексте и христологическом контекстах соответствующий греческому ὑπόστασις, часто встречается и в ином контексте: в сочетании с прономинальными суффиксами он имеет значение «сам»⁴. Кроме того, в текстах Ефрема *q^onōmā* имеет значение «вещь»⁵. В комментарии на Бытие и Исход выражение ܠܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ *q^onōm narpšēh* употреблено в значении «собственная сущность»⁶. 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 (ܠܥܘܢܐ *bā-q^onōmā*)»⁷. Тот факт, что употребление термина в христологическом контексте в значении ипостась нехарактерно для Ефрема

¹ *Ephraem Syr. De Nat.* 4. 146. S. 38. О других контекстах употребления термина *kyānā* у Ефрема см.: *Beck.* 1949. S. 16–18.

² См., напр.: *Ephraem Syr. De fide.* 36. 9–10. S. 91.

³ *Idem. De Nat.* 4. 177. S. 41.

⁴ *Payne Smith (Margoliouth).* CSD. P. 510.

⁵ *Beck.* 1949. S. 19–20.

⁶ См. подробнее: *Beck.* 1949. S. 20–21.

⁷ [*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*).

Сирина, свидетельствует против аутентичности данной гомилии, которая, кроме того, встречается в рукописях не старше XIV в.¹

1.3.3. УЧЕНИЕ О ДВУХ ПРИРОДАХ И ВЗАИМООБЩЕНИЕ СВОЙСТВ (COMMUNICATIO IDIOMATUM)

Ефрем Сирин именует Христа Богом (ܟܠܟܐ), Сыном Божиим (ܟܠܟܐܢ ܡܝܢܐ), или просто Сыном (ܟܝܢ)², Господом (ܟܝܒ)³, Жизнодавцем (ܟܝܘܘܢ)⁴, Первородным (ܟܝܘܢܐ)⁵ и Единородным (ܟܝܘܢܐܘܢ)⁶. В более поздней традиции (в частности, у Исаака Сирина⁷) понятия «Первородный» и «Единородный» не отождествляются: первое служит обозначением Христа как человека, второе — как Бога; Ефрем употребляет эти понятия как синонимичные⁸. Важно обратить внимание на именование Христа Премудростью и Силой (ср. 1 Кор 1. 23–24) и на такие определения, как «Святой», «Благой», «Крепкий», «Прекрасный», «Чудный» и др.

Ефрем называет Сына после Воплощения Богочеловеком (ܘܟܠܝܢ ܝܗܘܐ ܡܝܢ ܟܠܟܐܢܐ), а также ясно и недвусмысленно указывает на две природы («естество, которое от величия [Божьего]» и «естество, которое от человечества»⁹), соединенные и «смешанные» во Христе:

Хвала Мудрому, Который связал и смешал (ܘܟܠܝܢ)

Божество с человечеством,

¹ Beck. 1949. S. 22.

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

³ *Idem. De Eccl.* 36. 4. S. 89; *Idem. De Nat.* 1. 26; 4. 203; 5. 13–20.

⁴ *Idem. De Nat.* 1. 13. S. 3.

⁵ *Ibid.* 4. 156; 5. 15.

⁶ *Ibid.* 1. 23. S. 4.

⁷ *Isaac. Syr. Hom.* 3. 1. 49; 3. 2. 65–66; см.: *Иларион (Алфеев)*. 2011. С. 703. Традиция восходит к Феодору Мопсуестийскому (*Theod. Mops. Hom. catech.* 3).

⁸ *Ephraem Syr. Serm. de Domin.* 1. S. 1.

⁹ *Idem. De Nat.* 6. 10. S. 52; *Idem. Serm. de Domin.* 34. S. 31–32.

Одно от вышних, другое от нижних
Естества, растворил (ܘܢܘܢܘܢ) [их] как лекарство,
И возник образ — Богочеловек»¹.

Ефрем упоминает также о двух образах (ܘܢܘܢܘܢ) Сына — внешнем, видимом и сокрытом:

В видимом Твоем образе
Я созерцаю Адама, а в сокрытом
Я созерцаю Отца Твоего, единого с Тобою².

Для обозначения Воплощения прп. Ефрем Сирий использует понятие «облечься телом» (ܠܚܘܒܘܬܐ ܕܘܚܪܘܢܐ), занимающее важное место в сирийской литературе. При этом данная фраза является для него указанием на восприятие Христом полноты человеческой природы, которая включает и тело, и душу³. Ефрем подвергает критике сторонников Ария († 336), учивших о восприятии Христом тела без души (ἄψυχον σῶμα), а также приверженцев Аполлинария Лаодикийского, в представлении которых из трехчастного состава человека (дух — душа — тело) Господь воспринял только последних два элемента. «Пророк сирийцев» полемизировал и с христологическими воззрениями гностиков⁴, поскольку для восточной школы валентиниан было характерно основанное на докетизме представление о «духовном теле» (πνευματικὸν σῶμα) Иисуса⁵.

¹ *Ephraem Syr.* De Nat. 8. 2. S. 59.

² *Ibid.* 16. 3. S. 83–84.

³ *Beck.* 1949. S. 55.

⁴ *Ephraem Syr.* De fide. 51. 3. S. 158–159.

⁵ *Пономарев.* 2006. С. 632. Критика дуалистических воззрений являлась одной из отличительных черт учения прп. Ефрема Сирина, полемизировавшего также с манихеями. Поскольку Мани († ок. 277) составлял свои произведения на сирийском языке, приводимые Ефремом фрагменты дают исследователям уникальную возможность обнаружить прямые цитаты из этих сочинений и реконструировать оригинальную терминологическую систему основателя манихейства (подробнее см. нашу статью: *Заболотный.* 2016б).

Каков же способ соединения природ во Христе? Как мы указывали выше, Ефрем Сирий признавал Богоматеринство Марии, хотя в его творениях, как и в тахвитах Афраата, отсутствует сирийский эквивалент термина Θεοτόκος — ܩܘܪܝܢܐ ܕܥܡܠܐ (Богородица), однако сама идея, содержащаяся в этом слове, в произведениях «пророка сирийцев» имеется:

Какая мать могла восхвалять чадо свое во чреве своем
Подобно Мария? Какая осмеливалась
Именоватъ сына своего Сыном Зиждителя,
Сыном Творца? Какая дерзала
Называть сына своего Сыном Вышнего?¹

Согласно отрывку из 11-й мадраши «О Рождестве», Господь сошел в утробу Марии и стал рабом, Он сошел в нее как пастырь всех, а исшел как агнец. Развивая эти антитезы, Ефрем пишет:

Снисшел Великий и облачился страхом
Во чреве. Снисшел Дающий пищу всем
И стал алчущим. Снисшел Напоющий всех
И стал Жажущим, нагим и лишенным одежды
Вышел из нее Облачающий всех².

Аналогичные идеи содержатся и в мадрашах о Церкви:

Через слух свой узнала Мария о Сокровенном, пришедшем к ней по слову [ангела]³,
Она зачала в утробе своей Силу (ܩܘܪܝܢܐ), пришедшую телесно (ܩܘܪܝܢܐ ܕܥܡܠܐ)⁴.

¹ *Ephraem Syr. De Nat.* 8. 17. S. 62.

² *Ibid.* 11. 6–8. S. 70.

³ Ср. Лк 1. 26–38.

⁴ *Ephraem Syr. De Eccl.* 35. 18. S. 89 (Э. Бек предложил весьма вольный перевод: «Es wurde Leibesfrucht in ihrem Schoss die Macht, die zu (Ver)körper(ung) kam»).

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. Аналогичная мысль высказана и во фрагменте из 4-й мадраши на Рождество:

Чрез кость, взятую из Адама¹, лукавый взял сердце Адама.

Из [той же] кости возшла сокрытая Сила, поразившая сатану как Дагона².

Э. Бек указывает на то, что слово «Сила» имеет значение «Божество»³, однако, по нашему мнению, данная интерпретация не вполне корректна. Наиболее точным переводом термина **אל** является слово «Бог», указывающее на лицо Сына Божьего, а не на Его природу. Т. о., Субъектом рождения от Девы является Бог, Который «Сам явился как младенец» (**משל אל אל**)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:

Вышний стал как Младенец (**כיבדו כאלו אל**) и сокрыто было в Нем

Сокровище Премудрости, достаточное для всех.

Он был Вышним и питался молоком Марии,

От благодати же Его питаются все сотворенные⁷.

¹ Т. е. через жену. Ср. Быт 2. 21–23.

² *Ephraem Syr. De Nat.* 4. 111–112. S. 35. Дагон (сир. **דאגון**; евр. **דגון**) — языческий бог месопотамского и западносемитского пантеонов (подробнее см.: *Ткаченко*. 2006). По всей видимости, Ефрем намекает на историю о перенесении ковчега завета, захваченного филистимлянами, в храм Дагона в Ашдоде (в Синодальном переводе — Азот). Идол Дагона дважды падал перед ковчегом, причем во второй раз он лежал перед ним с отсеченными руками и ногами (1 Цар 5. 1–7).

³ *Beck*. 1956. S. 23.

⁴ *Ephraem Syr. De Nat.* 1. 9. S. 2.

⁵ *Ibid.* 11. 7. S. 70.

⁶ *Ibid.* 4. 146–147. S. 38.

⁷ *Ibid.* 4. 149. S. 39.

Сила, содержащая сотворенное, не оставляла тварь и тогда, когда Сын пребывал в утробе: обитая во чреве Марии, именно эта Сила создавала младенцев во всех материнских утробах:

Сила Его обнимала ту, которая обнимала Его,
если бы Его сила была отнята, пало бы все¹.

«Его живым дыханием, дающим жизнь всему» содержатся души всех живущих. Когда Младенец питался молоком Марии, Он подавал жизнь всему. Используя антиномию Божества и человечества, Ефрем Сирийский рисует образ слабого Младенца, который обладает Божественной силой и мощью². Рождение Первородного было необходимо для людей, поскольку без Него человек не мог бы прикоснуться к Божественной природе, которой Первородный равен³. Задаваясь вопросом о том, кто управлял творением в тот момент, когда Он был на земле, «кто принимал все жертвы, славословия от вышних и земных», Ефрем дает следующий ответ:

Весь Он был долу и весь — горé,
Весь Он был во всех и весь — в каждом.
Когда тело Его в утробе созидалось,
Сила Его создавала все составы тел!⁴

Заметим, что Ефрем Сирийский пишет не просто о Человеке, Которого зачала Мария, а о Том, Кто «Сам Себя образовал в материнской утробе»⁵. О признании Ефремом «взаимообщения свойств» свидетельствует целая серия поэтических образов. Волхвы, принешие ладан и смирну в качестве даров рожденному Младенцу, принесли их «от того, что принадлежит Ему». Сын давал молоко Своей Матери как Бог и

¹ *Ephraem Syr. De Nat.* 175. S. 41.

² *Beck.* 1956. S. 23.

³ *Ephraem Syr. De Nat.* 4. 156. S. 39.

⁴ *Ibid.* 4. 159–160. S. 40.

⁵ *Ibid.* 4.177. S. 41.

питался от нее как человек тем молоком, которое Он сотворил¹. Иосиф лобзал Сына как Младенца и поклонялся Ему как Богу. «Пророк сирийцев» вкладывает в уста Иосифа слова, которые не оставляют сомнения в фактическом принятии Ефремом *commutatio idiomatum*: «Кто даровал мне Сына Вышнего, да будет сыном мне?». Царское достоинство, которым должен был обладать Иосиф, как потомок царя Давида, возвращается к нему: «Диадема возвращается ко мне, ибо на руке моей ношу Господа диадем». В уста Девы Марии преподобный вложил слова о зачатии и рождении «Единого и Множественного, Малого и Великого», Который всецело пребывает в ней, присутствуя при этом везде. 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»², «Сын Божий (ܟܘܠܟܘܢ ܝܗܘܐ) и Сын человеческий (ܟܘܠܝܗܘܐ ܝܗܘܐ), Сын Иосифов и Сын Давидов, и Сын Марии»³.

В Младенце, рожденном Марией, каждый в меру своего понимания способен увидеть Того, Кто выше всего. Мера познания Сына заключена лишь в Отце. «Сын Таинственного», Который «облекся телом» (ܟܘܠܝܗܘܐ ܟܘܠܟܘܢ) в материнской утробе, исшел из нее и как Младенец питался млеком, играл с детьми, будучи «Сыном Господа всяческих»⁴. Именно на этого Сына переносятся предикаты обеих природ:

Он подает всем, как не имеющий нужды,
И принимает у всех, как неимущий.
Дает Он волов и овец, как Создатель,
И требует жертв, как Имеющий нужду.
Он претворил воду в вино, как Творец,
И пил от него, как жаждущий⁵.

¹ *Ephraem Syr. De Nat.* 4. 181–184. S. 42.

² *Ibid.* 16–23. S. 48–50.

³ *Ibid.* 6. 2. S. 51.

⁴ *Ibid.* 4. 194. S. 43.

⁵ *Ibid.* 4. 204–206. S. 44.

Принципиально важным положением христологии Ефрема Сирина является учение о втором, или другом (ܚܘܨܝܢܐ *h²rēnā*), рождении предвечного Сына:

Первородный, Который родился в природе Своей, был рожден вторым рождением вне Своей природы, дабы мы могли понять, что после нашего природного рождения необходимо для нас другое рождение, которое вне природы нашей. <...> Он есть Тот, Кто родился от Божества в Своей природе, от человечества вне Своей природы и от крещения не по обыкновению Своему, дабы мы родились от человечества в природе нашей, и от Божества вне природы нашей и от Духа не по обыкновению нашему. Он был рожден от Божества, ибо Он пришел посредством второго рождения, дабы было возможно для нас рождение второе¹.

Кроме того, второе рождение Христа от Девы Марии сопоставляется со «вторым рождением» Марии от Ее Сына — «рождением от воды», т. е. ее «крещением»². И. Ортис де Урбина видел здесь указание на то, что Дева Мария, по мнению Ефрема Сирина, была крещена³. Нам представляется более убедительным мнение Э. Бека, полагавшего, что Ефрем рассматривал в качестве «крещения» Марии зачатие ею Христа от Святого Духа⁴. Фактически ту же точку зрения разделяет С. Брок, который показал⁵, что для прп. Ефрема «вторым рождением», или «крещением», Девы Марии было пребывание Христа в Ее чреве, и что в своих творениях Ефрем пишет о сошествии Христа в три утробы: утробу Марии, а также в «утробы» Иордана и шеола⁶

Т. о., для христологии прп. Ефрема Сирина характерны те же черты, что и для богословия Афраата: фактическое признание *communicatio idiomatum* и связанное с ним учение о едином Субъекте — Богочеловеке, Который тождествен предвечному

¹ *Ephraem Syr.* Sermon. de Domin. 1–2. S. 1–2.

² *Idem.* De Nat. 16. 9–11.

³ *Ortiz de Urbina.* 1958. P. 47.

⁴ *Beck.* 1956. S. 28–29.

⁵ *Brock.* 1992b. P. 90–92; *Idem.* 2007. P. 42.

⁶ *Ephraem Syr.* Sermon. de Domin. 1. S. 1; *Idem.* De Eccl. 36. 3–6. S. 59–60. Подробнее о крещении в сочинениях сирийских авторов IV–VI вв., а у Феодора Мопсуестийского см.: *Заболотный.* 2015а. С. 636–638 (кроме того, мы рассмотрели чин крещения в Церквах сирийской традиции и место таинства в каноническом праве Церкви Востока и Сиро-яковитской Церкви: Там же. С. 565–658).

Сыну. Логическим развитием этого учения и является представление о «втором рождении» этого Субъекта, которое впоследствии будет вытеснено из восточносирийской традиции. Кроме того, в произведениях Ефрема мы обнаруживаем определенные терминологические перемены: понятие **ܘܚܪܝܢܐ**, использовавшееся Афраатом преимущественно для обозначения способа существования или состояния, теперь стало означать природу (в христологическом и триадологическом контекстах). Данная перемена, однако, была подготовлена самими «Персидским мудрецом». Наконец, в учении Ефрема Сирина заметно усилен акцент на единстве этих природ, что давало исследователям определенные основания (конечно, несколько преувеличенные) говорить о тяге сирийской традиции к «монофиситству»¹. О том, что единство во Христе носило предельно тесный характер, свидетельствуют приведенные выше слова Ефрема: Бог смешал (**ܘܚܪܝܢܐ**) и растворил (**ܘܚܪܝܢܐ**) во Христе две природы. Хотя термины «смешение» (**μῑξίς**, ср. **ܘܚܪܝܢܐ**) и «растворение» (**ܘܚܪܝܢܐ**) были характерны для аполлинаристов и часто подвергались критике (например, Кириллом Александрийским²), их использовали и православные богословы, в т. ч. Григорий Назианзин († 389/90) и Григорий Нисский († ок. 390)³.

1.4. КИРИЛЛОНЫ: СОЕДИНЕНИЕ ТРАДИЦИЙ НА РУБЕЖЕ IV и V вв.

1.4.1. К ВОПРОСУ О ЛИЧНОСТИ КИРИЛЛОНЫ

Еще одним примером христологической доктрины сирийской традиции было учение Кириллоны (**ܘܚܪܝܢܐ**), христианского поэта кон. IV — нач. V в.⁴ Единственный источник биографических сведений о Кириллоне — это его поэтические произведения, известные в единственной рукописи VI в. (Lond. Brit. Mus. Add. 14591). Из пяти его подлинных творений с большой долей гипотетичности можно заключить, что он

¹ См., напр.: *Болотов*. 1918. С. 243.

² Кирилл Александрийский. 2014. С. 275.

³ *Latre*. PGL. P. 872.

⁴ О Кириллоне и его богословии подробнее см.: *Заболотный, Зайцев*. 2014.

был клириком¹ и жил в Эдессе или ее окрестностях. Единственным прямым указанием на время жизни Кириллоны является наличие в корпусе его сочинений поэмы, посвященной нападению гуннов на Эдессу в 395–396 гг.² Кроме того, заметное влияние прп. Ефрема Сирина на творчество поэта позволяет считать Кириллону его младшим современником.

Проблемы, связанные с личностью автора пяти поэм, содержащихся в *Brit. Mus. Add. 14591*, осложняются тем, что два из них надписаны не известными исследователям именами — «Мар Курлоха» (ܡܪ ܩܘܪܠܘܚܐ) и Куриллоха (ܩܘܪܝܠܘܚܐ). Г. Биккелль первым назвал автора Кириллоной, однако без каких-либо пояснений³. У. Райт высказал предположение, что эти имена, написанные довольно четко, являются следствием ошибки переписчика, притом, что изначальная форма имени Кириллона — производное от имени Кирилл⁴. У исследователей, пытавшихся отождествить Кириллону с уже известными историческими личностями, преобладают две основные гипотезы, которые К. Гриффин обозначает как гипотезы «Кириллона — Авсамья» и «Кириллона — Кийора»⁵.

Г. Биккелль, впервые отождествивший Кириллону с племянником прп. 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 ромеев»⁶. Поэма Кириллоны о нашествии гуннов действительно представляет собой совокупность мадраши (26 стихов) и мемры (663 стиха). В ряде источников говорится либо только о мемрах⁷, либо только о мадрашах¹, написанных племянником Ефрема.

¹ Диаконом или пресвитером; некоторые исследователи допускают, что Кириллона мог быть епископом (*Griffin*. 2011. P. 25–26).

² *Chron. Edess.* 40.

³ *Bickell*. 1869. S. 150.

⁴ *Wright*. 1871. Vol. 2. P. 670.

⁵ См.: *Griffin*. 2011. P. 25–43.

⁶ *Chron. Edes.* 47.

⁷ *Mich. Syr. Chron.* 8. 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).

В текстах данных источников существует большое количество 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)² или даже имя, принятое им при рукоположении во священника³. Гипотеза, однако, была поставлена под сомнение уже У. Райтом⁴, и большинством современных исследователей она отвергается⁵. Действительно, нельзя не заметить, что строится она исключительно на данных Эдесской хроники (другие источники Г. Биккель не рассматривает). В хроники упомянуты «мемры и мадраше» Кириллоны о нашествии гуннов, в то время как хроника Михаила Сирийца, восходящая к более раннему, чем Эдесская хроника, источнику⁶, упоминает только о мемрах Авсамьи.

Другая гипотеза отождествляет Кириллону с Кийоре, или Киром (ܟܝܘܪܐ), о котором Бархадбешабба Халванский в своем трактате «Причина основания школ» упоминает как о непосредственном предшественнике Нарсая на посту главы Эдесской школы⁷. В защиту гипотезы, которая в ее основных чертах была сформулирована издателем трактата А. Шером, приводят сходство имен «Кийора» и «Кириллона», примерно одинаковое время жизни (Шер предположил, что дата смерти Кийоры — 437 г.; впоследствии эта условная дата была принята исследователями⁸). Однако весьма отдаленное сходство имен, отсутствие каких-либо исторических свидетельств о тождестве трех лиц (Кириллоны, Авсамьи и Кийоры), которое, фактически, предполагалось в рамках гипотезы А. Шера, свидетельствуют о том, что данная гипотеза, по справедливому замечанию С. Брока является «даже более невероятной», чем предпо-

¹ *Ps.-Dionysius. Chron. Vol. 1. P. 188–189; Chron. anonym. Pt. 2. P. 208–209.*

² *Segal. 1954. P. 21–22.*

³ *Sauget. 1992. P. 214.*

⁴ *Raym. 1902. С. 29–30.*

⁵ См.: *Griffin. 2011. P. 26–39.*

⁶ *Ibid. P. 35.*

⁷ *Barhad. Halw. Causa fund. schol. P. 382.*

⁸ См. например: *Vööbus. 1965. P. 11.*

ложение Г. Биккелля¹. Т. о., 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 и необходимо проанализировать в следующих подразделах, определив также место богословия Кириллоны в ранней сирийской богословской традиции. Сопоставив христологическое учение трех авторов IV в. (Афраата, прп. Ефрема Сирина и Кириллоны), можно будет сделать вывод об основных положениях христологического учения раннего этапа развития сирийской традиции. Исследование христологии Кириллоны представляется актуальным еще и по той причине, что до настоящего времени, за исключением кратких характеристик, данных И. Ортисом де Урбиной² и К. Гриффином³, работ, посвященных христологическому учению этого автора, не имелось.

1.4.2. ДВОЙСТВО ПРИРОД

Кириллона жил до начала христологических споров, поэтому он писал о Воплощении в рамках традиционных поэтических образов: оно подобно соединению огня и духа; в едином теле Воплотившегося пребывал Господин и раб; «в виноградной лозе Его тела была сокрыта сладость Божества, к виноградной лозе Его тела был привит побег и росток нашего человечества»⁴. Отдельные выражения Кириллоны могут показаться близкими к «монофиситству», в частности к афтартодокетизму⁵, однако такая трактовка была бы актуальна для VI, а не для IV в., когда был написан текст.

¹ *Brock*. 1997. P. 30. См. также: *Griffin*. 2011. P. 39–43.

² *Ortiz de Urbina*. 1958. P. 81.

³ См. напр.: *Griffin*. 2011. P. 91–92, 97–101.

⁴ *Cyrrillon. De Pascha*. 291–294. P. 382–383.

⁵ *Ortiz de Urbina*. 1958. P. 81.

Кириллона 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 Христа². 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 (فجاء), и душу (نفسه), т.е. всю полноту человеческой природы, принятой Им на Себя. Вознеся Адама, т. е. человека, Он посадил его с Собою на престоле. В этом контексте Кириллона употребляет и образ потерянной овцы из евангельской притчи⁴, вкладывая в уста Христа слова: «Стражи (т. е. 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, долнее тело после дарования ему венца⁶ стало «божественным по благодати»⁷.

Родитель ждет Меня,
дабы Я вознесся и вознес с Собою
и тело, и душу,
которые пленили смерть и лукавый⁸.
Престол ждет Меня,

¹ *Cyrrillon. 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 *Cyrrillon. De Pascha.* 59–62. P. 377.

⁶ *Ibid.* 86. P. 378.

⁷ *Ibid.* 65–67. P. 377.

⁸ *Cyrrillon. De Pascha.* 55–58. 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 царем¹.

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 Себя². 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.

1.4.3. СПОСОБ СОЕДИНЕНИЯ ПРИРОД

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

¹ *Cyrrillon. De Pascha.* 67–78. P. 377–378.

² *Aphraat. Demonst.* 6. 10.

³ *Cyrrillon. De instit. Euch.* 81–84. P. 358.

⁴ Ср. Ин 6. 50–51.

⁵ *Cyrrillon. De instit. Euch.* 51–52. P. 357.

Для поэм Кириллоны характерно метафорическое употребление в христологическом контексте глагола «облекаться» (ⲉⲗⲁ), развиваемое сирийскими писателями, в т. ч., как мы могли видеть выше, Ефремом Сирийским. Однако в рамках христологии Ефрема, равно как и богословия Кириллоны, этот образ дополняется иными образами, подразумевающими не просто «облечение» Бога в человека, но и рождение от Девы Самого Бога, ставшего человеком: Господь, Который «сошел на землю и стал как один из ее чад»¹, а также принял на Себя свойства человеческой природы, в т. ч. плотское рождение.

Кириллона ясно учит о «взаимообщении свойств». Сын Божий, Который есть «Чад Девы», предается на крестную смерть, «на уничижение и осмеяние»². Сошедший с небес по причине Своего самоуничужения и ради спасения осужденных «не удерживает спину Свою от бича», от суда, терний, не удерживает Своих уст от укуса, «дабы отъять поношение от людей»³. В конце же Своих 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 Тот, Кто пострадал и принял смерть на кресте, есть «Христос, Который пришел к нам» и Который словом Своим (ⲙⲁⲗⲁⲥⲁ) простер небеса, сошел к дольному, образовал человеческое тело, облекся в него, образовал и спас Адама⁵. 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 *Cyrrillon. 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 (ܠܘܝܘܬܐ), 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 — ܠܘܝܘܬܐ ܕܥܡܠܐ (Богородица), фактически признавал Богоматеринство Марии. Кириллона сопоставляет действие Святого Духа в праздник Пятидесятницы с его действием 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 Купины³

Подведем итоги. Христология Кириллоны является органичной частью сирийской богословской традиции IV в. Большое число параллелей прослеживается между его учением и учением Ефрема Сирина, в т.ч. в терминологии. Это касается и использование двумя этими авторами образа «облечения» Бога в человечество, занимающего важное место в сирийском богословии. Фактическое признание «взаимообщения свойств», которое является частью христологии Кириллоны, характерно и для Ефрема. Из признания *communicatio idiomatum* следовало учение о том, что Субъектом рождения от Девы являлся предвечный Сын Божий, хотя Ефрем и Кириллона никогда не употребляли сам термин «Богородица».

¹ *Cyrrillon. De Pascha.* 387–388. P. 385.

² *Ibid.* 199–202. P. 380.

³ *Ibid.* 181–184. P. 380.

ГЛАВА 2. АНТИОХИЙСКАЯ ХРИСТОЛОГИЯ И ЕЕ ИСТОКИ:

IV — СЕРЕДИНА V ВЕКА

2.1. ХРИСТОЛОГИЯ ДИОДОРА ТАРСИЙСКОГО († ДО 394) И ФЕОДОРА МОПСУЕСТИЙСКОГО († 428)

2.1.1. БОГОСЛОВИЕ ДИОДОРА: ХРИСТОЛОГИЯ ВОПЛОЩЕНИЯ ИЛИ ВОЧЕЛОВЕЧЕНИЯ?

Анализ сохранившихся фрагментов из произведений Диодора Тарсийского показывает, что помимо традиционных черт антиохийского богословия (отрицание тождества Сына Божьего и Сына Давидова¹, критика учения о двух рождениях Логоса и мысль о недопустимости отнесения к Богу Слову свойств человеческой природы²), во фрагментах из его творений действительно можно встретить идею, согласно которой исходными элементами единства во Христе являются Логос и тело (ܩܘܕܫܐ *paḡrā*; греч. σῶμα), или плоть (ܒܫܪܐ *besrā*; греч. σὰρξ)³; 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 Человеческого⁴, епископ Тарсийский, толкуя данный отрывок, писал о постепенном наделении плоти мудростью, совершаемом Словом⁵, что вполне соответствовало схеме «Логос-плоть»⁶. Диодор использовал термины «тело» и «плоть»

¹ BD. 6, 7, 12, 14.

² Ibid. 15, 22–25, 28.

³ Ibid. 2, 6, 28, 29.

⁴ Подробнее см.: *Пеликан*. 2007. С. 238–239.

⁵ Отрывок приводится Севиром Антиохийским: *Sever. Ant. Philal.* P. 153. Часть данного фрагмента также цитируется им в произведении «Против нечестивого Грамматика» (*Idem. Cont. Gram.* 3. 15. P. 253; 3. 16. P. 101). Кроме того, отрывок сохранился в составе латинского сборника VI в. «*Collectio Palatina*»: PD. 1.

⁶ *Grillmeier*. 1990. S. 469.

для обозначения понятий «человеческая природа» и «человек»¹, при этом он не рассматривал человека как орудие (ὄργανον) Бог Слова², а фактически писал о нем как о субъекте, отличном от Логоса³. Диодор неоднократно называл тело, рожденное от Марии, «чадом Святой Девы», Которое есть Сын Человеческий⁴, «Тем, Кто от Авраама»⁵, «Сыном Давидовым»⁶, «Тем, Кто от семени Давидова»⁷, что свидетельствует о равнозначности терминов «плоть» и «человек» в рамках его христологии. О полном совпадении значения этих понятий писали также Феодор Мопсуестийский⁸ и Несторий⁹, 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»¹⁰. В толковании на второй псалом Диодор прямо пишет о Вочеловечении (ἐνανθρώπησις) Господа¹¹.

¹ «Человек, рожденный от Марии, был послан нашего ради спасения» (BD. 12); «Что же касается тела, или человека, который от Марии, они (догматические противники Диодора — Е. З.) говорят, что Он [родился] от природы Бога Отца, или же говорят, что Он родился от семени Давидова?» (BD. 29).

² Это учение активно развивалось в рамках христологии «Логос–плоть», в частности свт. Афанасием Великим. Подробнее см.: *Grillmeier*. 1990. S. 471–472.

³ BD. 6.

⁴ Ibid. 11.

⁵ Ibid. 25.

⁶ Ibid. 6.

⁷ Ibid. 3.

⁸ *Theod. Mops. Com. in Ioh.* 1. 14. P. 35–36.

⁹ *Nest. Tractat. Heracl.* 2. 1. P. 212–213.

¹⁰ См., напр.: «Совершенный образ Бога Слова [и] совершенный «образ раба» (Флп 2.), Который Он воспринял» (*Perfecta forma Dei Verbi, perfecta forma servi, quem assumpsit*) (*Sever. Ant. Cont. Gram.* 3. P. 9); «Бог совершенный от Бога совершенного воспринял совершенного человека» (Ibid. 3. 26. P. 45]).

¹¹ *Diod. Tars. In Ps.* 2. 8. P. 15.

Следовательно, предположение А. Гриллямайера о том, что единство Христа мыслилось Диодором Тарсийским как союз Логоса и человеческого тела, едва ли можно признать корректной интерпретацией источников. Согласие Диодора с правомочностью использования александрийскими богословами аналогии души и тела¹ также не находит подтверждения. В одном случае он лишь ссылается на мнение своих догматических противников, развивавших эту аналогию², а в другом подвергает ее резкой критике³. 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 принявший гвоздей, Тот, Кто *прежде Авраама*⁴ и после Авраама. Он есть Творец земли и твари, умерший и воскресший, — первое по плоти (ܘܥܘܪܐ), второе по божеству (ܚܠܘܩܠܐܘܬܐ). Он есть Один и Тот же, ибо Он не иной и иной (ܚܕܝܠܐ ܚܕܝܠ ܠܐܘܢ ܠܐ), но Единый сложный (ܚܕܝܠܐ ܚܕܝܠܐ), как мы сказали выше, единый Сын, совершенный обоюду (ܚܕܝܠܐ ܚܕܝܠܐ), — тело (ܚܕܝܠܐ) и Бог Слово. Нет одного горнего, а другого дольного, 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

¹ См., напр.: *Abramowski*. 1931.

² *BD*. 2.

³ *Ibid*. 26.

⁴ Ср. Ин 8. 58.

Ф. Салливан¹, Р. Грир² и Ф. Янг³, поскольку фраза «единый Сын, совершенный обою-ду» едва ли принадлежать сторонникам Аполлинария, учившего о неполноте человеческого состава во Христе. Мы полагаем, что в данном отрывке Диодор критикует «православную» партию сторонников схемы «Логос-саркс». И А. Грильмайер, и его оппоненты придают принципиальное значение отношению Тарсийского епископа к аналогии души и тела, хотя эту аналогию использовал Феодор Мопсуестийский⁴. Как можно видеть, прямая связь между принадлежностью учения отдельного автора к схеме «Слово-плоть» и «Слово-человек» и использованием аналогии «душа-тело» отсутствует.

В учении Диодора Тарсийского имеются существенные расхождения со всеми формами христологии «Логос-плоть», выделяемыми А. Грильмайером. В отличие от ариан Диодор учил, что Логос есть «Бог совершенный от Бога совершенного»⁵; аполлинаризм же он подвергал критике за учение о смешении Бога Слова и плоти в единую сущность (συνουσία)⁶. Как указано выше, учение епископа Тарсийского не совпадает и с православным вариантом этой христологии, т. к., 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 природы⁷. Т. к. он не отличал Божественную природу от ее Субъекта, Логоса, признание *communicatio idiomatum* было для него равносильно отнесению воплощенных состояний к самой Божественной природе.

¹ *Sullivan*. 1956. P. 186–189.

² *Greer*. 1966. P. 334–335.

³ *Янг*. 2013. С. 416.

⁴ *Theod. Mops. De Incarn.* 8. 62. P. 470.

⁵ *Sever. Ant. Cont. Gram.* 3. 26. P. 45.

⁶ Следует, однако, отметить, что Диодор не полемизировал с Аполлинарием напрямую до его осуждения на II Вселенском Соборе (*Янг*. 2013. С. 417).

⁷ *Sullivan*. 1956. P. 206–228.

2.1.2. Истоки антиохийской христологии и тринитарные споры IV в.

Раздел, посвященный христологии Антиохийской школы, будет неполным без анализа толкований Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского на второй псалом, рассматриваемый в христианской традиции в качестве мессианского. Несмотря на полемику с аллегорическим методом, представленным в толкованиях Оригена¹, Диодор интерпретирует Пс 2. 6–7 («Я поставлен от Него царем над Сионом, горою святою Его. Я возведу определение 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 Троицы². Диодор подчеркивает, что не воля или повеление (πρόσταγμα) Господа перенесли на Логос «достоинство сыновства» (τὸ τῆς υἰοθεσίας ἀξίωμα), а сама φύσις Отца явила нетварное Слово Сыном и «образом ипостаси (ὑπόστασις) Отца»³. В данном контексте наиболее корректным переводом термина φύσις является «природа, приводящая в бытие». Предложенное епископом Тарсийским объяснение было направлено против Ария, который утверждал, что Логос получил существование (ὑποστήσαντα) по воле Бога Отца⁴. Диодор понимал слово «ныне» (σήμερον) как тождественное вечности (συναἰδιον), 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 ересиарха, слова «Проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе и пределы земли во владение Тебе» (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,

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.

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 противниками), Диодор отвергал идею Ария о том, что Отец дал Сыну в наследие весь мир¹. Давид пророчески указывает на ту власть над миром, которую Господь принял в Вочеловечении. Наконец, называя Слово «Господом, приводящим [вещи] в бытие» (τῆς παραγωγῆς κύριος), 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 Божьему, 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 hominus*) 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»². Если Диодор считал, что в Пс 2. 7

¹ *Diod. Tars.* In Ps. 2. 8. P. 15.

² *Qui, in natura habuit creare quae uoluit, ita in natura habet dominari omnium ut a se profecto iure factorum.* — *Theod. Mops.* In Ps. 2. 6. P. 11.

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, а не вечность, «как думают некоторые»¹. Толкование Диодора совпадает не только с комментарием Феодорита Кирского², но и с интерпретацией, данной свт. Кириллом Александрийским³.

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 дифицитские 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.

2.1.3. 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, т. е. Храм, в Который Оно вселилось, рождается от Девы. Мария является Человекородицей (*Ἀνθρώποτόκος*) и лишь в переносном смысле (*τῆ ἀναφορᾶ*) ее можно назвать Богородицей (*Θεοτόκος*). Она родила не Бога Слова, а Человека, в

¹ *Theod. Mops.* In Ps. 2. 7. P. 13.

² *Theodoret.* Interpr. in Ps. 2. 7. Col. 877–879.

³ *Cyr. Alex. Exp.* in Ps. 2. 7. Col. 721.

Котором Бог обитал «по расположению воли» (κατὰ τὴν σκέσιν τῆς γνώμης)¹. Т. о., Феодор, как и Диодор, отрицал, что Субъектом рождения от Девы является Логос. Учение о вселении Слова в человека «по благоволению» (κατ' εὐδοκίαν), противопоставляемое словам Аполлинария о соединении Логоса и плоти в единую сущность, является отличительной чертой христологии Феодора². Определенную опасность Феодор Мопсуестийский видел и в арианстве. Он подверг резкой критике попытку отнести свойства человеческой природы во Христе к Логосу, тем самым сводя Его на уровень творения³. 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)⁴.

Невозможность отнести свойства человеческой природы к Логосу вытекала из убеждения Феодора, что неприложимое к божественной природе, или божеству, неприложимо и к ипостаси Бога Слова⁵. 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, т. е. Логос как Субъект всех христологических предикатов⁶. Для Феодора понятия «Божественная природа Единородного» и «Бог Слово» взаимозаменяемы⁷, поскольку термин «природа» в подавляющем большинстве случаев (в т. ч. в христологическом контексте) он понимает не как общую природу, или абстракцию, а как конкретную, индивидуальную природу⁸. Мопсуестийский епископ в тех случаях, когда Диодор Тарсийский писал о Сыне Давидове, или Сыне Марии, и Сыне Божиим,

¹ *Theod. Mops. De Incarn.* 8. 62 [p. 302 Behr; p. 310 Swete].

² О значении понятия «по благоволению» в учении Феодора см.: *McLeod.* 2005. P. 176–204; *Селезнев.* 2005. С. 56–57, 64.

³ *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.

⁴ АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). P. 129–130.

⁵ *Theod. Mops. Hom. catech.* 6. P. 178.

⁶ *Hanson.* 1988. P. 446–458.

⁷ *Sullivan.* 1956. P. 204–205.

⁸ *Ibid.* P. 206–228.

предпочитает говорить о Боге Слове и «воспринятом Человеке», т. е. о божественной и человеческой природах. В данном случае можно заметить, что Феодор, уча о конкретной, индивидуальной природе, сближал ее с субъектом этой природы, хотя это сближение и было не 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, т. к. он объединяет две индивидуализированные природы в единое Лицо Сына — т. н. Лицо единения (πρόσωπον τῆς ἐνώσεως), 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», т. е. Сын Божий, и Сын Марии, ставший «Сыном по благодати». В этом смысле утверждение о. М. Жюжи, что 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 епископа². 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 двухсубъектную 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

¹ Подробнее см.: *Sullivan*. 1956. P. 259–284; *Behr*. 2011. P. 30–31.

² *Jugie*. 1949.

и в сирийском переводе¹, однако, поскольку греческий текст цитируется Леонтием Византийским, мы не можем исключать возможность намеренных интерполяций. По всей видимости, интерполяции имеются и в сирийском тексте, сохранившемся в составе рукописи 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 ипостаси². В сирийской версии, представленной 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 оригинале³, более вероятным нам представляется предположение об интерполяции, сделанной переводчиком⁴. 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, всегда отвергавшегося крайними дифиситами⁵. Что же касается формул «одно Лицо» (ἐν πρόσωπον, una persona) и «единство Лица» (ἡ τοῦ προσώπου ἕνωσις, adunatio personae), то они, напротив, неоднократно встречаются не только в отрывках, цитируемых Леонтием Византийским⁶, но и во фрагментах, сохранных сторонником Феодора Факундом Гермианским (VI в.) в сочинении «В защиту Трех Глав»⁷. К числу этих отрывков относится греческий оригинал De Incarn.

¹ *Theod. Mops. De Incarn.* 8. 62 [фрагмент, цитируемый Леонтием Византийским: р. 290 Behr; р. 299 Swete; сир. перевод: р. 468, 470 Behr].

² См.: *Scher.* 1910. P. 61.

³ *Richard.* 1943. P. 68–69.

⁴ *Grillmeier.* 1990. S. 633–634.

⁵ См. подробнее: *Behr.* 2011. P. 432–438.

⁶ LT. 1, 7, 14.

⁷ FT. 3, 17, 22.

8. 62, а также соответствующий сирийский текст, в котором также говорится о единстве Лица (ܩܪܘܨܬܐ ܡܢ ܕܘܠܗܐ). Впрочем, как будет показано ниже, это не означает отсутствия очевидных интерполяций и в тексте Леонтия.

Подчеркивая, что даже после соединения (ἔνωσις, ܩܘܨܘܣܐ) двух природ, которое не равнозначно смешению (κράσις, ܩܪܘܨܐ), Божество и человечество сохранили свои отличительные особенности, Феодор помещает единство на уровень Лица и использует для его описания также термин συνάφεια (ܩܘܨܘܫܐܐ). Вопреки распространенному мнению это понятие обозначает в богословском (в т. ч. в христологическом) контексте не соприкосновение, а предельно тесный союз¹. Феодор использует образ соединения мужа и жены, которые «уже не двое, но одна плоть»². 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»³. Исключив слова об одной ипостаси как интерполяцию, мы можем увидеть следующую формулу: «две 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.

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 ипоста-

¹ Lampe. PGL. P. 1308–1310.

² Мф 19. 5.

³ Theod. Mops. De Incarn. 8. 62 [p. 470 Behr].

стью, поэтому вера в две природы Христа неизбежно требует признания двух ипостасей¹. Впоследствии эта мысль разделялась как восточносирийскими настроенными авторами, писавшими о двух природах и двух ипостасях, так и сирийскими «монофиситами», 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»² вместе с лицами Троицы, т. к. «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 поклонения³. Подобные мысли встречаются также во фрагменте из «Тайноводственных поучений», сохранившихся и в сирийском переводе, и в «*Collectio Palatina*»⁴. 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 Божьими по природе, их можно было бы считать «двумя Сынами», но, поскольку они обладают разными природами, их нельзя сопоставлять и рассматривать в качестве как 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» Отца⁵. Т. о., предположение Ф. М. Янг, согласно которому в данном случае епископ Тарсийский уходит от сути проблемы, не подтверждается⁶. Слова же о том, что Диодор не мог понять главной обеспокоенности его оппонентов, состоявшей в отказе от отожде-

¹ Такова и характерная черта христологии Нестория, писавшего о том, что «нет природы без ипостаси» (*Nest. Tractat. Heracl. 2. 1. P. 442*).

² Флп 2. 7.

³ FT. 6.

⁴ *Theod. Mops. Hom. catech. 8. 14–16* [p. 90–91 Mingana] (= FT. 8).

⁵ BD 30.

⁶ Янг. 2013. С. 415–416.

ствления Сына Божия от Сына Давидова, верны лишь отчасти, поскольку «эти два [Сына] есть единый Сын»¹.

Как известно, богословская формула Нестория, действительно исповедовавшего двухсубъектную христологию, выглядит следующим образом: «две природы — две ипостаси — два природных лица — одно Лицо единения»². 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 предвечного Логоса³. 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»⁴. 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 находи-

¹ BD 30.

² *Nest. Tractat. Heracl. 3. 1. P. 209–211, 214, 238–239.*

³ «Итак, Христос есть Лицо единения, Бог же Слово есть не [Лицо] единения, а [лицо] Своей собственной природы». — *Ibid. 2 1. P. 212.* Подробнее о христологии «Трактата Гераклида» см.: *Abramowski. 1963. S. 135–229; Chesnut. 1978; Grillmeier. 1990. S. 433–452; Halleux, de. 1994; Селезнев. 2002. С. 58–85.*

⁴ *Sullivan. 1956. P. 259; Grillmeier. 1990. S. 626–632.* Лицо понимается Феодором просто как совокупность уникальных черт.

ленными оговорками, стараясь избежать манихейских и аполлинаристских коннотаций:

Я решил, что они благочестиво именуют Деву Матерью или Родительницей Бога, то есть не в соответствии с пониманием Аполлинария и Ария, не в том смысле, что Божество Единородного получило начало от Святой Девы, но в соответствии со смыслом единства, возникшего от начала слов ангела, которые он сказал о зачатии (ср. Лк 1)¹.

Несторий также видел опасность того, что употребление термина Θεοτόκος может быть равносильно признанию еретического учения Ария. В арианстве, равно как и в аполлинаризме, представители антиохийского богословия обвиняли в первую очередь свт. 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 не сущих (ⲉⲃⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲟⲩ ⲉⲃⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲟⲩ ⲉⲃⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲟⲩ, εἰς οὐκ ὄντων). Если Бог Слово получил начало от тварного существа, Он не предвечен, следовательно «было, когда [Его] не было» (ⲉⲃⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲟⲩ ⲉⲃⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲟⲩ ⲉⲃⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲟⲩ, 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 ты² в этом

¹ Concessi, ut pie genitricem vel particem Dei virginem nominarent, id est neque circa Apollinarii, neque secundum Arii sensum, sed nec tamquam divinitas unigeniti ex sancta virgine sumpsisset initium, sed propter unitiois rationem, quae facta est ex ipso angeli vocum principio, quas de conceptione locutus est. — *Idem. Ad Ioh. Antioch. S. 185.*

² Прочитированный 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» (ⲉⲃⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲟⲩ) является результатом ошибки переписчика. Изначально же в тексте стояло слово «фараон» (ⲉⲃⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲟⲩ), которым часто называли свт. Кирилла Александрийского. См.: *Rucker. 1936. Sp. 133*). Л. Абрамовски,

[слове] сказал, что Ему все это свойственно, так что из не сущего родился Бог Слово, ибо плоть Его была из не сущего¹.

Богословие свт. Кирилла Александрийского, важнейшим положением которого было учение о рождении Бога Слова по плоти от Марии, подпадало под анафематизмы Никейского Собора², как считал Несторий, еще и по той причине, что оно должно подразумевать происхождение Слова «от другой ипостаси или сущности» (κἀπὸ κἀλλοῦ καὶ κἀπὸ κἀλλοῦ καὶ κἀπὸ κἀλλοῦ, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας), «не от той, которая [является] сущностью Бога, но от той, от которой была плоть»³. Подобное утверждение должно привести к тому, что Бог Слово будет рассматриваться как подверженный изменениям (κἀμετέωρετο, ὁ τρεπτός)⁴, так как подобным свойством обладает именно плоть.

Таким образом, тексты источников подтверждают выводы М. Анастоса и А. де Аллэ, 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 ересьях в адрес Кирилла Александрийского носят в *Трактате* характер полемического преувеличения (на это справедливо указывал А. де Аллэ⁵), 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 в союзе (κἀσύνθεσις; греч. συνάφεια) единого

однако, считает 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.

¹ Nest. Tractat. Heracl. 2. 1. P. 215.

² 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. — АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). P. 79.

³ Nest. Tractat. Heracl. 2. 1. P. 215.

⁴ Ibidem.

⁵ Halleux, de. 1994. P. 207.

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 веры¹ и кто противостоит ложному учению всех ересей о природе Господа².

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 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 существовать³.

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 неадекватной 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 свт. 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

¹ Вар. «в своей вере».

² *Nest. Tractat. Heracl. 2. 1. P. 214.*

³ *Πρὸ αἰώνων ἔχων τὴν ὑπαρξιν καὶ γεννηθεὶς ἐκ πατρὸς, γεννηθῆναι καὶ κατὰ σάρκα ἐκ γυναικός, οὐχ ὡς τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαβούσης ἐν τῇ ἀγίαι παρθένω οὔτε μὴν δεηθείσης ἀναγκαίως δι' ἑαυτὴν δευτέρας γεννήσεως μετὰ τὴν ἐκ πατρὸς (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.*

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 Александрийского¹, не признавал, что это естество было соединено по ипостаси (*καθ' ὑπόστασιν*) с Рожденным от Отца Словом, т.к. придерживался иной схемы в определении Субъекта христологических предикатов. Таким образом, утверждать, что Несторий крикติกвал 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. Употребление его целым рядом авторов (по всей видимости, уже Оригеном², а позднее — Евсевием Кесарий-

¹ «А так как [Он] нас ради и нашего ради спасения родился от Жены, соединив с Собою по ипостаси человечество, то поэтому и говорится, что 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 ἐνώσας ἑαυτῶ καθ' ὑπόστασιν τὸ ἀνθρώπινον προῆλθεν ἐκ γυναικός, ταύτη τοι λέγεται γεννηθῆναι σαρκικῶς. οὐ γὰρ πρῶτον ἄνθρωπος ἐγεννήθη κοινὸς ἐκ τῆς ἀγίας παρθένου, εἶθ' οὕτως καταπεφοίτηκεν ἐπ' αὐτὸν ὁ λόγος, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς μήτρας ἐνωθεὶς ὑπομεῖναι λέγεται γέννησιν σαρκικήν, ὡς τῆς ἰδίας σαρκὸς τὴν γέννησιν οἰκειούμενος. — *Cyr. Alex. Ep. 4 // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 27*).

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*).

ским¹, свт. Афанасием Александрийским², Григорием Богословом³, Григорием Нисским⁴; а также императором Юлианом Отступником, который сообщает⁵ об употреблении христианами этого именованья), 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 Слово⁶. Несторий возражал не только против употребления без оговорок имени Θεοτόκος, но и против такого же употребления слова Ανθρώποτος. Он понимал, что последнее тоже могло получить еретическое толкование и привести к ереси Фотина и Павла Самосатского, считавших Христа «простым человеком». При этом, имя Ανθρώποτος являлось для Нестория более предпочтительным, чем Θεοτόκος, обозначением Девы Марии, потому что оно указывает на начало происхождения «плоти, подверженной страданию» (ἄνω κτήσιν)⁷, 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», т. е. к Лицу обеих при-

¹ *Euseb. Vita Const.* 3. 43.

² *Athanas. Alex. Vita Antonii.* Col. 897.

³ *Greg. Nazianz. Ep.* 101. P. 16.

⁴ *Greg. Nys. Ep.* 3. P. 24 (в данном фрагменте свт. Григорий Нисский упоминает и слово «Человекородица»: «Разве кто-то из нас осмелился назвать Святую Деву Богородицу Человекородицей, как слышим, некоторые из них бесстыдно (ἀφειδῶς) говорят?»); *Idem. De virgin.* 14. 1. 24; 19. 1. 6. Термин Θεοτόκος встречается также в проповеди на Рождество Христово (*Idem. In diem natal. Domini.* 1136. 32), однако аутентичность данного источника сомнительна.

⁵ *Julian. Apost. Contr. Galil.* 262 C; 262 E.

⁶ «Итак, где я сказал, что Христос есть простой человек (ἄνθρωπος)?». — *Nest. Tractat. Heracl.* 2. 1. P. 214.

⁷ *Ibid.* P. 213.

род) и частные (относящиеся к Богу Слово или к Человеку Иисусу)¹. 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 Нестория с неизбежностью вытекает отрицание ипостасного единства и признание двух ипостасей во Христе², т. к. природа как абстрактное понятие подразумевает наличие ипостаси этой природы как ее реализации), выражение «Христородица» подразумевает соединение этих двух природ в едином Лице Христа³.

Именованье 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 ἐνώσεως, ܡܠܟܘܬܐ ܕܥܘܠܐ), общее Лицо Божественной и человеческой природ⁴, причем оно, как подчеркивает Несторий⁵, не тождественно Богу Слово:

Итак, Христос есть Лицо единения, Бог Слово же есть не [Лицо] единения, но [Лицо] Своей собственной природы (ܡܠܟܘܬܐ ܕܥܘܠܐ).

Как указывалось выше, христологическая формула Нестория выглядит следующим образом: «две природы — две ипостаси — два природных лица — одно Лицо единения»⁶. При этом термин «лицо» имеет в его богословии и другое значение — т. н. природное лицо (πρόσωπον φυσικόν), которое есть у каждой из соединившихся во Христе природ⁷. Исповедание двух ипостасей — прямое следствие пред-

¹ *Nest. Tractat. Heracl. 2.1. P. 209, 212–213.*

² *Ibid. P. 238–239.*

³ Подробнее о христологии Нестория см.: *Grillmeier. 1990. S. 642–672* (там же литература по проблеме). См. также: *Селезнев. 2005. С. 68–94.*

⁴ Важные замечания относительно понятия «Лицо Единения» у Нестория см.: *Halleux, de. 1994. P. 212–213.*

⁵ *Nest. Tractat. Heracl. 2. 1. P. 212.*

⁶ *Ibid. 3. 1. P. 209–211, 214, 238–239.*

⁷ Итак, Христос есть Лицо единения, а Бог Слово есть не [Лицо] единения, но [лицо] Своей собственной природы. — *Ibid. 2. 1. P. 212.* Подробнее о христологии «Трактата Гераклида» см.:

Мы назвали ее Христородицей, ибо это именование очевидным образом явило и то, и другое: то есть Бога и человека, в соответствии со словами Евангелия¹.

Таким образом, обращение к первоисточникам позволяет скорректировать ряд гипотез представителей «апологетического» направления (М. Анастос, А. де Аллè), безусловно внесшего весомый вклад в исследование подлинной богословской позиции Нестория, и поставить под сомнение утверждение о том, что его богословие не содержит в себе ничего гетеродоксального.

2.3. ЭКЗЕГЕТИКА АНТИОХИЙСКОЙ И МЕСОПОТАМСКИХ ШКОЛ: КРАТКИЙ ЭКСКУРС

Двумя основными центрами сирийской образованности в означенный исторический период были Эдесская и Нисибинская школы. Бархадбешабба, епископ Халвана, в трактате «Причина основания школ» писал о том, что истоки Эдесской школы восходят к прп. Ефрему Сирину². Так ли это в действительности? Как было отмечено выше, 363 г. 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 Востока³. Согласно одной из двух основных традиций, представленных в источниках, Ефрем Сирин, поселившись в Эдессе, стал основателем «школы персов»⁴. Эта традиция нашла отражение в значительном числе работ, авторы которых либо полностью принимали данную точку зрения⁵, либо считали ее весьма

¹ Christi eam vocavimus genitricem, ut haec vox utrumque manifeste signaret, id est Deum et hominem, circa evangelii voces. — *Nest. Ad Ioh. Antioch.* S. 185.

² *Barhad. Halw. Causa fund. schol.* P. 381.

³ *Селезнев.* 2005. С. 37–38.

⁴ *Vööbus.* 1965. P. 7.

⁵ *Bardenhewer.* 1913–1932. Bd. 4. S. 351; *Ortiz de Urbina.* 1958. P. 54.

вероятной¹. Однако Созомен, принадлежавший к другой традиции, ничего не сообщает о какой-либо роли Ефрема в создании школы в Эдессе².

Наиболее подробная информация о Нисибинской и Эдесской школах содержится в произведении Бархадбешаббы, 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 Сирий был учителем (ܩܘܘܠܘܢܐ, толкователем, экзегетом) в школе³. По всей видимости Ефрем был одним из тех, кто заложил основы школы в Нисибине, однако он не был ее основателем в строгом смысле слова⁴.

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» (ܩܘܘܠܘܢܐ ܩܘܕܝܢܐ) школы⁵) 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» (ܩܘܕܝܢܐ ܩܘܘܠܘܢܐ), уде-

¹ Baumstark. 1924. S. 34.

² Sozomen. Hist. eccl. 3. 16. А. Выйбус считал данную традицию более древней (Vööbus. 1965. P. 8).

³ Barhad. Halw. Causa fund. schol. P. 377.

⁴ Vööbus. 1965. P. 8–9.

⁵ Barhad. Halw. Causa fund. schol. P. 382–383. Нам точно не известно время, в течение которого Кийоре возглавлял школу. Сопоставление данных, содержащихся в источнике, позволяет отнести его смерть к 436/7 г. В частности, издатель трактата Бархадбешаббы А. Шер (см.: Ibid. P. 386. Note 1) был сторонником именно такой датировки (она основана на содержащемся в сочинении указании на изгнание Нарсая, который был в течение 20-ти лет преемником Кийоре на посту главы школы и по прошествии этого времени изгнан из Эдессы; изгнание принято датировать 457 г.). В целом, такая датировка считается общепринятой, хотя А. Выйбус не исключает возможности возражений против нее (Vööbus. 1965. P. 11).

ляется большое внимание как толкователю Священного Писания; говорится также о его отношении к антиохийской экзегетической традиции, связанной с Диодором Тарсийским¹.

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, стоящих перед данным исследованием, является изучение экзегетических методов, которые использовались такими представителями ранней сирийской традиции, как Афраат, Ефрем Сирийский и Кириллон, а также сопоставление их с экзегезой Феодора. Изучение 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?² Можно ли указывать на эту близость (если она имелаась), как на причину перевода творений Феодора? Особое внимание при изучении данной проблемы следует обратить на типологию и соотношение принципов толкований Писания, использовавшихся указанными выше авторами, и раввинистической экзегезы. Это поможет осуществить сравнительный анализ ранней сирийской традиции толкования Писания и антиохийской экзегезы.

2.3.1. СОСТОЯНИЕ ИЗУЧЕННОСТИ ПРОБЛЕМЫ

Исследователи уже давно подчеркивают влияние на толкования Писания, составленные Ефремом Сирийским, методов, характерных для раввинистической экзегезы.

¹ *Barhad. Halw. Causa fund. schol. P. 378.*

² Н. Н. Селезнев указывает на то, 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 представителей антиохийских и сироперсидских школ, вышедших их традиции школы иудейских» (Селезнев. 2005. С. 61).

зы. С. Брок в своей статье, посвященной иудейской традиции в сирийских источниках, приводит пример влияния, которое эта традиция могла оказать на экзегезу Ефрема. В своем Комментарии на книгу Бытия, а также в поэтических произведениях, он следует тому толкованию, которое у христианских писателей впервые встречается у Юлия Африкана и согласно которому понятие «сыны Божии» (Быт 6. 2) означает не ангелов, как обычно считалось в рамках ранней иудейской традиции, а сынов Сифовых, которые спустились 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 ангелы¹.

Если элементы Агады², нашедшие отражение в Комментарии Ефрема Сирина на книгу Бытия, уже давно привлекали внимание исследователей³, 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 (Быт 1. 1–25), создание человека по образу Божьему (Быт 1. 26 – 2. 25), падение человека (Быт 3. 1–24), история Каина и Авеля (Быт 4), поколения, жившие до Всемирного потопа (Быт 4. 17 — 6. 5), повествование о Ное (Быт 6. 6–11. 9)). Заключительная же часть работы посвящена вопросу о соотношении написанных Ефремом толкований указанных мест Библии и иудейской экзегетической традиции (рассмотрено соотношение с традициями Агады и мидрашей)⁴. Как отмечает Кронхольм, в согласии с раввинистической терминологией Ефрем полагал, что творение (прежде всего, творение Адама) совершилось через действие Божественного мило-

¹ Brock. 1979. P. 226.

² *Agada* — раздел классической раввинистической литературы, представляющий собой часть «устной Торы», которая дает толкование «письменной Торы».

³ Gerson. 1868; Krauss. 1893–1894.

⁴ Kronholm. 1978. P. 215–224.

сердия (ܠܘܒܐ¹; ܠܘܒܐܝܘܬܐ²), любви (ܠܘܒܐ)³, благости (ܠܘܒܐܘܠܘܕܐ)⁴ и мудрости (ܠܘܒܐܘܠܘܕܐ)⁵. Даже такую черту толкования Ефремом книги Бытия, которая касалась особой роли первородного Сына (ܠܘܒܐ)⁶ и Слова (ܠܘܒܐ)⁷ Божьего как посредника в творении исследователь рассматривает как связанную с экзегезой «слова творения» (*verbum creatoris*), встречающейся в иудейских источниках⁸. Разделяет Ефрем⁹ и характерную для раввинистической литературы убежденность в том, что нисан был месяцем творения, равно как и своеобразную интерпретацию Быт 1. 2¹⁰, согласно которой дух Божий, который «носился над водою», был не Духом Святым, а ветром¹¹. Другие параллели с Агадой, на которые указывает Кронхольм: Адам как причина сотворения мира; представление о том, что Адам был создан рукой Божьей 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 сходства¹². 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 о содержащемся там мнении, согласно которому сотворению Адама предшествовал некий диалог между Создателем и ангелами¹³, или сотворенными ранее созданиями¹⁴. Мар Афрем отвергает подобные толкования, поскольку они противоречат принципиальному для него положению о Первородном

¹ *Ephraem Syr. Carm. Nisib. 59. 1. S. 111; Idem. De fide. 67. 19. S. 208.*

² *Idem. De fide. 32. 10. S. 109.*

³ *Idem. Carm. Nisib. 59. 1. S. 111.*

⁴ *Ibid. 51. 12. S. 70.*

⁵ *Ibid. 59. 4; 74. 2. S. 111, 125; Idem. De fide 80. 3. S. 246.*

⁶ *Idem. De fide. 6. 1–14. S. 24–29.*

⁷ *Idem. Contra haer. 40. 12. S. 163–164.*

⁸ *Kronholm. 1978. P. 215.*

⁹ *Ephraem Syr. De Eccl. 51 8. S. 132–133; Idem. De Crucif. 6. 15. S. 67.*

¹⁰ *Idem. In Gen. 1. 7. P. 11–12.*

¹¹ *Kronholm. 1978. P. 215. Об интерпретации духа Божьего как ветра у Ефрема и других авторов см.: Brock. 1997b.*

¹² *Kronholm. 1978. P. 216–222.*

¹³ *Ephraem Syr. De fide. 6. 8. S. 27.*

¹⁴ *Ibid. 6. 10–11. S. 28.*

противоречат принципиальному для него положению о Первородном Сыне Божьем как посреднике в творении¹.

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»². 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 ок. 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 разнообразными таргумами особенно очевидна применительно к «Таргуму Йонатан бэн Узиэль».

Примером обстоятельного анализа является новое исследование Елены Наринской «Ефрем, «иудейский» мудрец: сравнительный анализ экзегетических произведений св. Ефрема Сирина и иудейской традиции», которая рассмотрела не только такие проблемы, как влияние на Ефрема литературной традиции иудаизма, типологию и символы, использовавшиеся Мар Афремом в толкованиях Священного Писания, экзегетическую технику³ и др., но и вопрос об отношении «пророка сирийцев» к иудаизму в целом⁴. Далее, Е. Наринская подробно анализирует толкования Ефрема на Исх 1. 5 и 2. 25, а также их соотношение с иудейской традицией⁵. В итоге, исследователь приходит к выводу, согласно которому критические замечания Ефрема

¹ *Kronholm*. 1978. P. 216.

² *Ibid*. P. 222.

³ *Narinskaya*. 2007. P. 71–82.

⁴ *Ibid*. P. 14–67.

⁵ *Ibid*. P. 91–101, 131–201.

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, т. о., 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»¹. В качестве доказательства данного взгляда исследователь приводит многочисленные примеры активного использования Ефремом Сириным иудейской экзегетической традиции².

Как можно видеть, проблемы, связанные с экзегезой Ефрема Сирина, в т. ч. 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 недавно вышедшей статье Е. В. Барского и М. Г. Калинина, посвященной учению об Адаме прп. 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, предлагаемая Ефремом Сириным, прямо противоположна той, что впоследствии предложил Феодор Мопсуестийский»³. Ефрем неоднократно подчеркивает, что искушение носило чувственный характер, согласно же мнению Феодора, искушение было обращено к духовной, а не к телесной природе Адама (т.е. первый человек пал в свободном выборе разума, а не в движении плоти). Дьявол, подчеркивает Мопсуестийский епископ, соблазнял Адама и Еву двумя вещами: желанием

¹ *Narinskaya*. 2007. P. 268.

² *Ibid*. P. 269–272.

³ *Барский, Калинин*. 2014. С. 36.

божественного достоинства и страхом смерти (именно это представления было потом усвоено сирийской традицией, в т. ч. Исааком Сириным). 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 жизни¹. В статье также приведено мнение Норриса², согласно которому в ряде случаев Феодор Мопсуестийский, не отказываясь от своей концепции, обращался к традиционным 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»³. Однако после перевода сочинений Феодора Мопсуестийского на сирийский язык конфликт двух мировоззрений не мог не отразиться в сирийской богословской традиции.

Т. о, 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 проанализировать, — это понимание указанными двумя авторами образа Божия в человеке, в т.ч. 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,

¹ Барский, Калинин. 2014. С. 27, 37–38.

² Norris. 1963. P. 178.

³ Барский, Калинин. 2014. С. 37.

так, Филон Александрийский ссылается на него 17 раз¹). Как уже отмечалось выше, в исследовании Т. Кронхольма рассмотрено толкование Ефремом данного фрагмента. Проблеме уделено внимание также и в других работах². Нет недостатка и в исследованиях, посвященных учению Феодора Мопсуестийского об образе Божьем³. Однако нам не известны работы, которые содержали бы подробный сравнительный анализ понимания Ефремом и Феодором образа Божьего 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, на роль типологии в его экзегезе⁴. Мюррей выделяет три основные темы в рамках типологической экзегезы, встречающиеся в произведениях сирийских отцов IV в.: призвание язычников, Христос и Его смерть на кресте⁵. С. Брок, отмечая, что понимание Ефремом терминов «прообраз» и «символ» отличается от того значения, которое они имеют в английском языке⁶, 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»⁷.

Ф. М. Янг пишет о том, что в рамках поэтического творчества Ефрема, которое и было основной формой его богословствования, «ключевые темы возникают из текущего развития образов, символов и прообразов, которые обычно берутся из Священного Писания»⁸. Действительно, обычно исследователи при анализе образов,

¹ СДХА. С. 438. См. исследование, посвященное святоотеческому учению об образе Божьем: *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.

⁶ *Brock*. 1992b. P. 41.

⁷ *Ibid*. P. 56.

⁸ *Янг*. 2013. С. 296.

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»¹. Ф. Янг полностью не согласна с подобной оценкой, она отмечает², 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 первоизданное, и эсхатологическое состояние»³. 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 Иакова⁴. Далее Янг рассматривает смысл символов, встречающихся у Ефрема, таких елей или жемчужина. Характеризуя подход Ефрема, она называет его сакраментальным пониманием, в рамках которого конкретная реальность существует сама по себе, однако указывает за свои пределы⁵.

Как можно видеть, несмотря на обилие работ, посвященных типологии и символизму Ефрема Сирина как экзегета, не имеется исследований, в которых были подробно рассмотрены его прозаические произведения, а также в которых содержался бы анализ всех случаев употребления основных терминов его типологической экзегезы (ܛܦܣܐ *tupsā* (от греч. τύπος) и ܪܐܙܐ ^(ܐ)*rāzā* (примерный эквивалент греч. μυστήριον)), хотя бы в части этих произведений. Подобное специальное рассмотрение типологической экзегезы Ефрема, проделанное нами и включающее филологический анализ данных терминов, статистическую и контекстуальную сводку, состав-

¹ *Matthews e. a.* 1994. P. 60.

² *Янг.* 2013. С. 297.

³ В данном случае Ф. Янг цитирует С. Брока (*Brock.* 1990. P. 49).

⁴ *Янг.* 2013. С. 297–298.

⁵ Там же. С. 298–299.

ленную на основе трех его сочинений (двух прозаических — Комментариев на Бытие и Исход, а также гимнов (мадрашей) на Рождество), позволит перейти к анализу тех мессианских мест, которые Ефрем видел в Ветхом Завете.

2.3.2. «СОТВОРИМ ЧЕЛОВЕКА ПО ОБРАЗУ НАШЕМУ» (БЫТ 1. 26)

К тому времени, когда Ефрем писал свое толкование на Быт 1. 26, этот стих уже давно был предмет рассмотрения в иудейской и христианской экзегезе¹. Так, Филон Александрийский 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 дела².

Данная идея впоследствии повторяется в мидрашах³. Филон также пишет об участии Слова, или мысли, Бога (Λόγος) в создании мира⁴. Филон указывает на то,

¹ Kofsky, Ruzer. 2000. P. 315–316.

² Διὰ τοῦτ' ἐπὶ μόνης τῆς ἀνθρώπου γενέσεώς φησιν ὅτι εἶπεν ὁ θεὸς «ποιήσωμεν», ὅπερ ἐμφαίνει συμπάραληψιν ἐτέρων ὡς ἂν συνεργῶν, ἵνα ταῖς μὲν ἀνεπιλήπτοις βουλαῖς τε καὶ πράξεσιν ἀνθρώπου κατορθοῦντος ἐπιγράφηται θεὸς ὁ πάντων ἡγεμῶν, ταῖς δ' ἐναντίαις ἕτεροι τῶν ὑπηκόων· ἔδει γὰρ ἀναίτιον εἶναι κακοῦ τὸν πατέρα τοῖς ἐκγόνοις· κακὸν δ' ἢ κακία καὶ αἰ κατὰ κακίαν ἐνέργειαι. — *Philo Alex. De opif. 14. 75.*

³ ВМ: Быт 8. 4.

⁴ *Philo Alex. De opif. 5. 20.*

что умопостигаемый мир есть «Логос Бога, уже занятого творением мира». Логос есть «первообразная печать» (ἀρχέτυπος σφραγίς) чувственного мира, частью которого является человек, часть, которая есть «образ образа»¹. Прямо отвергая представление, согласно которому образ Божий заключен в телесном составе человека, Филон определяет его так: «Об образе же говорится по отношению к уму, управляющему душой»². Человеческий ум был создан в соответствии 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 являющего владыкой над всем остальным (что особенно проявилось в наречение имен животным)³.

Филон Александрийский, будучи трихотомистом, усматривал образ и подобие Божии в уме, или духе, человека (νοῦς), т.е. разделял платонические представления, оказавшие большое влияние на александрийское направление (Климент Александрийский (II–III вв.), Ориген, а также гностики)⁴. 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 отражением блаженного естества, по своему разуму родственен Божественному Логосу, а по телесному устройению — всему миру⁵.

Это последнее сродство связано с тем, что человек образован из тех же самых стихий, что и весь мир⁶. При этом, Филон утверждает, то человек обладает одновре-

¹ *Philo Alex. De opif.* 4. 25.

² Ἡ δὲ εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν. — *Philo Alex. De opif.* 23. 69.

³ *Ibid.* 52.

⁴ СДХА. С. 446.

⁵ Πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ὑκείωται λόγῳ θεῷ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς, κατὰ δὲ τὴν τοῦ σώματος κατασκευὴν ἅπαντι τῷ κόσμῳ. — *Philo Alex. De opif.* 51. 146.

⁶ *Ibid.* 51. 146.

менно и смертной, и бессмертной природой. т. к. он возник смертным по своему телу, бессмертным же по разуму¹.

Филон, как известно, стремился увидеть в повествовании книги Бытия аллегориче-скую антропологию человека. Фактически, в его толкованиях мы видим аллегорически изложенную антропологию: Адам для него символизирует разум, Ева — чувства, змей — удовольствие. Его подход не имеет ничего общего с типологией. Слова Филона, касающиеся образа Божьего 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 умопостигаемого². Ниже мы увидим принципиальное отличие учения Ефрема от такого подхода к пониманию образа Божьего 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), утверждавшего что Бог говорил «сотворим» Своему Сыну. Фактически, Иустин отвергает толкование, согласно которому Бог так обращался к ангелам³. Татиан, ученик Иустина, пишет о сотворении человека Словом⁴. Идея о том, что Бог обращался перед созданием человека к Силе Своего милосердия, встречается в раввинистической экзегезе⁵.

Одной из задач, стоявших перед Ефремом, также было толкование фразы «по образу Нашему и по подобию Нашему» (ܐܘܪܝܢܐ ܕܡܝܢ ܕܡܝܢܐ). Ефрем, следуя христианской традиции и ссылаясь также на два фрагмента из Нового Завета, говорящих о творческой роли Бога (Ин 1. 3 и Кол 1 16), утверждает, что Отец говорил это Своему Сыну⁶. А. Кофски и С. Рuzер 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,

¹ *Philo Alex. De opif.* 46.

² Даниелу. 2013. С. 72–73.

³ *Iust. Mart. Dial.* 62. 1.

⁴ СДХА. С. 16.

⁵ *Kofsky, Ruzer.* 2000. P. 316.

⁶ *Ephraem Syr.* In Gen. 1. 28. P. 23.

«образа» с тринитарным учением, он, скорее, связывает это понятие с Божеством в целом¹. Однако, по нашему мнению, упоминание Ефремом Сириным Сына не является лишь попыткой объяснить сложное место в Писании, поскольку во введении к Комментарию на книгу Бытия он пишет о том, что Моисей «написал о сотворении за шесть дней, совершенном Посредником, Который единосущен (ܡܫܚܐ ܝܗܘܐ ܡܥܘܢܐ) и равен в искусности Творцу»². Такова принципиальная позиция Ефрема, заключающаяся в том, что пророк написал в книге Бытия «о тайнах (ܝܝܢܐ) Сына, которые были предызображены (ܥܡܘܢܐ ܝܝܢܐ), когда создавалось творение, написал (ܡܫܚܐ) прообразы Его (ܡܫܚܐ ܡܥܘܢܐ), которые были предначертаны (ܥܝܢܐ ܡܫܚܐ) древними праведниками»³. 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 (ܡܝܫܝܚܐ) Троицу, также над Адамом, которому было сказано: «Вы будете как боги, знающие добро и зло»⁴, посмеялся»⁵. 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 этого образа не с разумом, как Филон, а с бессмертием⁶. Эта идея также встречается в мидрашах (в которых, правда, человек разделяет бессмертие не с Богом, а с ангелами)⁷.

Что касается понимания самим Ефремом образа Божьего в человеке, то он связывает его с господством человека над землей и всем, что населяет ее⁸. В его Комментарии нет никаких указаний на то, что этот образ он усматривает в уме. При этом, 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

¹ Kofsky, Ruzer. 2000. P. 316–317.

² Ephraem Syr. In Gen. Prooemium. 5. P. 4.

³ Ibid. 4. P. 4.

⁴ Быт 2. 5.

⁵ Ephraem Syr. In Gen. 2. 34. P. 45.

⁶ СДХА. С. 16.

⁷ ВМ: Быт 8. 27. Подробнее см.: Kofsky, Ruzer. 2000. P. 317.

⁸ Ephraem Syr. In Gen. 1. 29; 2. 10. P. 23–24, 31.

бессмертию, кардинально отличается от идеи Филона о смертной и бессмертной природе человека, т. к. первый писал о том, что Бог не создал Адама ни тем, ни другим, «дабы сам Адам, 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 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 представление².

2.3.3. ТИПОЛОГИЧЕСКАЯ ЭКЗЕГЕТИКА

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» (^ʿ*rāze*), присутствующих в Писании и в природе, которые являются двумя свидетелями Бога. Эти тайны являются указаниями на истину (^š*rārā*; 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 связь³.

¹ *Ephraem Syr.* In Gen. 17. P. 34–35.

² *Kofsky, Ruzer.* 2000. P. 318–319.

³ *Брок С., Селезнев Н. Н.* Ефрем Сирий: 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. Это позволит 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 Божьего) и соответствующим учением Филона.

Проведя филологический анализ, мы установили, что в трех указанных выше произведениях Ефрем Сирин употребляет слово ܠܝܢ 50 раз. При этом, не во всех случаях это слово означает «тайну» или является частью словосочетания, указывающего на данное понятие (например, ܠܝܢܐ — «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» (ܠܝܢܝ ܐܘܚܪܐ)³. Термин ܠܡܫܠܐ в Комментарии на Бытие 1 раз употреблен в сочетании с тем же местоимением ܐܘܚܪܐ, а мадрашах на Рождество 4 раза в значениях «как, подобно, подобный». Помимо значения «прообраз, или образ», являющегося для понятия ܠܡܫܠܐ основным (в этом значении термин употреблен 18 раз из 28), оно может также употребляться, как и ܠܝܢ, в значении «пример»⁴. Кроме того, термин может использоваться для обозначения образа как изображения (в цитате из Исх 32.4, в которой говорится об образе золотого тельца⁵) и

¹ *Ephraem Syr.* In Gen. 9. 3. P. 67.

² *Ibid.* 42. 3. P. 111.

³ *Idem.* De Nat. 21. 3. S. 105.

⁴ *Idem.* In Gen. 16. 1. P. 76; *Idem.* De Nat. 8. 5. S. 59. В одном из фрагментов мадрашей на Рождество слово ܠܡܫܠܐ можно перевести как «пример», однако, в значении, близком к слову «образ» (*Ibid.* 14. 8).

⁵ *Idem.* In Exod. 32. 4. P. 153.

солнца как «внешнего образа» света¹. 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 (ܩܘܘܠܘܬܐ), которых вывели на Египет волхвы и которые «вместо жаб являли образ (ܕܥܘܠܐ) жаб»².

Прежде чем перейти к контекстуальному анализу терминов ܩܘܘܠܘܬܐ и ܩܘܘܠܘܬܐ в рамках типологической экзегезы Ефрема, мы проанализируем основные «тайны» и «прообразы», указываемые им, а также их место в церковной традиции. Прежде всего, основные 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 Христе (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)³. Эти пророчества содержатся и в Новом Завете (в частности, в песни Захарии⁴).

Говоря о ветхозаветных праведниках, «ожидавших увидеть пришествие»⁵ Христа, Ефрем Сирийский называет среди них Авеля, Сифа, Еноса, Каинана, Мафусаила, Ноя, Сима и Яфета, Авраама, Мелхисидека, Лота, Аарона, Моисея, Рааву, Илию и многих других. Так, например, «духом почувствовал Авраам, / что далеко рождение Сына. / Вместо Него Самого (ܡܘܠܘܬܐ) горячо он желал, / «увидеть день»⁶ Его»⁷.

Фактически, праведники Ветхого Завета были прообразами Сына. Сиф, брат убитого Авеля, «высматривал» (ܩܘܘܠܘܬܐ ܕܡܘܬܐ) 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

¹ *Idem.* In Gen. 1. 9. P. 13 (комментарий на Быт 1. 16).

² *Ephraem Syr.* In Exod. 8. 1. P. 136.

³ *Idem.* De Nat. 1. 1–11. S. 1–2.

⁴ Лк 1. 57.

⁵ *Ephraem Syr.* De Nat. 1. 20. S. 3.

⁶ Ср. Ин 8. 56.

⁷ *Ephraem Syr.* De Nat. 1. 55–59. S. 7–8.

желавшие увидеть Его, как пишет Ефрем, «узрели Сына посреди себя», что является указанием событие Преображения. Более того, они начертали (ܐܘܨܐܝܢ) тайну (ܚܝܢܐ) Его пришествия, поскольку Моисей был прообразом (ܡܘܨܝܐ) мертвых, и Илия — живых (уже применительно ко второму пришествию Христа)¹. В Ное же были таинственно обозначены (ܡܘܨܝܐ) образы (ܚܝܢܐ) Самого Сына, равно как в Данииле и Лазаре². Прообраз (ܡܘܨܝܐ) и тайны (ܚܝܢܐ) Христа были заключены и в Исааке³.

Типология Адама, сопоставляемого со Христом, появляется уже у апостола Павла⁴ 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» (ἀνακεφαλαιώσις, recapitulatio), разработанной свт. Иринеем Лионским. Как указывает Ж. Даниелу, речь в данном случае идет о новом начале (κεφαλή), которое представляет собой возобновление 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 устройства человека, о которых говорил еще апостол Павел (душевное и духовное), обнаруживают сходства: первое есть прообраз (τύπος) второго. Т. о., между Адамом и обстоятельствами, которые сопутствуют его греху, и Христом и обстоятельствами Икупления обнаруживаются соответствия. Суть параллелизма Евы и Марии, впервые встречающегося в произведении Иустина Философа «Диалог с Трифоном Иудеем»⁵, 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

¹ *Ephraem Syr.* De Nat. 1. 21–36. S. 3–5.

² *Ibid.* 10. 4. S. 67.

³ *Ibid.* 13. 3. S. 74.

⁴ 1 Кор 15. 45–49; Рим 5. 15–19.

⁵ *Iust. Mart.* Dial. Col. 712.

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 т. ч. 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 — Христа¹. Как пишет Ефрем, Ева, мать всех живущих, была и источником смерти для всех живущих, Мария же — это новая лоза, в которой расцвела новая Жизнь — Христос:

Он² нисшел также к Еве, Матери всех живущих. Он есть виноградная лоза, посредством которой стена ада была сокрушена. Ева, которая есть мать 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 смерть³.

Грех и спасение от греха вошли пришли в мир благодаря органам чувств двух людей: с помощью ока своего Ева увидела красоту дерева познания добра и зла «и отобразился в ее уме совет лукавого, концом дела было горькое раскаяние». Мария же посредством слуха узнала «о Сокровенном, Который пришел к ней по слову [ангела]»⁴. Кроме того, Ефрем, неизменно подчеркивающий девственный характер рождения Христа от Девы (ܩܠܕܘܬܐ), видит строгое соответствие между способом рождения Адама и Христа:

Еву, родительницу, родил муж, который не рожден,
То не более ли вероятно, что дочь Евы без мужа родила Сына.
Земля девственная родила Адама, владыку земли,

¹ *Ephraem Syr.* De Eccl. 51. 8. S. 132–133.

² Христос.

³ *Ephraem Syr.* Serm. de Domin. 3. S. 3.

⁴ *Idem.* De Eccl. 35. 18. S. 89.

Дева же родила Адама, Владыку неба¹.

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»²,
посмеялся над Исааком³.
Он перенес сие безмолвно,
а мать его возревновала.
Ты есть его тайна (ܦܝܢܐ)?
Или он есть Твой образ (ܦܝܢܐܘܢ)?
Ты уподобился Исааку?
Или он подобен Тебе?⁴

Говоря о аспектах значения термина *ܦܝܢܐ*, следует также отметить, что слово «тайна» как правило рассматривается Ефремом как очень близкое по значению к понятию «прообраз» и противопоставляется в этом смысле термину «истина» (*ܦܝܢܐ / ܦܝܢܐܘܢ*). Так, в 18-й мадраше на Рождество в качестве прообраза Христа рассматривается Октавиан Август (27 г. до н. э. — 14 г. н. э), именуемый «царем по имени *ܦܝܢܐܘܢ* *ṣemḥā*». Сирийское слово *ܦܝܢܐܘܢ* имеет два значения⁵: «восток» (греч. ἀνατολή τοῦ ἄγρου) и «сияние» (греч. ἀπαύγασμα; см.: Евр 1. 3 — «сияние славы и образ ипостаси Его» (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ)⁶). Э. Бек допускает, что Ефрем мог связывать созвучные слова «Augustus»

¹ *Idem*. De Nat. 1. 15–16. S. 3.

² Быт 16. 12.

³ Ср. Быт 21. 9.

⁴ *Ephraem Syr.* De Nat. 13. 17. S. 76.

⁵ CSCO. Bd. 153. S. 83.

⁶ NT. P. 741.

(греч. Σεβαστός) и αὐγασμα, хотя и признает отсутствие однозначного ответа на вопрос о том, почему Ефрем Сирий, говоря об Октавиане, отождествлял его имя со словом ܡܫܚܐ:

В Рождество Твое,
во дни царя
по имени Сияние,
тайна (ܡܝܫܚܐ) и истина (ܡܫܚܐ)
встретились вместе,
царь и Царь,
Сияние (ܡܫܚܐ) и Восток (ܡܫܚܐ).
Крест свой понесло
сие царство.
Благословен Возвысивший его!¹

Нам представляется маловероятным, чтобы читатели Ефрема могли увидеть в этих строках, написанных на сирийском языке, игру греческого и латинского слов. По всей видимости, данный фрагмент все же является указанием на весьма распространенный в Римской империи культ Непобедимого Солнца (Sol Invictus)², некогда связанный с почитанием сирийского божества Элагабала, в честь которого взял себе имя император Гелиогабал (218–222). На большинстве монет этого времени имеются изображения либо самого Гелиогабала, осуществляющего свои жреческие функции, либо бога солнца. Из документов следует, что император рассматривал себя в качестве высочайшего жреца Непобедимого Солнца (sacerdos amplissimus Dei Solis Invicti Elagabali), а бога Элагабала — в качестве своего предводителя (comes) и защитника (conservator). Император Аврелиан (270–275), предпринимавший попытки реанимировать языческую религию, провозгласил Sol Invictus верховным божеством. На монетах Константина Великого (306–337) изображения солярного божества появляются ок. 308 г. и сохраняются до сер. 20-х гг. IV в., вытесняя других традиционных

¹ *Ephraem Syr. De Nat.* 18. 3. S. 91.

² Мы благодарим Р. М. Шукурова, указавшего на возможность именно такой интерпретации. О культе Непобедимого Солнца в Римской империи см.: *Halsberghe.* 1972.

богов; при этом, монеты имели девиз: «Soli Invicti Comiti» (Предводителю Непобедимому Солнцу)¹. Встречаются изображения император, 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 знаменья 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 и в рамках которого Христом рассматривался бы как одно из воплощений верховного божества (Summus Deus). Как известно, на церемонии освящения Константинополя (330) император был в диадеме из солнечных лучей, которая была известна в иконографии Аполлона, отождествляемого с Sol Invictus². Поскольку молодость прп. Ефрема Сирина пришлась на годы правления Константина, он мог перенести представления, связывавшиеся в императором в IV в., на фигуру Октавиана Августа.

Наше предположение подтверждается при обращении к другому фрагменту из мадрашей, в котором Ефрем говорит о дате Рождества и упоминает о свете, отождествляемом со Христом:

Заточал Моисей агнца в [месяц] нисан,
В десятый [день] — се тайна (מִיִּסְרָא) Сына,
Нисшедшего в материнскую утробу и Самого Себя заточившего
В десятый [день]. Он исшел из материнской утробы
В тот месяц, когда побеждает свет.

Победил свет и явил тайну (מִיִּסְרָא),
Восходя постепенно. И вот двенадцать дней,

¹ Попов И. Н. Константин: Религиозная политика. 2014. С. 684.

² Квливидзе Н. В. Константин: [Иконография на монетах и медалях]. 2014. С. 726–727.

Как он взошел. И сей день —

Тринадцатый, исполнившаяся тайна (ܩܘܠܘܢܐ ܕܥܝܪܐ)

<Сына>¹ и Его двенадцати [апостолов]².

Данный фрагмент связан с типологией ветхозаветной Пасхи, фактически рассматриваемой в качестве прообраза Пасхи новозаветной. Ефрем пишет о пасхальном агнце как о тайне (ܩܘܠܘܢܐ) Христа. Цитируя фрагмент из Исхода, согласно которому каждое семейство должно взять для себе агнца в десятый день месяца нисан (10 марта), хранить его до четырнадцатого дня, после чего заклать³, 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 (23 сентября — день осеннего равноденствия), а Благовещение Пресвятой Девы Марии, согласно Евангелию⁴, имело место шесть месяцев спустя). Т. о., в день, в который был заклан ветхозаветный агнец, был распят его Прообраз (ܩܘܠܘܢܐ)⁵. При этом, Рождество Христово для Ефрема — 13-й день после зимнего солнцестояния (после 25 декабря, т. е. 6 января (26 кануна) — Богоявление или праздник светов)⁶. «Во свете и тьме» были изображены образ (ܩܘܠܘܢܐ) и тайна (ܩܘܠܘܢܐ) зачатия и рождения Господа, а также зачатия и рождения Иоанна. Последний был зачат в месяц тишри, «в который наступает тьма», т. е. продолжительность светового дня начинает уменьшаться, Христос же был зачат в месяц нисан, на который приходится весеннее равноденствие («свет воцаряется над тьмой, и она покоряется ему»)⁷. Рождение же Христа таинственно (ܩܘܠܘܢܐ ܕܥܝܪܐ) относится к месяцу канун, «в который свет вырвал у тьмы часы, которая она поглотила», подобно тому, как Господь

¹ ܩܘܠܘܢܐ. Восстановлено Э. Беком по J. В тексте — ܩܘܠܘܢܐ (рождения Сына).

² *Ephraem Syr.* De Nat. 4. 14–15. S. 48.

³ Исх 12. 2–3, 6–7.

⁴ Лк 1. 36.

⁵ *Ephraem Syr.* In Exod. 12. 1–3. P. 140.

⁶ Для церковной традиции Сирии, Египта и Малой Азии было характерно празднование 6 января Богоявления — праздника, во время которого вспоминали Рождество и Крещение Господне. О гипотезах, объясняющих дату праздника, см.: Кузенков. 2014. С. 65–68; Макаров. 2015.

⁷ *Ephraem Syr.* De Nat. 27. 17–18. S. 140.

нас людей от «поглотившего их», т.е. от дьявола. В месяц канун явились, «вышли» два света: Сын — из утробы, и солнце — из тьмы¹.

Кроме того, Ефрем упоминает о возвышении царства Августа, подданным которого был Христос. Эти слова следует рассматривать как часть общехристианской традиции, в рамках которой подчеркивалось, что Римская империя, ставшая местом рождения Спасителя, была благословлена Богом². В понимании 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 реальностью³. Встреча прообраза и обозначаемой им реальности происходит именно в прообразуемом событии. Т. о., Август как царь, носящий имя «Сияние» является прообразом другого Царя, Который есть «Восток свыше»⁴.

Итак, попытаемся обобщить основные контексты терминов типологической экзегезы Ефрема, связанных с понятиями ܠܝܢܐ и ܠܡܥܠܐ. Прообраз (ܠܡܥܠܐ), равно как и тайна (ܠܝܢܐ), — это то, что *предначертано* (ܕܝܢܐ) в Писании Святым Духом. После того, как те реальности, на которые они указывали, *пришли в исполнение* (ܠܚܘܒܐ, ܐܬܝ) и слово пророчеств *совершилось* (ܕܠܝܚܘܒܐ), *было истолковано* (ܐܬܝܘܠܡܢܐ ܠܥܘܡܐ), этот прообраз *стал понятным* (ܡܠܘܚܐ ܠܥܘܡܐ)⁵. Термины «прообраз» и «тайна» у Ефрема также близки к понятию «притчи» (ܠܡܥܠܐ) и «образ» (ܠܡܥܠܐ; ср. εἰκων)⁷. В событиях Нового Завета, когда Бог совершил (ܐܬܝܘܠܡܢܐ)⁸ прообразы и тайны, заключенные в фигурах Ветхого Завета, на смену тайне пришло ее *исполнение*

¹ Ephraem Syr. De Nat. 21–22. S. 140.

² См., например, песнопение византийского гимнографа прп. Кассии († до 867) — самогласен-славник 2-го гласа на «Господи, воззвах», исполняемый на вечерне Рождества Христова (Αὐγουστου μοναρχήσαντος ἐπὶ τῆς γῆς (Августу единоначальствующу на земли) — Μenaion. Dec. 25 [Μηναιῶν. Δεκέμβριος. Σ. 379; Минея. Декабрь. Т. 2. С. 334].

³ См.: Даниелу. 2013. С. 144–145.

⁴ Ср. Лк 1.78.

⁵ Ephraem Syr. De Nat. 1. 1–10. S. 1–2.

⁶ Ibid. 2. 8. S. 15.

⁷ Ibid. 13. 4. S. 74.

⁸ Ibid. 4. 117. S. 36.

рах Ветхого Завета, на смену тайне пришло ее *исполнение* (ܩܠܘܘܬܐ) — *реальность, истина*, обозначаемая терминами ܩܝܘܬܐ и ܩܠܘܘܬܐ. Термины ܩܠܘܘܬܐ и ܩܝܘܬܐ, как правило, имеют близкие значения, за исключением случая¹, когда они рассматриваются как противопоставление понятий «образ» (ܛܝܦܘܣ) и «местообраз» (ܐܢܛܝܦܘܣ).

В связи с темой Адама мы наблюдали, как типология Ефрема продолжала развитие новозаветной типологии, будучи, при этом, частью общей святоотеческой традиции. Это будет 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, т.е. крещения. Это взгляд не является натянутой аллегорией, как может показаться, а представляет собой развитие библейской мысли². Во-первых, уже в Ветхом Завете потоп представлен как событие прошлого, являющееся прообразом события будущего (как события грядущего суда, так и грядущего избавления, совершаемого ради Своего народа)³. 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, огненному⁴. Кроме того, в Первом послании Петра сопоставляется спасение во дни Ноя восьми душ от потопа и крещение и употребляется термин ܐܢܛܝܦܘܣ⁵. Развиваемая греческими и латинскими авторами типология ковчеге и Церкви нашла отражение и у Ефрема Сирина:

А ковчег с тварями⁶
являет образы (ܩܠܘܘܬܐ) Господа нашего,

¹ Ephraem Syr. De Nat. 13. 17. S. 76.

² Даниелу. 2013. С. 83.

³ Ис 24. 1, 18; 27. 1; 28. 15–16, 18; 51. 9–10; 54. 8–9; Пс 27. 1; 45. 3; 73. 12–14.

⁴ 1 Пет 3. 3–9.

⁵ 1 Пет 3. 18–21.

⁶ Ср. Быт 6. 19–20; 7. 2–3, 8–9.

создавшего святую Церковь,
в которой спасаются души¹.

Более того, образы (ܩܝܢܘܢܐ) Сына были таинственно (ܥܘܢܝܢܐ) обозначены в Ное. Не только Ламех увидел в своем потомке Ное эти образы и «вместо Господа далекого утешил себя тайною (ܥܘܢܝܢܐ) близкою», но и сам Ной горячо желал узреть Сына, видя, что если Его тайна (ܥܘܢܝܢܐ) сохранила тварей, то тем более Он Сам может спасти души людей. Ефрем, указывая на спасительность прообраза, отмечает бóльшую спасительность вместообраза — Сына².

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 Сирахова³, так и в апокрифической «Книге Юбилеев»⁴). 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 типологическому⁵.

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»

¹ *Ephraem Syr. De Nat.* 1. 44–45. S. 6.

² *Ibid.* 1. 55–58.

³ Сир 44. 19–23.

⁴ Кн. Юбилеев. 11–46.

⁵ Евр 11. 8–21.

(связывание). В молитвах Нового года (Рош Хашана) жертвоприношение Исаака связывается с благами, которые испрашиваются у Бога для Израиля¹. Ж. Даниелу указывает на то, что здесь мы 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»². Связь Исхода и жертвы на горе Мория, прослеживаемая в раввинистических источниках, неизбежно вызывает вопрос о возможных влияниях иудейской традиции на христианскую и даже об обратном влиянии, которое не представляется чем-то совсем уж невероятным, если учесть, что указанные выше тексты датируются временем более поздним, чем начало христианской эры³, хотя позднее раввинистическая литература могла оказать влияние на христианских авторов, в частности на св. Мелитона Сардийского, который писал об «оковах» Исаака⁴. По всей видимости, говорить следует о том, что типология Исаака, имевшаяся в более ранних иудейских источниках⁵, привлекла внимание апостола Павла⁶. Т.о., 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.)⁷, а также у свт. Иринея Лионского¹.

¹ «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 благодати Твоей да удалится негодование Твое от народа Твоего». — РШ: Зихронот.

² Даниелу. 2013. С. 137–138.

³ Там же. С. 139.

⁴ СДХА. С. 679.

⁵ 4 Мак 13. 12; 16. 20; Jubil. 17–18.

⁶ Рим 8. 32 (ср. Быт 22. 16).

⁷ 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, τελεσθῆ). — Barn. Epist. 7. 3. Col. 744 B.

Если идея о влиянии раввинистической экзегезы на типологию Исаака у грекоязычных христианских авторов имеет под собой определенные основания, то активное развитие этой типологии Ефремом Сирийским в еще большей степени может свидетельствовать о подобном влиянии.

Типология Христа и Церкви связана в Комментарий Ефрема на Бытие и с именем третьего патриарха — Иакова. В камне в Вефиле, над которым Иаков принес обет², «была прообразуема (ܠܩܘܡ ܕܥܝܕܐܢܐ) тайна (ܝܝܚܐ) Церкви, через которую воздаются обеты и приношения всех народов, вошедших в нее»³. В елее же, который Иаков излил на этот камень⁴, «была изображена (ܠܩܘܡ ܝܪܥܐ) тайна (ܡܝܝܚܐ) сокрытого в нем Христа» («елей» (ܠܥܝܠܐ) и «Христос, помазанник» (ܠܡܫܘܚܐ) — однокоренные слова)⁵.

Кроме того, одной из наиболее развитых тем типологической экзегезы, встречающихся в произведениях Ефрема, является тема Исхода, 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 змеями⁶, в Евангелии от Иоанна рассматривается в качестве прообраза «вознесения» Христа на древо креста⁷. Этот образ встречается уже у Псевдо-Варнавы⁸. 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 уврачуе[т] рану[, нанесенную] древним змием»⁹.

¹ *Iren. Lugd. Adv. haer.* 4. 5. 4–5. Col. 986 AB.

² Быт 28. 20–22.

³ *Ephraem Syr. In Gen.* 26. 3. P. 89.

⁴ Ср. Быт 28. 18.

⁵ *Ephraem Syr. In Gen.* 26. 2. P. 89.

⁶ Чис 21. 9.

⁷ Ин 3. 14.

⁸ *Barn. Epist.* 12 [PG. 6. Col. 760 B — 764 A; ПМА. С. 105–106].

⁹ *Ephraem Syr. De Nat.* 1. 28. S. 4.

Однако еще более часто встречающийся в святоотеческой литературе прообраз креста — это молитва Моисея с распростертыми руками в тот день, когда Иисус Навин сражался с амаликитянами¹. 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. 3.*]³.

Эту цитату можно сопоставить со словами мч.Иустина Философа:

Народ одерживал победу не потому, что Моисей молился, но потому, что <...> он являл знак креста⁴.

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 кон. II — нач. III в., оформится в Мишне), однако есть основания считать, что традиция «медный змий — молитва Моисея» является более ранней, восходя к кон. 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 иудейской традиции, или же есть основания утверждать, что в раввинистической литературе отразилась антихристианская полемика), можно точно сказать

¹ Исх 17. 8.

² Исх 17. 11.

³ РШ. 3. 8.

⁴ *Iust. Mart. Dial.* 90. 5. Col. 692 A.

одно: мы имеем дело с палестинской средой раннего христианства¹. 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 его³. Жезл же Моисей держал лишь тогда, когда совершал знамения и чудеса, дабы познал ты тайну (ܟܪܝܨܬܐ) Креста, силой которого и творил Моисей все чудеса⁴.

Ефрем Сирий неоднократно указывает на прообразы креста в Ветхом Завете. Так, он указывает на жезл Ааронов как на такой прообраз: «И когда фараон не был убежден этим⁵, тогда снова «*Аарон простер руку свою*»⁶ с жезлом как знаменем креста (ܟܪܝܨܬܐ ܟܘܠܗܘܢ). Сим жезлом было положено начало всем казням, когда он пожрал змиев, во образ того, как кресту надлежало уничтожить всех идолов. Через него⁷ и завершено разделение моря и потопление египтян, посредством которых была предначертана (ܟܪܝܨܬܐ ܟܘܠܗܘܢ) гибель хананеев»⁸. При этом, обращает на себя внимание несколько обстоятельств. Во-первых, Ефрем указывает на связь между жезлом и двумя прообразуемыми им реальностями: крестом и победой над хананеями. Последнее указывает на то, что прообраз может указывать и на ветхозаветную реальность,

¹ Даниелу. 2013. С. 194–195.

² Исх 17. 8.

³ Исх 17. 8–9.

⁴ *Ephraem Syr.* In Exod. 18. 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. 8. 1. P. 136.

что 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 Господне²; или это было сказано сим Иаковом от лица³ сынов Дановых или всего Израиля, дабы явить, что все спасители, которые восстали для них, есть символ (ܡܝܪ) того великого спасения, которое имело быть для всех народов через Иисуса, ибо те предначертали /изображали/ (ܐܘܢ ܐܝܢܝܢ) истину (ܚܝܝܘܬܐ)»⁴. Во-вторых, расцветший жезл Ааронов⁵ рассматривается Ефремом как символ, указывающий на рождение Христа от Девы⁶. В-третьих, ветхозаветные прообразы креста — одна из наиболее популярных тем экзегезы Ефрема. Словами, сказанными Господом Авраму после того, как от него отделился Ной («встань, пройди по земле в долготу ее и в широту ее, ибо Я тебе дам ее»⁷), был прообразован (ܚܘܝܠܐ) крест. Земля, посредством указания на долготу и широту которой был изображен крест, «ради креста» была отнята у потомков древних праотцев и отдана другим наследникам⁸. Крест также был прообразован (ܚܘܝܠܐ) 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 Манассии⁹, «дабы изобразить (ܝܘܒܝܢܐ) таинство (ܡܝܪ) Того, через Которого прекратился Израиль первородный, как первородный Манассия, и возвысились язычники, как (ܕܐܘܪܝܢܐ) меньший Ефрем»¹⁰.

¹ Быт 49. 18.

² Ср. 1 Цар 4. 11; 5–6.

³ ܚܘܝܠܐ

⁴ *Ephraem Syr.* In Gen. 42. 9. P. 115.

⁵ Чис 17.

⁶ *Ephraem Syr.* De Nat. 1. 17. S. 3.

⁷ Быт 13. 17.

⁸ *Ephraem Syr.* In Gen. 10. 2. P. 68.

⁹ Быт 48. 9–20.

¹⁰ *Ephraem Syr.* In Gen. 41. 1. P. 110.

Наконец, еще один пример типологии креста, встречающийся в Комментарий Ефрема Сирина на Исход, весьма распространен в христианской литературе — это тема вод Мерры, ставших сладкими после того, как Моисей бросил в них дерево¹ (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 Господа². Ефрем также видит в дереве тайну креста, сделавшего «сладкой горечь языков»³, 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 Иакова⁴. 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 Примирителе⁵. 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 Христа⁶. Таким образом, тайны (ܠܝܘܢܐ), переданные иудеям в подобию (ܠܡܫܘܠܡ), в действительности (ܠܡܫܘܠܡ) были исполнены (ܐܝܘܒܐ ܕܝܠܐ) Господом. Следующая часть благословения, относящаяся к Иуде, также имеет мессианский смысл: «Очистит в вине одежду свою», то есть омоет тело Свое⁷ кровью Своею; «и в крови гроздов одеяние свое»⁸, то есть кровью омывает тело Свое⁹, которое есть одеяние Его Божества¹⁰. «Блестящи очи его более вина», ибо истина мысли Его прекрас-

¹ Исх 15. 22–25.

² Даниелу. 2013. С. 196–200.

³ Ephraem Syr. In Exod. 16. 1. P. 146.

⁴ См., напр.: Idem. In Gen. 43. 4. P. 118.

⁵ Быт 49. 8–12.

⁶ Лк 19. 31; пар. Мк 11. 3; Мф 21. 1.

⁷ ܡܝܘܚܐ

⁸ Быт 49. 11.

⁹ ܡܝܘܚܐ

¹⁰ ܡܝܘܚܐ ܕܝܠܐ ܠܡܫܘܠܡ

нее чистого вина. «И белы зубы его более молока»¹, ибо чисто и красиво учение уст Его»².

Еще один образ экзегезы Ефрема Сирина — это Неопалимая Купина³, которая является частью типологии многих авторов, включая сирийских. Так, Кириллона использует этот образ в контексте темы девственного зачатия Христа Марией⁴. Ефрем же, противопоставляя «мертвых богов» Богу живому, говорит о том, что Его тайна (ܠܝܘܢܐ) была начертана (ܝܫܬܪܝܬܐ) посредством этой купины, «не подходящей для того, чтобы делать изображения мертвых богов»⁵.

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 (ܠܝܘܢܐ ܕܝܕܝܢܐ) тайна (ܝܘܢܐ) «новизны» Сына, а в горечи — страдание тех, кто причащается Его. Во-вторых, фраза «Ешьте испеченное»⁶ указывает на тайну (ܠܝܘܢܐ) «того, что было положено в огонь», т.е. ангца. Наконец, в словах «Пусть будут чресла ваши препоясаны, и обувь ваша на ногах ваших»⁷ содержится тайна (ܝܘܢܐ) сонма учеников, которые были готовы идти и проповедовать Евангелие⁸.

Однако жертву Христа прообразовало не только заклание пасхального ангца, но и принесение иных жертв Ветхого Завета. В частности, окропление Моисеем сынов Израилевых кровью жертвенных тельцов после чтения книги Завета также имело прообразовательное значение, поскольку в этой крови (ܠܝܘܢܐ ܝܫܬܪܝܬܐ) тайна (ܠܝܘܢܐ) Евангелия, которая посредством смерти Христа дается всем народам⁹. Имеется у

¹ Быт 49. 12.

² *Ephraem Syr.* In Gen. 42. 6. P. 114.

³ Исх 3.

⁴ *Cyrrillon.* De Pascha. 181–184.

⁵ *Ephraem Syr.* In Exod 3. 2. P. 130.

⁶ Исх 12. 9.

⁷ Исх 12. 11.

⁸ *Ephraem Syr.* In Exod. 12. 1–3. P. 140.

⁹ *Ibid.* 24. 1. P. 151.

Ефрема и элемент противопоставления жертв и ритуальных омовений, описанных в Ветхом Завете, и призванных очистить людей, и очищения, совершенного Христом¹.

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 Мар Афрама не подтверждают мнение, согласно которому в его Комментарии на Бытие содержится «близкое к буквальному» прочтение текста, поскольку в нем «редко используется типологический или символический подход, который столь характерен для гимнов Ефрема»². В гораздо большей степени тексту первоисточника соответствует мнение Ф. Янг, писавшей о том, что в Комментарии на Бытие предложен подход, который весьма характерен для гимнов Ефрема, толкования которого, при этом, в некоторых случаях выходят за рамки буквальной экзегезы³ (на что указывал также С. Брок⁴).

2. Типологическая экзегеза Ефрема Сирина, несомненно, имеет свои особенности, являющиеся отличительной характеристикой его авторского стиля и, в целом, сирийской традиции. Так, Ефрем усматривает образы, указывающие на Христа и Церковь, не только в Писании, но и в природе⁵. Тем не менее, проведенный нами филологический анализ экзегетической терминологии Мар Афрама показывает, что в большинстве случаев термин ܩܘܪܒܐܢܘܢܐ является эквивалентом греческого слова τύπος, которое имеет значение «прообраз» и к которому восходит данный сирийский тер-

¹ *Idem.* De Nat. 17. 16–17. S. 90.

² *Matthews et al.* 1994. P. 60.

³ *Янг.* 2013. С. 297.

⁴ *Brock.* 1990. P. 49.

⁵ *Ephraem Syr.* De Nat. 28. 10. S. 143.

мин, слово же *μυστήριον*, как правило, обозначает «тайну», «таинство»¹ (ср. греч. *μυστήριον*), а также «вместообраз» (*ἀντίτυπος*).

3. Типологическая экзегеза Ефрема Сирина соответствует всем трем признакам «истинной типологии», указанным Ж. Даниелу²: мы можем восстановить предысторию образов, использовавшихся Ефремом, в Новом Завете и у Отцов Церкви; образ основан на буквальном смысле (несмотря на приводимый С. Брокком 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»³.

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 Божьего в человеке. В отличие от последнего, Ефрем усматривал образ Божий в человеке не 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 т. ч. 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, о Его роли в

¹ Ibid. 4. 100–101. S. 34.

² Цит. по: СДХА. С. 474.

³ Даниелу. 2013. С. 327.

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 крайней 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 будет рассмотрена нами в третьей главе. Применительно к месопотамской традиции, представленной прп. Ефремом Сириним, нам не удалось обнаружить следов подобного сокращения.

Глава 3. ОКОНЧАТЕЛЬНОЕ КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ РАЗДЕЛЕНИЕ СИРИЙСКОГО ХРИСТИАНСТВА: СЕРЕДИНА V — VIII ВЕК

3.1. ПЕРВЫЙ СИНТЕЗ ВОСТОЧНОСИРИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ И БОГОСЛОВИЯ АНТИОХИЙСКОЙ ШКОЛЫ: ХРИСТОЛОГИЯ НАРСАЯ (ОК. 399 — НЕ РАНЕЕ 502)

3.1.1. БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ

Наши знания о жизни Нарсая, называемого также «прокаженным»¹, основаны на таких сирийских источниках, как трактат «Причина основания школ» Бархадбешаббы Халванского², «История святых отцов, которые претерпели гонение за истину» Бархадбешаббы Арбайи³ и «Арбельская хроника», составленная в 550–569 гг. Мшихазхой. Исследователи опираются также на арабские источники — «Хронику Мариса и Амра» и «Хронику Сеерта»⁴.

Нарсай родился в селении Айн-Дулбе в Маалтае, на севере Ирака (Маалтае — область, соседняя с Маргской, от которой она отделена притоком Тигра р. Хазир)⁵. С семи до шестнадцати лет он посещал школу в том же селении. В это время зороастрийские жрецы начали гонение против школы, в результате чего учитель увел всех учеников в горы, где они пережидали гонения. В период обучения в школе Нарсай достиг больших успехов. Лишившись после смерти родителей возмож-

¹ Как указывает У. Райт, Симеон, епископ Бет-Аршама († ранее 548 г.) именует так Нарсая, возможно, только в духовном значении (*Païm*. 1902. С. 40. Прим. 245). И. С. Ассемани полагал иначе (см.: ВО. Т. 1. Р. 352 и примечание 5, 354; Т. 3/1. Р. 63).

² *Barhad. Ḥalw. Causa fund. schol.* Р. 381–387.

³ *Barhad. 'Arbaia. Hist. eccl.* Р. 588–615.

⁴ ChrS II. Т. 7. Fasc. 2. Р. 114 (и далее).

⁵ Что касается биографических очерков в литературе справочного характера и общих курсах патрологии, см.: *Païm*. 1902. С. 40; *Baumstark*. 1922. S. 109–113; *Ortiz de Urbina*. 1958. Р. 107–108; *Пугулевская*. 1979. С. 59–62; *Berardino*. 2006. Р. 456–458.

ности учиться в ней, он отправился в монастырь Кефар-Мари в области Бет-Завдаё, настоятелем которого был его дядя Эммануил, закончивший Эдесскую школу и сам основавший школу в Кефар-Мари. Он выполнял обязанности периодевта области, в его подчинении находились церкви Амиды. Увидев, что уровень знаний Нарсая превосходит знания преподавателей этой школы и насельников монастыря, Эммануил уговорил племянника «читать им книги» (Нарсай провел с ними одну зиму)¹.

В следующем году Нарсай начал обучение в Эдесской школе, продолжавшееся десять лет. В этот период (т. е. в 20–30-е гг. V в.) епископом Эдессы был Раббула, ревностный сторонник свт. Кирилла Александрийского. Однако главой школы являлся Кийоре (Кир), по инициативе которого, как было отмечено выше, произведения Феодора начали переводиться на сирийский язык. Завершив обучение в Эдессе, Нарсай, подчинившийся уговорам дяди, вернулся в Кефар-Мари для преподавания. Однако затем он опять оправился в Эдессу, где пробыл десять лет. К этому периоду относится знакомство Нарсая с Барсаумой, с которым они оказались единомышленниками². Позднее Барсаума поселился в Нисибине, стал там толкователем Писания и, уже заняв в городе епископскую кафедру, пригласил в Нисибин Нарсая.

После смерти дяди Нарсай стал настоятелем монастыря, но уже через год (не позже 435 г.) отправился в Эдессу. Затем вместе с Барсаумой он посетил в Мопсуестии епископа Феодула, преемника Феодора и ученика Диодора Тарсийского³. После смерти Кийоры (437) Нарсай стал его преемником на посту ректора Эдесской школы (причем он был избран на этот пост единогласно и занимал его двадцать лет). В 457 г. умер Ива Эдесский и его преемником на Эдесской кафедре стал Нонн. Епископ и подчиненные ему клирики именовали Нарсая «толкователем-еретиком», следовавшим учению Феодора и Нестория, которые, в свою очередь, были учениками Павла Самосатского⁴. За этим последовали и обвинения политического характера в том, что Нарсай может предать Эдессу, находящуюся на границе с Персией. Нарсаю угрожали, предлагая ему отказаться от своих убеждений, однако он остался непреклонен. После

¹ *Barḥad. 'Arbaia*. Hist. eccl. P. 596.

² *Ibid.* P. 597.

³ *Ortiz de Urbina*. 1958. P. 108.

⁴ *Barḥad. 'Arabaya*. Hist. P. 599–600.

попытки толпы сжечь его Нарсай бежал (при помощи персов) в Нисибин. Н. В. Пигулевская полагала, что Нонн не участвовал в изгнании Нарсая, поскольку Эдесский епископ даже пытался вернуть его, обещая в случае возвращения встретить с почетом (эти попытки оказались тщетными)¹.

Необходимо отметить наличие в церковной истории Бархадбешаббы Арбайи некоторых несоответствий фактического характера, касающихся биографии Нарсая. Так, в данном сочинении экзегетом Эдесской школы и предшественником Нарсая на посту ректора назван Раббула, хотя в действительности экзегетом и ректором школы был Кийоре, которого Бархадбешабба называет епископом Эдессы. Совершенно ясно, что в данном случае мы имеем дело с путаницей в именах — Раббула назван вместо Кийоре и наоборот. Н. В. Пигулевская высказала предположение, что «в этом была повинна устная передача» (тем более в самом тексте содержатся слова «говорят о нем»). Кийоре в «Истории святых отцов» и в трактате «О причине основания школ» дана положительная характеристика. Однако, несмотря на это, на следующей странице Кийора именуется «еретиком», сообщается о том, что препятствовал Нарсаю. Что же касается обвинений, которые были выдвинуты против Нарсая как сторонника Феодора и Нестория (а затем и обвинений политического характера, согласно которым Нарсай якобы симпатизировал персам), то информацию о наличии таких обвинений следует считать достоверной, тем более о ней сообщают и другие источники, однако имя, данное епископу (Кийоре), ошибочно². По этой причине издатель предложил заменить его именем Нонн³. Следует отметить, что основные факты из жизни Нарсая, упоминаемые в трактатах «Причина основания школ» и «История святых отцов», совпадают. Оба сочинения являются важными источниками по истории Нисибинской школы, однако следует учитывать возможность наличия интерполяций в тексте. Возможно, экзегет Нисибинской школы и епископ Эдесский вообще не были названы, а через какое-то время их имена были вписаны ошибочно. Кроме того, воз-

¹ Пигулевская. 1979. С. 60 (данное мнение основано на информации, сообщаемой Бархадбешаббой, см.: *Barḥad.ʿArbaia*. Hist. eccl. P. 604).

² Пигулевская. 1979. С. 54–55.

³ *Barḥad.ʿArbaia*. Hist. eccl. P. 603.

можно, что отрицательная характеристика, которая была дана епископу, продиктована последующими событиями.

Остановившись в «монастыре персов» к востоку от Нисибина, Нарсай вошел в город после уговоров Барсаумы, по инициативе которого создал в Нисибине школу (надо сказать, что в городе и до этого была школа, главой которой был Симеон из Кашкара, теперь речь шла о ее расширении). Период ректорства Нарсаи ознаменовался увеличением числа учеников, в том числе за счет обучавшихся до этого в Эдессе. Однако через некоторое время Нарсаю пришлось удалиться из Нисибина по причине конфликта с Барсаумой, носившего личный характер (последний был, очевидно, недоволен ростом популярности друга)¹. В течение пяти лет Нарсай возглавлял монастырь Кефар-Мари², в котором он написал две мемры о данных событиях. Эти сочинения были прочитаны в Нисибине, после чего Барсаума пожелал примириться с Нарсаем и пригласил его в город. Последний вернулся в Нисибин, остался в дружбе с Барсаумой, однако поселился в келье, находящейся далеко от дома епископа³. Как сообщает «Хроника Сеерта», Нарсай руководил Нисибинской школой в течение сорока лет (в трактате «Причина основания школ» говорится о 45-ти годах, но с учетом второго по счету пребывания Нарсаи в должности настоятеля монастыря Кефар-Мари; в своей «Истории» Бархадбешабба Арбайя сообщает о 50-ти годах; «Хроника Мариса и Амра» говорит о 60-ти годах, при этом данный срок включает двадцатилетнее пребывание Нарсаи на посту ректора Эдесской школы).

Во время осады Амиды шаханшахом Кавадом I (488–496, 498–531) в 502–503 гг.⁴ два ученика Нарсаи оговорили его перед правителем, утверждая, что их учитель — сторонник римлян. Нарсай узнал об этом и написал мемру, переведенную на персидский язык. Каваду была прочитана эта мемра, «содержащая положительные слова о персидском государстве»⁵, после чего «царь отказался от мнения [о виновно-

¹ *Пугулевская*. 1979. С. 60–61.

² *Ortiz de Urbina*. 1958. P. 108.

³ *Barhad. Arbaia*. Hist. eccl. P. 597.

⁴ Подробнее см.: *Пугулевская*. 2011. С. 146–174.

⁵ *Она же*. 1979. С. 62.

сти Нарсая] и обвинители умолкли»¹. Стоит отметить, что после этого была предпринята другая попытка представить Нарсая византийским шпионом, однако данный замысел не был осуществлен.²

Поскольку осада Амиды началась в 502 г., смерть Нарсая следует относить ко времени не ранее этого года. По подсчетам Бархадбешаббы, Нарсай умер в возрасте 103-х лет. Н. В. Пигулевская, опираясь на мнение А. Баумштарка³, считала, что двукратное упоминание о пребывании Нарсая в Эдессе в течении 10-ти лет следует считать повторением одного и того же факта⁴. По ее мнению, из этого следует, что Нарсай умер в возрасте около 93-х лет (А. Баумштарк, равно как и Н. В. Пигулевская, не приводит каких-либо аргументов, обосновывающих данную точку зрения)⁵. Учитывая смерть Нарсая в возрасте около 103-х лет, в качестве даты рождения следует указывать время ок. 399 г.

3.1.2. НАРСАЙ КАК ПОСЛЕДОВАТЕЛЬ ФЕОДОРА МОПСУЕСТИЙСКОГО

Нарсай в своих произведениях осуществил работу по синтезу предшествующей традиции сирийского богословия и традицией антиохийского богословия, черпая представления о ней из произведений Феодора Мопсуестийского. Следуя учению последнего⁶, Нарсай обозначает Божественную и человеческую природы во Христе понятиями «Слово» (ܠܘܘܒܐ) и «тело» (ܦܘܨܐ), или человек, подразумевая под ними конкретные, индивидуализированные природы Логоса и человека Иисуса:

¹ *Barhad. Arbaia. Hist. eccl. P. 613.*

² *Ibid. P. 614.*

³ *Baumstark. 1922. S. 109–110* («Благодаря тотчас переведенной на персидский язык поэме, которая содержала похвалы в адрес Персидской державы, он опроверг данное обвинение и вскоре после этого скончался в возрасте 103-х лет, пробыв в должности главы Нисибинской школы сорок лет, либо в возрасте 93-х лет, если в случае с пребыванием в Эдессе два раза по десять лет речь идет о двукратном упоминании одного события, которое стало возможным благодаря допущенной ошибке»).

⁴ *Пигулевская. 1979. С. 59.*

⁵ Там же. С. 62.

⁶ *Nars. De Nat. 441–444. P. 64.*

Один Духовный, а другой — плотский, Сокрытый и видимый.
Два по природе: образ раба и [образ] Творца¹.

Эти природы объединились в единое Лицо (هَيْهَتِي) Сына (ابْنِي)². Отрицая «взаимообщение свойств» и подвергая критике учение Кирилла Александрийского, Нарсай не соглашается с учением о двух рождениях Бога Слова (при этом, под «Словом» он подразумевает именно индивидуализацию природы, т. е. фактически ипостась Логоса, а не только природу, или Божественную сущность (последняя обозначается отдельным термином «*λογος*»³)) и относит рождение от Девы, а также другие характеристики человеческой природы, такие как страдания и смерть⁴, к свойствам Сына Давидова, в котором Логос обитал «по благоволению»⁵. 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.

Вероятно, осознавая опасность того, что четкое различие Сына Божия и Сына Давидова может быть расценено как разделение, а также возможность обвинений в исповедании «двух сынов», Нарсай особо подчеркивает⁶ что, что он исповедует «Двух, Которые стали Одним»⁷. Т. о., христология Нарсая не является двухсубъектной: единым Субъектом является Лицо Сына, а учение о двух лицах у Нарсай отвергает⁸. Следы христологии двух ипостасей в его произведениях также отсутствуют⁹. Хотя Нарсай отрицает *communicatio idiomatum*, он признает (как и Феодор) односто-

¹ Ibid. 504–505. P. 68.

² Ibid. 501–503. P. 68.

³ Ibid. 167–170. P. 48.

⁴ *Nars. De Nat.* 135–136, 447–448.

⁵ О месте понятия «по благоволению» в христологии Нарсая см.: *Graffin, McLeod.* 1979. P. 25–26; *Селезнев.* 2002. С. 64.

⁶ *Nars. De Nat.* 439–440. P. 64.

⁷ Ibid. 406. P. 63.

⁸ Ibid. 441–442. P. 64.

⁹ *Graffin, McLeod.* 1979. P. 24.

ронний перенос свойств Бога Слова и человека на единого Сына, перенос, который, несомненно, не является подлинным *обменом* свойствами, или *взаимообщением* свойств. Подобно Феодору Нарсай учит и о едином поклонении, которое подобает Сыну Божьему и Сыну Человеческому¹. 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 Его². 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 обителью³. Нарсай пишет⁴ 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 представляется идея о том, что Сын Божий в Воплощении пришел не по Своей природе, а по Своему благоволению. На это указывает употребление термина *بإذنه* в процитированном выше отрывке. Данный термин, переводимый обычно как воля (в этом значении он соответствует

¹ *Nars. De Nat.* 445–446. P. 64.

² *Ibid.* 3. P. 36.

³ *Nars. De Nat.* 93–95. P. 42.

⁴ *Ibid.* 5–10.

греческому *θέλημα*, или *θέλησις*), в настоящей мемре следует переводить словом «благоволение». В этом смысле, *ܘܨܘܒܗ* является эквивалентом греческого слова *εὐδοκία*, занимающего важное место в богословии Феодора Мопсуестийского¹. Хотя Нарсай выражает единство Божественной и человеческой природ во Христе разными способами, главным способом описания этого единства являются для него, как и для Феодора, слова о «вселении» (*ܘܨܘܒܗ*, ср. греч. *ἐνοίκησης*) или «восприятии» (Нарсай, в данном случае, использовал формы глаголов *ܘܨܘܒܗ* и *ܘܨܘܒܗ*; ср. греч. *σύλληψις*); важное место в его христологии занимает формула «по благоволению» (*ܘܨܘܒܗ*; греч. *κατ' εὐδοκίαν*). Говоря о таком единстве, Нарсай противопоставлял его единству по природе, которое он отвергал².

Следует пояснить, что используемые Нарсаем³ образы вселения Сына Божия в человеческую природу, Его облачения в человечество, облачения плотью занимают важное место не только в учении Феодора⁴, но и в рамках ранней сирийской традиции, т. е. в произведениях Афраата⁵ и Ефрема Сирина⁶. Богословие Нарсаея, 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»⁷ и писали о Марии как родившей предвечного Сына Божьего⁸, то Нарсай учение о Богоматеринстве отрицал.

¹ *Theodor. Mops. De Incarn. 7.*

² См.: *Graffin, McLeod. 1979. P. 25. Note 102; Селезнев. 2002. С. 47.*

³ *Nars. De Nat. 409–411. P. 62.*

⁴ *Theod. Mops. Hom. catech. 6. P. 178; Idem. In Ioh. 1. 14. P. 35–36.*

⁵ *Aphraat. Demonst. 3. 16; 6. 10. Col. 136, 278.*

⁶ *Ephraem Syr. De Nat. 4. 193; 16. 11. S. 43, 85.*

⁷ *Aphraat. Demonst. 3. 16; 6. 9. Col. 136, 276–277; Ephraem Syr. De Nat. 4. 143–214. S. 38–45.*

⁸ *Aphraat. Demonst. 6. 10; 9. 5. Col. 281, 417; Ephraem Syr. De Nat. 5. 16–24; 8. 17. S. 48–50, 62; Idem. De Eccl. 35. 18. S. 89; Idem. Serm. de Domin. 1–2. S. 1–2.*

3.2. ПЕРЕНОС «МОНОФИСИТСТВА» НА СИРИЙСКУЮ ПОЧВУ:

СЕР. V — VI в.

В первые десятилетия после Халкидон «монофиситство» начало быстро распространяться на Востоке¹. После смещения с Антиохийского престола в 455 г. патриарха Максима, утвержденного Собором, патриархом Антиохийским стал Василий (457–458), который выступил против патриарха Александрийского Тимофея II Элура, одного из лидеров «монофиситов». Патриарх Мартирий (ок. 459 — ок. 470) вел борьбу с противниками IV Вселенского Собора, один из лидеров которых Петр Гнафевс при поддержке патриарха Зинона, зятя императора Льва I (457–474), сумел занять Антиохийский патриарший престол. В 471 г. Лев приказал изгнать Петра. В 475 г. 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».

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 (Аксенай) († 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 «монофиситской» партии². 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

¹ Подробнее об исторической ситуации после Собора см.: *Frend.* 1972. P. 143–183; *Хранов А. В.* Вселенский IV Собор: Итоги // ПЭ. 2005. Т. 9. С. 607; *Мейендорф.* 2012. С. 223–241, 251–260.

² О деятельности Филоксена см.: *Isō □ Styl. Chron.* 30; о его богословии: *Chesnut.* 1976. P. 52–112; *Grillmeier et al.* 2013. P. 478–544.

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 «монофиситской» доктрины. Как известно, Севир, считавший своим учителем свт. Кирилла Александрийского, писал исключительно на греческом языке, однако его произведения сохранились преимущественно 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 т. ч. Нарсяя²

Севир занимал Антиохийскую кафедру до 518 г., когда скончался император Анастасий, место которого занял Юстин I. Сторонники последнего, преимущественно из числа военной элиты Империи, являлись приверженцами халкидонского православия и внесли решающий вклад в переход от «промонофиситской» политики Анастасия к строго халкидонской политике его преемника. В восстановлении православия были заинтересованы различные группы, которые во время раскола с Римом (т. н. Акакианской схизмы) продолжали ориентироваться на римского папу как на обладающего верховной властью в Церкви.

Политические обстоятельства, таким образом, складывались не в пользу монофиситской партии. Одним из первых деяний нового императора стало изгнание с кафедр Севира, Филоксена и других антихалкидонитов. В данный период последние

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. 2015а. С. 638*).

не обладали оформившейся организацией, а легитимным предстоятелем признавали лишь Севира, который в течение последующих лет не имел постоянного места обитания, скитаясь по обителям Египта. Известно, что он управлял Антиохийской Церковью через доверенных лиц, а также заботился о сирийских монахах-миафиситах, которые спасались в Египте от гонений. После Севира кафедру занял Павел II; последнего в 521 г. сменил иерусалимский священник Евфрасий, погибший во время землетрясения 526 г., во время которого нуждами города занимался комит Востока сириец Ефрем. Последний и был избран антиохийцами патриархом. В период, когда кафедру занимал сменивший Ефрема Домн III (545–559), раскол Антиохийской Церкви оформился окончательно.

Император Юстиниан I (527–565) ставил своей целью объединение православных и умеренных «монофиситов», 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 «монофиситам» 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 Агапитом I (535–536), созвал в Константинополе Собор, на котором Севир был осужден.

В 542 г. в Константинополь прибыл Арефа, царь союзных с Империей Гассанидов, просивший разрешить рукоположение епископов для его подданных. Усилиями Иакова Барадея (ум. 578), рукоположенного в том же году, в восточных провинциях Империи была создана антихалкидонитская церковная организация¹, получившая

¹ В текстах ряда источников (в т. ч. 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. Едва ли можно допустить, что власти в течение весьма длительного времени не могли поймать одного человека, о котором было известно многим лицам. Есть все основания полагать, что деятельность Иакова была одобрена Юстинианом, являясь частью объединительной политики последнего (*Grazianskyj*. 2005. S. 141–155; *Он же*. 2006. С. 83–99). В ряде источников (*Ioan. Ephes. Hist. eccl.* 4. 6–9, 21–22; 6. 48–55; *Eutychn. Annales. Pars 2.* P. 45–46; *Ioannes Biclarensis Chronica.* P. 212) также упоминается о миссионерской деятельности в Нубии Лонгина († после 580),

название Сиро-Яковитской (самоназвание — Сирийская Православная Церковь, во избежание недоразумений по-русски часто именуется Сиро-ортодоксальной или Ориентальной). Ее основным диалектом был западносирийский, а в православной и католической среде она считалась «монофиситской». Нехалкдониты в свою очередь стали называть православных мелькитами (сир. «царские»), поскольку халкидонское вероучение пользовалось поддержкой властей Империи.

В сер. VI в. как западные сирийцы, так и представители греческого населения Сирии, разделились на две конфессиональные группы. С этого времени начинается церковный раскол (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).

первого общенубийского епископа (с 566), который осуществлял свою деятельность при императоре Юстине II (565–578). Есть все основания полагать, что Лонгин принадлежал к числу лиц, пользовавшихся доверием Юстина (хотя, по сообщению Иоанна Эфесского, последний препятствовал отъезду Лонгина, т. к. опасался с его стороны политической измены). Первая попытка христианизации Нубии была предпринята ок. 542 г. священником Юлианом, принадлежавшим к свите Феодосия патриарха Александрийского († 566; занимал кафедру в 535–537), сторонника умеренного монофиситства; после низложения он жил в Константинополе. Тот факт, что Юлиан был монофиситом, не мог, с точки зрения Юстиниана, препятствовать его деятельности, поскольку он принадлежал к умеренным монофиситским 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 к-рой игнорировались различия между христологией халкидонитов и монофиситов. Хотя А. Грилльмайер указывает на то, что новообращенные нубийцы подчинялись Феодосию Александрийскому, к-рого они рассматривали как законного патриарха (*Grillmeier*. 1990. S. 275), данная т. зр. не находит подтверждения в источниках. Более вероятно, что в церковном отношении Нубия находилась в юрисдикции православных Александрийских патриархов (подробнее см.: *Грацианский*. 2006. С. 58–83; *Заболотный*. 2016а).

3.3. ВИЗАНТИЙСКИЕ ИМПЕРАТОРЫ И ЦЕРКОВЬ ВОСТОКА

Как известно, на Соборе Церкви Востока, который был созван в Селевкии-Ктесифоне в 486 г., было принято христологическое определение¹, составленное с использованием выражений Феодора Мопсуестийского. Как упоминалось выше, Феодор четко различал во Христе Сына Божьего и Сына Давидова, т. е. две конкретные, индивидуализированные природы, отрицая при этом возможность переноса свойств человеческой природы на ипостась Сына Божьего, т. н. «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 486 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 *ܩܕܝܫܘܬܐ ܕܥܝܫܘܬܐ* *paqqîrā ܩܕܝܫܘܬܐ*, 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 кон. 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

¹ Synod. Orient. P. 54–55.

перевод его экзегетических сочинений с греческого языка¹). Принятие данного определения можно рассматривать как реакцию на подписание в 482 г. императором Зиноном «Энотикона», имевшего целью примирить сторонников и противников Халкидонского Собора². 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. Т. о., единым Субъектом предикатов двух природ признается Сын Божий, что было неприемлемо для антиохийской христологии, в частности, для представителей богословской традиции Церкви Персии, которая ко 2-й пол. 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 Божьего. Поэтому и для Нарсая, и для участников Собора 486 г. Субъектом христологических предикатов может являться только «Сын» — единое Лицо Христа, которое не тождественно Сыну Божьему, единосущному Отцу, а объединяет в себе «Слово и плоть», т. е. Божественную и человеческую природы. Именно

¹ Этот перевод был осуществлен по инициативе Кира (Кийоре), который был «главой и толкователем» (ⲕⲓⲣⲁ ⲕⲓⲟⲣⲉ) Эдесской школы (*Barⲁad. ⲁlw. Causa fund. schol. T. 4. Fasc. 4. P. 382–383*).

² Селезнев. 2002. С. 168.

³ *Evagr. Schol. Hist. eccl. 3. 14. P. 113.*

по этой причине в определении собора говорится о «единстве Лица Спасителя нашего»¹, а не Бога Слова². 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» — Ἐνὸς γὰρ εἶναι φημὲν τὰ τε θαύματα καὶ τὰ πάθη ἅπερ ἔκουσίως ὑπέμεινε σαρκί³), но и осуждает часто инкриминированное сторонникам антиохийской христологии учение о «двух сынах». Идея о том, что Сын Божий пострадал во плоти была неприемлема для Нарсая⁴, как и для отцов Собора⁵. Наконец, в документе, подписанном Зиномом, опущен пункт, который был частью Томоса папы Римского Льва Великого⁶ и Халкидонского ороса⁷ и согласно которому Божество и человечество Христа сохраняют свои свойства после соединения. Подобный пункт, однако, имеется в определении 486 г.⁸ Фактором, который повлиял на принятие данного определения, является также закрытие Зиномом в 489 г. «школы персов» в Эдессе как центра «несторианства»⁹.

¹ Synod. Orient. P. 55.

² Подобное различие 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.* 3. 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 (صحف) 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 АСО. Т. 2. Vol. 2 (1). P. 27.

⁷ АСО. Т. 2. 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 осмеется говорить о слиянии (ملاحة; ср. σύγχυσις), смешении (ملاحة; ср. μίξις) или изменении (ملاحة; 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 единый [предмет] поклонения ради совершенного и нераздельного соединения (ملاحة, συνάφεια) Божества и человечества». — Synodicon Orientale. P. 55.

⁹ *Vööbus.* 1965. P. 32.

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 плотью), которая восходила к учению Кирилла Александрийского¹ и на важность которой обратили внимание еще скифские монахи, прибывшие в Константинополь в 519/20 г.² 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 век, 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** (ἐνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ τὰ τε θαύματα καὶ τὰ πάθη, ἅπερ ἔκουσίως 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 ἐνὸς τῆς τριάδος θεοῦ λόγου), ибо Троица не приняла прибавления четвертого лица³.

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 чело-

¹ АСО. Т. 1. Vol. 1 (1). P. 42.

² О деле скифских монахов и теопасхитской формуле см. подробнее: *Grillmeier*. 1989. S. 333–359; *Frend*. 1972. P. 244–247; *Grazianskyj*. 2005. S. 37–40.

³ СЛ. I 1, 5, 1–2. О данном исповедании Юстиниана (возможно, датированном 527 г.) и роли «Энотикона» см.: *Haacke*. 1953. S. 157–158.

века 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 «монофиситов» и православных¹. Кроме того, в ходе переговоров Юстиниан впервые предложил осудить крупнейших представителей антиохийского богословия (Диодора, Феодорита, Иву, Феодора и Нестория) и принять двенадцать анафематизмов Кирилла Александрийского².

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 именованья Девы Марии Богородицей, хотя сведения о том, что в обители чтили память Нестория, являются преувеличением. Поскольку их непреклонное следование Халкидону было неприемлемо для Юстиниана, инициировавшего переговоры с «монофиситами», император добился осуждения акимитов папой Римским Иоанном II (533–535)³.

Необходимость устранения «пронесторианских» тенденций и согласования халкидонизма с христологией Кирилла Александрийского, в т. ч. с его теопасхитскими высказываниями и использовавшейся им формулой «единая воплощенная природа Бога Слова» (*μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*), привела к появлению т. н. неохалкидонского богословия, активно развивавшегося Юстинианом. При этом дан-

¹ *Grazianskyj. 2005. S. 65–71.*

² *Convers. cum Monophys. P. 116.*

³ Анализ и ссылки на источники см.: *Grazianskyj. 2005. S. 72–73.*

ные процессы были вызваны не только стремлением императора изменить тактику сближения с «монофиситами», но и объективными потребностями развития халкидонского богословия¹. Нежелание антиохийских богословов признать, что Логос пострадал во плоти и что именно Он был единственным 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 (540–552) созвал очередной Собор. Хотя его деяния не содержат христологического определения, Ж.-Б. Шабо в

¹ Богословие Леонтия Византийского (VI 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» (□υπόστατον), 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 (αὐτῇ τῇ ἰδίᾳ ὑποστάσει τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν ἐνυπέστησεν)» (*Leont. Huer. Cont. Nestorian. 5. 28. Col. 1748 D*). Т. о., 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 природой и ипостасью (см. подробнее о христологии двух Леонтиев: *Grillmeier. 1989. S. 196–242, 291–328; Meyendorff. 1969. P. 43–59*).

«Восточном синодике» издал текст послания католикоса¹, который был привлечен нами для анализа восточносирийской христологии данного периода². 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 $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ и учению об ипостаси Логоса как центре единства во Христе, которому следовал Юстиниан³. Кроме того, в тексте послания имплицитно содержится полемика с обвинением в прибавлении к Троице лица человечества. При этом в послании католикоса не только не содержится несторианская формула «две ипостаси» (хотя «Трактат Гераклида Дамаского», написанный Несторием, в 2-й пол. 30-х гг. VI в. был переведен на сирийский язык именно по инициативе Мар Авы⁴), но и сам термин «ипостась» ($\text{ܩܘܠܘܒܐ} \ q^{\text{a}} n\acute{o}m\bar{a}$) 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*)⁵ и «Исповедание правой веры» (*Confessio rectae fidei*)⁶, которые легли в основу анафематизмов против Трех Глав, принятых на V Вселенском

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 $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ 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 (Ibid. 25–49. S. 12–13).

⁴ Abramowski. 1963 S. 8; Селезнев. 2005. С. 45.

⁵ CPG, N 6881.

⁶ CPG, N 6885. Об историческом контексте эдиктов см.: Грацианский М. В., Храпов А. В. Вселенский V Собор: Историческая ситуация. 2005. С. 617–619.

Соборе¹. Поскольку эти эдикты уже проанализированы в литературе², мы лишь кратко перечислим основные богословские положения, которые содержатся в анафематизмах 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).

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 исследователи³, 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 анафематизма⁴, пассаж о верном исповедании Троицы —

¹ АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 240–244 (греч.), 215–220 (лат.); ДВС. Т. 5. С. 211–215.

² Grillmeier. 1989. S. 441–449; Асмус В., *прот.* Вселенский V Собор: Богословие. 2005. С. 623–624.

³ Brock. 1992a. P. 127; Селезнев. 2002. С. 114.

⁴ «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 (ܘܚܠܘܠܘܬܐ), распад (ܘܠܘܥܘܬܐ), перемену (ܘܬܘܒܘܬܐ) и изменение (ܘܬܘܒܘܬܐ) (Synod. Orient. P. 97–98)». Ср.: АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 242, 217; ДВС. Т. 5. С. 213.

против 1-го анафематизма¹, а анафематствование учения о «двух сынах», или «двух Христах», и о «четверице» вместо Троицы — против 4 и 5 анафематизмов².

Возможность детально ознакомиться с богословской позицией императора появилась у Церкви Востока в 562/3 г., после того как Юстиниан пригласил ее богословов принять участие в собеседовании с ним и попросил шаханшаха Хосрова I (531–579) отправить нескольких представителей этой Церкви в Константинополь. Сохранилась сирийская рукопись (Brit. Lib. Add. 14535), содержащая запись части этой дискуссии³. Данный фрагмент был факсимильно издан А. Гийомом, который сопровождал 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»)⁴ Бархадбешаббы из Бет-Арбайе (VI в.) и «Хронике Сеерта»⁵. В данных источниках победа по понятным причинам приписана восточносирийским богословам.

Хосров отправил делегацию, состоявшую из Павла, митрополита Нисибинского, Мари, епископа Багдадского, Барсаумы, епископа Карду, Исайи, толкователя школы в Нисибине, Ишойава Арзунского (будущего католикоса) и Баввая, епископа Шиггарского. 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 тради-

¹ «Также, мы храним [веру] в три ипостаси Троицы и исповедуем единое, истинное и несканное 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 Святой, в Котором все» (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 240, 215; ДВС. Т. 5. С. 211).

² «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» (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 241, 216; ДВС. Т. 5. С. 212).

³ CPG, N 6897.

⁴ Barhad. 'Arbaia. Hist. eccl. T. 9. Fasc. 5. P. 628–630.

⁵ ChrS. T. 7. Fasc. 2. P. 187–188.

ции 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 ипостасью². 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»³, 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»⁴. Для христологии двух ипостасей такой вывод был неприемлем, поскольку совершенное существование Христа в двух природах, по мнению ее сторонников, с необходимостью 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 Иерусалимского⁵, что видно из сопоставления этих текстов:

¹ *Barhad. 'Arbaia. Hist. eccl. P. 628–630.*

² *ChrS. P. 188.*

³ *Justinian. Dial. Fol. 16. 7–11.*

⁴ *Ibid. Fol. 16. 11–17.*

⁵ Подробнее см.: *Macdonald J. Translator's Introduction // St. Emperor Justinian. Dialogue...; Macdonald. 1995. P. 179–188, 250–253.*

1) Христос — совершенный Бог и совершенный человек, т. к. Он есть одна ипостась, которая обладает двумя совершенными природами¹; две совершенные ипостаси не могут соединиться непосредственно, в то время как одна ипостась способна объединить две природы².

3) Во Христе отсутствует человеческая ипостась, поскольку Его человеческая природа пребывает в ипостаси Логоса³; ипостась Бога Слова — источник существования человечества Христа⁴.

Аргументы же, приводившиеся Павлом Нисибинским, имеют прямые параллели в «Трактате Гераклида Дамасского»:

1) Если Христос не имеет человеческой ипостаси, Он не является совершенным человеком⁵.

¹ *Justinian. Dial. Fol. 16. 22–24. Cp.: Idem. Confessio rect. fid. S. 74–76, 81.*

² «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*). Cp.: *Idem. Confessio rect. fid. S. 86–88; Leont. Hyer. Contr. Nestorian. 2. 7. Col. 1549 D, 1552 D.*

³ «Мы говорим, что человеческая природа существует в ипостаси Бога Слова, ибо эту природу не созерцали и не знали в ее отдельной ипостаси, но она обладает существованием в ипостаси Слова» (*Justinian. Dial. 14535. Fol. 17. 11–14*). Cp.: *Leont. Hyer. Contr. Nestorian. 2. 10. Col. 1556 A.*

⁴ «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 [отдельной] ипостаси» (*Justinian. Dial. Fol. 17. 18–28*). Cp.: *Idem. Confessio rect. fid. S. 88; Leont. Hyer. Contr. Nestorian. 2. 14 // PG. 86. 1565 D — 1568 A.*

⁵ «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

2) Существование Христа как Бога и Его существование как человека требуют исповедания не только двух природ, но и двух ипостасей¹.

Собеседование имело далеко идущие последствия, что, однако, стало очевидным далеко не сразу. В документах Соборов католикосов Иезекииля (576 г.)² и Ишойава (585 г.)³, следовавших «феодорианской» традиции, термин «ипостась» по-прежнему не употребляется в христологическом контексте. В постановлении Собора, созданного католикосом Савришо в 596 г., также отражена⁴ 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] 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 (ܩܪܝܢܐ ܕܥܡ ܝܫܘܥ; 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 Хенаной Адиабенским († 610)⁵. С другой стороны, принципом единства

Богом, ибо Он не существовал бы в природном единстве как совершенный и ипостасный человек» (*Justinian. Dial.* 14535. Fol. 17. 15–17, 19–21). Ср.: *Nestorius. Tractat. Heracl.* 2. 1. P. 268–270.

¹ «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.: *Nestorius. Tractat. Heracl.* 2. 1. P. 291–292.

² *Synod. Orient.* P. 113–114.

³ *Ibid.* P. 133–136.

⁴ *Ibid.* P. 197–198.

⁵ Хотя в постановлении Хенана 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 традиции это постановление понималось как направленное

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»¹. 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 страданиях².

Очевидно, что при католикосе Савришо «крайними» были и «антифеодорианец» Хенана, и Баввай, который, получив образование в Нисибине и будучи учеником ученик Авраама из Бет-Раббана, примерно в это же время осуществил синтез восточносирийского богословия и христологии Нестория. Тот факт, что Субъектом двух рождений в определении Собора признается Вторая 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.

3.4. ПЕРСИДСКИЕ ХРИСТИАНЕ В VI — 1-й пол. VII в.: МЕЖДУ «МОНОФИСИТСТВОМ» И «НЕСТОРИАНСТВОМ»

Христианские общины на территории Персии были сконцентрированы, главным образом, в северной части империи, в Месопотамии. Они состояли из верующих арамейского и иудейского происхождения. Помимо местных арамеоязычных христиан, на территории империи Сасанидов проживало также некоторое количество христиан, говорящих на персидском языке, равно как на армянском и греческом языках,

против Хенаны, о чем свидетельствует одно из писем католикоса Тимофея I (780–823). См.: Synod. Orient. P. 51.

¹ Synod. Orient. P. 197.

² Ibid. P. 198.

и проживающих в различных частях империи (это группы людей, попавшие на территорию Персии в результате массовых депортаций, имевших место в ходе военных кампаний). Так, в 260 г. Шапур I (241–272) депортировал большое число христиан, проживавших до этого в Сирии и Малой Азии, в западные сатрапии Персидской империи. Шапур II (309–379) депортировал значительную часть населения Армении, переселив ее на территорию Хузистана. В результате военной кампании Хосрова I, в 540 г. двенадцать тысяч человек были депортированы и поселены ок. Ктесифона. Хосров II также депортировал множество христиан с завоеванных территорий. Эти новые общины не были интегрированы в местные христианские сообщества. Хосров II, усыновленный византийским императором Маврикием (582–602), в начале своего правления весьма терпимо относился к христианству¹. Однако позднее, как было отмечено выше, он совершил поворот в своей религиозной политике, запретив восточным сирийцам избирать себе католикоса.

При Хосрове II большое число христиан занимало влиятельные должности при дворе. Два придворных врача — Тимофей Нисибинский и Гавриил Шиггарский были христианами. Высокую должность занимал христианин Яздин. Для одной из своих жен, Марии, возможно, дочери Маврикия, Хосров построил церковь и монастырь, расположенные рядом с дворцом шаханшаха. Два раза — в 591 г., когда он был восстановлен на престоле, и в 593 г., после того как его жена Ширин зачала ребенка, — Хосров преподнес богатые дары церкви св. Сергия в Киркесии (Circesium; Расафа, или Сергиополис). Мария принадлежала к числу халкидонитов, в то время как Ширин исповедовала «монофиситство». Яздин был «несторианином», Гавриил, будучи некогда также «несторианином», позднее обратился в «монофиситство».

В 602 г., после того как Фока (602–610) убил императора Маврикия, Хосров II напал на восточные границы Византийской империи. Надо сказать, что, будучи обязанным Маврикию своим восстановлением на престоле, Хосров, вероятно, и до этого не испытывал добрых чувств к Византии, и уже последние годы правления императора Маврикия были омрачены угрозой возобновления войны на восточной границе. Однако в тот раз войны удалось избежать². Известие о низложении Маврикия и гибели

¹ Chediath. 1982. P. 42–43.

² Кулаковский. 1996. Т. 3. С. 6.

ли его семейства послужила для Хосрова поводом выступить в роли мстителя и приступить к осуществлению широких завоевательных планов, которые он вынашивал, видимо, уже давно. Так началась последняя война между Персией и Византией, которая затянулась почти на четверть века¹. С завоеванных территорий Хосров депортировал большое число халкидонитов и «монофиситов»². Вероятно, он желал покровительствовать как «монофиситам», так и «несторианам». На завоеванных территориях «монофиситы» имели статус религии большинства, в то время как на собственно персидских территориях «несторианство» рассматривалось как основная христианская вера державы Сасанидов. Однако Хосров не позволял «несторианам» проводить выборы католикоса².

Необходимо учитывать большое число «монофиситов», а также православных (халкидонитов), живших теперь на территории Персии. В этой ситуации «монофиситы» заняли отдельные епископские кафедры. В «монофиситство» был обращен ряд селений, подчиненных этим кафедрам³. Определенную роль играли также интриги зороастрийских жрецов, по причине которых в данный период вспыхивали спорадические преследования дифиситов. Т.о., можно говорить об определенном ослаблении позиций дифиситства в Персии в эту эпоху. В результате, в течение некоторого времени Церковь Востока оставалась без предстоятеля, в то время как «монофиситские» епископы заняли ряд кафедр на территории Персидской империи. Согласно «Анонимной хронике», Хосров II только притворялся благожелательным по отношению к христианам.

Следует отметить, что основным богословским центром Церкви Востока являлась Нисибинская школа, которая следовала традициям школы в Эдессе. В Эдесской школе авторитет Феодора Мопсуестийского был весьма значителен и в богословии, и в экзегезе. В Нисибине и, в целом, в Церкви Персии Феодор именовался «Богословом», «Толкователем», «столпом православия» и «учителем учителей». Произведения Феодора в переводе на сирийский язык были доступны учащимся богословских школ еще раньше, при жизни Мопсуестийского епископа. Ко времени Баввая практически

¹ Кулаковский. 1996. Т. 3. С. 6–7.

² Chediath. 1982. P. 44.

³ Ibid. P. 45.

все произведения Феодора были доступны в переводах. Как было отмечено выше, работы по переводу начал Кийора¹. Ива Эдесский известен в сирийской традиции, как «переводчик»². Куми (V в.) был сотрудником Ивы³. Мана переводил работы Диодора Тарского. Елисей (Елише), вероятно, завершил процесс перевода произведений Феодора на сирийский язык⁴. Помимо произведений Феодора Мопсуестийского в сирийском переводе также были доступны (полностью или частично) произведения других богословов Антиохийской школы.

Т. о., школа в Нисибине была подлинным центром влияния антиохийского богословия, затрагивавшего всю Церковь Персии⁵. Как указывалось выше, во время своего путешествия по восточным провинциям Византийской империи (между 523 и 533 гг.) будущий католикос Мар Ава I общался с представителями разных христианских общин и традиций⁶. Перед возвращением в Нисибин он взял с собой несколько богословских сочинений Нестория, а также тексты литургий, надписанных именами Феодора Мопсуестийского и Нестория. Мар Ава, будучи преподавателем в Нисибинской школе, инициировал перевод этих трудов на сирийский язык. Произведения Нестория, их прямое влияние на сирийское богословие — это новый фактор в истории Церкви Востока, который, однако, вызвал реакцию в виде учения Хенаны Адиабенского⁷.

Хенана родился в Адиабене и учился в Нисибине при Аврааме у Моисея, исповедовавшего дифиситство. При этом, став главой Нисибинской школы, Хенана начал распространять «антинесторианское учение». По этой причине епископ Павел († 571) изгнал его из Нисибина, однако, вероятно, из-за благосклонного отношения шаханшаха, Хенане было разрешено вернуться, после чего он начал управлять школой (он руководил ею в течение 38 лет вплоть до своей смерти). За свой «догматический

¹ *Barhad. Halw. Causa fund. schol.* P. 382.

² *BO.* T. 3/1. P. 85.

³ *Ibidem.*

⁴ *Chediath.* 1982. P. 46. Note 3.

⁵ *Ibid.* P. 46–47.

⁶ *Abramowski.* 1963. S. 8.

⁷ *Chediath.* 1982. P. 47.

бунт» Хенана был вынужден перенести гонение со стороны католикоса Ишойава I. Это было причиной значительного уменьшения количества выпускников школы.

Многочисленные произведения Хенаны, посвященные экзегезе Ветхого и Нового Завета, не сохранились ввиду его полемики с учением Феодора Мопсуестийского. Сохранились лишь две краткие речи о «Шестом золотом празднике», т. е. о Пятидесятнице, и о прошениях во время «поста ниневитян»¹. Учение Хенаны частично реконструируется на основе добавлений к его жизнеописанию и сведений, переданных современными ему авторами. Известно, что Хенана признавал термин «Богородица», был сторонником учения об ипостасном единстве и в согласии с халкидонитами усматривал во Христе одно лицо и две природы². Сообщается, что Хенана одобрял теории Оригена, а именно его учение об апокатастасисе и его представления о воскресении. И. Ортис де Урбина полагал, что обвинение Хенаны в фатализме со стороны Баввая необоснованно. В своих экзегетических произведениях Хенана Адиабенский отклонился от магистральной линии развития Школы, основанной на толкованиях Феодора. Хенана следовал толкованиям Оригена, а также свт. Иоанна Златоуста († 407). Как отмечалось в историографии, не до конца ясно, следовал ли Хенана неохалкидонскому богословию в духе постановлений Константинопольского Собора 553 г. или монофиситству, т. к. информацию относительно учения Хенаны мы можем черпать исключительно из враждебных по отношению к нему источников³, хотя наличие сведений о признании им двух природ во Христе свидетельствует в пользу первого варианта.

Важным фактором, который необходимо учитывать, было то, что Хенана и Баввай Великий являлись современниками. Учение Хенаны было одним из тех учений, против которых Баввай направил всю свою энергию. Стоит помнить и о том, что у Хенаны были прямые связи с палестинскими монахами-оригенистами. В тот период, когда Хенана был изгнан из школы, он совершил путешествие в Византию, посетив, в частности, монахов-оригенистов в Палестине⁴.

¹ РО. Т. 7/1 Р. 53–87.

² Baumstark. 1922. S. 127; Ortiz de Urbina. 1958. С. 157–158.

³ Chediath. 1982. Р. 49.

⁴ Ibid. Р. 50.

В итоге, богословские выводы, к которым пришел Хенана, были отвергнуты, а его учение было осуждено Церковью Востока как еретическое. При этом, идеи Хенаны были подвергнуты строгому осуждению как со стороны церковной иерархии, так и в рамках монашеской традиции. В 585 г. под председательством католикоса Ишойава I состоялся Собор, осудивший все виды толкований, противоречащих экзегезе Феодора. Постановление Собора защищает комментарии Феодора и упрекает тех, кто говорит или пишет против него¹. Хотя имя Хенаны не было упомянуто, это постановление было направлено против него². Поскольку Хенана не обратил внимания на определение Собора, содержащее довольно жесткие характеристики, преемник Ишойава на посту католикоса, Савришо созвал в 596 г. Собор, который отверг в своем постановлении все учения, несовместимые с богословием Феодора³. Хотя и в данном постановлении Хенана не был назван по имени, католикос Тимофей I (780–823) понимал постановление как направленное против Хенаны. Об этом свидетельствует одно из писем католикоса⁴.

Подчиняясь авторитету Собора, Григорий, епископ Нисибинский († 601/2) осудил произведения Хенаны. Действуя так, Григорий, по всей видимости, пытался снискать благоволение католикоса. Эта попытка, однако, закончилась изгнанием самого Григория. По мнению автора «Хроники Сеерта», это произошло по причине вмешательства придворных. Врач Гавриил Шиггарский и жена шаханшаха Ширин поддерживали группировку Хенаны, и поэтому он оставался на своей должности. Но после ссылки Григория в 601/2 г., около 300 учащихся школы покинули Хенану и поступили в другие школы и монастыри. Мари пишет о 800 учащихся, однако J. M. Fiey считает, что это преувеличение⁵. Стоит помнить о том, что освещение этих событий «Хронике Сеерта» является предвзятым, так как в данном случае мы имеем дело с источником «пронесторианского» происхождения, поэтому судить о том, имели ли отношение Гавриил Шиггарский к ссылке Григория довольно сложно. Скорее

¹ Synod. Orient. P. 136–138.

² Chediath. 1982. P. 50.

³ Synod. Orientale. P. 198.

⁴ Chediath. 1982. P. 51.

⁵ Ibid. P. 51.

всего, речь может идти о желании более поздних «несторианских» авторов представить случившееся происками враждебной партии — «монофиситов».

В 605 г. Собор под председательством католикоса Григория осудил всех, кто вводит новые идеи, противоречащие духу отцов¹. Собор 605 г. сослался на постановления Собора в Бет-Лапате под председательством Барсаумы относительно Феодора; хотя Собор в Бет-Лапате при жизни Барсаумы не был признан Восточносирийской Церковью, однако в 605 г. постановления этого Собора цитировались как авторитетные².

В 610 г. Хенана умер, однако его последователи (правда, весьма немногочисленные) пытались пропагандировать идеи Хенаны при поддержке лиц, близких ко двору. Несмотря на то, что он рассматривался представителями крайнего дифиситства как еретик, и даже после его смерти был написан ряд полемических произведений, направленных, в том числе, против него, в течение некоторого времени в Персии было определенное количество горячих приверженцев Хенаны в лице Исайи Тахальского (Баввай написал против него книгу), Кириака Нисибинского, Сахдоны.

Движение сторонников Хенаны вызвало ответную реакцию «несторианских» богословов. Так, деятельность первых послужила одной из причин (наряду с активностью севириан) созыва Собора 612 г.³, а также привела, как отмечено, выше к созданию богословами Церкви Востока произведений, содержащих критику учения Хенаны. Дальнейшее развитие Бавваем Великим дифиситского богословия можно считать одним из следствий деятельности Хенаны 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 по той причине, что неохалкидониты совместно с «монофиситами» участвовали в принятии некоторых спорных выражений и в осуждении Трех Глав. По этой причине Авраам из Бет-Раббана стал отрицательно восприниматься в «монофиситских» кругах Персии.

¹ Synod. Orient. P. 210.

² Ibid. P. 211.

³ Chediath. 1982. P. 53.

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 (Константинополь, 553 г.), 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 «монофиситов»¹.

Крайне дифиситское направление, следующее богословию «греческих учителей», было связано с несколькими основными центрами Церкви Востока, среди которых — школа в Нисибине и Великий монастырь на горе Изла. Говоря об этом монастыре, стоит отметить, что важным импульсом к развитию монашества на территории Персии во 2-й пол. VI в. была деятельность Авраама Кашкарского, называемого Великим. Это монашеское движение оказало большое влияние на историю Церкви Востока и, в частности, на жизненный путь Баввая. 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 Персии.

Информация относительно монашеской жизни при Аврааме может быть извлечена из правил, составленных им для монахов. Интересно, что монахи монастыря выбривали на голове тонзуру для того, чтобы их отличали от монахов-«монофиситов» (севириан)². Каноны Дадишо, который был вторым настоятелем монастыря (588–604), призывают монахов 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 и превратилась в крупный центр Церкви Персии в том, что касается организации монаше-

¹ *Chediath*. 1982. P. 48–49.

² *Thom. Marg. Hist. mon.* P. 23; *Isodenah. Lib. de castit.* P. 232.

ской жизни, защите вероучительных позиций дифиситства от внутренних и внешних врагов и отстаивания интересов дифиситов при дворе шаханшаха. С 604 г. (особенно в период с 608 г. по 624 г.) Баввай Великий оказывал помощь монашеству Персии, защищая их 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. Благодаря влиянию Феодора Мопсуестийского сирийские монахи были антиоригенистами. Помимо этого необходимо учитывать близость между оригенистами и «монофиситами» в Византийской империи. Для монахов на Изле Евагрий был одним из столпов мистического богословия и даже антиоригенистом. При этом интересно, что монахи-дифиситы на горе Изла читали Евагрия в переводе «монофисита» Филоксена¹.

Великий монастырь играл весьма важную роль в спорах со сторонниками Хенаны. Глава школы в Бет-Сахде, основанной в Нисибине диаконом Елисеем, был выходцем из этого монастыря. Возглавлявший школу Авимелех из Карду приобрел опыт монашеской жизни в период настоятельства Авраама Великого. Второй глава школы, другой Авраам, также был назначен Авраамом Великим. Фактически, монастырь был основным фактором в противостоянии крайних дифиситов Хенане и в развитии вероучения Церкви Востока по пути, проложенному Феодором и Несторием².

Еще ранее богословы Церкви Востока противостояли лидерам сирийского «монофиситства»: Иакову Саругскому, Филоксену Маббугскому, которые изучали антиохийское богословие в Эдесской школе и писали на сирийском языке. При этом они сделали выбор в пользу «монофиситства» и противостояли «несторианскому» богословию, которое изучали в Эдессе. Ряд источников говорит о деятельности Симеона, епископа Бет-Аршамского, который путешествовал по всей Персии, борясь с дифиситством. Симеон был одним из тех сирийцев, которые в 506 г. обратились в Двин в

¹ *Chediath*. 1982. P. 54–55.

² *Ibid*. P. 55.

поисках защиты у армянского католикоса Бабкена I (490–516) и способствовали принятию Армянской Церковью заявления против «несторианства» и «за Кириллово исповедание, созвучное «Энотикону»¹.

Автор Жития Иоанна Телльского сообщает, что ок. 536 г., несмотря на поддержку, получаемую от армян, «истинная вера», т. е. «монофиситство», почти угасла в Персии². Тогда с одобрения Севира Антиохийского Иоанн рукоположил «монофиситских» епископов для Персии. Деятельность Иакова Барадея и его последователей укрепила «монофиситские» общины в Персии. Конечно, у «монофиситов» было определенное число сторонников в Персии, однако, что касается периода до 559 г., то у нас не имеется информации о том, чтобы епископ-«монофисит» занимал кафедру на территории Персии. В 559 г., в период правления Хосрова I, Иаков Барадей назначил Ахудэммеха первым «монофиситским» митрополитом Востока. Он действовал в районе Тагрита (совр. Тикрит, Ирак).

Во время правления Хосрова II «монофиситы» укрепляли свои позиции в Персидской империи при поддержке ряда придворных. В Персидской империи «монофиситы» были сосредоточены, главным образом, вокруг Тагрита и в монастыре Мар Матфея, ок. Ниневии. Присутствие «монофиситских» общин воспринималось предстоятелями Церкви Востока как угроза их положению в Персии, и это побуждало их вновь и вновь подтверждать свою верность вероучению, которое они считали православным, — христологии Феодора Мопсуестийского. Стоит помнить о том, что Церковь Персии была отрезана от римского мира войнами и политическим соперничеством между Византией и Ираном. Как отмечалось выше, эта Церковь приняла Никейский Символ веры и основы церковного строя на своем Соборе в Селевкии в 410 г. Город Селевкия служил резиденцией ее католикосу. Расположенный на Тигре, к юго-западу от современного Багдада он был городом-близнецом Ктесифона, столицы шаханшаха. Постановления Собора 410 г. были официально утверждены им, и на престол католикоса стали смотреть как на центр христианства в Персидской империи.

Этот поворот в политике по отношению к христианам, последовавший за жестокими гонениями, был с радостью встречен Восточносирийской Церковью и вос-

¹ Мейендорф. 2012. С. 379.

² Synod. Orient. P. 314; Мейендорф. 2012. С. 380.

принят как способ выживания в будущем, при персидских царях, нрав которых будет смягчать политическая лояльность сирийских христиан. По этой причине католикос Дадишо (424–456), председательствуя на Соборе 424 г., заявил, что их Церковь существует вне всякой зависимости от «западных отцов». Эти уверения в политической лояльности не помешали шаху Перозу в 484 г. казнить католикоса Бавоя по обвинению в переписке с византийским императором Зеноном¹ (произошла ли эта казнь по настоянию Барсаумы, как утверждает Григорий бар Эвройо, неизвестно). Пользуясь благосклонностью шаханшаха Балаша и нового католикоса Акакия, друга и соученика Барсаумы, последний убедил Балаша в пользу введения дифиситства в Персии и уничтожении «монофиситства», чтобы можно было быть уверенным в лояльности христиан.

В итоге шаханшах приказал изгнать «монофиситов», которые удержали лишь Тагрит. Выше уже было упомянуто о Соборе 486 г. и том вероопределении, которое было на нем принято. Было сказано и о том, что этот собор ознаменовал принятие Церковью Востока на официальном уровне учения Феодора Мопсуестийского как адекватного изложения веры (в этом смысле, корректно говорить о введении в этот период в Церкви Востока «несторианства» только в том случае, если под ним подразумевается вера Феодора).

Однако речь еще не идет о соборном принятии учения Нестория. Даже созданный после поворотного для Церкви Востока события — путешествия Мар Авы в Александрию и Константинополь, благодаря которому сирийские христиане смогли ознакомиться с «Трактатом Гераклида Дамасского», — Собор католикоса Ишойава (585 г.), обозначивший дальнейшее отчуждение от Византии, не упомянул непосредственно Нестория, следуя вере Феодора Мопсуестийского. Тридцать один канон собора, ставший реакцией на деятельность яковитов в Персии, сформулировал в очередной раз вероучительную позицию Персидской Церкви. Собор не только не солидаризировался с «антиохийской» христологией, но прямо выступил против осуждения в Византии Трех Глав и заявил, что «сякому запрещается критиковать Феодора, отвергать его произведения или принимать другие истолкования Писаний².

¹ Мейендорф. 2012. С. 381–382.

² Канон 3.

* * *

Важнейшее влияние на последующий вероучительный выбор Церкви Востока оказали богословские взгляды Баввая Великого¹, изложенные им в «Книге о Единении». Баввай является автором или соавтором вероисповедания персидских епископов перед шахом Хосровом, представленного на епископском Собрании 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 традиции². 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 о том, что Сын Божий чудесным образом образовал для Себя храм из дома Адамова, от Девы Марии, совершенного Человека, облекся в Него и соединил Его с Собой³. О Господе Иисусе Христе говорится как о «предвечно рожденном от Отца по Божеству Своему⁴», Который «в последние дни нас ради родился от Святой Девы по Своему человечеству⁵»⁶. 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

¹ Подробнее о христологии Баввая Великого см.: *Abramowski*. 1974.

² *Селезнев*. 2002. С. 127.

³ *Synod. Orient.* P. 565.

⁴ ܡܫܝܚܐ ܕܥܝܠܐ

⁵ ܡܫܝܚܐ ܕܥܝܠܐ

⁶ *Synod. Orient.* P. 566.

Нестория в лике святых, которое произошло по инициативе Баввая¹, ознаменовало рецепцию богословской системы Нестория уже на официальном уровне.

3.5. ВТОРОЙ СИНТЕЗ: УЧЕНИЕ И ТРУДЫ БАВВАЯ ВЕЛИКОГО (МЕЖДУ 551 и 553 — МЕЖДУ 628 и 630)

3.5.1. БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ

Самые ранние из дошедших до нас документов, 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 Баввая². 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 Баввае³. Еще один источник — «Анонимная хроника»⁴, составленная неким монахом-дифиситом в 670–680 гг. Биографические сведения о Баввае содержит также «Книга целомудрия» Ишоденаха, епископа Басры († после 849)⁵. «Книга предстоятелей» Фомы, епископа Маргского (IX в.), содержит весьма существенные данные о Баввае, который упоминается в первой книге трактата (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 Великого⁶. Свидетельства Фомы, в целом, могут расцениваться как объективное изложение событий, однако в тех случаях, когда он дает богословскую оценку

¹ *Йевтич, Муравьев.* 2002. С. 239.

² *Išoyahb III.* Ep. 8, 11, 17.

³ *Dadišo Qatr.* De solitud. P. 76–113; *Idem.* Vita Isaie. Textus. P. 183; Versio. P. 141.

⁴ Chron. anonym. P. 23–24.

⁵ *Išodenah.* Lib. de castit. P. 228.

⁶ *Thom. Marg.* Hist. mon. Vol. 2. P. 23.

событий, к информации, сообщаемой им, следует относиться с осторожностью¹. Наконец, имеется также «Каталог писателей» Авдишо, епископа Собы (Нисибина) и Армении († 1318), в котором содержатся сведения о писателях Сирийской Церкви².

Баввай Великий родился между 551 и 553 гг. в селении Бет-Айната, в области Бет-Завдаие, расположенной на правом берегу реки Тигр. Там же Баввай получил образование. После 410 г. епископ Бет-Завдаие был суффраганом Нисибинской кафедры. Первый епископ Бет-Завдаие, известный нам, — Иоанн, участвовавший в Соборе 497 г.³

Позднее Баввай изучал медицину в Нисибине и посещал там богословскую школу⁴. Он получил образование под руководством Авраама из Бет-Раббана, главы школы с 527 по 569 гг. О жизни Баввая в период его обучения в школе известно очень мало. Ишоднах сообщает о том, что Баввай преподавал в странноприимном доме в Нисибине⁵. 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 Хенана Адиабенский, хотя есть мнение, что Хенана 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 Хенаны⁶.

После нескольких лет монашеской жизни Баввай оставил гору Изла, хотя точная дата его ухода неизвестна. Возможно, это произошло после смерти Авраама Великого. В своей родной области Баввай основал «великий монастырь», а также школу для детей⁷. Точно неизвестно о типе этой школы. Вероятно, при создании этого учебного заведения Баввая Великого вдохновлял пример Нисибинской школы.

¹ *Chediath*. 1982. P. 2.

² *Ebediesu*. Catalog. libr. P. 88–97.

³ *Synod. Orient*. P. 67.

⁴ *Chediath*. 1982. P. 4.

⁵ *Išodenah*. Lib. de castit. P. 25.

⁶ *Chediath*. 1982. P. 4–5.

⁷ *Ibid*. P. 5

Монастырь, основанный им в Бет-Завдае, был довольно большим¹. 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 (566–581), 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. 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)². Начиная со времени митрополита Нисибинского Барсаумы монахи и монахини могли вступать в брак, и этот обычай был весьма распространен в Церкви Персии в течение определенного периода. Монашествующим было разрешено вступать в брак согласно постановлению Собора в Селевкии (486)³. Кроме того, на другом Соборе (499) было принято решение, согласно которому католикос также мог вступать в брак⁴. Авраам Кашкарский и другие учителя духовной жизни, посетив различные монастыри на территории Византийской империи, особенно в Египте, инициировали в Персии движение, направленное на восстановление традиции.

Католикос Мар Ава I (540–552) был безбрачным, и на Соборе 554 г., созванном при католикосе Иосифе (552–566) было определено, что католикос и все прочие епископы не могут вступать в брак⁵. 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 невоздер-

¹ Ibid. P. 8

² *Chediath*. 1982. P. 6.

³ ВО. III/2. P. 178, 872.

⁴ Ibid. III/1. P. 430.

⁵ Ibid. III/2. P. 872.

жанности¹. Фома пишет о «жалких и достойных презрения людях», монахах, нарушавших обет целомудрия². 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 настоятеля³. Информации, сообщаемой Фомой Маргским, следует доверять, учитывая пошатнувшуюся дисциплину в монастырях Церкви Персии, 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.

Дадишо из Бет-Катраие в своем трактате «Об отшельничестве» 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 произведений⁴. Среди составленных Бавваем 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 Авраама⁵.

В 608 или 609 гг. 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

¹ *Thom. Marg. Hist. mon.* 1. 7–8, 11. P. 26–28, 32.

² *Ibid.* 1. 8. P. 27–28.

³ *Chron. Anonym.* P. 22; *Thom. Marg. Hist. mon.* 1. 13. P. 34–35.

⁴ *Dadišo Qatr. De solitud.* P. 79–80.

⁵ *Chediath.* 1982. P. 8.

Собор, не поддержали кандидата, которого Хосров хотел видеть на посту католикоса. Стоит учитывать возможность наличия и иных причин¹.

В период с 608/9 по 628 г. Баввай был инспектором монастырей в северных областях территории Персидской 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 лице, вместе с Мар Авой управлявшем Церковью. Мари указывает на то, что Церковь оставалась без католикоса в течение семнадцати лет, в то время как в «Хронике Сеерта» говорится о восемнадцати годах, в течение которых Мар Баввай Великий и архидиакон Мар Ава управляли Церковью. Фома Маргский уточняет² некоторые детали исполнения Бавваем обязанностей инспектора монастырей. В то время, когда у Церкви Персии 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 Маргского³.

Ректор семинарии Сиро-Маланкарской Католической Церкви в Тривандруме (Керала), 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

¹ Ibid. P. 9.

² *Thom. Marg. Hist. mon.* 1. 27. P. 51–52.

³ *Chediath.* 1982. P. 8.

мессалианам?»¹. Фома Маргский рассматривает в качестве причины назначения Баввая на эту должность необходимость противостоять деятельности мессалиан². Мессалиане (сир. ܡܫܫܠܝܢܐ «молящиеся», греч. Μεσσαλιανοί, либо калька 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 толкает его к природному злу. Крещение отсекает грехи, но не уничтожает их, следовательно оно, как и другие таинства, бесполезно (об этой позиции мессалиан свидетельствовал в т. ч. Баввай). Мессалиане пренебрегали учением Церкви, таинствами и церковной молитвой (свидетельства Соборов Церкви Востока 576 и 585 гг.), предпочитая последние моления в своих общинах³.

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 Хенаны. Баввай посещал монастыри с целью испытать православие монахов⁴. Фома Маргский приводит несколько примеров посещения Бавваем монастырей⁵. Однако особые полномочия, данные Бавваю тремя митрополитами, дают основания предполагать наличие серьезной оппозиции среди части монахов и, возможно, среди настоятелей. Возможно, взгляды Баввая, равно как и его действия были более жесткими, чем намерения епископов, предоставивших ему полномочиями, поэтому, естественно, что он столкнулся с критическим отношением к своим действиям, которые могли раздражать насельников монастырей⁶.

Как пишет Г. Чедьят, «помимо всего прочего, о наличии этой оппозиции свидетельствует тот факт, что Баввай не было в составе делегации, которая направилась к

¹ Ibid. P. 10.

² *Thom. Marg. Hist. mon.* 1. 27. P. 51–52.

³ См.: Дунаев. 2015; Заболотный. 2016д.

⁴ *Thom. Marg. Hist. mon.* P. 51–52.

⁵ Ibid. 1. 29. P. 54–56.

⁶ *Chediath.* 1982. P. 11.

шаханшаху с целью воспрепятствовать влиянию последователей Хенаны 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!»¹. Кроме того, у Баввая была многолетняя вражда с некоторыми его современниками, в частности с Бавваем бар Несивнайе² (Малым), основателем Малого монастыря на горе Изла в VII в. Баввай Малый в течение некоторого времени был насельником Великого монастыря в период 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. Ученики последнего не принимали в свой монастырь 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 веры³. Католикос Ишойав III, будучи монахом в Бет-Аве, написал письмо Бавваю Великому, в котором он восхвалял ревность последнего⁴.

В 628 г. был убит шаханшах Хосров II. Фома Маргский сообщает, что Баввай Великий умер в 628 г., после смерти Хосрова⁵. 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 лет⁶. 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 гг. Ж. М. Фие полагает, что Баввай Великий умер между 628 и 630 гг.⁷ Действительно, принимая во внимание тот факт, что в источниках сообщаются как разные даты смер-

¹ Ibid. P. 12.

² Букв. «сын нисибинцев».

³ Chron. anonym. P. 24.

⁴ *Išoiab III*. Ep. 2. P. 2–3.

⁵ *Thom. Marg. Hist. mon.* 1. 35. P. 63–64.

⁶ *Išodenah. Lib. de castit.* P. 25.

⁷ *Chediath*. 1982. P. 14.

ти (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 католикосом¹. 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 отказался от должности настоятеля по той причине, что предпочел окончить дни в своей келье в монастыре, нежели «стать главой [монастыря] посредством усилий²»³. 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 восхваляет Баввая, называя его тем человеком, который вместе с Авраамом, положил начало в Персии «пути духовной жизни»⁴. «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 отцов⁵.

Баввая, настоятеля Великого монастыря на горе Изла, следует отличать от его современников, носивших то же имя. Персидская Церковь назвала его «Великим» (كبير). Доподлинно не известно, навали ли его так при жизни или уже после смерти, равно как неизвестно и то, стали ли его называть Великим из-за именованья 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

¹ *Thom. Marg. Hist. mon.* 1. 35. P. 115–116.

² 

³ *Ibidem.*

⁴ *Isioahb III.* Ep. 11. P. 238–239.

⁵ *Thom. Marg. Hist. mon.* P. 52–53.

именуется только раббаном Мар Бавваем, главой Великого монастыря на Изле или главой монастыря святого Мар Авраама на горе Изла¹. Только одно небольшое сочинение и литургический гимны называют его Бавваем Великим². Как бы то ни было, писатели Церкви Востока, жившие после Баввая, именуют его Великим³.

Мар Баввай был монашеским лидером, крупным администратором, принявшим руководство над жизнью монастырей в период между 608/609 и 628 гг., когда диффуситская Церковь Персии лицом к лицу столкнулась с внутренними и внешними трудностями⁴.

Как указывалось выше, после перевода на сирийский язык «Трактата Гераклида Дамасского» именно Баввай Великий осуществил синтез арамеоязычной традиции Церкви Востока с учением Нестория, а не только Феодора Мопсуестийского. Т.о., период богословского творчества Баввая ознаменовался окончанием усвоения восточносирийской традицией христологического и мариологического учения Нестория. В разделе «Рецепция Церковью Востока богословских систем «греческих учителей» настоящей работы этот процесс частично уже был рассмотрен (преимущественно в той части, которая касается усвоения богословия Феодора). Относительно рецепции богословской системы Нестория было указано, что первоначально она включала ознакомление с обстоятельствами осуждения Нестория, возражениями свт. Кирилла Александрийского на учение последнего, представление об антиохийском богословии, почерпнутое из произведений Феодора Мопсуестийского, а в конце концов и перевод «Трактата Гераклида Дамасского» на сирийский, выполненный в 539/540 гг. по инициативе католикоса Мар Авы I. Было также указано, что причиной рецепции богословской системы Нестория являлось осознание того факта, что Феодор Мопсуестийский был учителем Нестория, в богословии которого представители Церкви

¹ *Chediath*. 1982. P. 16.

² CN. Vol. 1. P. 207. Гимны содержатся в Brit. Lib. Add. 14675. Fol. 161a — 162a и др. рукописях.

³ *Dadišo Qatr*. De solitud. P. 79–80; *Idem*. Vita Isaiiae. Textus. P. 183; Versio. P. 141; Chron. anonym. P. 24; *Ebediesu*. Catalog. libr. P. 88.

⁴ *Chediath*. 1982. P. 16.

Востока еще до детального знакомства с богословием Нестория усматривали выражение той же веры, которую исповедовали Феодор и которой они придерживались сами. Такая точка зрения была характерна для Нарсая, который, являясь автором первого богословского синтеза системы грекоязычного богословия Антиохийской школы и традиции сирийского богословия, 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 второго богословского синтеза в истории Церкви Востока. Это необходимо не только для того, чтобы яснее представить события, на фоне которого протекали эти процессы, но и для того, чтобы попытаться 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 мариология Нестория стала частью вероучения Церкви Востока и легла в основу масштабного теологического синтеза, автором которого является Баввай Великий.

3.5.2. НЕСТОРИАНСТВО БАВВАЯ ВЕЛИКОГО

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 Бога Слова и именующий Деву Марию Богородицей, а также в целом взгляды Баввая на данное учение. Баввай цитирует текст анафе-

матизма в сирийском переводе (причем, весьма точном)¹, указывая при этом 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: 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), и [исповедует,] что единый Сын Божий есть в двух естествах (ܩܕܝܫܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ), по Божеству Своему от Отца без матери до начала времен, и по человечеству во времени от Матери без отца соединенно (ܕܥܝܠܐ ܕܥܝܠܐ)², толкуя Писания таким образом, в соответствии с тайной Мелхиси-дека³, тот отрицает истину⁴.

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.

¹ *Babai. Lib. de union. 3. 9. P. 83. См.: АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 240 (греч. текст), 215 (лат. перевод) (= ДВС. Т. 5. С. 211).*

² Речь идет о единстве Лица.

³ Ср. Евр 7. 1–3.

⁴ *Babai. Lib. de union. 3. 9. P. 83.*

Важно помнить о том, что у Баввая окончательно закрепляются термины, которые используются в богословской традиции Церкви Востока для описания Воплощения. Термин ܦܘܨܬܐ (греч. φύσις) обозначает естество, природу в ее абстрактном смысле, указывает на то общее, что присуще всем представителям того или иного вида. Как частное к общему, к природе относится ܦܘܨܬܐ (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 термина «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 ܦܘܨܬܐ (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 кномой. В приложении к людям кнома и парцопа полностью тождественны, по отношению же к Богу это не так. Парцопа отличает одну кному Святой Троицы от другой. Так, отличительной особенностью Бога Слова является «Сыновство», присущее Сыну. Т. о., Второй Ипостасью Троицы является «Слово», Лицо Которого — «Сыновство». Сыновство не может быть сообщено Отцу или Духу, но может быть воспринято творением². Отсюда неизбежно следует, что Баввай не принимал одну ипостась в смысле Халкидонского ороса³. 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 абст-

¹ Селезнев. 2002. С. 76.

² Там же. С. 76–77.

³ Йевтич, Муравьев. 2002. С. 240.

рактную идею, ипостась ее реализацию, а лицо совокупность отличительных свойств последней, в рамках богословской системы Баввай 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 — сыновство¹.

Довольно интересна аргументация, приводимая Бавваем с целью опровержения учения об ипостасном рождении Бога Слова от Марии. Он подчеркивает, что каждая ипостась (ܩܘܠܘܢܐ) рождается от единосущной ей (ܩܘܠܘܢܐ ܝܗܘܐ) ипостаси. Это рождение Баввай Великий именует ипостасным (ܩܘܠܘܢܐ ܩܘܠܘܢܐ), связывая его с природным рождением (ܩܘܠܘܢܐ ܩܘܠܘܢܐ). Адам и Ева родили Авеля по образу и подобию своему (ܩܘܠܘܢܐ ܩܘܠܘܢܐ). Принадлежа к человеческой природе, обладая одной природой с рождаемым, они рождают ипостась от ипостаси. Каждая ипостась «объемлется» общей природой, от которой она происходит.

Т. е. Баввай полагал, что во всяком истинном рождении сын рождается от своей истинной матери «природно и ипостасно»².

И если у природного Сына Отца (ܩܘܠܘܢܐ ܩܘܠܘܢܐ ܝܗܘܐ) [есть] два рождения, от Отца и от Марии, ипостасно, в соответствии с тем, как сей³ [сказал], тогда Человек Господа нашего не был рожден посредством ни одного из этих рождений, ибо у Него не было ипостасного рождения от природы Родившей Его. Ибо нет ипостаси, которая не была бы рождена от единосущной (ܩܘܠܘܢܐ ܝܗܘܐ) 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 (ܩܘܠܘܢܐ ܩܘܠܘܢܐ), которое от человека, от Давида, у Того, Кто был рожден от рода их?⁴

¹ Селезнев. 2002. С. 75–76.

² Gordillo. 1954. P. 32.

³ Юстиниан.

⁴ Babai. Lib. de union. 3. 9. P. 83.

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 «Человеком Господа нашего» (ܘܚܕܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ), «человечеством» (ܘܚܕܐ ܕܡܠܟܘܬܐ)) не было ипостасного рождения от единосущной ей ипостаси, не было природного рождения от людей, что противоречит изначальным 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 причиной¹ двух рождений: одного — духовного, а другого — телесного»².

Стоит помнить, что 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 Господа нашего вместе с Его Божеством — единая природа с Богом Отцом, тогда и Бог Отец есть единая природа с Человеком Господа нашего, [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.

¹ ܘܚܕܐ — Impf каузативной породы глаг. ܘܚܕܐ (рождать).

² Babai. Lib. de union. 3. 9. P. 83.

³ Ibid. P. 84.

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:

С другой стороны, если Божество Сына — это одна природа с Давидом, Авраамом и Марией, тогда человечество Его, единосущное им (ϥσϣϣ ϣιϥ), [есть] одна природа и одна ипостась с Божеством Его. Следовательно, все люди — одна природа с Богом Словом и с Отцом и со Святым Духом¹.

В 7-м трактате (с весьма характерным названием «Трактат седьмой, составленный в виде краткого сочинения, посвященного спорным вопросам, против отрицающих начатки рода нашего, которые были восприняты Богом Словом соединенно, и против нечестивцев, которые говорят о природном и ипостасном единстве (ϥϣϣϣϣ ϥϣϣϣ ϥϣϣϣ) и делают Бога подверженным страданию, с извлечением из всех вопросов, которые [были рассмотрены] выше»²) Баввай Великий развивает подобные рассуждения. Предлагая свое толкование Ин 1. 14, Баввай приводит и мнение своих оппонентов, под которыми можно понимать неохалкидонитов:

«Слово стало плотью». 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 неадекват-

¹ *Babai. Lib. de union. 3. 9. P. 84.*

² *Ibid. 7. P. 252.*

³ *Ibidem.*

но отражает мнение своих возможных оппонентов (будь то неохалкидонитов, или «монофиситов»), поскольку ни те, ни другие не утверждали того, что Слово пострадало в Своей Божественной природе. Ни произведения свт. Кирилла Александрийского, ни анафематизмы V Вселенского Собора, ни «монофиситское» богословие не дают основания для подобного утверждения. Т. о., 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» (حنيفه لئلا)، хотя в данном случае речь идет не о допустимости приписывать страдание Богу, а об учении о двух рождениях Бога Слова:

Если Бог Слово природно (الله) и ипостасно (الله) был рожден от Отца, и Он же (الله) 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 (الله) ипостась от ипостаси, принадлежа к человеческой природе /будучи единственными человеческой природе — حقه.

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: на 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

¹ Babai. Lib. de union. 3. 9. P. 98.

вечный Сын. Соответственно, предикаты человеческой природы (в т.ч. рождение от Девы) не сообщаются Слову. Т.е. Лицо Сыновства выступает тем самым в качестве «Лица Единения». Этот «единый Сын» и является, как указывает Баввай, Предвечным Сыном Божьим, поскольку Лицо Сыновства является ипостасным свойством Сына Божьего. 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»* (Ин. 2, 19), следуя традиционной для антиохийской экзегезы схеме, понимая под храмом человеческую природу Христа:

И от Лица Божества Сына, Который соединен со Своим человечеством, Он¹ сказал: *«Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну Его»².*

Однако в своих рассуждениях Баввай Великий заходит дальше, чем того требовала необходимость защиты трансцендентности Божества и учения о бесстрастности Божественной природе. 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):

¹ Сын.

² *Babai. Lib. de union. 1. 5. P. 29.*

Ибо тот, кто написал, что Слово стало плотью, 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 (ܩܕܝܫܘܬܐ ܕܩܕܝܫܘܬܐ). То есть, Бог Слово, Который был в начале, от века, с Богом Отцом, и плоть, которая возникла, то есть, которую Он воспринял, и «вселился в нас», дабы [слово] «стало» мыслилось относительно плоти, которая не от начала. Сие же «вселился в нас» [сказано], дабы [эти слова] мыслились по отношению к Богу Слову, относительного Которого он² сказал, что Оно было в начале³. Так, если Оно было в начале, то Оно не начинало существовать. Если же «стало», то началось (ܡܠ ܝܘܡ) или изменилось (ܕܡܝܘܢܐ)»⁴.

Поскольку возможны только две альтернативы (плоть есть Слово или не есть Слово), утверждение, если 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 (т.е. 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 [плотью] и осталось (ܝܘܡ) Богом, как измышляют, воображая, тогда ответьте: «Все Оно стало [плотью]? Все Оно осталось [Богом]? Часть Его стала [плотью]? Часть Его осталась [Богом]? Если же Оно все стало [плотью], Кто есть Тот, Который остался [Богом]?». Если же часть Его стала [плотью], а часть осталась [Богом], тогда Бог есть тело, разделенное на части, а не бесконечный Дух. И тогда благодатная Мария родила часть Бога, которая стала [плотью]⁵.

¹ ܩܕܝܫܘܬܐ (Ин 1. 14).

² Евангелист Иоанн.

³ Ин 1. 1.

⁴ Babai. Lib. de union. 7. P. 253.

⁵ Ibidem.

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 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» (ܟܠܝܘܬܐ ܕܒܢܘܬܐ), 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» (ܟܠܝܘܬܐ ܕܒܢܐ). Т.е. 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, подвергающийся критике второй анафематизм V Вселенского Собора, отрицает ипостасное (ܟܠܝܘܬܐ ܕܒܢܐ) и природное рождение (ܟܠܝܘܬܐ ܕܒܢܐ) 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 (ܟܠܝܘܬܐ ܕܒܢܐ) и ипостасно (ܟܠܝܘܬܐ ܕܒܢܐ). В контексте полемики со своими оппонентами, признававшими ипостасное рождение Слова, он отрицал и правомерность употребления термина «Богородица» (ܟܠܝܘܬܐ ܕܒܢܐ), если он подразумевает ипостасное единство. Закономерен вопрос: какие контексты употребления данного термина он считал допустимыми?

В книге католического патролога о. М. Гордильо «Восточная мариология»¹ дана характеристика мариологическому учению Баввая Великого, в т. ч. его отношению 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»². М. 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 ипостаси³, о чем было сказано выше. Очень важно и то, что М. Гордильо рассмотрел в рамках небольшого раздела вопрос о спорах вокруг термина «Богородица» в Церкви Востока в VI–VII вв., связанных с противостоянием «несториан» как «монофиситам», так и дифиситам из числа халкидонитов (в том числе, императору Юстиниану как богослову). В частности, говорится о противостоянии учению Хенаны Адиабенского. Читатель книги о. М. Гордильо вполне может сопоставить высказывания Феодора Мопсуестийского и Нестория относительно терминов «Богородица», «Человекородица» и «Христородица» с мнением Баввая, поскольку данному разделу непосредственно предшествует раздел «Учение Феодора Мопсуестийского и Нестория»⁴.

В книге Г. Чедьята «Христология Баввая Великого» затронут вопрос об отношении Баввая к термину «Богородица». Кратко рассмотрев историю данного термина, отношение к нему Феодора, Нестория, Г. 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

¹ *Gordillo*. 1954.

² *Gordillo*. 1954. P. 219.

³ *Ibid*. P. 32.

⁴ *Ibid*. P. 30–31.

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 относительно данного вопроса»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 Преподобной Девы Богородицей, если употребление этого имени не вызывает мифологического представления о «порождении Божества». Баввай неоднократно употребляет имя Богородица»².

Как можно видеть, в историографии часто указывается, что употребление Бавваем Великим термина «Богородица» является следованием традиции антиохийского богословия, в рамках которого это слово действительно признавалось (с существенными оговорками, как было показано выше). Отмечается также и тот факт, что «несторианские» богословы противостояли учению о Богоматеринстве Марии, которое защищалось «монофиситами» и халкидонитами (учитывается, в том числе, факт противостояния Хенане 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 ܡܪܝܡ ܕܥܘܠܡܐ (греч. Θεοτόκος; Богородица), «что может свидетельствовать о тенденции к пересмотру традиционной богословской терминологии под влиянием хнанитского кризиса»³.

* * *

В данном разделе необходимо рассмотреть отрывок⁴ из книги «О Единении», фрагменты которого анализируются в работах, посвященных мариологии Баввая Великого. Отрывок начинается с демонстрации упомянутого выше отрицательного отношения к теопасхизму, а также указания на то, что, согласно Евангелию, от Девы

¹ *Chediath*. 1982. P. 78–81.

² *Селезнев*. 2002. С. 86.

³ *Йевтич, Муравьев*. 2002. С. 240. Со ссылкой, в частности, на *Babai. Lib. de union*. 100. 4–5.

⁴ *Babai. Lib. de union*. 3. 9. P. 98–100.

Марии был рожден Христос, т. е. единое Лицо, в котором объединены 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 (ܩܠܘܠܐܢܐܘܬܐ), [отцы,] учащие и истолковывающие, что от блаженной Марии был рожден Христос: «Рождество Иисуса Христа было так»¹. Ибо имя Христа указывает на Божество и человечество Сына в едином Лице, как было показано выше, и [указывает] 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 (ܩܘܪܝܢܐ)² и Слова, ипостасно без истечения (ܩܠܘܠܐܢܐܘܬܐ), прежде всякого времени, но по Своей человеческой природе Он [родился] от Марии Девы, как было показано³.

В данном случае совершенно очевидно влияние «Трактата Гераклида» на рассуждения Баввая. Он, как и Несторий⁴, ссылается на Мф 1. 18, в котором говорится о рождении от Девы Марии Христа, а не Бога. В богословской системе Баввая, как и в учении Нестория, имя «Христос» указывает на Лицо Единения, объединяющее в себе Божество 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»:

Сию [природу] от начала образования ее воспринял Бог Слово и вселился в нее (ܩܠܘܠܐܢܐܘܬܐ) как в храм, соединенно, нераздельно (ܩܘܪܝܢܐ), во веки. И по причине сего несказанного единения (ܩܘܪܝܢܐ), которое было от материнской утробы, блаженная Мария названа Христородицей (ܩܘܪܝܢܐ ܕܡܪܝܡ, греч. Χριστοτόκος), ибо Христос есть Бог

¹ Мф. 1, 18.

² Ср. Евр 1. 3.

³ Babai. Lib. de union. 3. 9. P. 98–99.

⁴ Nest. Tractat. Heracl. 1. 3. P. 151–152.

и Человек. Она из своей природы (رحم حواء) родила Сына Человеческого, Который от начала образования Своего соединился с Богом Словом. Она есть Богородица, ибо от начала образования Его Сей¹ воспринял Его и вселился в Него, как в храм, посредством личного единения (حسبوا له من رحم حواء). Бог Слово не получил начала от нее²³.

Т. о., Баввай указывает на то, что 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 Господа нашего» 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»⁴. 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 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:

¹ Бог Слово.

² Букв. «оттуда».

³ *Babai. Lib. de union. 3. 9. P. 99.*

⁴ *Селезнев. 2002. С. 75.*

Иное же есть тело и Человек в Своей природе, и иной есть Тот, Кто в Нем воплотился и вочеловечился (ܘܝܘܢܝܘܬܐ ܕܥܡܪܘܬܐ ܕܥܡܪܘܬܐ), как иное есть одежда, и иное — тот, кто облачился в нее, и [иное есть] оружие, и [иной] — тот, кто вооружен¹.

Последующие рассуждения Баввая напоминают аргументацию Нестория² 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 (ܥܡܪܘܬܐ ܥܡܪܘܬܐ, греч. ψιλὸς ἄνθρωπος), как нечестиво говорил Павел Самосатский, и тогда блаженная Мария лишена славы, в которой она пребывала и [в которой] была названа благословенной между женами³. Далее, если она названа Богородицей, то спасение наше было видимостью и воображением (ܥܡܪܘܬܐ ܕܥܡܪܘܬܐ, от греч. φαντασία), 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 (ܥܡܪܘܬܐ ܕܥܡܪܘܬܐ, греч. Ἀνθρωποτόκος): Человекородицей по Своей природе (ܥܡܪܘܬܐ ܕܥܡܪܘܬܐ), а Богородицей по причине единства (ܥܡܪܘܬܐ ܕܥܡܪܘܬܐ), которое было у Него от материнской утробы, при том, что Бог Слово не принял от нее начало⁴.

И Несторий, и Баввай видели опасность в исповедании Девы Марии только Человекородицей, т.к. это, по их мнению, могло привести к ереси Павла Самосатского (а также Фотина, как сказано в «Трактате Гераклида Дамасского»⁵), 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 (букв. «не в разуме еретиков») спорили», и «ни те, ни другие не

¹ *Babai. Lib. de union. 3. 9. P. 99.*

² *Nest. Tractat. Heracl. 1.3. P. 151–152.*

³ Ср. Лк 1. 28.

⁴ *Babai. Lib. de union. 3. 9. P. 99–100.*

⁵ *Nest. Tractat. Heracl. 1.3. P. 151.*

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 (ἀλλοιωθέντα ἑαυτῶν), исключения (ἄλλοθεν ἑαυτῶν) или отрицания (ἄρνησιν) Божества и человечества»¹. 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.

Т. о., 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 сути дела (τῆ φύσει τοῦ πράγματος), другое — в переносном смысле (τῆ ἀναφορᾷ). Мария есть Человекородица по природе (τῆ φύσει), так как человек был в ее утробе и произошел оттуда, и Богородица по причине пребывания Бога в рожденном [от нее] Человеке, ибо Тот был заключен в Нем не по природе (τῆ φύσει), но по расположению воли (κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης)².

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 по причине единства Лица (личного единства), 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 учении «греческих учителей».

¹ *Nest. Tractat. Heracl. 1.3. P. 151.*

² *Theod. Mops. De Incarn. 15. 10–21.*

Собственно, их влияние и заключается в том положительном значении, которое Баввай вкладывает в данный термин: Мария — Богородица по причине единства (ܩܘܠܘܢܐ), указание на которое содержится и в трудах Феодора и Нестория, и в «Книге о Единении» Баввая. В том, что касается соотношения между терминами «Богородица», «Христородица» и «Человекородица», то в нем Баввай также следует традиции «греческих учителей». Для Феодора Мопсуестийского Мария является Человекородицей «по природе факта», Богородицей — в переносном смысле. Для Нестория, как отмечалось выше, имя Ἀνθρώποτόκος являлось более предпочтительным, чем Θεοτόκος, обозначением Девы Марии, потому что оно указывает на начало происхождения «плоти, подверженной страданию»¹, 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 также усматривал опасность в именовании Марии только Человекородицей по той причине, что в этом случае Христос должен был считаться в этом случае «простым человеком». Несторий писал о том, что считает допустимым применение по отношению к Марии имени Θεοτόκος с оговорками (указывая при этом на опасность манихейства), хотя и продолжает относиться к этому слову как к богословскому термину отрицательно. Подобным образом и Баввай Великий, принимая данный термин не в смысле признания ипостасного единства, а указывая на единство Лица, 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 и наиболее корректным 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. При анализе рассмотренных в настоящем разделе отрывков из «Книги о Единении» становится очевидным, что Баввай усвоил основные мариологическое учение Нестория, содержащееся в «Трактате Гераклида», положив это учение в основу своего богословского синтеза.

¹ ܩܘܠܘܢܐ ܩܘܠܘܢܐ — Nest. Tractat. Heracl. P. 213.

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 в том, что касается мариологии. Учение Хенаны Адиабенского, который был признавал именование Девы Марии «Богородицей», будучи сторонником учения об ипостасном единстве, послужило (наряду с анафематизмами V Вселенского Собора) причиной того, что в «Книге о Единении» Баввай обращался к такой теме, как именование Марии Богородицей в смысле признания ипостасного единства, отрицая учение о нем, но не причиной того, что Баввай Великий неоднократно употреблял это слово в положительном контексте.

3. 6. ДАЛЬНЕЙШАЯ СУДЬБА ВОСТОЧНОСИРИЙСКОЙ ХРИСТОЛОГИИ (НЕКОТОРЫЕ ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ)

Христология Исаака Сирина (не ранее сер. VI — не позднее 1-й пол. VIII в.), епископа Ниневийского, почитаемого в Православной Церкви в числе преподобных отцов, заслуживает отдельного рассмотрения. Оставляя в стороне недавно изданный «3-й том»¹ и не стремясь предложить систематический анализ христологии Исаака², мы лишь кратко обозначим основные (подчас неоднозначные) тенденции его христологического учения и впишем их в контекст предшествующей традиции.

В 1-м и 2-м томах Исаака Сирина не только отсутствуют какие-либо следы его критического отношения к учению Восточносирийской Церкви, но и подчеркивается авторитет Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийского и Баввая Великого. Хотя Исаак ссылается и на представителей ранней традиции (Афраата и прп. Ефрема Сирина), его христология в целом соответствует «феодорианской» схеме: строгое дифи-

¹ *Isaaco di Ninive*. Terza collezione / Ed., trad. S. Chialà. Lovanii, 2011. (CSCO; 637–638. Syr.; 246–248).

² См.: *Иларион (Алфеев)*. 2008. С. 108–123; *Он же*. 2011.

ситство¹, приводящее к четкому различению человека Иисуса и Бога Слова (в некоторых случаях близкое к признанию двух субъектов во Христе)². Христологическая формула Исаака соответствует формуле Феодора, но в упрощенном виде: «две природы — одно Лицо (Христос)»³. Встречаются в творениях преподобного и образ, характерный как для «греческих учителей», так и для ранней сирийской традиции: вселение и облачение Логоса в Человека, ставшего храмом Божества. Наконец, в 39-й беседе из 2-го тома преподобный не только приводит две пространные цитаты из трудов Диодора и Феодора, но и именует последнего

блаженным Толкователем — человеком, который был исполнен благодатных даров и которому были вверены сокровенные тайны Писаний, чтобы он наставлял на путь к истине всю общину Церкви⁴.

В литературе справедливо отмечалось, что в этих словах слышны отзвуки Соборов Церкви Востока, созванных против Хенаны Адиабенского⁵; особенно это касается Собора католикоса Савришо (596), в постановлениях которого отражен высокий авторитет Феодора и изложена классическая антиохийская христология. Тем не менее, христология Собора не совпадает ни с «несторианством» (линия Баввая), ни с чистым «феодорианством». Учение Исаака Сирина также не содержит формулы «две ипостаси во Христе» и не может быть названо «несторианским». Более того, Исаак не только указывал на то, что после Воплощения «мир смешался с Богом, и творение с

¹ *Isaac. Syr. Serm. 3* [р. 24 *Bedjan*] (слово 4 в западносир. редакции [с. 20 *Соболевский*]).

² «И среди неизреченного великолепия Он (Бог Слово) поднял Его к Себе на небо — на то место, куда не ступала ни одна тварь, но куда он пригласил своим собственным действием все словесные <существа>, ангелов и людей — к тому блаженному входу, чтобы наслаждаться в божественном свете, в который облачен Человек, исполненный святости и в чести и сиянии неизреченном пребывающий теперь с Богом» — *Idem. Hom. 11. 29* [с. 144–145 *Иларион (Алфеев)*].

³ *Idem. Hom. 3. 1. 49* [с. 77 *Иларион (Алфеев)*]. В данном фрагменте, как мы указывали выше, Исаак Сирин принимает мнение Феодора Мопсуестийского и различает именованя «Единородный» и «Первородный», относя их соответственно к Богу Слово и человеку Иисуса. Кроме того, Исаак подчеркивает, что свойства Божества и человечества не смешиваются.

⁴ *Isaac. Syr. Hom. 39. 7* [с. 272–273].

⁵ *Иларион (Алфеев)*. 2008. С. 80–81.

Творцом сделались едино»¹, но и фактически признавал *communicatio idiomatum*, причем в форме, которая едва ли могла быть одобрена Феодором Мопсуестийским². Тем не менее, встречается у святого и отнесение характеристик природ к единому Лицу Христа, а не *взаимообщение* свойств³.

По нашему мнению, наиболее перспективным для исследователей могло бы стать сопоставление основных положений христологии Исаака Сирина с линией католикоса Савришо. Пока лишь можно отметить, что полного совпадения с ней у Исаака нет, поскольку последний не рассматривал в качестве Субъекта предикатов двух природ Бога Слово.

¹ *Isaac. Syr.* Hom. 5. 18 [с. 97].

² *Ibid.* 11. 21–22 [с. 143].

³ *Ibid.* 5. 22–23 [с. 99].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ первоисточников приводит нас к следующим выводам. Уже в 1-й пол. III в. сирийские христиане оказались разделены между двумя государствами — Римской империей и сасанидским Ираном. Это разделение оказало спустя несколько веков значительное влияние на формирование в рамках сирийской традиции нескольких конфессиональных общностей, в т. ч. западных сирийцев-«монофиситов» и восточных сирийцев-«несториан». Тем не менее, ранняя сирийская христологическая традиция (IV — нач. V в.) характеризовалась сходными чертами, среди которых учение о двух природах, взаимообщении их свойств (*communicatio idiomatum*) и предельно тесное единство, причем Субъектом этого единства признавался предвечный Сын Божий. Последнее неизбежно влекло к признанию Богоматеринства Девы Марии, хотя она и не именовалась в данный период Богородицей (ܩܘܠܕܐ ܕܐܠܗܐ *yāldat 'allāhā*). В архаичном богословии *Афраата* (ок. 260 или 275 — после 345) мы не можем проследить существенных эллинистических влияний, поскольку главным для «Персидского мудреца» была полемика с иудеями, которые подвергали жесткой критике отождествление христианами распятого Человека с Сыном Божьим (невозможно, однако, отрицать большое влияние, оказанное иудейскими общинами Персии на строй мысли Афраата). Подчеркивая Божественный статус Христа, Его вечность и равенство Отцу, Афраат следовал более ранней традиции. Именно Божественный Сын, а не «исторический Иисус», является Субъектом всех предикатов Божества и человечества. Важное место в его христологии занимает учение о двух ܕܘܘܐ *k²yānē* которые означают еще не природы (хотя в ряде фрагментов из тахвит Афраат вплотную подходит к формулированию доктрины двух природ), а способ существования или состояние. Другая черта христологии «Персидского мудреца» — это определенная тенденция к субординатизму.

Для христологии прп. *Ефрема Сирина* (ок. 306–373) также характерны фактическое признание *communicatio idiomatum* и связанное с ним учение о едином Субъекте — Богочеловеке. Логическим следствием этого учения и является представление о «втором рождении» этого Субъекта, которое будет вытеснено из восточносирийской традиции только после рецепции систем «греческих учителей». «Пророку си-

рийцев» удалось устранить некоторые архаичные черты христологии Афраата (субординатизм) и придать термину *ܘܚܕܘܬܐ* значение природы в триадологическом и христологических контекстах. Т. о., христологическая формула Ефрема Сирина: «две природы — единый образ Богочеловека (отождествляемого с предвечным Сыном)». Ефрем усилил тенденцию к предельно тесному единству этих природ, которые Бог «связал» (*ܘܘܨܩ*), «смешал» (*ܘܘܩܠܘܟܐ*) и «растворил» (*ܘܘܨܘܠ*) во Христе. Однако это единство не стоит понимать в смысле, характерном для аполлинаристов.

Итогом развития ранней сирийской традиции стало богословие *Кириллоны* (кон. IV — нач. V в.), 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 Божьего, 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.

Основные положения ранней сирийской традиции были вытеснены в результате рецепции систем «греческих учителей» (*Диодора Тарсийского* († до 394), *Феодора Мопсуестийского* († 428) и *Нестория* († ок. 451)). Изучив процесс развития богословия Антиохийской школы, мы можем констатировать, что некоторые терминологические особенности богословия Диодора Тарсийского (прежде всего, частое использование понятий «тело» и «плоть» для обозначения Сына Человеческого, характерное для большинства авторов IV в.) не позволяют отнести его учение к христологии «Слово-плоть» (как предлагалось А. Грильмайером). Система Диодора существенно отличается от всех форм этой христологии: арианства, аполлинаризма и учения свт. 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 полностью согласуется со схемой «Слово-человек». Соотношение богословских систем Диодора и Феодора не является однозначным. Вводя понятие «Лицо единения» и устраняя крайне диффисит-

ские 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. Развитие формул антиохийской христологии может быть описано следующим образом: «две природы — единое поклонение» (Диодор), «две природы — две ипостаси (самобытная ипостась Бога Слова и несамобытная ипостась «воспринятого Человека») — Лицо единения» (Феодор) и «две природы — две самобытные ипостаси — два природных лица — Лицо единения» (Несторий). Т. о., отличительной особенностью двухипостасной христологии, развивавшейся Несторием, является признание самобытного характера обеих ипостасей Христа, способных к самостоятельному существованию и обладающих собственными «природными лицами». Что же касается истоков богословия Антиохийской школы, то его крайне дифиситские тенденции могут быть объяснены изначальными чертами учения Диодора Тарсийского, развивавшимися вне прямой связи с доктринами его 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.). Только после того как споры со сторонниками Ария († 336) отошли на второй план, Феодор Мопсуестийский смог перейти к развитию собственно христологического учения. Обращает на себя внимание тот факт, что христологическая формула Феодора типологически соответствует формуле *Севира Антиохийского* († 538), принадлежавшего к противоположной части христологического спектра.

Процесс рецепции Церковью Персии христологии «греческих учителей», во многом обусловленный сходством экзегетических методов, которые были характерны для Антиохийской и Месопотамских школ (несмотря на расхождения во ряде вопросов мы имеем дело с буквальным толкованием и основанной на нем типологии), можно разделить на два основных этапа. Первый из них включал богословский синтез ранней сирийской традиции и христологии Феодора Мопсуестийского, осуществленный *Нарсаем* (ок. 399 — не ранее 502), а затем официальное принятие Церковью Востока на Соборе 486 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 богословии Нарсай, который был незнаком с произведениями Нестория (о богословии 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 определениях Соборов 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 богословского синтеза, осуществленного Нарсаем. Более того, постановление Собора католикоса Савришо (596) характеризуется определенной близостью к неохалкидонской христологии, что может свидетельствовать о сознательном сближении с ней. Церковь Востока в итоге действительно официально приняла учение Нестория, в т. ч. христологию двух ипостасей, однако произошло это достаточно поздно — на Соборе 612 г., т. е. в конце второго этапа развития восточносирийской христологии, включавшего перевод с греческого на сирийский произведения Нестория «Трактат Гераклида Дамасского» во 2-й пол. 30-х гг. VI в., а также богословский синтез, осуществленный *Бавваем Великим* во 2-й пол. VI — нач. VII в. Применительно к периоду V и большей части VI в. корректнее говорить не о «несторианстве», а об антиохийской христологии, или «вере Феодора», как вероучении Церкви Персии.

Исследование позволило сделать важный вывод о большей неоднородности ранних этапов развития христологии Церкви Востока, чем предполагалось ранее, и выделить 4 основных направления в рамках христологического спектра: христология двух ипостасей, или «несторианство» в строгом смысле слова (Баввай, Собор 612 г.), — чистое «феодорианство» (Нарсай, определения большинства Соборов, начиная с Собора 486 г.) — «центристская» позиция (католикос Савришо) — позиция, тяготевающая, по-видимому, к халкидонскому богословию (Хенана Адиабенский). До 612 г. магистральным направлением вероучительного развития восточносирий-

ской традиции было «феодорианство», на смену которому после богословского синтеза, осуществленного Бавваем, пришла христология двух ипостасей.

На активное усвоение восточносирийской традицией богословия Нестория в VI — 1-й пол. VII в. повлияли следующие факторы:

1) увеличение в ходе военных кампаний Персии против Византии числа «монофиситов», живущих теперь на территории Персии; активная деятельность лидеров сирийского «монофиситства»;

2) стремление Церкви Востока максимально дистанцироваться от византийских христиан с целью обезопасить себя от обвинения в нелояльности со стороны персидских властей.

Однако важнейшим фактором было осуждение при Юстиниане (527–565) Трех Глав, использование им теопасхитской формулы и определенная близость ряда положений, содержащихся в его богословских сочинениях, «Энотикону» императора Зинона (474–475, 476–491), которые 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 Персии 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 Персидской Церкви 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. Однако даже после окончательной победы линии Баввая Великого христологическое развитие Церкви Востока не было линейным, на что указывает учение *Исаака Сирина* (не ранее сер. VI — не позднее 1-й пол. VIII в.).

БИБЛИОГРАФИЯ

СОКРАЩЕНИЯ

Периодические издания, серии, собрания источников, справочные и библиографические издания, словари

- 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–. Т. 1(26)–.
- ВДИ Вестник древней истории. М., 1934–. Вып. 1–.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. М., 1931–1935, 1943–.
- ПЭ Православная энциклопедия / Московская Патриархия, 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 МП. М., 1991–. № 1–.
- АСО Acta conciliorum oecumenicorum / Ed. E. Schwartz, contin. J. Straub. Strassburg; B.; Lpz., 1914–1974. 4 vol.
- Assemani*. BO *Assemani J. S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana in qua manuscriptos codices suriacos*

	recesint. R., 1719–1728. 4 t.
<i>Biesen.</i> 2002	<i>Biesen K., den.</i> Bibliography of Ephrem the Syrian. Giove in Umbria, 2002.
BHG	Bibliotheca hagiographica Graeca / Ed. Fr. Halkin. Brux., 1957 ³ . Vol. 1–3. (SH; 8a); Auctarium. Brux., 1969. (SH; 47); Novum auctarium. Brux., 1984. (SH; 65).
BiblephThL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium.
<i>Brockelmann.</i> Lexicon	Lexicon Syriacum / Ed. C. Brockelmann. Halle, 1928 ² .
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–.
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–.
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, 1995 ³ . (CCSL).
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium / Editum consilio Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholicae Lovaniensis. R.; P.; Lpz.; Louvain e. a., 1903–.
Arab.	Scriptores Arabici. 1903–;
Aethiop.	Scriptores Aethiopici. 1903–;
Subs.	Subsidia. 1950–;
Syr.	Scriptores Syri. 1903–.
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.
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–.
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–. Vol. 1–.
JJS	Journal of Jewish Studies / Oxf. Centre for Hebrew and Jewish Stud. Oxf., 1948/1949–. Vol. 1–.
JQR	The Jewish Quarterly Review. Phil., 1888–. Vol. 1–.
<i>Lampe</i> . PGL	A Patristic Greek Lexicon / Ed. G. W. Lampe.

	Oxf., 1961.
MGH	Monumenta Germaniae Historica inde ab a. C. 500 usque ad a. 1500 / Ed. Soc. aperiendis font. rerum Germ. Medii aevi. 1826–.
AA	Auctores antiquissimi
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums
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–.
<i>Payne Smith. Thesaurus</i>	Thesaurus Syriacus / Ed. R. Payne Smith. Oxf., 1879–1901. 2 t.
<i>Payne Smith</i>	A Compendious Syriac Dictionary, founded upon
<i>(Margoliouth). CSD</i>	the «Thesaurus Syriacus» of R. Payne Smith / Ed. J. Payne Smith (Margoliouth). Oxf., 1903.
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	<i>Martindale J. R.</i> 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 Altertumswis-

	senschaft. Stuttg.
SC	Sources chrétiennes / Ed. H. de Lubac, J. Daniélou. P., 1943–.
ST	Studi e testi. R.; Lucca, 1900–. Vol. 1–.
Syriac Dialogue I	Syriac Dialogue 1: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. Vienna, 1994.
WS	Woodbrook Studies
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–.

Названия городов

Л.	Ленинград
М.	Москва
П.	Париж
Пг.	Петроград
Серг. П.	Сергиев Посад
СПб.	Санкт-Петербург
В.	Berlin
Brux.	Bruxelles
Camb.	Cambridge
L.	London
Lpz.	Leipzig
Münch.	München

N. Y.	New York
Oxf.	Oxford
P.	Paris
Phil.	Philadelphia
Vat.	Città del Vaticano
W.	Wien
Wash.	Washington

ИСТОЧНИКИ

Библия

Ветхий Завет

Быт	Бытие
Дан	Книга пророка Даниила
Иер	Книга пророка Иеремии
Ис	Книга пророка Исаяи
Исх	Исход
1, 2, 3 и 4 Мак	Книги Маккавейские — 1, 2, 3 и 4-я
Мал	Книга пророка Малахии
1, 2 Пар	Книги Паралипоменон — 1 и 2-я
Пс	Псалтирь, псалом
Сир	Книга Иисуса, сына Сирахова
1, 2, 3, 4 Цар	Книги Царств — 1, 2, 3 и 4-я
Чис	Числа

Новый Завет

Гал	Послание к Галатам
Деян	Книга Деяний святых апостолов
Евр	Послание к Евреям
Ин	Евангелие от Иоанна
Кол	Послание к Колоссянам

1, 2 Кор	Послания к Коринфянам — 1 и 2-е
Лк	Евангелие от Луки
Мк	Евангелие от Марка
Мф	Евангелие от Матфея
1, 2 Пет	Послания апостола Петра — 1 и 2-е
Рим	Послание к Римлянам
Флп	Послание к Филиппийцам
TM	Textus Masoreticus. Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ed. K. Elliger, W. Rudolph. Stuttg., 1966–1977.
LXX	Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Ed. A. Rahlfs, R. Hanhart. Stuttg., 2006 ² .
NTG	Novum Testamentum 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].
NT	Novum Testamentum 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 .

Переводы:

Синодальный перевод [перевод Ветхого Завета выполнен на основе масоретского текста]: Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2011ⁿ [и др. издания].

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.

BT

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]).

Рус. пер. первых шести тахвит выполнили протоиерей Л. Грилихес и Г. М. Кессель: Тахвиты о любви и вере // Богословский вестник. 2003. № 3. С. 31–69 [тахвиты 1 и 2]; Тахвиты о молитве и посте // Богословский вестник. 2004. № 4. С. 31–69 [тахвиты 3 и 4]; Тахвита о войнах // Богословские труды. 2004. Сб. 39. С. 61–78 [тахвита 5]; Тахвита о сынах Завета // Богословские труды. 2003. Сб. 38. С. 120–146 [тахвита 6].

Apollin. Laod.

Ad Iulian.

Fides

Athanas. Alex.

Ep. ad Afr.

Tomus

Vita S. Antonii

Athenag.

Legat. pro christian.

Apollinaris Laodiceus

Ad Iulianum. CPG, N 3661. *Lietzmann H.* Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Tübingen, 1904. S. 247–248.

Fides secundum partem. CPG, N 3645. *Ibid.* S. 167–185.

Athanasius Alexandrinus

Ep. ad Afros. CPG, N 2133. PG 26. Col. 1029–1048.

Tomus ad Antiochenos. CPG, N 2134. PG. 26. Col. 796–809.

Vita S. Antonii. CPG, N 2101; BHG, N 140–140d. PG. 26. Col. 837–976.

Athenagoras

Legatio pro christianis. CPG, N 1070. PG 6. Col. 889–972. Рус. пер.: *Афинагор.* Прощение о христианах // СДХА. С. 53–92.

<i>Babai</i>	<i>Babai Magnus</i>
Lib. de union.	Liber de unione / Ed. A. Vaschalde. P., 1915. 2 vol. (CSCO; 79–80. Syr.; 61–62).
<i>Bardes.</i>	<i>Bardesanes</i>
Lib. leg.	Liber legum regionum. <i>Bardesane l'astrologue.</i> Le Livre des lois des pays / Éd., trad. F. Nau. P., 1899.
Cant. Salom.	Cantica Salomonis
	Odes of Solomon / Ed. J. Charlesworth. Oxf., 1973. Рус. пер.: Оды Соломона / Пер.: прот. Л. Грилихес. М., 2004.
<i>Barhad. Ḥalw.</i>	<i>Barhadbešabba Ḥalwanensis</i>
Causa fund. schol.	Causa foundationis scholarum. <i>Mar Barhadbešabba Arabaya évêque de Halwan.</i> Cause de la fondation des écoles / Éd., trad. A. Scher. P., 1908. (PO. T. 4. Fasc. 4).
<i>Barhad. ʿArbaia</i>	<i>Barhadbešabba ʿArbaia</i>
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. T. 7. Fasc. 2. P., 1911.
Chron. anonym.	Chronicon anonymum ad ann. p. Chr. 846 pertinens Chronica minora / Ed. E. W. Brooks. Louvain, 1955 [†] . Pt. 2. P. 157–238. (CSCO; 4. Syr. 3; T. 4).
Chron. Edess.	Chronicon Edessenum. Изд.: Chronica anonymum de ultimis regibus Persarum / Ed. I. Guidi. P., 1903. (CSCO. Syr. Ser. 3; T. 4. Pars 1).
CJ	Codex Justinianus. Corpus iuris civilis. Vol. 2: Co-

	dex Iustinianus / Rec. P. Krueger. B., 1906.
CN	Collectio Nestoriana. A Nestorian Collection of Christological Texts / Ed., transl. L. Abramowski, A. Goodman. Camb., 1972. 2 vol.
Convers. cum Monophys.	Conversationes cum Monophysitis. Brock S. The Conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532) // <i>Idem.</i> Studies in Syriac Christianity. Aldershot, 1992. N 13. P. 87–121.
Cyr. Alex.	Cyrillus Alexandrinus
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. <i>Cyrilli archiepiscopi Alexandrini</i> In Ioannis Evangelium / Ed. P. E. Pusey. Oxf., 1872. Vol. 3. P. 492–537.
Cyrrillon.	Cyrrillonas
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 // <i>Mingana A., ed.</i> Early Christian Mystics. Camb., 1934. Textus. P. 76–143; Versio. P. 201–247. (WS; 8).
Vita Isaiae	Vita Isaiae. Commentaire du livre d'Abba Isaie par <i>Dadišo Qatraya</i> (VII ^e s.) / Éd., trad.

- R. Draguet. Louvain, 1972. (CSCO; 326–327. Syr. 144–145).
- 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* / Transl. R. Hill. Leiden; Boston, 2005.
- BD** **Blasphemiae Diodori, Theodori et impii Nestorii: Diodori Tarsensis fragmenta.** Сир. версия и англ. пер.: *Behr*. 2011. P. 168–195.
- PD** **Collectio Palatina.** Лат. текст и англ. пер.: *Ibid.* P. 266–271.
- 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.
- Ebediesu** *Ebediesu*
- 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 т. ч. 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.*].

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., trad. R.-V. Tonneau. Lovanii, 1955. P. 122–155. (CSCO; 152–153. Syr.; 71–72).
- 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.
- Eutyech.* *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.

Gen. Massil.

De vir. illustr.

Greg. bar Hebr.

Chron. eccl.

Greg. Nazianz.

Ep.

Greg. Nys.

De virgin.

Ep.

In diem natal.

Domini

Hieron.

Com. in Matth.

De vir. illustr.

Ioan. Biclarensis

Chron.

Gennadius Massilliensis

De viris illustribus. CPL, N 957. PL 58. Col. 979–1120.

Gregorius bar Hebraeus

Chronicon ecclesiasticum / Ed. J. B. Abbeloos, T. J. Lamy. Louvain, 1872–1877. 3 vol.

Gregorius Nazianzenus

Epistulae. CPG, N 3032. *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques* / Éd. P. Gallay. P., 1974. (SC; 208).

Gregorius Nyssenus

De virginitate. CPG, N 3165. *Gregorii de Nysse. Traité de la virginité* / Éd. M. Aubineau. P., 1966. (SC; 119).

Epistulae. CPG, N 3167. *Gregorii Nysseni Opera* / Ed. G. Pasquali. Leiden, 1959². T. 8. Pars 2.

In diem natalem Domini (dub.).

Mann F. Die Weihnachtspredigt Gregors von Nyssa: Überlieferungsgeschichte und Text. Münster, 1975. S. 263–292.

Hieronymus Stridonensis

Commentarii in Evangelium Matthaei. CPL, N 590. PL 26. Col. 15–218.

De viris illustribus. CPL, N 616. PL 23. Col. 601–719.

Ioannes Biclarensis

Chronica a. 567–590. Изд.: *Chronica minora* / Ed. Th. Mommsen. B., 1892–1898. T. 2. P. 207–220. (MGH. AA; 11).

Ioan. Ephes.

Hist. eccl.

Ioannes Ephesinus

Historia ecclesiastica / Ed. E. W. Brooks. P., 1933, 1935. 2 vol. (CSCO; 104–105; Syr.; 53–54).

Iren.

Adv. haer.

Irenaeus Lugdunensis

Adversus haeresis. CPG, N 1306. *Irénée de Lyon. Contre les hérésies* / Ed. A. Rousseau et al. P., 1965–1982. 10 t. (SC; 263–264, 293–294, 210–211, 100, 152–153).

Isaac. Syr.

Hom.

Isaac Syrus

Homiliae. 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., 2013⁷. М., 1998¹.

Serm.

Sermones. Изд.: *De perfectione religiosa* / Ed. P. Bedjan. P.; Lpz., 1909 [восточносир. редакция].

Греч. пер.: Τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου τὰ εὐρεθέντα 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. Муравьев. 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].

Išó Styl.

Chron.

Išó Stylita

Chronicon. The Chronicle of *Joshua the Stylite* Composed in Syriac, A. D. 507 / Ed., transl. W. Wright. Camb., 1882.

Išodenah

Lib. de castit.

Išodenah

Liber de castitate. Le livre de la Chasteté composé par *Jesudenah, évêque de Baçrah* / Éd., trad. J. B. Chabot. P., 1896.

Išoyahb III

Ep.

Išoyahb III

Epistulae. Liber Epistularum / Ed. R. Duval. P., 1904–1905. (CSCO; 11–12).

Iul. Afric.

Chron.

Iulius Africanus

Chronographiae: The Extant Fragments / Ed. M. Wallraff, transl. W. Adler. B., 2007. (GCSNF; 15).

Iust. Mart.

Dial.

Iustinus Martyr

Dialogus cum Tryphone Iudaeo. CPG, N 1076. PG. 6. Col. 471–800.

Jacob. Sarug.

Hom. sel.

Jacobus Sarugensis

Homiliae Selectae / Ed. P. Bedjan. P., 1905–1910. 5 t.

Jubil.

Liber Jubilaeorum. САУТ, N 132. Эфиопская вер-

сия: *The Book of Jubilees: A Critical Text* / Ed. J. C. Vanderkam. Leuven, 1989. (CSCO; 510. Aethiop.; 87).

Justinian.

Confessio rectae fidei.

Contr. Monophys.

Dial.

Justinianus

Confessio rectae fidei. CPG, N 6885. Edikt über den rechten Glauben // *Schwartz E.* Drei dogmatische Schriften Iustinians. Münch., 1939. S. 72–111.

Contra Monophysitas. Schreiben an alexandrinische Mönche // *Ibid.* S. 6–43

Dialogus. Изд. сир. текста: *Guillamont A.* Justinien et l'Eglise de Perse // *DOP.* 1969–1970. Vol. 23–24. P. 41–66 (+facs.). Англ. пер.: *St. Emperor Justinian.* Dialogue with Paul of Nisibis / Transl. J. Macdonald. 1998. <http://www.voskrese.info/spl/nisibis.html> [электр. ресурс, обращение 17.06.2015].

Julian. Apost.

Contr. Galil.

Julianus Apostata

Contra Galilaeos. *Juliani Imperatoris* Librorum contra Christianos quae supersunt / Ed. C. J. Neumann. Lpz., 1880. P. 163–233.

Leont. Byz.

Contr. Aphthart.

Leontius Byzantinus

Contra Aphthartodocetas. PG 86. Col. 1316–1356.

Leont. Hyer.

Contr. Monophys.

Contr. Nestorian.

Leontius Hierosolymitanus

Liber contra Monophysitas. PG 86. Col. 1769–1901.

Liber contra Nestorianos. PG 86. Col. 1400–1768.

- Menaion** **Menaion.** Μηναιῶν. Αθῆναι, 1970. 12 τ.; Миняя [Служебная «месячная»: В 12 т.]. М.: Московская Патриархия, 1978–1989 (гражданский шрифт).
- Mešiḥa-Zkha** **Mešiḥa-Zkha**
- Chron. Arbel.** **Chronica Arbelae.** *Mešiḥa-Zkha.* Histoire de l’Eglise d’Adiabene sous les Parthes et les Sasanides / 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 Nat.** **De Nativitate.** A Homily on our Lord’s Birth from the Holy Virgin // *Idem.* Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension / [Ed.] F. Graffin, transl. F. G. McLeod; Turnhout, 1979. P. 36–69. (PO; 40).
- Nest.** **Nestorius**
- Ad Ioh. Antioch.** **Ad Iohannem Antiochenum.** Nestoriana: Die Fragmente des *Nestorius* / Hrsg. F. Loofs. Halle, 1905. S. 183–186.
- Tractat. Heracl.** **Tractatus Heraclidis.** Сир. текст: Le Livre d’Heraclide de Damas / Éd. P. Bedjan. P.; Lpz., 1910.
- Франц. пер.: *Nestorius.* Le Livre d’Heraclide de Damas / Trad. F. Nau. P., 1910.
- Англ. пер.: *Nestorius.* The Bazaar of Heracleides / Transl. G. R. Driver, L. Hodgson. Oxf., 1925.
- 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.*
- Ps.-Dionysius** **Pseudo-Dionysios**
- Chron.** **Chronicon.** Изд.: *Chronicon anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum. P., 1927–1989. 2 vol. in 4. (CSCO).*
- Sever. Ant.** **Severus Antiochenus**
- Ad Neph.** **Orationes ad Nephaliium.** *Severi Antiocheni Oratio-nes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici / Ed. J. Lebon. Louvain, 1949. P. 1–69. (CSCO; 119–120. Syr. 64–65).*
- Cont. Gram.** **Liber contra impium Grammaticum.** CPG, N 7024. *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum. I–II / Ed. J. Lebon. P., 1938. (CSCO; 111–112. Syr. 58–59).*
- Ep. 2** **Epistula 2 ad Sergium.** *Severi Antiocheni Oratio-nes ad Nephaliium, 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. <i>Sokrates.</i> 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.
Synod. Orient.	Synodicon Orientale. Сир. текст и франц. пер.: Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens / Éd., trad. J. B. Chabot. P., 1902.
Tat.	Tatianus
Contr. graec.	Oratio contra graecos. CPG, N 1104. Изд.: PG. 6. Col. 803–888. Рус. пер.: <i>Татиан.</i> Речь против эллинов // СДХА. С. 10–45.
Theod. Mops.	Theodorus Mopsuestenus
BT	Blasphemiae Diodori, Theodori et impii Nestorii: Theodori Mopsuesteni fragmenta. Сир. версия и англ. пер.: <i>Behr.</i> 2011. P. 194–.
De Incarn.	De Incarnatione. CPG, N 3856. Греч. и лат. фрагменты: <i>Theodori episcopi Mopsuesteni In epistolas beati Pauli commentarii</i> / Ed. H. B. Swete. Camb., 1882. Vol. 2. P. 290–312. Сир. фрагменты (Brit. Lib. Add. 14669) и англ. пер.: <i>Behr.</i> 2011. P. 440–495.
Ep. 2	Epistula 2 ad Artemium. CPG, N 3863. Лат. фрагмент и англ. пер.: FT. 6. P. 326–329.
FT	Fragmenta apud Facundum Hermianensem. Лат. текст и англ. пер: <i>Behr.</i> 2011. P. 325–351.
Hom. catech.	Homiliae catecheticae (Liber ad baptizandos). CPG, N 3852. Сир. текст и англ. пер.: Commentary of <i>Theodore of Mopsuestia</i> on the Nicene

- Creed / Ed., transl. 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., transl. 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 / Ed. 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., transl. E. Budge. L., 1893. 2 vol.

ЛИТЕРАТУРА

- Бальтазар.* 2006 *Бальтазар Г. У., фон.* Пасхальная тайна: Богословие трех дней / Пер.: В. Хулап. М., 2006.
- Барский.* 2008 *Барский Е. В.* Афраат Персиянин. 2008. <<http://www.sedmitza.ru/text/414059.html>> [электр. ресурс, 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.
- Болотов.* 1901 *Болотов В. В.* Из истории Церкви Сиро-Персидской. СПб., 1901.
- Болотов.* 1918 *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Пг., 1918. Т. 4: История Церкви в период Вселенских соборов; [Ч.] 3: История богословской мысли.
- Брок.* 1995 *Брок С.* Христология Церкви Востока / Пер.: А. В. Муравьев // ВДИ. 1995. Вып. 2(213). С. 39–53.
- Вселенский IV Собор. 2005 *Вселенский IV Собор* // ПЭ. М., 2005. Т. 9. С. 597–616.
- Виноградов и др.* 2000 *Виноградов 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 // ΚΑΝΙΣΚΙΟΝ: Юбилейный сборник в честь 60-летия профессора И. С. Чичурова / Отв. ред.: М. В. Грацианский, П. В. Кузенков. М., 2006. С. 57–101.
- Грацианский. 2007* *Грацианский М. В.* Св. император Юстиниан и спор о Трех Главах (540–553) // Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия». 2007. Вып. 17. С. 5–26.
- 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.* Тайнство 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.
- Ефрем Сирин. 2008* *Ефрем Сирин* // ПЭ. 2008. Т. 19. С. 79–105.
- Заболотный. 2013* *Заболотный Е. А.* Был ли Несторий православным? (По поводу статей М. Анастоса и А. де Аллэ) // Вестник ПСТГУ. Серия III: «Филология». Вып. 5(35). 2013. С. 30–40.
- Заболотный. 2014* *Заболотный Е. А.* Христология Церкви Востока: основные направления развития в V — нач. VII в. // Вестник ПСТГУ. Серия III: «Филология». 2014. Вып. 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 III: «Филология». 2015. Вып. 5(45). С. 38–46.
- Заболотный*. 2015в *Заболотный Е. А.* Церковь Востока и религиозная политика императора Юстиниана // ВВ. 2015. Вып. 74 (99). С. 47–60.
- Заболотный*. 2016а *Заболотный Е. А.* Лонгин, епископ Нубии // ПЭ. 2016. Т. 41. С. 425–426.
- Заболотный*. 2016б *Заболотный Е. А.* Манихейство // ПЭ. 2016. Т. 43. С. 339–354.
- Заболотный*. 2016в *Заболотный Е. А.* Мар Аба I // ПЭ. 2016. Т. 43. С. 421–424.
- Заболотный*. 2016г *Заболотный Е. А.* Мар Аба II // ПЭ. 2016. Т. 43. С. 424–425.
- Заболотный*. 2016д *Заболотный Е. А.* Мессалианство // ПЭ. 2016. Т. 45 [в печати].
- Заболотный, Зайцев*. 2014 *Заболотный Е. А., Зайцев Д. В.* Кириллона // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 713–716.
- Иларион (Алфеев)*. 2008 *Иларион (Алфеев), еп.* Духовный мир прп. Исаака Сирина. М., 2008⁴.
- 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, Муравьев.* 2002 *Йевтич И., Муравьев А. В.* Бабай Великий // ПЭ. М., 2002. Т. 4. С. 239–240.
- Карташёв.* 2002 *Карташёв А. В.* Вселенские Соборы. Клин, 2002ⁿ (П., 1963¹).
- 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^p).
- Кирилл Александрийский. 2014. Кирилл Александрийский // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 225–299.
- Колесников.* 2012а *Колесников А. И.* Ишояв I // ПЭ. 2012. Т. 28. С. 653.
- Колесников.* 2012б *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.
- Кулаковский.* 1996 *Кулаковский Ю. А.* История Византии: В 3 т. СПб., 1996ⁿ.
- Лебон.* 1975 *Лебон Ж.* Христология сирийского монофизитства /

- Пер. под ред. Н. А. Заболотского. Л., 1975.
- Леонтий Византийский. 2006
Лурье. 1998
 Макаров. 2015
 Мейендорф. 2012
 Мещерская. 1984
 Мещерская, Панченко. 2000
 Мишин. 2014
 Муравьев. 2002
 Муравьев. 2008
 Муравьев. 2010
 Муравьев. 2015
- Леонтий Византийский: Сборник исследований / Ред.: А. Р. Фокин. М., 2006.
- Лурье В. М.* Новооткрытые тексты прп. Исаака Сирина: Их перевод и исследование // Вертоградъ-информ. 1998. № 7(40). 30–34.
- Макаров Е. Е.* Крещение Господне (Богоявление): Происхождение праздника // ПЭ. 2015. Т. 38. С. 714–716.
- Мейендорф И., протопресв.* Единство империи и разделения христиан: Церковь в 450–680 гг. / Пер.: ПСТГУ. М., 2012.
- Мещерская Е. Н.* Легенда об Авгаре — раннесирийский литературный памятник. М., 1984.
- Мещерская Е. Н., Панченко К. А.* Авгарь // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 88–90.
- Мишин Д. Е.* Хосров I Ануширван (531–579), его эпоха и его жизнеописание и поучение в истории Мискавейха. М., 2014.
- Муравьев А. В.* Афраат // ПЭ. 2002. Т. 4. С. 184–185.
- Муравьев А. В.* «Солнце Хузистана», или Непонятный святой // *Мар Исхак с горы Матут (прп. Исаак Сирия)*. Воспламенение ума в духовной пустыне / Пер. с сир.: А. В. Муравьев. М., 2008. С. 11–45.
- Муравьев А. В.* Mṣalyānūthā: Сирийское досье «мессалианского» феномена (IV в.): К вопросу о начале движения «молитвенников» в сироразычной среде // Вестн. ПСТГУ. Сер. 3: Филология. 2010. Вып. 4(22). С. 44–53.
- Муравьев А. В.* Mṣalyānūthā 3: Иоанн Златоуст в Антиохии, движение акимитов и вопрос о содержании

- «мессалианской ереси» // ВДИ. 2015. № 1. С. 66–86.
- Неклюдов. 2007* *Неклюдов К. В.* Дорнер // ПЭ. 2007. Т. 16. С. 15–17.
- 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 католической 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. 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., 2011².
- Пономарев. 2006* *Пономарев А. В.* Гностицизм: Обзор истории // ПЭ. 2006. Т. 11. С. 631–633.
- Постернак. 2000.* *Постернак А. В.* Аддай // ПЭ. 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.
- Селезнев. 2001* *Селезнев Н. Н.* Ассирийская Церковь Востока: Исторический очерк. М., 2001.
- Селезнев. 2002* *Селезнев Н. Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока: Анализ основных материалов в контексте исто-

- рии формирования вероучения. М., 2002.
- Селезнев. 2006* *Селезнев Н. Н.* Несторий и его апология «Книга Гераклида» // Религиоведение. 2006. № 3. С. 16–27.
- Селезнев. 2009* *Селезнев Н. Н.* Имя Нестория как символ и вопрос его почитания в восточносирийской традиции христианства // Символ. Париж; М., 2009. Вып. 55. С. 257–286.
- 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).*
- Смирнов. 2009* *Смирнов Д. В.* Индивид // ПЭ. 2009. Т. 22. С. 526–547.
- Ткаченко. 2006* *Ткаченко А. А.* Дагон // ПЭ. 2006. Т. 13. С. 633–634.
- Флоровский. 1931* *Флоровский Г. В., прот.* Восточные отцы IV в. П., 1931.
- Флоровский. 1933* *Флоровский Г. В., прот.* Византийские отцы V–VIII вв. П., 1933.
- 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.
- 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. 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. 1934* *Amann E.* La Doctrine christologique de Théodore de Mopsueste // Revue Sciences Religieuses. 1934. Vol. 14. P. 525–549.
- Amann. 1946* *Amann 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. Vol. 16. 1962. P. 117–140.
- 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.
- Bardenhewer. 1913–1932* *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg i. Br., 1913–1932. 5 Bde.
- 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).
- Bedjan.* 1910 *Bedjan P.* Préface // *Nestorius. Le livre d’Heraclide de Damas* / Éd. P. Bedjan. P., 1910. P. III–XL.
- 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).*
- 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.
- Bickell.* 1869 *Bickell G.* *Syrisches für deutsche Theologen: 2. Die Kirchenväter // Literarischer Handweiser.* Münster, 1869. Bd. 78. S. 145–154.
- Brock.* 1979 *Brock S.* *Jewish Traditions in Syriac Sources // JJS.* 1979. Vol. 30. P. 212–232.
- 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 fifth to early seventh centuries: Preliminary Considerations and Materials // Brock S. Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology.* Aldershot; Brookfield, 1992. N XII. 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. 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.
- 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.
- 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 Nestorius' «Bazaar of Heracleides» // JThSt. 1978. Vol. 29. N 2. P. 392–409.
- Devreesse. 1948* *Devreesse R.* Essai sur Théodore de Mopsueste. Vat., 1948. (ST; 141).
- 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.
- Famerée. 2007* *Famerée J.* Ephesus and Nestorius: A Christological misunderstanding // Jesus Christ Today: Studies of Christol-

- ogy 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.
- Frend. 1972* *Frend W.* The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the 5th and 6th Cent. L., 1972.
- Fritzsche. 1836* *Fritzsche O. F.* De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis Commentatio historica theologica. Halae, 1836.
- Gadamer. 1985–1995* *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. Tübingen, 1985–1995. 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).
- 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 Verhältniss zur judischen Exegese: Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese // MGWJ. 1868. Bd. 17. S. 98–109.
- 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.
- 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.* *Cyrrillona: A Critical Study and Commentary: Diss.* Wash., 2011.
- 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.* 1989 *Grillmeier A.* *Jesus der Christus im Glauben der Kirche / Mitarb. T. Hainthaler. Freiburg i. Br.; Basel; W., 1989. Bd. 2. Tl. 2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jh. (АНГЛ. пер.: Christ in Christian Tradition / Transl. 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.* 1990 — 1990. Bd. 2. Tl. 4: *Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien.*
- Grillmeier.* 1991 — 1991². Bd. 1: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) (АНГЛ. пер.: Christ in Christian Tradition / Collab. T. Hainthaler; transl. J. Bowden. L., 1965. Vol. 1: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)).*
- Grillmeier et al.* 2013 АНГЛ. пер.: *Grillmeier A. et al.* *Christ in Christian Tradition / Transl. M. Ehrhardt. Oxf., 2013. Vol. 2. Pt. 3: The Churches of Jerusalem and Antioch from 451 to 600.*
- Haacke.* 1953 *Haacke R.* *Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553) // Das Konzil von Chalcedon.* 1953. Bd 2. S. 95–177.
- Halleux, de.* 1993 *Halleux A., de.* *Nestorius: Histoire et Doctrine // Irénikon.*

1993. Vol. 66. P. 38–51, 163–178.
- Halleux, de.* 1994 *Halleux A., de.* 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.
- Jansen.* 2009 *Jansen T.* Theodor von Mopsuestia: «De Incarnatione». B.; N. Y., 2009.
- 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.
- Kelly.* 1958 *Kelly J.* Early Christian Doctrines. L., 1958.
- Klijn.* 1958. *Klijn A.* The word «kejan» in Aphraates // VigChr. 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.
- Krauss.* 1893–1894 *Krauss S.* The Jews in the Works of the Church Fathers // JQR. 1893–94. 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.
- Loofs.* 1930. *Loofs F.* Die trinitarischen und christologischen Anschau-

- ungen des Aphraates // *Idem*. Theophilus von Antiochien «Adversus Marcionem» und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus. Lpz., 1930. S. 257–299. (TU; 46. 2).
- Loon, van*. 2009. *Loon H., van*. The Diophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden; Boston, 2009.
- Macdonald*. 1995. *Macdonald J.* The Christological Works of Justinian: Diss. Washington, 1995.
- Mar Aprem Mookan*. 1994. *Mar Aprem G. Mookan*. 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.
- Matthews et al*. 1994. *St. Ephrem*. Selected Prose Works / Transl. E. Matthews et al. Wash., 1994.
- McLeod*. 1968. *McLeod F.* The Soteriology of Narsai. R., 1968.
- McLeod*. 2005. *McLeod F.* The Role of Christ's Humanity in Salvation: Insights from Theodore of Mopsuestia. Wash., 2005.
- Meier*. 2003. *Meier M.* Das andere Zeitalter Justinians: Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert nach Christus. Göttingen, 2003.
- 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; Cleveland, 1969.
- Meyendorff*. 1987. *Meyendorff J.* Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. N. Y., 1987³.
- Meyendorff*. 1987. *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions. Crestwood (N. Y.), 1989 (рус. пер.: *Мейендорф*. 2012).
- Michelson*. 2014. *Michelson D.* The Practical Christology of Philoxenus of Mabbug. Oxf., 2014.
- 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.
- Neusner*. 1971 *Neusner J.* Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish Arguments in Fourth-Century Iran. Leiden, 1971.
- 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 Siriacci // OCP. 1935. Vol. 1. P. 100–103.
- Ortiz de Urbina*. 1958 *Ortiz de Urbina I.* Patrologia Syriaca. R., 1958.
- Patterson*. 1926 *Patterson L.* Theodore of Mopsuestia and Modern Thought. L., 1926.
- 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.
- Raven*. 1923 *Raven G.* Apollinarism. Camb., 1923.
- 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.
- Ricciotti*. 1925 *Ricciotti G.* Sant'Efrem Siro: Biografia, scritti, teologia. Torino; R., 1925.
- Richard*. 1943 *Richard M.* La Tradition des fragments du traité Περί τῆς ἐνανθρωπήσεως de Théodore de Mopsueste // Le Muséon. 1943. Vol. 56. P. 55–75.
- Rucker*. 1936 *Rucker I.* Nestorios // RE. 1936. Bd. 17. Hbd 33. Sp. 126–137.
- Sauget*. 1992 *Sauget J.-M.* Cyrillona (Qurillona) // EEC. 1992. Vol. 1.

- P. 214.
- Scher.* 1910 *Scher A.* Joseph Hazzâyâ, écrivain syriaque du VIII^e siècle // *Revista degli Studi Orientali.* 1910. Vol. 3. P. 45–63.
- Scipioni.* 1956 *Scipioni L. I.* Ricerche sulla Cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio: la formulazione teologica e il suo contesto filosofico. Fribourg, 1956.
- Scipioni.* 1974 *Scipioni L. I.* Nestorio e il concilio di Efeso: Storia dogmatica. Milan, 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.
- Seleznyov.* 2010 *Seleznyov N. N.* Nestorius of Constantinople: Condemnation, Suppression, Veneration, With Special Reference to the Role of his Name in East-Syriac Christianity // *J ECS.* 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.
- Sullivan.* 1956 *Sullivan F. A.* The Christology of Theodore of Mopsuestia. R., 1956.
- Vaschalde.* 1915 *Vaschalde A.* Praefatio // *Babai Magni Liber de Unione.* 1915. P. I–VI.
- 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 Chalcedon // *Grillmeier A., Bacht H.* Das Konzil von Chalke-

- don: Geschichte und Gegenwart. Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 603–635.
- Wright*. 1871 *Wright W.* Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since Year 1838. L., 1871. Vol. 2.
- 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.

ПРИЛОЖЕНИЕ. ТЕКСТЫ И ПЕРЕВОДЫ ИСТОЧНИКОВ

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

+	слово или стих добавляет указанная рукопись
<	слово или стих опускает указанная рукопись
[перенос стиха
	слова или буквы, не читаемые в рукописи, но, возможно, бывшие в манускрипте до его повреждения
< >	конъектуры издателей по смыслу или на основе других рукописей (с многоточием — пропуск в переводе)
[]	контекстуально-смысловые и грамматические дополнения (с многоточием — лакуна)
/ /	вариант перевода
[]	разночтения, касающиеся, как правило, фраз или стиха(-ов)
«курсив»	цитаты из Священного Писания (аллюзии выделены только в примечаниях при помощи «ср(авните)»)
пар.	отсылает к параллельным местам

СИРИЙСКИЕ ИСТОЧНИКИ

АФРААТ¹

ТАХВИТА О СМИРЕНИИ (9)

Изд.: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes* / Ed. J. Parisot // PS. P., 1894.
Pars. 1. T. 1. Col. 417–419.

[col. 417] 5. Любящие смирение есть те, которые весьма мирны со всеми. Смирненные есть сыны Вышнего и братья Христа, Который, после того как о Нем было благовестуемо, ради мира пришел к нам²; и Мария по причине смирения своего³ прияла Его⁴. Ибо, когда Гавриил благовествовал блаженной Марии, он так сказал ей: «Мир Тебе, Благословенная между женами»⁵. И Гавриил взял мир и привнес Плод⁶ благословенный⁷, и в Марии было зачато⁸ Чадо возлюбленное⁹. Она восславила и возвеличила¹⁰ Господа, ибо угодно было Ему «смирение рабы Своей»¹¹, и не угодны

¹ Приведены разночтения по следующим рукописям: Brit. Lib. Add. 14619 (A; предположительно VI в.); Brit. Lib. Add. 17182 (B; 474 г.); Brit. Lib. Or. 1017 (C; 1364 г.).

² ܕܗܘܐ ܕܡܝܪܐ

³ ܡܕܡܘܨܘܪܐ (чтение на основе A). Смирения Его (ܡܕܡܘܨܘܪܐ) В. В А точка над ܡ написана другой рукой.

⁴ ܡܕܡܘܨܘܪܐ

⁵ Лк 1. 28.

⁶ ܕܡܝܪܐ ܕܡܝܪܐ

⁷ ܕܡܝܪܐ . < A.

⁸ ܕܡܝܪܐ

⁹ ܕܡܝܪܐ ܕܡܝܪܐ

¹⁰ ܕܡܝܪܐ . Исповедала (ܕܡܝܪܐ) А.

¹¹ Лк 1. 48.

ничего не произошло, а в пятый день вода произвела пресмыкающихся и птиц¹, однако не написано, что дух «носился над водою», кто сможет сказать, что он был причастен к творению? Хотя Писание и говорит, что он носился, оно не говорит о том, что из воды произошло что-либо в тот день, когда он носился. Как через служение облаков, то есть через тень первой ночи, есть у нас напоминание о сотворении облаков в первый день, так и через дыхание ветра (רוח), то есть дуновение, возжелал Моисей возвестить нам о его сотворении. Ведь как нет облака без тени, так и нет ветра без дуновения. [р. 12] Через служение их да будем мы помнить о тех вещах, о которых иным образом помнить не можем. Итак, ветер дул, ибо для этого он был создан. После того как он подул и явил свое сотворение через служение свое в первую ночь, он прекратил [дуть] в первый день. Подобным образом в первый день снова рассеялись и облака.

СЛОВО О ГОСПОДЕ НАШЕМ

Изд.: *Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermo de Domino nostro* / Hrsg. E. Beck. Louvain, 1966. S. 1–3, 9, 34. (CSCO; 270. Syr.; 116).

1. Благодать приблизилась к устам богохульным и соделала их кифарой звучащей. Поэтому да воспоют всякую хвалу все уста, которыми было изречено богохульство. Слава Тебе! Ибо Он исшел из одного места и вселился в другое, дабы сделать нас обиталищем для Пославшего Его.

Единородный исшел от Сущности [Отца] и вселился в Деву, дабы через телесное рождение Единородный стал братом многих. Он исшел из ада и вселился в [Небесное] Царство, чтобы проложить путь от ада, который всем принес ущерб, к Царству, которое всем дало награду. Ведь Господь наш дал воскресение как залог для смертных, дабы перенести их из ада, содержащего умерших без различия, в Царство, вводящее пришедших в славу; дабы от того, уничтожившего тела всех людей, они пришли к этому, отлагающему заботы от каждого человека. Он есть Тот, Кто сошел во ад и воскрес, дабы от того, уничтожившего всех обитателей своих, они вошли в

¹ Ср. Быт 1. 20–21.

это, питающее своих обитателей щедротами своими. Обитатели его есть те, которые украсили там преходящими цветами и венками обители, которые непреходящи. Первородный, Который родился в природе Своей, был рожден вторым рождением вне Своей природы, дабы мы могли понять, что после нашего природного рождения необходимо для нас другое рождение, которое вне природы нашей. То, что духовно, пока не родилось посредством телесного рождения, плотским быть не может. Так и плотское не может стать духовным, если не родится посредством второго рождения. Ведь Сын, рождение Которого [от Отца] неизъяснимо, родился посредством другого рождения, дабы мы через него познали, что величие Его безгранично, и через другое [рождение] поняли, что благодать Его беспредельна. Он велик, ибо величие Его беспредельно. Ибо первое рождение Его ни один ум не [S. 2] представил. Ибо излилась бесконечная благодать Его. Вот, да возвестят все уста о другом рождении Его.

2. Он есть Тот, Кто родился от Божества в Своей природе, от человечества вне Своей природы и от крещения не по обыкновению Своему, дабы мы родились от человечества в природе нашей, и от Божества вне природы нашей и от Духа не по обыкновению нашему. Он был рожден от Божества, ибо Он пришел посредством второго рождения, дабы было возможно для нас рождение второе.

То рождение Его, которое от Отца, невозможно познать, но [возможно] поверить [в него]. Ибо о Его рождении от человечества засвидетельствовала крестная смерть, так как умирает тот, кто был рожден. Через рождение Его, которое от Отца, было объяснено благовещенье Гавриилово: «Сила Вышнего осенит Тебя»¹. А если «сила Вышнего», то да будет известно, что не семя смертного. Зачатие Его, которое в материнской утробе, связано с Его крестной смертью. Его первое рождение связано со словами ангела, ибо тот, кто отрицает рождение Его, будет посрамлен крестом Его, и кто верует, что Его рождение было от Марии, [да узнает,] что Божество Его было прежде всего сущего, дабы тот, кто познает происхождение Его по плоти, удивился этим [словам]: «Род Его кто изъяснит?»². Отец родил Его, и через Него создал тварь. Плоть родила Его, и через нее Он умертвил плотские похоти. Родило Его крещение, чтобы посредством него был омыт порок. Он пришел из места рожденных, от Отца

¹ Лк 1. 35.

² Ис 53. 8.

Своего, в место смертных, дабы взойти к Отцу Своему. Он пришел посредством рождения, чтобы было явным пришествие Его. Он вернулся через воскресение, дабы подтвердить Свою смерть.

[S. 3] 3. Ведь Господь наш вернулся от смерти и проложил путь [, уводящий] от смерти. Он есть Тот, Кто уничижился и принял смерть по воле Своей (как того восхотела смерть), дабы уничтожить смерть, как она того не восхотела. Ибо взял Господь наш крест Свой и умер, как того восхотела смерть. Он возопил на кресте и вывел умерших из ада, как то не восхотела смерть. Ведь посредством того, чем смерть его умертвила, именно посредством этого оружия он стяжал победу над смертью. Ибо Божество было сокрыто в человечестве и прикоснулось к нему. Он умертвил и был умерщвлен, смерть умертвила ту жизнь, которая в [человеческой] природе [Христа]. И жизнь умертвила ее¹, которая вне [человеческой] природы [Христа].

Ибо смерть не могла поглотить² Его без тела, и не мог ад поглотить Его без плоти. Он пришел к Деве, дабы оттуда колесница привезла Его к аду. Тем животным, которое привезло Его в Иерусалим, была ослица. И Он возвестил о разрушении его и лишениях его детей³. С телом, которое от Девы, сошел Он во ад, и расточил богатство его и расхитил находящееся там. Он нисшел также к Еве, Матери всех живущих. Он есть виноградная лоза, посредством которой стена ада была сокрушена. Ева, которая есть мать 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. <...>

[S. 8] 9. Хвала Тебе, ибо Ты облекся в тело смертного Адама (لحمي من لحمي) и соделал его источником жизни для всех смертных! Ты жив, ибо умертвившие Тебя стали земледельцами для жизни Твоей. Как зерно в глубину посеяли ее, дабы она воскресла, и вместе с ней воскресли многие. Приидите, да соделаем любовь нашу большой общей кадилницей и да направим псалмы и молитвы наши как фимиам⁴

¹ Т. е. смерть.

² Букв. «не пожрала, дабы поглотить».

³ Вар. «жителей».

⁴ Букв. «да воскурим».

Тому, Кто соделал крест Свой кадильницей для Божества (ܠܚܢܝܢܐܘܪܝܢܐ). И он принес за нас Свою кровь как фимиам. Вышний (ܥܠܝܐ) преклонился до земных, дабы Свои сокровища разделить с ними. И если нищие прикасались к Его человечеству (ܡܢܚܝܢܐܘܪܝܢܐ), они принимали дары от Его Божества. Так Он соделал тело, в которое облекся, распорядителем Своих богатств. Сей Господь мой износит из сокровищницы Своей [дары] и разделяет [их] между нищими, которые есть родственники Его. <...>

[S. 31] 34. Итак, по причине сего вместе с сильным Светом пришел слабый Глас, чтобы Господь наш из [соединения] смирения и возвышенности даровал [S. 32] помощь от преследователя, а также для того, чтобы появилась всякая помощь Его из [соединения] умаления и величия. Узри же смирение Господа нашего от материнской утробы до могилы. И увидь, что одно сопровождает другое, и приходят [вместе] величие и умаление, возвышенность и смирение. Ибо как в немощных вещах /в немощи/ явилось <человечество Его>¹, так и в славных знамениях открылось Божество Его, дабы стало известно, что Тот, Кто пребывал среди них, был не одной, а двумя [природами]. Ибо Он не был только природой (ܥܠܝܐ) униженной, и также не был только природой возвышенной, но были две природы, горняя и смиренная, которые были смешаны (ܥܠܝܐ ܡܠܝܚܐ) одна с другой. Потому обе эти природы являли свои свойства, чтобы через свойства обеих природ люди познали обе [эти природы], чтобы никто не подумал, что лишь одна [природа] есть Тот, Который через смешение (ܥܠܝܐ ܡܠܝܚܐ) есть две [природы]. Но также да будет известно, что двумя через смешение является Тот, Кто есть Один через сущность /Лицо Сына/ (ܠܚܢܝܢܐܘܪܝܢܐ ܕܥܝܢܐ).

[ФРАГМЕНТЫ С ОСНОВНЫМИ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИМИ ТЕРМИНАМИ]

I. КОММЕНТАРИЙ НА БЫТИЕ

Prooemium. 4. [Моисей] написал о Боге, Который един, Которому предстоят тысячи и тьмы. Он рассказал о тайнах Сына, которые были предызображены², когда

¹ Конъектура Э. Бека. В рукописях — «величие Его» (ܡܠܚܝܢܐܘܪܝܢܐ).

² Вар. «предсказаны, предвозвещены, прообразованы».

создавалось творение, написал образы Его, которые были предначертаны древними праведниками.

1. 5. Ибо таким же образом (כַּמַּעֲלָם יַלְמֵן אֶת־עַבְדֵּי), каким распростер [Бог] облака на Египтом три дня и три ночи¹, простирались облака надо всем творением² в первую ночь и первый день.

1. 9. А затем благодаря ему³ «произвела земля»⁴ все за три дня, после была сотворена сама [луна]⁵ в четвертый день, а также свет во [внешнем] образе своем (מַעֲלָם)⁶, дабы посредством луны, как [прежде] посредством света, все плоды получили начало, посредством же солнца ускорили свой рост.

1. 33. [Богом] дан был им [день субботний]⁷, дабы посредством временной субботы, данной временному народу⁸, передать тайну (סֵתֵר) истинной субботы, которая будет дана вечному миру в вечности.

2. 34. После того как совершилось сие, сказал [Бог]: «*Вот, Адам стал как один из нас, ведая добро и зло*»⁹. В том же, что сказал «*он стал как один из нас*», [Бог,] хотя и являл таинственно (סֵתֵר) Троицу, также посмеялся над Адамом, которому было сказано: «*Вы будете как боги, знающие добро и зло*»¹⁰.

¹ Ср. Исх 10. 21–23.

² Ср. Быт 1. 1.

³ Свету.

⁴ Быт 1. 12.

⁵ Ср. Быт 1. 16.

⁶ Т. е. солнце.

⁷ Ср. Быт 2. 2–3.

⁸ Т. е. иудеям.

⁹ Быт 3. 22.

¹⁰ Быт 2. 5.

4. 3. Итак, он¹, убив Каина, который был как бы средостением между двумя родами², дабы они не были покорены один другим³, сказал женам своим как бы в тайне (כִּי־אֵלֶיךָ אֵלֶיךָ): «Се, муж и отрок убиты⁴, украсьте убранством дочерей ваших для сынов Сифовых, ибо по причине убийств, которые я совершил, и по причине убранства и красоты дочерей ваших те, которые на протяжении прошедших шести поколений не желали заключать с нами брачные союзы⁵, согласятся заключать их с нами в нашем поколении».

9. 3. Сара <...> была отведена в дом царя⁶, во-первых, для того, чтобы тот⁷ познал, что она чиста, во-вторых, чтобы явлена была ее любовь к мужу своему, которого она не променяла в изгнании на царя, и чтобы в ней был явлен (יְהוָה) для дочерей ее пример (כִּי־אֵלֶיךָ): как она не возлюбила царство египетское, так и они да не возлюбят идолов и чеснок, и лук египетские. И как весь дом фараонов был поражен ради освобождения Сары, так будет поражен весь Египет⁸ ради освобождения ее чад.

10. 2. После того как Лот отделился [от Авраама], явился Господь Аврааму и сказал ему: «встань, пройди по земле в долготу ее и в широту ее, ибо Я тебе дам ее»⁹. Так очевидно прообразован (אֲרָצָה) крест. Земля же, которая была обещана через тайну (סֵתֶר) креста древним праотцам, ради креста была отнята у них и отдана иным наследникам.

¹ Ламех.

² Т. е. между родами Каина и Сифа.

³ Издатель указывает на то, что возможно следующее значение: «дабы не были принуждаемы к браку».

⁴ Ср. Быт 4. 23.

⁵ Потомки Сифа.

⁶ Ср. Быт 12. 10–20.

⁷ Аврам.

⁸ Ср. Исх 7–12.

⁹ Быт 13. 17.

16. 1. «Вопль Содомский и Гоморрский умножился», «и грехи их стали весьма тяжелы»¹. А [слово] «вопль», которое он произнес выше, объясняется сказанным ниже о грехах. И то, что он сказал: «Я сошел, дабы посмотреть, совершили ли они и исполнили то, о чем был вопль, восшедший Меня»², было сказано не потому, что Тот, Кто прежде сказал, что «грехи их стали весьма тяжелы» не знал, что они согрешили. Это есть пример (כחבאל) для судей, дабы они не решали заранее, не выслушав истину.

26. 2. Посредством елея, который [Иаков] излил на камень³, была изображена (יֵסֶד) тайна (סוֹפֵר) сокрытого в нем Христа.

3. «И нарек имя место тому: Вефиль»⁴, то есть дом Божий, как и раньше называл его⁵. «И положил обет» над камнем, [сказав]: «Если Бог будет со мною и даст мне хлеб и одежду, то этот камень будет у меня домом Божиим; и из всего, что Ты даруешь мне, я дам Тебе десятую часть»⁶. А в камне была прообразуема (אֵימָרָה) тайна (יֵסֶד) Церкви, через которую воздаются обеты и приношения всех народов, которые вошли в нее.

41. 1. «И сказал [Иаков]: подведи их ко мне, и я благословлю их»⁷. И переменил Израиль руки свои ради первородного Манассии, и положил правую руку свою на голову Ефрема, меньшего. И этим явно был прообразован (אֵימָרָה) крест, дабы изобразить (יֵסֶד) таинство (סוֹפֵר) Того, через Которого прекратился Израиль первородный, как первородный Манассия, и возвысились язычники, как (אֵימָרָה) меньший Ефрем.

¹ Быт 18. 20.

² Быт 18. 21.

³ Ср. Быт 28. 18.

⁴ Быт 28. 19.

⁵ Ср. Быт 28. 17.

⁶ Быт 28. 20–22.

⁷ Быт 48. 9.

42. 3. Обратившись же от Рувима, [Иаков] повернулся к братьям его и сказал так: «Симеон и Левий, братья, орудия гнева по природе своей»¹, то есть: «Не знал я о совете (כִּי־כָסֶם)², который замыслили они, чтобы обрезать мужей из города Сихемова и умертвить их³».

42. 6. Когда же пришел Господь наш, Он привязал к действительной «виноградной лозе осленка своего»⁴, дабы, как исполнены были (אִי־אֵלֶיךָ אֱלֹהִים) Им все тайны (כִּי־יִסְרָאֵל), так в действительности (כִּי־אֵלֶיךָ אֱלֹהִים) исполнить то, что было передано им⁵ в подобиях (כִּי־אֵלֶיךָ אֱלֹהִים), то есть в Иерусалиме, вне храма, была виноградная лоза, к которой Он привязал осленка своего, входя во храм, или в том селении, в которое он вошел, осленок был привязан к виноградной лозе. Ведь Он сказал: «Если спросят вас: зачем отвязываете сего осленка? — отвечайте им⁶, что они надобны Господу их»⁷.

«Очистит в вине одежду свою», то есть омоет тело Свое кровью Своею; «и в крови гроздов одеяние свое»⁸, то есть кровью омывает тело Свое, которое есть одеяние Его Божества⁹. «Блестящи очи его более вина», ибо истина мысли Его прекраснее чистого вина. «И белы зубы его более молока»¹⁰, ибо чисто и красиво учение уст Его.

42. 9. «Спасения Твоего ожидаю, Господи!»¹¹. Или сия Палестина ожидала [его] во времена ковчега [завета], когда пленила спасение Господне¹², или это было сказано

¹ Быт 49. 5.

² Быт 49. 6.

³ Ср. Быт 34.

⁴ Быт 49. 11.

⁵ Иудеям.

⁶ В манускрипте: «его» (אֵל). Другим писцом исправлено на אֵלֶיךָ (им).

⁷ Ср. Лк 19. 31; пар. Мк 11. 3; Мф 21. 1.

⁸ Быт 49. 11.

⁹ אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵיכֶם

¹⁰ Быт 49. 12.

¹¹ Быт 49. 18.

¹² Ср. 1 Цар 4. 11; 5–6.

сим Иаковом от лица¹ сынов Дановых или всего Израиля, дабы явить, что все спасители, которые восстали для них, есть символ (מִיִּשְׂרָאֵל) того великого спасения, которое имело быть для всех народов через Иисуса, ибо те предначертали (אֱמַת אֱלֹהִים) истину (אֱמֶת).

43. 4. «Завулон, который при берегу морском поселился»². Это есть образ (מַעֲבָדִים) народов, которые обитают в пределах пророков.

II. КОММЕНТАРИЙ НА ИСХОД

3. 2. Купина же сия³, не подходящая для того, чтобы делать изображения мертвых богов, была найдена подходящей для того, чтобы посредством ее начертана была (מִצֵּי־חַיִּים) тайна (אֱמֶת) Бога живого.

7. 4. И когда фараон этим не был убежден, тогда снова «Аарон простер руку свою»⁴ с жезлом как знамением креста (מִצֵּי־חַיִּים). Сим жезлом было положено начало всем казням, когда он пожрал змиев, во образ того, как кресту надлежало уничтожить всех идолов. Через него⁵ и завершено разделение моря и потопление египтян, посредством которых была предначертана (מִצֵּי־חַיִּים) гибель хананеев <...>.

8. 1. «И вышли жабы и покрыли землю Египетскую. То же сделали и волхвы волхованиями своими»⁶. Если бы волхвы любили Египет, они сделали бы так, чтобы жабы ушли, а не прибавили бы к действительным жабам Моисея жаб призрачных /вымышленных/ (מִצֵּי־חַיִּים). Ведь они не врачевали, так чтобы жабы Моисея не могли

¹ מִיִּשְׂרָאֵל

² Быт 49. 13.

³ Ср. Исх 3.

⁴ Исх 8. 6.

⁵ Через жезл.

⁶ Исх 8. 6–7.

исчезнуть, но они и не поражали, ибо вместо жаб являли образ (אֲרֹכָה) жаб. Они¹ не поражали и не врачевали, ибо создавали вымышленные творения.

12. 1. «Месяц сей да будет началом месяцев года. В десятый же [день] сего [месяца] пусть возьмет себе каждый агнца по семействам; и пусть он хранится ими [Р. 141] до четырнадцатого дня, и пусть заколят его вечером; и пусть помажут кровью на косяках и на перекладине дверей в домах, где будут есть его»².

2. Агнец же есть образ (אֵיִם) Господа нашего, Который в десятый [день месяца] нисана нисшел в утробу. Ведь от десятого [дня] седьмого месяца, в который Захарии было благовестуемо о рождении Иоанна, и до десятого [дня] первого месяца, когда ангел благовествовал Марии, прошло шесть месяцев, ибо сказал ей ангел: *«И уже шестой месяц ей, называемой неплодной»*³.

3. Итак, в десятый [день], в который был заключен агнец, был зачат Господь наш; а в четырнадцатый [день], в который был заклан [агнец], был распят его Пробраз (אֵיִם). Опреснок, о котором сказал, вместе с горькими травами: в опресноках была изображаема (אֲרֹכָה אֲרֹכָה) тайна (אֵיִם) новизны Его; горечь, ибо страждут причащающиеся Его. *«[Ешьте] испеченное»*⁴ — тайна (אֵיִם) того, что было положено в огонь. *«Пусть будут чресла ваши препоясаны, и обувь ваша на ногах ваших»*⁵ — тайна (אֵיִם) сонма учеников, готового идти и проповедовать Евангелие.

16. 1. После же того, как они перешли через море, возжелал Бог испытать их недостатком воды, и возроптали они из-за вод в Мерре⁶. *«И Бог показал Моисею дерево, и он бросил его в воду, и вода сделалась сладкою»*⁷. Дерево это есть таинство (אֵיִם) креста, который должен был сделать сладкою горечь языков.

¹ Волхвы.

² Исх 12. 2–3, 6–7.

³ Лк 1. 36.

⁴ Исх 12. 9.

⁵ Исх 12. 11.

⁶ Ср. Исх 15. 22–24.

⁷ Исх 15. 25.

18. 2. После «*пришел Амалик воевать против них*»¹, и вышел Иисус [Навин] против него. Моисей же взошел на гору, и жезл Божий [был] в руке его². Жезл же Моисей держал лишь тогда, когда совершал знамения и чудеса, дабы познал ты тайну (ܠܝܝܠܐ) Креста, силой которого и творил Моисей все чудеса.

24. 1. «*И поставил Моисей жертвенник и послал юношей из сынов Израилевых*»³, то есть сынов Аароновых, приготовить тельцов на всесожжение, ибо [сыны его] не были помазаны для священнодействия. И прочитав перед ними книгу завета, [Моисей] сказал: «Все, что сказал Господь, сделаем». И окропил кровью народ и сказал: «вот кровь завета, который Господь заключил с вами о всех словах сих»⁴, то есть все, что сказал Господь, услышим и сделаем.

В крови же сей изображалась (ܠܥܘܡ ܝܫܪܐܝܝܠ) тайна (ܠܝܝܠܐ) Евангелия, которая через смерть Христа дается всем народам.

32. 4. Они же взяли сделанное из золота и начертали образ (ܠܥܘܡ ܝܫܪܐܝܝܠ), и сделали литого тельца, и сказали: «*Это есть бог твой, который вывел тебя из земли египтян*»⁵.

III. МАДРАШИ НА РОЖДЕСТВО⁶

1. 10. Червю уподобил Его Дух⁷,
ибо безмужно Его рождение.

¹ Исх 17. 8.

² Исх 17. 9.

³ Исх 24. 4.

⁴ Ср. Исх 24. 3. 6–8.

⁵ Исх. 32. 4.

⁶ Разночтения приводятся по следующим рукописям: Brit. Mus. add. 14571 (D; 519 г.); Vat. syg. 112 (G; 551 г.); Brit. Mus. add. 14506 (J; IX в.). Более поздние манускрипты литургического содержания опущены.

⁷ Ср. Ис 41. 14.

Образ (𐤀𐤌𐤏𐤓), начертанный (𐤁𐤓𐤕) Святым Духом,
ныне стал понятен.

1. 17. Процвел жезл Ааронов,
и принесло плод сухое древо¹.

Тайна его (𐤌𐤓𐤕) ныне объяснена (𐤏𐤕𐤁𐤓𐤕),
ибо родило девственное чрево.

1. 33. Его высматривала Раав,
когда червленная веревка²
посредством тайны (𐤀𐤓𐤕) спасла ее от гнева.
Посредством тайны она вкусила истину.

1. 35–36. Его высматривали³ Моисей и Илия,
«кроткий»⁴ вышел из земли,
а⁵ ревнитель сошел с высот,
и узрели Сына посреди себя.

Они начертали (𐤏𐤏𐤌𐤓𐤕) тайну (𐤀𐤓𐤕⁶) пришествия Его:
Моисей был образом (𐤀𐤌𐤏𐤓) умерших,
Илия же — образом живых,
которые восхищены будут «в сретение Его»⁷, когда Он
[приидет.

¹ Ср. Чис 17.

² Ср. Нав 2. 15–21.

³ Высмотрел J.

⁴ Чис 12. 3.

⁵ < J.

⁶ 𐤀𐤓𐤕 J.

⁷ 1 Фес 4. 17.

1. 44–45. Башня, построенная многими¹,
тайна его (ܡܝܢ) высматривала Единого,
Который, сойдя, построит на земле
башню, возводящую на небо.

А ковчег с тварями²
являет образы (ܡܘܨܝܘܢ) Господа нашего,
создавшего святую Церковь,
в которой спасаются души.

1. 48–52. Сиф, Енос и Каинан³
сынами Божьими назывались⁴,
и ожидали Сына Божьего,
дабы по милосердию стать братьями Ему.

Почти тысячу лет
жил Мафусаил⁵
и ожидал Сына,
Который даст в наследие [ему]
жизнь вечную, не имеющую конца.

Сия благодать за них
в тайне (ܡܝܢ ܡܝܢ) молила,
дабы Господь их пришел в роде их
и восполнил нужду их.

¹ Ср. Быт 11. 4.

² Ср. Быт 6. 19–20; 7. 2–3, 8–9.

³ Ср. Быт 5. 6–10.

⁴ Ср. Быт 6. 2. См. также.: *Ephraem Syr. De Parad.* 1. 11 (комментарий к понятию «сыны Божии» см. в издании перевода: CSCO. Bd. 175. S. 6).

⁵ Ср. Быт 5. 27.

Ведь Дух Святой, Который в них,
в разуме их молится за них,
и вознес их, и чрез Него узрели они
Спасителя, Которого жаждали они.

Души чистых чувствовали,
что в Сыне — лекарство жизни (ﻛﻠﻤﺎﺕ ﺗﻮﺷﻴﻲ),
и горячо желали, дабы Он во дни их пришел,
и они могли вкусить Его сладости.

1. 55–59. Его высматривал и Ламех,
дабы пришел Милостивый и утешил его
*«в работе и в трудах рук,
и в [возделывании] земли, проклятой»*¹ Правосудным.

И узрел Ламех Ноя, сына своего,
в котором были таинственно обозначены (,ﻣﺎﻳﻴﻲ) образы
(ﻛﻠﻤﺎﺕ) Сына,
и вместо Господа далекого
утешил себя тайною (ﻛﻠﻤﺎﺕ²) близкою³.

Узреть Его горячо желал и Ной,
отведавший Его помощь,
ибо если тайна Его (ﻣﺎﻳﻴﻲ⁴) сохранила тварей,
то тем более Он Сам может спасти души.

¹ Быт 5. 29.

² ﻛﻠﻤﺎﺕ J.

³ Далекую J.

⁴ ﻣﺎﻳﻴﻲ J.

Его ожидал Ной, на опыте познавший,
что благодаря Ему остановился ковчег¹.
Если образ Его (מַעֲלָב) столь спасителен,
то тем более Он Сам (אֲנִי־אֵלֹהִים).

Духом почувствовал Авраам,
что далеко рождение Сына.
Вместо Него Самого (אֲנִי־אֵלֹהִים) горячо он желал,
«увидеть день»² Его.

2. 8. «Да возблагодарит Тебя Вифлеем, удостоившийся
стать
[[местом] рождения Твоего,
да соплетет венец для Тебя из речений Михея³!
Сие пророчество, ставшее садом с цветами
да призовет пророков и царей собрать его венец⁴,
ибо Моисей приносит для Него прообразы (מַעֲלָב),
а Исаия — расцветшие тайны (סֵתֵר)
и, [как] лилии, притчи (מִשְׁלָל) в каждой книге [Писа-
ния]».

2. 12. Был ли Его образом (מַעֲלָב) чистый Адам,
образованный
[из земли⁵
девственной, еще не возделанной?

¹ Ср. Быт 8. 4.

² Ср. Ин 8. 56.

³ Ср. Мих 5. 2.

⁴ Его венцы J.

⁵ Ср. Быт 2. 5.

4. 93–94. В чаше, данной Им¹,
немного было питья,
но весьма велика ее сила
безграничная.

[Сие есть] чаша, содержащая
все вино,
и тайна (כִּי־אֵל), которая в нем,
[всегда] одинакова.

4. 100–101. Если жертвы мертвые
в честь бесов
таинственно (כִּי־אֵל) были приносимы
и снедаемы,

то сколь более подобает нам
иную святыню² —
[святыню] Его таинства (מִי־אֵל)
совершать в чистоте.

4. 114–117. Явный символ (כִּי־אֵל)
здесь и в том,
что Дагон был низвержен
в своем пристанище.

За тайной (כִּי־אֵל)
пришло исполнение (כִּי־אֵל),
Лукавый был низвержен

¹ Ср. Мф 26. 27–28; Мк 14. 23–24; Лк 22. 20; 1 Кор 11. 25.

² כִּי־אֵל כִּי־אֵל. В переводе Э. Бека — «das Heilige der Unterscheidung» (CSCO. Bd. 153. S. 31).

в своем убежище¹.
Благословен Пришедший,
в Котором исполнялись (אמת אלה)
тайны (סודות) шуиих
и десных!

Он привел в исполнение (מיצא) таинство (סודות),
которое было [заключено] в агнце,
и привел в исполнение образ (מראה),
который был [заключен] в Дагоне.

5. 13–14. Победил свет и явил тайну (סודות),
Восходя постепенно. И вот двенадцать дней,
Как он взошел. И сей день —
Тринадцатый², исполнившаяся тайна (סודות סודות)
<Сына>³ и Его двенадцати [апостолов].

Заточал Моисей агнца в [месяц] нисан,
В десятый [день]⁴ — вот символ (סודות) Сына,
Нисшедшего в материнскую утробу и Самого Себя заточившего
В десятый [день]. Он исшел из материнской утробы
В тот месяц, когда побеждает свет.

6. 7. Светлая звезда воссияла внезапно,
Против природы своей¹, меньшая, чем солнце

¹ Т. е. в жене.

² Данный стих показывает, что Рождество для Ефрема — 13-й день после начала прироста солнца (после 25 декабря, т.е. 6 января — Богоявление).

³ סודות אלה. Восстановлено Э. Беком по J. В тексте — סודות אלה (рождения Сына).

⁴ Ср. Исх 12. 3, 6.

И большая, чем солнце. Она была меньше солнца
По видимому свету, больше² солнца была
В соответствии с силой, в соответствии с тайной своей
(ܡܝܪܥܐ)³.

8. 5. Славен Милосердный,
Который жестокостью
и принуждением
не воспользовался,
но одержал победу через мудрость,
дабы подать пример (ܟܘܚܘܢܐ)
людям,
как посредством
твердости и мудрости
побеждать разумно.

10. 4. Прообразом (ܟܘܚܘܢܐ) стали для Тебя
и Даниил,
и Лазарь:
один во рве,
который закрыли язычники⁴,
другой во гробе⁵,
открытом Иудеями.

13. 3–4. Твой образ (ܟܘܚܘܢܐ) созерцался
в юности

¹ Ср. Мф 2. 2; 2. 9–10.

² + и /но/ D.

³ *Ephr. Syr.*

⁴ Ср. Дан 14. 28–42.

⁵ Ср. Ин 11. 38–41.

Исаака возлюбленного.
Ради Тебя воспела ему
Сарра, ибо увидела
тайны Твои (אֱמוּנָתְךָ) пребывающими
в детстве его:
«О сын обетов моих,
сокрыт в тебе
Господь обетов!».

Назорея Самсон
начертал прообраз (מַעֲבָדִים)
Твоей силы.
Он растерзал льва¹ —
образ (מַעֲבָדִים) смерти.
Ты сокрушишь ее
и изведешь
из ее горечи
полную сладости жизнь
для людей.

13. 17. Сей сын Агари,
«дикий осел»²,
посмеялся над Исааком³.
Он перенес сие безмолвно,
а мать его возревновала.
Ты есть его символ (מַעֲבָדִים)?
Или он есть Твой прообраз (מַעֲבָדִים)?
Ты уподобился Исааку?

¹ Ср. Суд 14. 6.

² Быт 16. 12.

³ Ср. Быт. 21. 9.

Или он подобен Тебе?

14. 8. В сей дочери Саула
демон, бывший в отце ее,
говорил.

Она сказала невоздержанно
о сем славном [царе]¹,
подавшем пример (𐤏𐤍𐤁𐤏𐤃𐤁)
старцам народа,
дабы они с детьми
взяли пальмовые ветви²
в день Его хвалы.

18. 3. В Рождество Твое,
во дни царя
с именем <«Сияние»>,
тайна (𐤏𐤍𐤁𐤏𐤃𐤁)³ и истина (𐤏𐤍𐤁𐤏𐤃𐤁)
встретились вместе,
царь и Царь,
Сияние и Восток.
Крест свой понесло
сие царство.
<Благословен Возвысивший его!>⁴.

17. 16. Соберитесь и приидите, прокаженные,
и без труда
приимите очищение,

¹ Ср. 2 Цар 6. 16–22.

² Ср. Мф 21. 8–9; Мк. 11 8–9; Ин 12. 12–13.

³ 𐤏𐤍𐤁𐤏𐤃𐤁 J.

⁴ J.

ибо [у Него] не требуется,
как у Елисея,
семь раз
омываться в реке¹.
И Он не утомляет,
как утомляли священники
своими окроплениями².

17. Семь [омовений] <Елисеевых>³
очистили в символическом смысле (כִּי־בַיִת),
[указывающем] на семь духов⁴,
иссоп же и кровь
есть важный образ (כִּי־בַדָּם).
Не было [у Елисея] места [, где жить]⁵ —
ради странничества [Христового].

18. 20. В шестнадцатое лето
да воздаст таинственно (כִּי־בַדָּם)⁶
хвалу пшеница
Делателю,
посявшему тело Свое⁷
в бесплодной земле.

18. 26. В двадцать первое лето да воздаст хвалу

¹ Ср. 4 Цар 5. 10–14.

² Ср. Лев 14. 1–32.

³ Восстановлено Э. Беком по D.

⁴ Ср. Мк. 16. 9 (пар. Лк. 8. 2) или Мф. 12. 45 (пар. Лк. 11. 26).

⁵ Ср. 4 Цар 6. 1.

⁶ כִּי־בַדָּם J.

⁷ מִצָּרָה

вода, < ставшая сладкой через символ (ܡܝܟܝܘܿܬܝܢ) Сына¹.
Через мед², взятый Самсоном³,
народы становились огорченными,
и он умертвил их⁴.
Они были спасены через крест,
искупивший их.
Благословенна сладость Твоя!

21. 3. В день сей ангелы
и архангелы
новое славословие,
спустившись, воспели на земле⁵.
Таким же образом (ܠܝܠܝܢܝܘܿܬܝܢ ܐܘܪܝܘܿܬܝܢ) спускаются они [сегодня]
и ликуют, бодрствуя.

22. 41. Пусть придут уста всех вас,
приготовьтесь и [наполнитесь] песнями,
как (ܠܡܝܘܿܬܝܢ ܐܘܪܝܘܿܬܝܢ) колодец [полон] водой.
Да придет Дух Святой
и да воспоеет хвалу во всех нас
Отцу, который спас нас чрез Сына Своего.

23. 14. Лоно Мариино привело меня в изумление,
ибо оно вместило Тебя, Господь мой, и окружило Тебя.
Все творение стало малым,
дабы утаилось Твое величие.

¹ Ср. Исх 15. 25.

² J.

³ Ср. Суд 14. 9.

⁴ Ср. Суд 14. 19.

⁵ Ср. Лк 2. 13–14.

Земля и небо были малы,
дабы стать как (כחאאא) недро /лоно/,
чтобы сокрыть Твое Божество.

25. 5. Блаженна ты, Церковь, ибо ликует о тебе

Исаия также в пророчестве своем:

«Се, Дева во чреве приимет и родит»¹

Чадо, имя Которого есть символ (כאכא) великий.

О, значение [его], открытое в Церкви, —

два имени, смешавшиеся

и ставшие одним:

«С нами Бог»².

Бог с тобою во всякое время,

ибо Он соединил тебя с членами Своими.

25. 10. Блаженна ты, Церковь, по причине десяти блаженств,

данных Господом нашим!³ Совершенный символ (כאכא כאכא),

ибо в числе «десять» содержатся все цифры.

26. 3. День Озаряющего все

радостен через рождество Твое.

Он есть сияющий столп,

посредством яркого света своего прогнавший

дела тьмы,

подобно (כחאאא) тому дню,

¹ Ис 7. 14.

² Ис 7. 14.

³ Традиции исчисления десяти заповедей блаженства (Мф 5. 1–11; пар. Лк 6. 20–23) следовал также Афраат (*Aphraat. Demonst. 2. 19. Col. 89*).

в который был сотворен свет,
разделивший тьму, распостершуюся
над красой творения¹.

Сияние рождества Спасителя нашего
потеснило и разделило тьму, которая [распростерлась]
над
[сердцем.

4. День первый, глава и начало,
подобен (אם כמאלו) корню, произведшему все.

27. 16. Ибо солнце, сие солнце Твое
возвещает, как устами, тайну Твою (אניני).
Зимой опускается оно вниз, как Ты (אמאלו),
летом поднимается вверх во образ Твой (אמאלו) и цар-
ствует над [всем.

17. А образ (אמאלו) зачатия Твоего, Господь мой,
и [зачатия] Иоанна, предтечи Твоего,
тайна (אני) ваших зачатий и ваших рождений,
во свете и тьме изображена и возвещена благоразумным.

18. Зачатие Иоанново было
в месяц тишири, в который наступает тьма.
Твое же зачатие было в месяц нисан,
в который свет воцаряется над тьмой, и она покоряется
ему.

19. Я знаю первое рождение Твое²,

¹ Ср. Быт 1. 1–5.

² אמאלו אני

сокрытое и таинственное для всей твари.

Я знаю также второе рождение Твое¹,
явленное и юное, как вся тварь, руками Твоими начав-
шая быть.

20. Рождения Единородного:

одно горнее, а другое дольнее,
одно странное, странное для всех,
другое родственное нам, всецело соединившееся с чело-
вечеством².

21. День же рождества Твоего

таинственно (ܩܘܕܫܐ ܕܢܝܨܐܢ ܕܩܢܝܢ) относится к месяцу
канун,
в который свет вырвал у тьмы
часы, которая она поглотила,
как Ты освободил нас от поглотившего нас.

22. Начертал месяц нисан зачатие Твое, возопившее:

«Се, свет заточен в утробе!»³.

В месяц канун вышли два света:

Ты — из утробы, и солнце — из тьмы.

28. 10. Образ твой (ܩܘܕܫܐ ܕܢܝܨܐܢ)⁴ начертала пчела,

покинувшая цветы страны своей:

она улетела далеко, ибо поразило ее благоухание
прекрасного /сладкого/ цветка, выросшего в Иудее.

¹ ܩܘܕܫܐ ܕܢܝܨܐܢ

² ܩܘܕܫܐ ܕܢܝܨܐܢ ܕܩܢܝܢ

³ Ср. *Ephraem Syr. De Nat.* 5. 14. S. 48.

⁴ Церкви.

НЕСТОРИЙ

ТРАКТАТ ГЕРАКЛИДА ДАМАССКОГО

Изд.: *Nestorius. Le Livre d'Heraclide de Damas / Éd. P. Bedjan. P.; Lpz., 1910. P. 151–152, 202, 208–209.*

1. 3. В Константинополе я обнаружил людей, которые спорили между собой и просили [моего] наставления. Я выполнил их просьбу, ибо они искали истину¹. Ведь представители споривших партий вместе пришли в епископский дом, требуя, чтобы я, разрешив спор, привел их к согласию. Называвшие блаженную Марию Богородицей [показались мне] манихеями, а те, кто называли ее Человекородицей, — фотинианами. Однако после того как я расспросил их, [выяснилось, что] первые не отрицали человечества [Христового], а вторые — [Его] Божества, но одинаково исповедовали то и другое, расходясь лишь из-за именованья [Марии]. [Слово] «Богородица» принимали [казавшиеся ранее] последователями Аполлинария, а «Человекородица» — [казавшиеся] сторонниками Фотина.

Итак, узнав, что они употребляли эти имена не в еретическом смысле², я сказал, что ни те, ни другие не являются еретиками, поскольку первые не знали Аполлинария и его учения, а вторые — учения Фотина и Павла [Самосатского]. И я положил конец их спорам³ и противоречиям, сказав: «Если мы примем ваши речения без разделения, подавления или отрицания Божества и человечества, [Р. 152] не согрешим, но будем пользоваться более надежным выражением, а именно — евангельским: [в словах] «Христос родился»⁴, «Родословие Иисуса Христа»¹ и подобных этим мы исповедуем,

¹ Букв. «требовалась истина».

² Букв. «не в разуме еретиков».

³ Букв. «увел их от спора».

⁴ Мф 1. 16; Лк 2. 11.

что Христос есть Бог и человек, и [что] от них² был рожден «Христос по плоти, сущий над всем Бог»³. И называя [Марию] Христородицей благодаря нераздельному единству [Бога и человека], вы через указание на сыновство говорите и о том, и о другом. Примите [именование], которое не осуждается в Евангелии, и прекратите этот спор, используя слова, способные [вас] примирить».

Услышав это, они сказали: «Разрешен пред Богом спор наш». И множество людей, принеся хвалу и благодарение [Богу], ушли от меня и возвратились домой в единомыслии.<...>

2. 1. [Р. 152] Несторий: Итак, ты⁴ [исповедуешь], что Бог был рожден от Жены, что Ему было два или три месяца, что Его сущность (λογος, οὐσία) изменилась (αλλάξε) в сущность человека и что Он был рожден, достигнув [потом] возраста двух или трех месяцев. То есть Христос, как бы превратившись по сущности из своего образа и подобия в образ и подобие человека, [ныне] познается [пребывающим] в сущности Бога, а не в двух [сущностях]. Ибо если Он пребывает в двух [сущностях], то как они могли произойти от одной сущности Бога Слова? Если же [Он был составлен] из двух разделенных и несхожих сущностей, то от какой из них Он был рожден? От той, которой было два или три месяца? Но ее не существовало до того, как она была рождена и достигла возраста двух или трех месяцев. Или от той, что существует вечно, не начинает быть через рождение и не может стать двух- или трех-месячным ребенком. <...>

[Р. 208] Исповедание веры, составленное отцами нашими, которые [собрались] в Никее.

¹ Мф 1. 1.

² От иудеев.

³ Рим 9. 5.

⁴ Феодот.

Веруем во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца всего видимого и невидимого. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, едиnorodного, рожденного от Отца, [P. 209] то есть из сущности Отца.

Сначала они перечислили имена, являющие общность двух природ (ܥܬܝܢܐ), ибо сыновство и господство не были разлучены и соединившиеся природы не были повреждены (ܥܬܝܢܐ) или разделены (ܥܬܝܢܐ). И я, доказав, что речения отцов верны, объяснил также причину, по которой они сначала изложили общие именованья Божества и человечества, а потом раскрыли учение о Воплощении (ܥܬܝܢܐ), Страстях и Воскресении. <... > Почему же [P. 210] ты оставил эти слова без внимания? <... > Ведь мы изучив, к Кому естественным образом следует относить свойства плоти и разумной души, а также свойства Бога Слова, как принадлежащие по природе, — к Богу Слово или ко Христу (в последнем случае обе природы были объединены в единство единого Лица — ܥܬܝܢܐ ܥܬܝܢܐ ܥܬܝܢܐ ܥܬܝܢܐ). Я уверенно утверждал, что единство — в едином Лице Христа, и я исповедовал многообразно, что Бог Слово вочеловечился (ܥܬܝܢܐ) и что одновременно Бог Слово был в человеческой природе, [P. 211] в той, в которой Христос стал человеком. И поэтому отцы, уча нас о том, Кто есть Христос, о Котором они спорят, указали на те [природы], из которых есть Христос. Ты же [поступаешь] противоположным образом, ибо ты хочешь, чтобы Лицом единения двух природ был Бог Слово. Кроме того, ты переносишь с одной [природы] на другую [свойства], хотя из них по природе образуется Христос.

НАРСАЙ

МЕМРА НА РОЖДЕСТВО ГОСПОДА НАШЕГО ОТ СВЯТОЙ ДЕВЫ¹

Изд.: *Narsai. A Homily on our Lord's Birth from the Holy Virgin // Idem. Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension / [Ed.] F. Graffin, transl. F. G. McLeod; Turnhout, 1979. P. 36–69. (PO; 40).*

План мемры

	стихи
Пришествие Слова	1–10
Бог обновляет Свой образ	11–24
Падение Адама	25–38
Божественный план спасения	39–52
Откровение Троицы	53–66
Вселение Слова в тело	67–100
Благовещение	101–210
а) Явление Деве Марии архангела Гавриила	101–122
б) Опровержение взглядов Кирилла Александрийского, Евтихия и их учеников	123–162
в) Изложение Нарсаем собственной точки зрения (1)	163–186
г) Ответ Девы Марии Гавриилу	187–210
Встреча Марии с Елисаветой	211–234
Рождение Иисуса	235–260
Поклонение волхвов	261–356
Избиение младенцев в Вифлееме	357–382

¹ Разночтения приведены по следующим рукописям: Chald. Patriarch. 71 (A; между 1188 и 1288 г.); Diarbekir 70 (B; после 1328 г.); Chald. Patriarch. 72 (C; 1705 г.); Brit. Lib. Add. 5463 (D; 1893 г.). Другие варианты заглавия: «Мемра на Рождество Господа нашего» C D // «Мемра на Рождество Господа нашего от Святой» B.

Обрезание Иисуса	383–388
Опровержение Нарсаем взглядов его противников	389–402
Изложение Нарсаем собственной точки зрения (2)	403–438
Слово и тело как Единый	439–448
Мария — Матерь Второго Адама	449–490
Исповедание веры Нарсая	491–508

Рефрен: Благословен Христос, Который в день Рождества Своего¹ соделал радостной землю и возвеселил небеса.

Братья мои:

1 По любви и милости возжелал² Творец³ даровать всем жизнь и послал Сына Своего⁴, чтобы вернуть всех к познанию Себя.

От Отца изошло Слово Отчее, не покинув⁵ [Отца], и пришло в обитель нашу, будучи в обители нашей и во всем⁶.

5 Явилось Его благоволение⁷, и Он по любви Своей пришел к земным, но Его природа осталась неизменной в том, что она есть⁸.

Ни пришел в природе Своей, ни изменился Вседержитель, ибо невозможно, чтобы [Божественная] Сущность вошла в пределы творений Своих⁹. Ведь Он пришел не путем отделения от того /изменения по сравнению с тем/, что Он [есть]¹⁰.

¹ מלכא

² כח

³ כחא

⁴ מילא ית

⁵ שום כח מלכא מלכא מלכא מלכא מלכא מלכא

⁶ מלכא מלכא מלכא מלכא מלכא מלכא מלכא מלכא מלכא מלכא

⁷ מלכא

⁸ מלכא מלכא מלכא מלכא מלכא מלכא מלכא מלכא מלכא

⁹ מלכא מלכא מלכא מלכא מלכא מלכא מלכא מלכא

¹⁰ מלכא מלכא מלכא מלכא מלכא מלכא מלכא מלכא

10 ибо в том, что Он есть, Он пребывает вечно без изменения¹.

Он явил любовь Свою роду человеческому посредством Своего пришествия², дабы имя спасения Его было весьма вознесено пред глазами людей.

Презренную землю Адама Он почтил именем³ сошествия⁴,

ибо, если [Божественная] Сущность⁵ сошла⁶ к нему, то сколь выше он всех [остальных].

15 Свой оскверненный образ⁷ Он возжелал обновить⁸ именем рождения⁹, ибо снова образует¹⁰ его в горниле Духа и обновляет его.

Именем Своей [Божественной] сущности Он почтил¹¹ землю сына праха и, поскольку сей пал и ослаб, Он пришел и восставил его от праха.

[Р. 38]

Он назвал его образом Своим в переносном смысле¹², в соответствии со Своим величием¹³,

20 ибо все сотворенное гораздо меньше [Божественной] сущности.

Его природа¹⁴ безмерно выше [природы] сотворенных,

и она не обладает видимым образом подобно тому, как [обладают] создания¹⁵.

Он возвысил Свой образ посредством имени образа, дабы через него быть связанным со [всеми,

¹ כאלוהי כלי רוחני כאלו

² Букв.: благодаря тому, что Он пришел.

³ Посредством С D.

⁴ כחידושי

⁵ כחידושי

⁶ חידושי

⁷ Букв.: искажение Своего образа (מגלגל אצלו).

⁸ חידושי

⁹ כלי כאלו

¹⁰ יצא

¹¹ Назвал С D.

¹² מחידושי חידושי כלי כאלו

¹³ מחידושי חידושי

¹⁴ חידושי

¹⁵ Земные, смертные (כחידושי) С D.

дабы они приобрели любовь к познанию Его посредством Его образа¹.
 25 Содержащий Вселенную делает Вселенную причастной славе Своей,
 и через познание Его² они научились ненавидеть беззаконие.
 Посредством заповеди Своей³ Он испытал образ Свой как в горниле
 И явил красоту разума его посредством испытания.
 Увидел завистник желанное величие образа⁴ Адама
 30 и зачал беззаконие, и породил обман в отношении невинного.
 Завистник натянул тетиву обмана на луке гнева,
 И ¹выстрелил и поразил его⁵ тяжелой стрелой желания плода.
 Он способствовал падению образа [, наделенного] именем [Божественной] Суще-
 сти⁶, посредством коварства Своего,
 Он ослабил любовь, которая [поддерживает] строение мира, посредством своих коз-
 ней.
 35 Он поколебал мир /спокойствие/ родства грязью беззакония
 И отрезал человеку путь к сокрытому [Божеству]⁷.
 Разумные и бессловесные стали чужими роду человеческому
 и, по причине его падения, потеряли надежду на то, что он когда-либо восстанет
 [/воскреснет/⁸.
 Нечистые демоны глумятся и смеются над его падением,
 40 и порочные торжествуют, ибо увидели падение того, который был был почтен
 более [всех].
 Но поскольку Благой увидел осквернение Своего образа и гордыню злых⁹,
 пощадил Он Свой образ, дабы над ним не насмеялись дерзкие.

¹ Посредством имени С D.

² Заповеди Его С D.

³ < С D.

⁴ Букв.: величие желания образа.

⁵ ¹ поразил и выстрелил в него С D.

⁶ כְּדִבְרֵי אֱלֹהִים וְכִדְמוֹתָם

⁷ כְּעֵצָה

⁸ וְכִדְמוֹתָם

⁹ Т.е. бесов.

Его любовь побуждает Его к милости по отношению к Своему образу, превосходящему [все¹.

дабы не были сведены на нет чудеса Его мудрых замыслов.

[P. 40]

45 Он знал до создания его, что тот согрешит,
но Его любовь привела Его, как Всеведущего², к прощению.

То, что произойдет, Он видел прежде, чем [Адам] поступил необдуманно,
и не по причине раскаяния³ Он установил опасность пути смерти.

Он смотрел на него таинственным /внутренним/ зрением⁴,

50 и было явным для Него, что [Адам] преступил заповедь [, которая говорила] о
[желании плода.

Не была сокрыта от ведения Его причина его долгов⁵,
и не новый замысел привел Его к спасению.

С сущностью Его была сокрыта тайна, которая явилась в последнее время,
и уготовано было в сокрытости Его любви спасение жизней наших.

55 Наконец, он сохранил великое богатство Своих чудных замыслов⁶,
дабы, когда младенчество достигнет зрелости ума, оно получило богатство Его.

В полноту времен⁷ Он открыл сокровищницу Своего Божества⁸
и обогатил вселенную сокровищем Откровения ипостасей⁹ [Троицы].

Сокрыта была тайна Сына и Духа вместе со спасением нашим,

60 и через обновление наше вселенная узнала о Троице¹⁰.

Посредством нас ангелы¹ приняли единое исповедание,

¹ Букв.: образу Его образа. Один из способов выражения превосходной степени.

² Как обвинителей (ⲛⲗⲟⲩⲁ) (?) C D.

³ В создании человека.

⁴ + Духа (духа ?) D.

⁵ Его страданий В; его жизни D.

⁶ Букв.: чудес Своих замыслов.

⁷ Ср. Гал 4. 4.

⁸ ⲛⲗⲟⲩⲁ

⁹ ⲛⲗⲟⲩⲁ ⲉⲓⲛⲁ

¹⁰ ⲛⲗⲟⲩⲁ

по которому Божество [есть] три ипостаси [,будучи] единым по природе².

Посредством нас Он открыл сокровищницу Своей любви пред Своим творением, и вошли и насладились разумные и бессловесные на брачном пире Жизни.

65 Нас Он почтил в начале и в конце больше чем все [остальное], что возникло, ибо Он назвал нас Своим образом и соделал нас обителью³ Божества.

В начале Он почтил нас посредством⁴ создания, которое Он совершил руками Своими,

а в конце вселил⁵ в нас любовь Свою и умиротворил вселенную.

Он не послал к нам [кого-то] из ангелов, действующих по Его поручению⁶.

70 Он послал Слово⁷, Которое от Него⁸, и призвал нас к познанию Себя.

Слово Отчее пришло от Отца⁹ таким же образом, каким разум¹⁰,

[P. 42]

сокрытый в душе, приходит без изменений¹¹.

Он исшел из горнего и пришел к дольнему по воле Своей,

и сотворил обитель во дворце плоти по благоволению¹² Своей любви.

75 Сокрыта душа и разум, который от нее¹³, от наблюдающих,

но представляют его чувственному взору чернила и дощечка.

Сокрыто было ото всех Слово Отца вместе с Его сокрытой природой¹⁴,

¹ Букв.: духовные (רוּחַאִי).

² חַסְדֵּי אֱלֹהֵינוּ וְיִשְׁרָאֵל וְיִשְׁרָאֵל וְיִשְׁרָאֵל

³ חַסְדֵּי

⁴ Прежде С.

⁵ Образовал С.

⁶ Букв. «совершающих Его действия».

⁷ חַסְדֵּי

⁸ חַסְדֵּי

⁹ וְאֵלֵינוּ חַסְדֵּי אֱלֹהֵינוּ

¹⁰ חַסְדֵּי

¹¹ חַסְדֵּי אֱלֹהֵינוּ וְיִשְׁרָאֵל וְיִשְׁרָאֵל וְיִשְׁרָאֵל

¹² בְּחַסְדֵּי . חַסְדֵּי בְּ

¹³ Который от Него В.

¹⁴ Букв. «вместе с Его сокрытостью». Нарсай использует данный термин для обозначения Божественной природы.

и Он запечатлел Свое благоволение на дощечке тела, и мы увидели славу Его¹.
Только по имени пишет стило слово /разум/ на дощечке,
80 И сокрыто оно /он/ в душе, но уста выражают его словами.
В переносном смысле² Слово также вселилось³ в утробу плоти⁴,
и посредством струн телесной арфы Он возвестил Свое благоволение.
Разум сокрыт в душе и становится явным в делах,
В душе [разум присутствует] весь и пред всеми — весь, но невидимо.
85 Сын с Отцом Своим: Сокрытый в Сокрытом, но открывшийся в любви Своей;
Он весь в Отце Своём и весь во всем, будучи безграничным⁵.
И если среди творений есть нечто, получившее существование от Него,
Он с ним и вне его без деления.
Сколь бы ни была природа сокрыта в [Божественной] сущности, надлежит нам
[исповедовать,
90 что Рожденный есть вместе с Родителем Своим и со всеми⁶.
[По примеру] разума⁷ исшел Единородный от Отца Своего⁸
и вселился в утробу по благоволению любви Своей ради спасения жизни нашей.
Не в Своей природе ограничил Он Себя [пределами] плотской утробы:
это благоволение Его устроило плоть и соделало ее обителью Его.
95 Не стала ограниченной⁹ природа Его, содержащая все границы,
Его благоволение вселилось¹⁰ в ограниченное и посетило в нем всех.
Смертный приговор в отношении нас Он возжелал отменить
98 и изволил о смертности ради отмены смерти¹.

¹ Ср.: Ин 1. 14.

² כַּחַדְוֵי כְּכַחַדְוֵי

³ כִּי־עַ

⁴ כַּחַדְוֵי וְכַחַדְוֵי

⁵ כִּי־עַ כָּל־כֹּחַ הַיְדוּדִים הַלְוֵי אֶת־כָּל־כֹּחַ הַיְדוּדִים : כִּי־עַ כָּל־כֹּחַ הַיְדוּדִים הַלְוֵי אֶת־כָּל־כֹּחַ הַיְדוּדִים

⁶ כִּי־עַ כָּל־כֹּחַ הַיְדוּדִים הַלְוֵי אֶת־כָּל־כֹּחַ הַיְדוּדִים

⁷ Букв.: исхождения разума.

⁸ כִּי־עַ כָּל־כֹּחַ הַיְדוּדִים הַלְוֵי אֶת־כָּל־כֹּחַ הַיְדוּדִים

⁹ Букв.: не пришла к ограничению.

¹⁰ Облачилось (כָּבַד) C D.

ибо Царь возжелал установить образ Свой¹ в членах твоего тела.
 115 Он возжелал создать силою Духа храм² в твоей утробе,
 дабы Сей стал обителью, и Он обитал в нем по благоволению Своему.
 Без красок пишет Он образ на дощечке нашего тела,
 дабы посредством него явить Свое сокрытое владычество.
 Он будет великим³ и святым⁴, и славным паче всех,
 120 и Он примет степень и высокое имя [Божественной] сущности.
 Ему будет дано величие престола Давидова,
 и воцарится Он надо всем миром, и не перейдет венец Его к другому⁵.
 Пусть придут ныне последователи еретиков⁶, облеченные в гордость,
 и покажут нам, Кому подобает сказанное стражем!
 125. Пусть восстанет Евтихий, защитник⁷ лжеучения, вместе со своими учениками,
 и объяснит нам, Чье зачатие [совершилось] силою Духа⁸!
 Пусть придет вместе с ним также Египтянин⁹, учащий злomu,
 и покажет нам, Кто есть Тот, Который принял престол Давида!
 И да восстанут вместе с ним¹⁰ надменные, которые [живут] в наши дни,
 130 и да покажут нам, Кто есть Тот, Который воцарился над домом Иакова!
 Восстань, Египтянин, во главе войска своих сторонников,
 укрепи ряды твоих сторонников против истины.

[Р. 46]

Наше слово направлено¹¹, прежде всего, против тебя,

¹ < D.

² $\kappa\tau\omicron\lambda\alpha$ (от греч. ναός).

³ Ср. Лк 1. 32.

⁴ $\kappa\tau\omicron\lambda\alpha$. Священником (древним ?) ($\kappa\tau\omicron\lambda\alpha$) D.

⁵ Ср. Лк 1. 32–33.

⁶ Или «любящих спорить».

⁷ Букв.: работник.

⁸ $\kappa\tau\omicron\lambda\alpha \kappa\tau\omicron\lambda\alpha \kappa\tau\omicron\lambda\alpha \kappa\tau\omicron\lambda\alpha$

⁹ Свт. Кирилл Александрийский.

¹⁰ Вместе с ними В С D.

¹¹ Мое слово С.

ибо ты опровергал установленный порядок более, чем остальные¹.

135 От тебя происходит отвратительная идея о подверженности страданию²,
ибо ты заключил и ограничил Того, Кто беспределен, пределами членов тела³.

Ты, как глава еретиков, отвечай пред нами:

«О Чьем зачатии возвестил страж в уши Марии?

Если Слово уничижило Себя и стало плотью⁴,

140 что побудило Дух прийти и совершить Его зачатие?

По какой причине Он не дал Ему [телесное] устройство для Его бытия /сущности/ в
[утробе]⁵,

[видя,] что сошел Дух и сила Отчая, и потом Сей воплотился⁶?

Когда Он отказался от имени [Божественной] сущности, которой [Он обладает] вме-
сте со [Своим Родителем]⁷,

[видя,] что ныне Ему было дано высокое имя святости⁸?».

145 Открой и объясни нам сокрытые значения твоих тайн:

как Дух образовал в утробе Слово Отчее⁹?

Как Дух содействовал Воплощению¹⁰ бестелесного Духа¹¹,

и как малая утроба содержала Содержащего все¹²?

Каким образом уничтожил¹³ вечность Свою Безначальный¹⁴

150 и стал¹ новым бытием² в противоречии со Своей природой³?

¹ Букв.: более, чем каждый.

² καθάρων

³ ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμεῖς ἀλλὰ ὁ Θεὸς ὁ ἀληθινός

⁴ Ин 1. 14.

⁵ ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμεῖς ἀλλὰ ὁ Θεὸς ὁ ἀληθινός

⁶ ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμεῖς ἀλλὰ ὁ Θεὸς ὁ ἀληθινός

⁷ ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμεῖς ἀλλὰ ὁ Θεὸς ὁ ἀληθινός

⁸ Ср. Лк 1. 35.

⁹ ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμεῖς ἀλλὰ ὁ Θεὸς ὁ ἀληθινός

¹⁰ ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμεῖς ἀλλὰ ὁ Θεὸς ὁ ἀληθινός

¹¹ ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμεῖς ἀλλὰ ὁ Θεὸς ὁ ἀληθινός

¹² ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμεῖς ἀλλὰ ὁ Θεὸς ὁ ἀληθινός

¹³ Букв.: оборвал, прекратил, прервал.

¹⁴ ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμεῖς ἀλλὰ ὁ Θεὸς ὁ ἀληθινός

165 Ведь ни то, что вверху, ни то, что внизу, ни то, что в них, не сможет поколебать снова [правило исповедания душ наших.

[P. 48]

Да не будет у нас иной надежды, в которой мы принесем хвалу, кроме [надежды на то,] что Слово не умалилось в нашем теле¹.

Пусть разумные и бессловесные возгласят вслух и безмолвно, 170 что Слово Отчее [пребыло в Своей [природе] неизменно]².

Это не природа Его изменилась и стала уничиженной плотью³, но плоть Он принял от того, что наше⁴, и прославил ее в том, что ее.

[В соответствии с тем, что ей [свойственно], Его природа⁵ пребыла во славе Своей⁶ [неизменно,

и Он соделал так, чтобы наша [природа], которую Он воспринял, [была] с Ним в [единой славе.

175 Не к бытию плоти пришел Сокрытый от мира⁷,

Он образовал плоть, чтобы посредством ее явить Свою сокровитость⁸.

Силою Духа образовал Он Человека от Жены,

дабы посредством откровения Его⁹ узрели люди Сокрытого от всех.

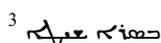
Без красок семени человеческого Он изобразил Его во чреве,

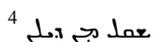
180 дабы Он смог вознести зачатие Его выше порядка[, установленного для] собратьев [Его.

В Духе /Духом/¹⁰ образовал Он Его, и Дух, Сила Его благоволения¹¹, исполнил Его¹,

¹ 

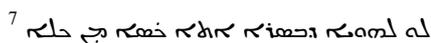
² Иной порядок слов («неизменно пребыло в Своей природе») в С D.

³ 

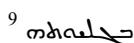
⁴ 

⁵ . ^[1] Его собственная природа (كمال) С D.

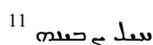
⁶ < С.

⁷ 

⁸ 

⁹ 

¹⁰ 

¹¹ 

чтобы от полноты Своей² Он³ дал жизнь и оживотворил все.

Он соделал Его совершенным и всецелым в теле и душе⁴,

дабы освободить тело и душу⁵ от рабства.

185 Как начаток⁶ избрал Его из всех Создатель всех,

дабы посредством Него дать всем жизнь, не имеющую конца.

Возрадовались ангелы⁷ по причине нового слова о благовещении зачатия
и начали достигать цели — мира⁸ с людьми.

Новую весть всеял⁹ Гавриил в уши Марии,

190 [весть] о новом зачатии[, совершаемом] не посредством человеческого семени.

Чистая Дева принесла Плод¹⁰, который всеял глас [ангела],

и Дух изглаголал на кифаре ее души песнь хвалы.

Гимн исповедания она принесла, как благодарность¹¹ за новое зачатие:

«Благословен Тот, Кто избрал обитель Себе в членах моего тела!

195 Достоин хвалы всех уст Создатель всего,

ибо через смирение мое¹² возжелал Он вознести прах Адамов».

В первый месяц всеял Гавриил зачатие в ее уши,

и вырос колос Хлеба Жизни в девятый.

[Р. 50]

В [месяц] нисан Он привил нашу Жизнь к лозе ее тела¹³,

200 и она носила виноградную гроздь, веселящую вселенную в месяц канун.

¹ ,מאכל

² Ср. Ин 1. 16.

³ Человек.

⁴ В душе и теле С.

⁵ Душу и тело С.

⁶ כְּחֵצֵי חַיִּים

⁷ Букв.: духовные.

⁸ Букв.: цели мира.

⁹ שִׁיר

¹⁰ כִּרְחֵק

¹¹ Букв.: плату.

¹² Ср. Лк 1. 48.

¹³ Его тела С.

В то время, когда в начале земля зачала первородного¹ Адама,
 Второй Адам был образован в земле ее тела.
 Один ангел² был посланником, который благовествовал о зачатии Его,
 а в день Рождества Его многие [ангелы] сошли и радостно возгласили хвалу.
 205 Страж дал Марии знамение в подтверждение зачатия ею³ —
 Плод, который вырос в телах бесплодных, состарившихся и ослабевших с возрастом.
 «Вот и Елисавета зачала неожиданно,
 и сей шестой месяц — срок [, прошедший со времени] ее зачатия⁴»⁵.
 Был зачат Вестник⁶, который пред Царем, [имевшим прийти]⁷,
 210 и был зачат Царь необычным способом, без супружеского общения⁸.
 Носила Мария великое богатство в членах своего тела,
 и отправилась в путь⁹, чтобы на опыте убедиться в словах стража.
 Сосуд, носящий богатство, вошел в дом бедных,
 и неплодное чрево обогатилось внезапно¹⁰ посредством слов ее.
 215 Мать слуги поприветствовала обитель Царя,
 и начал ликовать младенец во чреве¹¹ пред Господом своим¹².
 О зачавшие, которые от зачатых ими получили понимание!
 О матери, которые благодаря младенцам своим стали мудрыми!
 Бесплодная носила глас, о котором написано, что он возвещает надежду,
 220 Дева носила полноту таинств и чаяние язычников.

¹ ܐܕܡܐ

² Букв.: духовный.

³ Его зачатия С.

⁴ Его зачатия С.

⁵ Ср. Лк 1. 36.

⁶ Ср. Мал 3. 1; Мк 1. 2.

⁷ Неожиданно С D.

⁸ ܠܚܝܢ ܕܡܪܝܡ ܕܥܘܠܝܢܐ ܕܥܘܠܝܢܐ

⁹ Ср. Лк 1. 39.

¹⁰ От Нее С.

¹¹ Ср. Лк 1. 41.

¹² ܡܝܠܝܢܐ ܕܥܘܠܝܢܐ

Услышал Предтеча глас Матери Царя царей
и возрадовался в ее присутствии¹ и наставил мать свою посредством Духа [Откровения].

Бесплодная весьма желала зачатия Девы
и ответила, и сказала: «Благословенно Чадо твое более всех чад!

225 Кто дал неплодной приблизиться
к Жене, которая была сочтена достойной стать Матерью Господа всех?»².

Мария поняла, что истинность слов ангела³ была доказана,
и обрела она надежду, чуждую сомнения, в разуме /уме/ своем.

Вернулась она в дом свой с Даром, Который она носила,
230 и ожидала она, когда узрит надежду в видимом образе.

Девять месяцев [укрывала она сокровище в сосуде своего тела]⁴,
пока Он не сошел в обитель рождения⁵, в соответствии с порядком, свойственным
[чадам.

Она прошла между волн клеветы, которая⁶ [исходила] от наглых,
пока не сошел Он в Вифлеем в соответствии с ожиданием.

235 Вышло повеление от Августа, царя язычников
о том, чтобы каждый человек записался в месте [, из которого происходил] в ходе
[переписи].

Пошел и Иосиф в землю⁷ Иудейскую в город Давидов
и взял с собою обрученную ему жену⁸ в соответствии с повелением⁹.

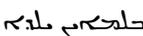
Повеление земного царя собрало /созвало/ людей,
240 дабы записать под власть его владычества.

¹ В Его присутствии В С.

² Ср. Лк 1. 42–43.

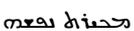
³ Букв.: духовного.

⁴ [] В сосуде Своего тела укрывала Она сокровище Свое С.

⁵ 

⁶ < С.

⁷ В страну С.

⁸ 

⁹ Ср. Лк 2. 1–5.

Было /случилось/ повеление о переписи ради жизни,
 и они написали для людей грамоту о даровании свободы.
 Благодаря царю услышало человечество о Царе, Который явился в Иудее,
 и люди начали записываться Его именем в книге долгов их¹.
 245 [Божественная] воля побудила царя земного издать повеление,
 дабы посредством него было явлено владычество Царя, Который в вышних.
 Во граде Давидовом были исполнены обещания, которые [были даны] Давиду,
 остановился и ряд пророчеств в Вифлееме.
 Муки родовые сдерживали² сосуд, носящий Сокровище всего мира³,
 250 и она раскрыла Сокровище свое пред духовными и телесными.
 Сокрытая [Божественная] воля созвала небесных,
 и они сошли и возвестили благовестную надежду не имущим надежды.
 Их голоса стали подобны звуку трубы, и они возвестили на земле:
 «Восстаньте, спящие, и воспряньте⁴ от тяжелого сна беззакония⁵!».
 255 «Благовестная [возвещается] вам, — сказали духовные телесным, —
 придите, примите даром рукописание долгов ваших посредством Чада, Которое [яви-
 лось».
 Пастырям они явили тайну Пастыря мира и научили⁶ их ясной истине относительно
 [Младенца и Его Матери.
 Телесные услышали от духовных обещание [данное] Давиду⁷.
 260 и глас повеления⁸ осуществил его.
 К принадлежащим к дому [Израилеву] Он послал ангелов, и они пробудили тех⁹,
 [54] а язычникам он дал знамение и собрал их.

¹ Жизни их С D.

² *ἄσχετα* Причиняли боль?

³ На полях С: «и сошел сосуд, носящий Сокровище безмерное».

⁴ Букв.: избавьтесь.

⁵ Смерти В.

⁶ Он научил С D.

⁷ Жизни D.

⁸ Обещания С D.

⁹ Ср. Лк. 1, .

Сынов дома [Израилева] Он уверил посредством обещания,
а чужеземцев Он ободрил светом звезды¹.

265 С принадлежащими к [избранному] народу Он говорил посредством разумных
[созданий]²,

а не принадлежащим он объявил посредством неодушевленных³.

Он послал звезду как вестника за язычниками,
дабы они пришли и узрели спасение мира, которое [совершилось] в народе [Иудей-
ском].

Таинственно говорил Он с ними посредством

270 и посредством знамения светила Он показал им путь жизни.

Посредством того, в чем они согрешили, Он наставил их [в том, как] познать правду,
и⁴ предмет поклонения их соделал Он тем, что указывает путь поклоняющимся ему.

Посредством халдейской науки⁵ впали заблуждающиеся в ошибку и ввели гадание,
и соделали светила владыками смерти и жизни.

275 Звездам они предоставили власть и покорность,

а Он подчинил их Своему господству посредством того, во что они уверовали.

Он явил сынам Персии⁶ светило,

которое приводил в движение пред их глазами один из стражей.

Это не была прикрепленная к небесной тверди звезда, которая сошла⁷ пред ними,

280 но это знамение Божественной воли явилось посредством светлой звезды.

Один из бесплотных⁸ нес знак, который дала ему Божественная воля⁹,

и соделала его ярким, как светило, для сынов тьмы.

И воистину не в соответствии с природой было [сие] событие,

¹ Букв.: звездой света.

² Ангелов.

³ Букв.: бессловесных.

⁴ < С D.

⁵ Астрологии.

⁶ Заблуждения С D.

⁷ Сошли (?) С.

⁸ Букв.: один духовный.

⁹ Сокрытость С.

[о чем] свидетельствует [то, что] его движение отличалось от [движения прочих] светил.

285 Он один изменил порядок движения,
и уменьшил его¹ высоту ради земных, дабы они узнали о нем.

Пред их глазами ее вид и ее движение были постоянными,
пока те не вошли в землю Иудейскую, и Он сокрыл ее сияние.

[Среди иноземцев Он соделал видимым путь их движения²,

290 а в присутствии тех, кто принадлежит к народу, Он умалил ее сияние и сокрыл ее свет³.

То, что звезда шла, а [потом] прекратила свое движение,

Божественная воля сокрыла от глаз их на краткое время.

Обрезанный народ Он возжелал устыдить посредством народа необрезанного,
ибо они, будучи не принадлежащими к народу, искали Царя, как принадлежащие к нему.

295 Необрезанные по плоти спросили необрезанных по уму:

«Где Царь⁴, рожденный⁴ в Иудее согласно ожиданию?

Светлая звезда явилась и возвестила нам о Его рождении,
и привлекла нас к Нему, дабы мы воздали Ему поклонение любви»⁵

Принадлежащие к народу увидели сынов заблуждения, которые искали⁶ истину.

300 И те, пусть и невольно, рассказали им о возвещении пророчества.

Он сотворил откровения для иноземцев для того,
чтобы они пришли и стали верными свидетелями для неверных.

Иноземцы воззвали к принадлежащим к народу и пробудили их.

305 Также и царь услышал весть о Царе и задрожал от страха и был напуган
тем, что пришло время исполнения пророчества.

Весть о Царе достигала жителей Эдома,

¹ Знака, знамения, т.е. звезды.

² Букв.: движение их пути.

³ < В С.

⁴ Родился Д.

⁵ Ср. Мф 2. 2.

⁶ Звали С.

и он обратил внимание на то, что, вероятно, исполнились слова¹ Иакова².
Услышали чужеземцы, что Царь восстал из среды [избранного] народа,
310 и ужас охватил его, ибо слова [пророчества] пришло в исполнение.
Коварная лисица увидела следы молодого льва³
и начала красться /ползти/ в норах коварства, дабы спастись.
Он призвал волхвов и спросил их под видом любви /благожелательного отношения/,
в какое время они увидели⁴ явление звезды Царя⁵.
315 Тот сделал вид, что спросил ради того, чтобы поклониться⁶,
и он наточил меч в уме своем, дабы пролить кровь.
Халдеи слышали [лишь] звук⁷ слов⁸,
но не обнаружили коварства, сокрытого в уме его⁹.
Бесхитростные ушли от царя в своей простоте,
320 и указатель пути, который оставил их, [снова] возник пред их глазами.
Ибо вместе со светом его воссияло в их разуме понимание
и объяснило им коварное дело, которое царь замышляет в тайне.
Сокрытая Божественная воля, которая вела их поклониться Царю,
сделала известным замысел, который измыслило коварство.
325 Они держали путь в то время, когда свет знамения /свет Божественной воли/ шел
пред [ними],
пока оно не пришло и поставило их у ворот Царя¹⁰.
Вестники, которых послал Сокрытый, вошли к земным
и увидели Царя в презренном жилище и не усомнилось.

¹ Букв.: предписание слов.

² Ср. Быт 49. 8–12.

³ Ср. Быт 49. 9.

⁴ Было С.

⁵ Светлой звезды (букв.: звезды света) С.

⁶ Ср. Мф 2. 7–8.

⁷ Звуки В; возвешение С D.

⁸ Букв.: внешних слов.

⁹ < С D.

¹⁰ Ср. Мф 2. 9. Далее в тексте Нарсая — изложение событий, описанных в Мф 2. 10–15.

[P. 58]

О повеление, которое укрепило колеблющиеся способности ума,
330 и они не ослабли по причине небольших сомнений.

Великий порядок сохранили халдеи в умах своих,
ибо не спросили, где венец и власть у царя.

Узду молчания наложила Божественная воля на способности души
и направляла их, дабы они не поддались сомнению.

Они открыли сокровища свои, которые были принесены¹ в соответствии со своим
[смыслом,

340 и поднесли их, и раскрыли их смысл.

Посредством золота они обозначили власть Того, Кто царствует надо всем
и требует дара от всех в виде хвалы уст.

Посредством смиренны они, прежде всего, показали, что Он страждет² как смертные³,
и что Он восстанет от смерти силою Воспринявшего Его⁴.

345 Ладан: посредством его они явили сокрытость Того, Кто сокрыт ото всех,
Кому разумные и бессловесные должны воздавать поклонение любви.

Они принесли Ему золото, как Царю, властвующему над всеми,
и предложили смирену, ибо она весьма подходит для ран тела.

Ладан они принесли Ему вместо хвалы, которая [должна исходить] от созданий Его,
350 и посредством видимого знака они принесли Ему хвалу, которая приятнее всего.
[Эти] три дара включают и охватывают все приношения⁵,
и каждый из них сам по себе обозначает Его власть.

Три [дара] они принесли [как] три жертвы в храме Царя,
и явили, и возвестили о Троице⁶, Которая сокрыта от всех.

355 Они возвестили⁷ посредством приношений Своих,

¹ Обозначены С.

² ܘܢܝܢܐ

³ ܟܘܢܐ ܟܘܢܐ ܟܘܢܐ .Как человек (ܟܘܢܐ ܟܘܢܐ) D.

⁴ ܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ

⁵ Букв.: посредством трех даров они включили и охватили все приношения.

⁶ ܟܘܢܐ ܟܘܢܐ ܟܘܢܐ

⁷ Букв.: совершили /завершили/ течение проповеди.

и [Бог] наставил их посредством откровения о новом¹ пути.
Ирод увидел, что ассирийцы ввели его в заблуждение,
И он без милосердия излил гнев свой на младенцев.
Через избиение младенцев беззаконный² уверовал, что он включил [в их число]
360 Младенца³, о Котором он услышал, что Тот примет венец его и воцарится надо
[всем].
И он отомстил чадам смертью,
с тем намерением, чтобы вместе с ними погиб Тот, Который устроил его.
Полный презрения, эдомитянин пришел в ярость, дабы пролить кровь,
и поднял меч свой против свиты рядов Иакова.
365 Плач о младенце раздавался в земле Иудейской,
и пророчество было исполнено через звуки стенаний.
Рахиль плачет и пребывает безутешной из-за печали своей⁴,
ибо она увидела сынов своих убитых несправедливо.
Плач и рыдание наполняли улицы града Давидова,
370 когда матери рыдали о младенцах своих.
[Сии] дети стали залогом мира через убийство их,
и Царь принял их в своей любви как начаток.
Временная смерть отторгла жизни их от конечности [жизни]
и пригласила их на брачный пир Жизни бесконечной.
375 Они умерли ради Того, Кто пришел принести жизнь роду человеческому,
и открыл путь, дабы люди через страдания следовали к жизни.
Они отдали свои жизни ради жизни Того, Кто дает жизнь вселенной⁵,
дабы Он вознаградил их новой жизнью в горнем Царстве.
Ярость того, кто жаждал крови, уменьшилась благодаря убийству их,
380 и он подумал, что стал свободен от беспокойства относительно вести о Царе.

¹ Об ином В С D.

² < D.

³ 

⁴ Ср. Мф 2. 17–18; пар. Иер 31. 15.

⁵ 

Однако его коварное желание не было доведено до конца,
ибо Божественная воля разрушила западню, которую он устроил.
Избежало [этой участи] Чадо¹, ради Которого был вынут меч,
и в соответствии с возвещением пророчеств явилось открыто.
385 Мария принесла хвалу за зачатие ее Образующему младенцев
и принесла жертву в соответствии с законом Отверзающему утробы.
Она осенила Того знаком дома Авраамова в членах своего тела,
дабы посредством этого был установлен великий завет, который ожидали язычники.
И доказательство, посредством которого был раскрыт покров² слов.
390 Да найдем мы, Чья плоть³ [есть та], которую⁴ обрезала плотская рука.
Придите, любящие споры, те, которые нарушают порядок плоти и духа,
и да увидим мы, Который затворил /заключил/⁵ Свою плоть и принес жертвы.

[Р. 62]

Если Слово изменило Свое бытие⁶ и стало плотью,
что заставило Его обозначить Себя печатью человечества⁷?
395 И если Оно приняло обрезание на теле Своем, на то, которым Оно стало,
В ком исполнилось обещание, которое Он дал праведным?
Как случилось⁸ то, что язычники стали связанными родством с домом Авраамовым?
Ибо тогда не плоть дома Авраамова приняла печать!
Тогда Он также нарушил обещание[, данное] Давиду,
400 ибо Мария родила бы не Сына Давидова, а Слово.
Или явите нам, Чья плоть восприняла печать,
или придите, научитесь и избавьтесь от гордости ваших умов!
Почему вы скитаетесь по пути заблуждения относительно слова «зачатие»?

¹ כָּדָו

² Образец С.

³ כִּי־עַל־בָּרִית

⁴ Что за Человек, Которого D.

⁵ בָּרִית

⁶ מַלְאָכָה

⁷ Букв.: знаком людей.

⁸ < С.

Войдите в нашу среду, и вы увидите путь мира.

405 Почему вы преследуете цель, которую поставил лукавый?

Внимательно рассмотрите и исповедайте с нами Двух, Которые стали Одним¹.

Слово и тело друг жениха² запечатлел для нас [как] знак.

Придите! Да научитесь [произносить] исповедание силами души!

«Слово, — написал он, — стало плотью»³. Не по природе⁴,

410 но [в том смысле Оно стало], что Слово «вселилось»⁵ в плоть, Сокрытый — в [видимое⁶].

Он сказал «вселилось» не [в том смысле, что] Оно изменилось по сравнению с тем, чем [Оно было⁷].

Ибо невозможно, чтобы Оно стало и вселилось в Своей ипостаси⁸.

Оно может вселиться в иное по Своей совершенной любви,

но [как] Один [может вселиться]⁹ в Своей ипостаси?

415 Слово Отца уничижило Себя¹⁰ по благоволению Своему¹¹,

и Его Сила вселилась в чистое тело, которое родила Мария.

Не в Своей [Божественной] сущности уничижил Он себя и пришел к рождению¹²,

благоволение Его любви вселилось в иное /Иного/ и нарекло его /Его/, именем своим.

Не [Божественную] сущность, которая сокрыта от всех, родила Мария,

420 она родила Человека, Который подобен всем члена человеческого рода¹³.

¹ אֵלֶּיךָ אָמַרְנוּ

² Как следует из контекста, не Иоанн Предтеча, а апостол Иоанн Богослов, цитата из Евангелия которого приводится далее.

³ אֵלֶּיךָ אָמַרְנוּ אֵלֶּיךָ אָמַרְנוּ Ин 1. 14.

⁴ אֵלֶּיךָ אָמַרְנוּ

⁵ אֵלֶּיךָ אָמַרְנוּ Ин 1. 14.

⁶ אֵלֶּיךָ אָמַרְנוּ

⁷ אֵלֶּיךָ אָמַרְנוּ אֵלֶּיךָ אָמַרְנוּ אֵלֶּיךָ אָמַרְנוּ

⁸ Природе C D.

⁹ [] Как Он один вселяется C D.

¹⁰ אֵלֶּיךָ אָמַרְנוּ

¹¹ אֵלֶּיךָ אָמַרְנוּ . По благоволению D.

¹² אֵלֶּיךָ אָמַרְנוּ

¹³ אֵלֶּיךָ אָמַרְנוּ אֵלֶּיךָ אָמַרְנוּ אֵלֶּיךָ אָמַרְנוּ

Был рожден не Духовный, не имеющий [телесного] устройства¹, которое обрезали
руки,

телесным является Тот, Кого обрезали руки телесных.

Мария есть человек от человечества рода Адамова,
Младенец, Который от нее, подобен ей телом и душой².

[Р. 64]

425 Мария равна [другим] женам посредством образования³,

Чадо же ее более велико, чем все чада дочерей Евы.

Ее Чадо подобно плотским телом и душой,
но⁴ более свято и славно по образованию Своему.

Его природа подобна [природе] Его Матери, от которой Он происходит⁵,

430 но Он вознесен более, чем она, ибо Его [телесное] устройство не от семени.

Он есть всецело Человек по причине совершенства тела и души,
и Он Бог, ибо он стал обителью для Бога вселенной.

Он есть сын Жены, от нее происходит природа Его [телесного] устройства,
и Он есть Сын [Божественной] сущности, ибо Он равен ей благодаря силе [Воспри-
нявшего Его.

435 Телом и душой Он подобен братьям Своим по плоти⁶,
а властью он равен Слову, Чаду Отца.

[По зачатию и рождению]⁷, и страданию тела Он есть всецело человек,
но по славе, которую Он принял и унаследовал, Он [есть]⁸ Бог Вселенной.

Не разделение на Сына и Сына⁹ зачали мысли мои,
440 не найдут еретики ошибку в моих словах о различии!

¹ ܠܚܘܘܝܐ

² ܠܚܘܘܝܐ ܠܚܘܘܝܐ ܠܚܘܘܝܐ ܠܚܘܘܝܐ ܠܚܘܘܝܐ ܠܚܘܘܝܐ

³ ܠܚܘܘܝܐ ܠܚ

⁴ < D.

⁵ ܠܚܘܘܝܐ ܠܚܘܘܝܐ

⁶ Букв.: телесным братьям Своим.

⁷ [] По рождению и зачатию D.

⁸ < D.

⁹ ܠܚܘܘܝܐ ܠܚܘܘܝܐ ܠܚܘܘܝܐ

Через Марию Он отменил слово[, сказанное] в уши Евы,
там — смерть, а здесь — жизнь, животворящая мир¹.
465 В уши Евы мятежник всеял горечь смерти²,
а в уши Марии страж возвестил слова хвалы.
В тюрьму мук³ рождения Он заключил Еву
и посредством благословения Марии Он отменил укор⁴.
Из-за Адама Он проклял землю, так чтобы она произрастила терния,
470 и посредством Сына Адамова Он возделал ее, дабы она могла принести славу.
Образ, который был затемнен, Он возжелал обновить,
и Он выплавил его⁵ Духом и покрыл его⁶ духовным золотом.
[Душою и телом]⁷ смертные согрешили и подчинились греху,
и Он освободил их посредством одного Человека в теле и душе.
475 С этой целью воспринял Он Человека /Сына Человеческого/[, рожденного] от
[Жены⁸,
и вооружил Его Духом /посредством Духа/, дабы Тот искупил род Свой от сильного.
Поэтому справедливо то, что мы именуем Чистую⁹
Матерью Образа, посредством Которого делается явным образ сокрытой [Божествен-
ной сущности].
Дитя ее да назовем мы Христом и Сыном¹⁰, Царем и Господом¹¹,
480 образом раба, который стал Господом посредством Воспринявшего Его¹².

¹ Адама D.

² Ср. Быт 3. 1–5.

³ Муки D.

⁴ Проклятие B.

⁵ Ее D.

⁶ Ее D.

⁷ Телом и душой D.

⁸ כַּחַסְדֵי הַיְהוָה כְּחַסְדֵי הַיְהוָה

⁹ חַסְדֵי

¹⁰ כִּי

¹¹ כִּי

¹² וְהוּא הָיָה לְהוֹשִׁיעַ אֶת הָעָם מִיַּד הַיְהוָה

И если еретики спотыкаются на пути моих слов,
то они будут бороться с Тем, Кого я назвал Словом и телом.
От Него я научился называть Его именем раба и Господа,
ибо Он сказал: «Вот, я восхожу к Отцу Моему и Богу Моему»¹.
485 Если² Он Бог, то как Он восходит к Богу Своему?
И если Он Творец, то как он принял второе бытие /существование/³?

[Р. 68]

Нет у Божества Бога, еретик,
и у Создателя мира⁴ нет Творца⁵! Удержи хулы свои!
Умолкните! Да не возглашаете подобно легиону⁶, главе рядов ваших!
490 Идите, отдохните от сражений ваших богохульств!
Что до нас, то мы не согласимся с вами, но с истиной,
ни жизнь, ни смерть не отделит нас от нашей уверенности.
Свет не соединяется с тьмою, ибо он чужд ей,
и не смешивается исповедание душ наших с [исповеданием] ложным.
495 Единое исповедание Единого Бога укоренено в душах наших,
ибо Он является вечным, пребывая неизменно.
То, что у Него есть Чадо, рожденное от Него, написано в нашем сердце,
и то, что не было времени между Ним и Чадом⁷, является для нас несомненным.
Мы не сомневаемся относительно того, что Дух также есть ипостась, которая от
Него⁸,
500 и Тот равен Ему во всем том, что принадлежит Ему, как Богу⁹.
Мы также исповедуем, что произошло в конце времен:

¹ Ср. Ин 20. 17.

² И если С.

³ מכל מה שיש לו

⁴ עולם

⁵ עולם

⁶ Ср.: Мк 5. 9; Лк 8. 30; пар.: Мф 8. 28–32.

⁷ לעד ועד כל העולם לעד

⁸ הרוח הוא אלוהים אמת

⁹ הרוח הוא אלוהים אמת כאלוהים

что Он спас нас посредством Сына Своего¹ и примирил нас с горним и дольным.
«Посредством Сына Своего», [это] я сказал о Слове, Которое от Него, и теле, которое от нас.

Один Духовный, а другой — плотский, Сокрытый и видимый.

505 Два по природе: образ раба и [образ] Творца,

Один в [Божественной] сущности, Который возжелал прославить² Его [природу]
[посредством /вместе со/ Своей.

Творцу Вселенной подобает всякое ведение,

ибо Он мудро ведет Свое [творение] к познанию Себя.

БАВВАЙ ВЕЛИКИЙ

ТРАКТАТЫ О БОЖЕСТВЕ И О ЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ И О ЛИЦЕ ЕДИНЕНИЯ [КНИГА О ЕДИНЕНИИ]

Изд.: *Babai Magni Liber de unione* / Ed. A. Vaschalde. P., 1915. (CSCO; 79. Syr.; 61).

[Р. 27] 2. 6. Итак, после того, как пришло время, и [человеческая] природа посредством длительных наставлений начала⁽⁵⁾ достигать возраста зрелости, и посредством младенческого закона люди были наставлены для того, чтобы они познали единого Бога, Творца и Причину всего, и чтобы они были избавлены от ошибок неведения в бесчисленном числе разнообразных заблуждений, и чтобы они удалились от многих богов и бесчисленных идолов, [человеческая] природа⁽¹⁰⁾ способна воспринять совершенное знание о едином Божественном естестве, которое исповедуется в трех ипостасях. Что же ныне? Пощадил Бог творение Свое и послал к нему Сына Своего. И через Откровение, которое во плоти, Он дал нам знание, и научил нас и наставил нас относительно ипостасей Божества. И да услышим, прежде всего, каким образом⁽¹⁵⁾ от начала сей проповеди и благовестия жизней наших, посредством сего Божественного домостроительства, которое было совершено Господом нашим Иису-

¹ כבדו

² Букв.: возжелал и прославил.

крещения был рожден для бессмертия, дабы быть Первенцем для всех. Та же Самая Троица была явлена: Отец, Который говорит: «Сей есть Сын Мой»¹, и Дух, Который сходит в телесном образе голубя², и Сын, Который обитает в Том, Кто принял крещение, и объединился [с Ним] посредством ⁽²⁰⁾ сыновства.

Таким образом, после того, как Господь наш начал благовествование, дающее жизнь, с чудесами и знаменами, которые Он воистину совершил силою Духа, как Он сказал, Он начал постепенно, посредством притч, учить об ипостасях Троицы, Которой воздается поклонение, и [учить,] что [есть] единое естество их в единой сущности. «Я и Отец Мой одно»³. И «Кто видит Меня, видел ⁽²⁵⁾ Отца»⁴. И «никто не познал Отца кроме Сына». И «как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет тех, кого хочет»⁵. И «Отец Мой доныне делает, и Я ⁽³⁰⁾ делаю»⁶. И «когда придет Дух Святой, Он наставит вас на всякую [29] истину»⁷. И, таким образом, через воскресение из мертвых Главы нашего, святая Церковь научилась познанию Троицы. «Бог Отец, Который воскресил Его из мертвых»⁸.

И от Лица Божества Сына, Который соединен со Своим человечеством, ⁽⁵⁾ Он сказал: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну Его»⁹. И об ипостаси Духа Святого сказано: «Если Дух Того, Кто воскресил из мертвых Господа нашего Иисуса Христа, живет в вас, Тот, Кто воскресил из мертвых Господа нашего Иисуса Христа, оживит и ваши смертные ⁽¹⁰⁾ тела ради Духа Своего, Который живет в вас»¹⁰. И, таким образом, после воскресения Своего, Он научил учеников Своих, дабы они проповедовали во всем мире и обратили народы от множества богов к истинному знанию о

¹ Мф 3. 17; см. также: Мк 1. 11; Лк 3. 22.

² Букв.: в образе тела голубя.

³ Ин 10. 4.

⁴ Ин 14. 11.

⁵ Ин 5. 21.

⁶ Ин 5. 17.

⁷ Ин 16. 13.

⁸ Деян 4. 10.

⁹ Ин 2. 19.

¹⁰ Рим 8. 11.

едином Боге, познаваемом в трех ипостасях¹. ⁽¹⁵⁾ Тот, Кто сотворил все из ничего и привел к бытию, есть Тот, Кто обновляет все силою вечной Своей Троицы. Он сказал сие: «Идите, научите все народы и крестите их во имя Отца и Сына и Святого Духа»². Ибо это есть единая сущность, или, если ты скажешь, естество, и ⁽²⁰⁾ она является безграничной и [является] Причиной всего, [сущность,] которая в Трех ипостасях безгранична, различаясь по свойствам их Лиц. Таким же образом человечество: Сын есть, посредством единства, которое с вечным Сыном, единый Сын. Но сии вечные ипостаси [есть] одно безграничное естество, [ипостаси,] которые, хотя различаются, объединены ⁽²⁵⁾ в сущности, и будучи едиными без ограничения, пребывают различными в трех ипостасях вечно, неслитно, без ограничения, невидимо. <...>

[Р. 83] 3. 9. 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 Слова³, одно, которое прежде веков от Отца, вне времени⁴ и бестелесно⁵, и другое, которое в последние дни, когда Он сошел с ⁽¹⁰⁾ небес⁶ и воплотился⁷ от святой и славной Богородицы⁸ и Приснодевы⁹, да будет анафема»¹⁰.

Возражение: Мы же говорим, что суть Священного Писания и Предания¹¹ всей Кафолической¹² и Апостольской Церкви такова: Всякий, кто не исповедует, что было два рождения Одного и Того же единого ⁽¹⁵⁾ Господа Иисуса Христа, Который по

¹ Букв.: в Троице ипостасей.

² Мф 28. 19.

³ ܟܠܘܬܐ ܕܥܡܝܕܐ ܕܥܡܝܕܐ ܕܥܠܘܬܐ ܕܥܠܘܬܐ ܕܥܠܘܬܐ ܕܥܠܘܬܐ

⁴ ܟܠܘܬܐ ܕܥܠܘܬܐ

⁵ ܟܠܘܬܐ ܕܥܠܘܬܐ

⁶ ܟܠܘܬܐ ܕܥܠܘܬܐ

⁷ ܟܠܘܬܐ ܕܥܠܘܬܐ

⁸ ܟܠܘܬܐ ܕܥܠܘܬܐ (греч. Θεοτόκος).

⁹ ܟܠܘܬܐ ܕܥܠܘܬܐ

¹⁰ См. текст второго анафематизма V Вселенского Собора против «Трех Глав» (553 г.): АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 240 (греч. текст), 215 (лат. перевод) (= ДВС. Т. 5. С. 211).

¹¹ ܟܠܘܬܐ ܕܥܠܘܬܐ

¹² ܟܠܘܬܐ ܕܥܠܘܬܐ

Своему Божеству¹ родился от Отца прежде всех век, а по Своему человечеству² от блаженной Марии, Святой Девы без супружеского общения³, Того, Который был образован⁴ Духом Святым (и от начала образования⁵ Его Бог Слово соединенно⁽²⁰⁾ вселился в Него⁶, и навеки соделал Его вместе с Собою единым Сыном⁷), и [исповедует,] что единый Сын Божий есть в двух естествах⁸, по Божеству Своему от Отца без матери до начала времен, и по человечеству во времени от Матери без отца соединенно⁹, толкуя Писания таким образом, в соответствии с тайной Мелхисидека¹⁰,⁽²⁵⁾ тот отрицает истину.

Если, в соответствии с его¹¹ хулой, у Бога Слова есть два рождения, тогда стало бы возможным то, что Бог Отец природно и ипостасно послужил причиной двух рождений¹²: одного — духовного¹³, а другого — телесного¹⁴. И если природный Сын Отца¹⁵ [есть] в двух рождениях, [Р. 84] от Отца и от Марии, в соответствии с тем, как сей [сказал], что Человек Господа нашего не был рожден посредством ни одного из этих рождений, тогда у Него не было ипостасного рождения от природы Родившей Его¹⁶. Ибо нет ипостаси, которая не была бы рождена от⁽⁵⁾ единосущной¹⁷ ей ипостаси. И в том, что касается природы: нет ипостаси, которая не объемлется общей при-

¹ ܡܗܘܘܢܘܬܗ

² ܡܗܘܘܢܘܬܗ

³ ܘܥܘܠܐ

⁴ ܡܗܘܘܢܘܬܗ

⁵ ܡܗܘܘܢܘܬܗ

⁶ ܡܗܘܘܢܘܬܗ ܘܡܗܘܘܢܘܬܗ ܘܡܗܘܘܢܘܬܗ

⁷ ܡܗܘܘܢܘܬܗ ܘܡܗܘܘܢܘܬܗ ܘܡܗܘܘܢܘܬܗ

⁸ ܡܗܘܘܢܘܬܗ ܘܡܗܘܘܢܘܬܗ ܘܡܗܘܘܢܘܬܗ ܘܡܗܘܘܢܘܬܗ

⁹ ܡܗܘܘܢܘܬܗ. Речь идет о единстве Лица.

¹⁰ Ср. Евр 7. 1-3.

¹¹ Юстиниана

¹² ܡܗܘܘܢܘܬܗ ܘܡܗܘܘܢܘܬܗ

¹³ ܡܗܘܘܢܘܬܗ

¹⁴ ܡܗܘܘܢܘܬܗ

¹⁵ ܡܗܘܘܢܘܬܗ ܘܡܗܘܘܢܘܬܗ

¹⁶ ܡܗܘܘܢܘܬܗ

¹⁷ ܡܗܘܘܢܘܬܗ

ипостась с Божеством Его. Следовательно, все люди — [Р. 98] ⁽²⁰⁾¹ одна природа с Богом Словом и с Отцом и со Святым Духом.

С другой стороны, Если Бог Слово природно² и ипостасно³ был рожден от Отца, и Он же⁴ природно и ипостасно был рожден от Марии (и по этой причине она есть Богородица), и также был рожден 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 родили⁵ по образу своему и по подобию своему⁶ ипостась от ипостаси, принадлежа к человеческой природе /будучи единосущными человеческой природе/⁷. Итак, это хула, которой нет прощения. Но не так учат Писания, не так толкуют [Р. 99] отцы, говорящие в Духе, о нечестивые теопасхиты⁸, [отцы,] учащие и истолковывающие, что Христос был рожден от блаженной Марии: «Рождество Иисуса Христа было так»⁹. Ибо имя Христа указывает на Божество ⁽⁵⁾ и человечество Сына в едином Лице¹⁰, как было показано выше, и [указывает] на то, что по Своей человеческой природе¹¹ Он был рожден от Марии, соединенно. Ведь не по Своему Божеству, по которому Он был рожден от Отца в вечности, по примеру Сияния¹² и Слова, ипостасно без истечения¹³, прежде всякого времени, но по Своей человеческой природе Он [родился] от ⁽¹⁰⁾ Марии Девы, как было показано. Сию [природу] от начала образования ее¹⁴ воспринял¹⁵

¹ ܦܬܪ ܚܘܕܐ ܕܚܘܕܐܝܗܘܢ

² ܚܘܕܐܝܗܘܢ

³ ܚܘܕܐܝܗܘܢܐܘܪܘܝܗܘܢ

⁴ ܐܘܪܘܝܗܘܢ ܕܐܘܪܘܝܗܘܢ

⁵ ܐܘܪܘܝܗܘܢ

⁶ ܕܘܪܘܝܗܘܢ ܕܘܪܘܝܗܘܢ ܕܘܪܘܝܗܘܢ ܕܘܪܘܝܗܘܢ

⁷ ܦܬܪ ܚܘܕܐ ܕܚܘܕܐܝܗܘܢ

⁸ ܕܘܪܘܝܗܘܢ ܕܘܪܘܝܗܘܢ

⁹ Мф. 1, 18.

¹⁰ ܕܘܪܘܝܗܘܢ ܕܘܪܘܝܗܘܢ ܕܘܪܘܝܗܘܢ ܕܘܪܘܝܗܘܢ ܕܘܪܘܝܗܘܢ ܕܘܪܘܝܗܘܢ ܕܘܪܘܝܗܘܢ ܕܘܪܘܝܗܘܢ ܕܘܪܘܝܗܘܢ

¹¹ ܚܘܕܐܝܗܘܢ ܕܘܪܘܝܗܘܢ

¹² ܘܪܘܝܗܘܢ. Ср. Евр. 1, 3.

¹³ ܘܪܘܝܗܘܢ

¹⁴ ܘܪܘܝܗܘܢ ܕܘܪܘܝܗܘܢ

¹⁵ ܘܪܘܝܗܘܢ

Бог Слово и вселился в нее¹ как в храм², соединенно, нераздельно³, во веки. И по причине сего несказанного единства⁴, которое было от материнской утробы⁵, блаженная Мария названа⁽¹⁵⁾ Христородицей⁶, ибо Христос есть Бог и Человек. Она из своей природы⁷ родила Сына Человеческого, Который от начала образования Своего соединился с Богом Словом⁸. Она есть Богородица, ибо от начала образования Его Сей⁹ воспринял Его и вселился в Него, как в храм, посредством единства Лица. Бог Слово не получил начала от Нее¹⁰.⁽²⁰⁾ Вот, сказано, что Он сошел [с небес], и воплотился¹¹, и вочеловечился¹². Иное же есть тело и Сын Человеческий в Своей природе, и иной есть Тот, Кто в Нем воплотился и вочеловечился¹³, как иное есть одежда, и иное — тот, кто облачился в нее, и [иное есть] оружие, и [иной] — тот, кто вооружен.

Итак, если бы о Марии просто говорилось, что она родила только человека¹⁴, то Христос считался бы⁽²⁵⁾ простым человеком¹⁵, как нечестиво говорил Павел Самосатский, и тогда блаженная Мария лишена славы, в которой она пребывала и [в которой] была названа благословенной между женами¹⁶. Далее, если она названа Богородицей, то спасение наше было видимостью¹⁷ и воображением¹⁸, как сказал нечестивый Мани,

¹ ܡܘ ܝܗܘܘܐ

² ܕܘܠܬܘܢܐ

³ ܘܝܗܘܘܐ ܐܝܢܐ ܐܠܐ

⁴ ܠܗܘܐ ܐܝܢܐ

⁵ ܠܗܘܐ ܐܝܢܐ ܐܠܐ ܕܘܠܬܘܢܐ

⁶ ܠܗܘܐ ܕܝܠܐ (греч. Χριστοτόκος).

⁷ ܐܝܢܐ ܐܠܐ

⁸ ܠܗܘܐ ܐܝܢܐ ܐܠܐ ܕܘܠܬܘܢܐ ܘܝܗܘܘܐ ܐܝܢܐ ܐܠܐ

⁹ Бог Слово.

¹⁰ Букв. : «оттуда».

¹¹ ܘܝܗܘܘܐ ܐܝܢܐ

¹² ܘܝܗܘܘܐ ܐܝܢܐ

¹³ ܘܝܗܘܘܐ ܐܝܢܐ ܐܠܐ ܕܘܠܬܘܢܐ ܘܝܗܘܘܐ ܐܝܢܐ ܐܠܐ ܕܘܠܬܘܢܐ ܘܝܗܘܘܐ ܐܝܢܐ ܐܠܐ ܕܘܠܬܘܢܐ

¹⁴ ܘܝܗܘܘܐ ܐܝܢܐ ܐܠܐ ܕܘܠܬܘܢܐ ܘܝܗܘܘܐ ܐܝܢܐ ܐܠܐ ܕܘܠܬܘܢܐ ܘܝܗܘܘܐ ܐܝܢܐ ܐܠܐ ܕܘܠܬܘܢܐ

¹⁵ ܠܗܘܐ ܐܝܢܐ (греч. φίλος ἄνθρωπος)

¹⁶ Ср. Лк 1. 28.

¹⁷ ܘܝܗܘܘܐ ܐܝܢܐ

¹⁸ ܘܝܗܘܘܐ ܐܝܢܐ (от греч. φαντασία).

Мария именуется родившей Христа¹, имя Которого указывает на Лицо единства Его Божества и ⁽²⁵⁾ Его человечества в едином сыновстве², и во веки.

[Р. 252] 7. Трактат седьмой, составленный в виде краткого сочинения, посвященного спорным вопросам, против ⁽²⁰⁾ тех, кто отрицает начатки рода нашего, которые были восприняты Богом Словом посредством единства, и против тех, кто нечестиво говорит о природном и ипостасном единстве и делает Бога подверженным страданию, с извлечением из всех вопросов, которые [были рассмотрены] выше.

«Слово стало плотью»³. Оно есть То, что было распято, и пострадало, ⁽²⁵⁾ и умерло. Оно Само в Своей природе и Своей ипостаси, а не иной, да не будет двух»⁴.

Почему же вы, подобно волкам, терзаете, и искажаете, и отвергаете весь **[Р. 253]** смысл [этого] отрывка? Ибо тот, кто написал, что Слово стало плотью, истолковал свои слова в следующем за ними отрывке, в котором он сказал: «И вселился в нас»⁵, то есть Иной [вселился] в иное. Се, две природы и две ипостаси. То есть, Бог Слово, ⁽⁵⁾ Который был в начале, от века, с Богом Отцом, и плоть, которая возникла, то есть, которую Он воспринял, и «вселился в нас», дабы [слово] «стало» мыслилось относительно плоти, которая [не существует] от начала. Сие же «вселился в нас» [сказано], дабы [эти слова] мыслились по отношению к Богу Слову, относительно Которого он⁶ сказал, что Оно (Слово) было в начале⁷. Так, если Оно было в начале, ⁽¹⁰⁾ то Оно не начинало существовать. Если же возникло, то приняло начало бытия. Сказано мною: «Бытие⁸ двух или одного?». И сии [слова] — «Вселился в нас» — [относятся] к двум или к Одному? И Слово, Которое стало плотью. Плоть есть Слово или не есть Слово? Если же [плоть] есть [Слово], то каким образом [Слово] стало

¹ *κωκυβ αἰετ*

² *καὶ τὸ ἄνθρωπος : ὁμοουσιος ὁμοτητος καθυλητα καὶ ὁμοῦ*

³ Ин 1. 14.

⁴ Этими словами Баввай передает точку зрения своих оппонентов.

⁵ Ин 1. 14.

⁶ Евангелист Иоанн.

⁷ Ин 1. 1.

⁸ Возникновение, появление.

плотью? И если Оно стало плотью, ⁽¹⁵⁾ тогда Оно является не Богом, а плотью по природе. И если плоть есть Слово по природе, тогда имя плоти является наиболее важным /превосходнейшим/, а имя происхождения является бесполезным. Итак, я говорю тебе: «Пребывает ли Тот, Кто стал [плотью], тем, чем Он стал, или не пребывает?». «Слово, Которое стало плотью, пребывает ⁽²⁰⁾ в том, что стало плотью». Итак, [если] плоть пребывает, тогда не пребывает ни имя Бога Слова, ни Его вечная природа, которая есть бесконечный Дух, так как Он стал бы плотью в Своей собственной природе и пребывает [во плоти]. Если же Слово стало плотью и осталось Богом, как [еретики] измышляют, воображая, ⁽²⁵⁾ тогда ответьте: «Все Оно стало [плотью]? Все Оно осталось Богом? Часть Его стала [плотью]? Часть Его осталась [Богом]? Если же Оно все стало [плотью], Кто есть Тот, Который остался [Богом]?». Если же часть Его стала [плотью], а часть осталась [Богом], тогда Бог есть тело, разделенное на части, а не бесконечный Дух. ⁽³⁰⁾ И тогда благодатная Мария родила полубога, который стал плотью.

СЕВИР АНТИОХИЙСКИЙ

ПРОТИВ НЕЧЕСТИВОГО ГРАММАТИКА

Изд.: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum. I–II* / Ed. J. Lebon. P., 1938. P. 184–188. (CSCO; 111. Syr. 58).

3. 22. О том, как [формула] «Христос познается и исповедуется [состоящим] из двух природ или ипостасей», позволяет созерцать лишь в примышлении различия этих вещей, составленных в одно без изъятия, и исследовать их в состоянии сосложения, избегая после мысли о единстве всякого двойства, которое введено беззаконными, будь то [двойство] сущностей, лиц, природ или ипостасей.

И когда мы говорим, что Он из двух природ или ипостасей, разделяя лишь в уме вещи, из которых Он есть или составлен природно, мы имеем в виду не то, что в начале существовала двоица ипостасей, а потом они были составлены во единую

ипостась, ибо это и неразумно и невозможно. Ведь то, что существует порознь и раздельно и пребывает в двоице, как может быть составлено во единую ипостась? Итак, непревратно существующее как единое по составу [и образованное] из вещей, отличных по виду и по сущности (например, человек, который состоит из души и тела), действительно может быть в одной ипостаси. Но те, кто разделяют [эти вещи] лишь мысленно, могут увидеть, что Он составлен из двух природ, ибо Он не существует в двух природах или ипостасях. Поэтому мы можем видеть обе эти [природы или ипостаси] не по отдельности как существующие самостоятельно, но как объединенные по сосложению и составившие одну ипостась. И теперь пусть просветит нас и подтвердит [эти] слова мудрый в Духе Кирилл¹. Он доказывает, что мы, лишь в утонченном умозрении разделяя вещи, из которых есть один и единый Христос, говорим о природном единстве двух природ или ипостасей. Но принимая это единство после умозрительного разделения и различения, мы больше не говорим о двух после мысли о единстве, ибо они не существуют раздельно и самостоятельно, но из двух есть единая воплощенная природа и ипостась Слова.

¹ Свт. Кирилл Александрийский.

ГРЕЧЕСКИЕ И ЛАТИНСКИЕ ИСТОЧНИКИ

ДИОДОР ТАРСКИЙ

КОММЕНТАРИИ НА ПСАЛМЫ 1–50

Изд.: *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos I–L* / Ed. J.-M. Olivier. Turnhout, 1980. P. 4–8, 11–17. (CCSA; 6).

ПРЕДИСЛОВИЕ

<...> Ἡ μὲν οὖν καθόλου τῶν ψαλμῶν ὑπόθεσις εἰς ταῦτα διήρηται τὰ μέρη· εἰς τὸ ἠθικὸν καὶ τὸ δογματικόν. Ἀλλὰ ⁽⁴⁵⁾ τὸ ἠθικὸν πάλιν τομὴν ἔχει ταύτην· τινὲς μὲν γὰρ τῶν ψαλμῶν τὸ ἐκάστου ἤθος ἐπανορθοῦσι, τινὲς τὸ ἔθνος τῶν Ἰουδαίων μόνον, τινὲς δὲ καὶ κοινῶς πάντας ἀνθρώπους· τινὲς δὲ οὗτοί εἰσιν ἢ κατὰ μέρος ἐρμηνεῖα ποιήσει δῆλον. Πάλιν, τῇ κατὰ μέρος ἐρμηνεῖα, τὸ δογματικὸν διήρηται εἰς ⁽⁵⁰⁾ δύο· τινὲς μὲν γὰρ ψαλμοὶ διαλέγονται πρὸς τοὺς αὐτόματα νομίζοντας τὰ ὄντα, ἕτεροι δὲ πρὸς τοὺς ἀπρονόητα λέγοντας. Ὁ μὲν γὰρ αὐτόματα δογματίζων, εἰκότως καὶ ἀπρονόητα ὑπολαμβάνει· ὁ δὲ ἀπρονόητα λέγων, <...> Итак, все псалмы делятся по своей теме на следующие две части: относящиеся к нравственности и относящиеся к учению. Но те псалмы, которые относятся к нравственности, также делятся на части: одни псалмы исправляют нравы каждого народа, другие — лишь иудейский народ, а третьи — всех людей в целом. К какой из этих групп относится тот или иной псалом, пусть сделает ясным подробное толкование. В соответствии с подробным толкованием, псалмы, относящиеся к учению, также делятся на две части: ибо некоторые псалмы обращены к тем, кто считает, что сущее возникло само по себе, другие же — к тем, что считает, что оно возникло случайно. Хотя те, кто

οὐ πάντως καὶ αὐτόματα λέγει, ἀλλὰ δημιουργὸν μὲν ὁμολογεῖ ⁽⁵⁵⁾ τοῦ παντός, ὄντινα δὴ καὶ ὁμολογεῖ, τὴν δὲ πρόνοιαν αὐτοῦ ἢ καθόλου ἀναιρεῖ, ἢ ἕως τῶν οὐρανίων πραγμάτων περιγράφει. Καὶ πρὸς τοὺς οὕτως οὖν ὑπολαμβάνοντας ποιοῦνται τοὺς ἐλέγχους οἱ ψαλμοὶ ὅτι τε θεὸν καὶ δημιουργὸν τὸν αὐτὸν ἔχει ὄντα, καὶ ὅτι ἢ πρόνοια αὐτοῦ ⁽⁶⁰⁾ ἄχρι καὶ τῶν μικροτάτων καθικνεῖται, καὶ οὐδὲν τῶν παρ' αὐτοῦ εἰς τὸ εἶναι ἀχθέντων ἀμοιρεῖ καὶ τῆς εἰς τὰ ἔπειτα προνοίας. Οὐ γὰρ ἔμελλεν ὁ θεὸς περὶ μὲν τὸ ποιεῖν τὰ μικρὰ καὶ τὰ εὐτελεῖ εἶναι δυνατός, περὶ δὲ τὸ προνοεῖν [p. 5] τῶν λεπτοτάτων ὀλίγως καὶ τούτων ἀμελεῖν, διὰ δὴθεν ⁽⁶⁵⁾ ἀξίας ὑπεροχῆν, ὧν οὐκ ἀπηξίωσε γενέσθαι δημιουργός. Καὶ τούτους οὖν τοὺς ψαλμοὺς ἐπιγνώσεται ὁ κατὰ μέρος τὰ τῆς ἐρμηνείας ἐπιών.

учит, что сущее возникло само по себе, естественно полагают, что оно случайно, говорящие, что сущее случайно, не всегда провозглашают, что оно возникло само по себе. Напротив, эти последние исповедуют Творца всего, однако не допускают вовсе Его Промысла или ограничивают его небесными делами. Людям, придерживающимся этих постыдных мнений, псалмы доказывают, что у вещей есть Один и Тот же Бог и Творец и что Его Промысл охватывает даже весьма незначительные вещи, и ни одна из этих вещей не существует без участия в бытии, в которое они были приведены [Им], и в Промысле о том, что будет за этим. Ведь невозможно, чтобы Бог, оказавшийся способным создать малые и незначительные вещи, не принимал участия в заботе [p. 5] о них, как делах мелких, и пренебрегал ими, ибо Он не счел недостойным стать их Творцом из-за якобы превосходства чести. Итак, обращающийся к подробному толкованию узнает эти псалмы.

Ἔστι καὶ ἕτερα ὑπόθεσις τοῖς

Имеется у псалмов и другая тема —

ψαλμοῖς, ἢ κατὰ Βαβυλῶνα Βαβυлонское пленение, и здесь есть деле-
αἰχμαλωσία· κάκεῖ δὲ τομὴ ἐστὶ, μᾶλλον ние псалмов, точнее несколько делений.
δὲ τομαὶ πολλαί. ⁽⁷⁰⁾ Οἱ μὲν γὰρ τῶν Ибо некоторые из псалмов произнесены
ψαλμῶν εἴρηνται ὡς μελλόντων как бы от лица тех, кто в будущем должен
αἰχμαλωτίζεσθαι, οἱ δὲ ὡς ὄντων быть взят в плен, некоторые же — от лица
αὐτόθι, ἕτεροι ὡς ἐλπίζόντων тех, кто действительно был в плену, дру-
ἐπανελθεῖν, ἄλλοι ὡς ἐπανελθόντων гие — от лица надеющихся вернуться,
ἤδη. Εἰσὶ καὶ ἄλλοι ψαλμοὶ διηγηματικοὶ иные — от лица уже вернувшихся. Есть и
παρελθόντων ἤδη πραγμάτων, иные псалмы, повествующие о вещах уже
διηγουμένοι τοῦ προφήτου τὰ случившихся, когда пророк описывает
κατ'Αἴγυπτον ⁽⁷⁵⁾ καὶ τὰ κατὰ τὴν события, бывшие в Египте и в пустыне,
ἔρημον εἰς ὠφέλειαν τῶν μετὰ ταῦτα. для пользы грядущих поколений. Есть и
Εἰσὶ καὶ Μακκαβαικοί· τινὲς μὲν αὐτῶν [псалмы] Маккавеев: некоторые из них
εἰδικῶς εἰρημένοι ἐκ προσώπων εἰδικῶν произнесены особым образом от имени
ὡς τοῦ Ὀνίου, καὶ εἴ τις τοιοῦτος, τινὲς отдельных лиц, таких как Ония или кто-
δὲ ἀπὸ τοῦ κοινοῦ πάντων ὁμοῦ τῶν нибудь подобный, некоторые — от обще-
Ἰσραηλιτῶν ὑπομενόντων ἔτι τὰ πάθη. го [лица] всех израильтян, еще претерпе-
⁽⁸⁰⁾ Εἰσὶ καὶ ἄλλοι εἰδικῶς ἀρμόζοντες τῶν вающих страдания. Есть и другие [псал-
Ἱερεμία καὶ τῶ Ἐζεκία. мы], особым образом подходящие Иере-
мии и Эзекии.

Τοῦ δὲ προαγορευτικοῦ εἴδους εἰσὶ К разряду пророчеств относятся и
καὶ οὗτοι. Οἱ μὲν γὰρ συμφορὰς эти псалмы: некоторые [из них] являют
μηνύουσιν ἐσομένας τῶ ἔθνει διὰ бедствия, которые случатся с Народом по
πλῆθος ἀμαρτημάτων, οἱ δὲ παράδοξα причине множества грехов, другие — не-
θαύματα ἐπακολουθοῦντα ⁽⁸⁵⁾ ταῖς виданные чудеса, которые следуют за бед-
συμφοραῖς· οὗτοι δὲ πάντες ποικίλως ствиями. Все же эти псалмы были состав-

εἰσὶν ἐσκευασμένοι πρὸς τὴν τῶν
 ἐσομένων πραγμάτων ποικιλίαν, τοῦ
 πνεύματος τοῦ ἁγίου προαποθεμένου
 θεράπευμα τοῖς ὀδυνωμένοις. Ἀλλ' ἵνα
 μὴ προσαποκνεῖν περασκευάσωμεν
 τοὺς ἐπιθυ⁽⁹⁰⁾μοῦντας ἰδεῖν αὐτῶν τῶν
 ψαλμῶν τὴν κατὰ λεπτὸν ἐρμηνείαν,
 ἀσχολοῦντες αὐτοὺς περὶ τὸ τῶν
 ὑποθέσεων πολὺ[**p. 6**]τροπον, ταῦτα
 μὲν ὧδε ἐχέτω, ἐπ' αὐτὰ δὲ ἰτέον τὰ τῶν
 ψαλμῶν ῥήματα, ἐκεῖνο μόνον
 προσυπομνήσαντες, καίπερ εἰδότας,
 τοὺς ἀδελφοὺς, ὅτι τὸ προφητικὸν ἅπαν
 εἶδος ⁽⁹⁵⁾τριχῆ τέμνεται· εἰς τε τὸ μέλλον
 καὶ τὸ ἐνεστὸς καὶ τὸ παρεληλυθός.
 Προφητεία μὲν γὰρ ἐστὶ καὶ ἡ τοῦ
 Μωϋσέως διηγουμένου τὰ κατὰ τὸν
 Ἀδὰμ καὶ τοὺς ἀνέκαθεν χρόνους·
 προφητεία δὲ καὶ ἡ τοῦ κεκρυμμένου
 εὗρεσις, ὡς ἐπὶ τοῦ Πέτρου γεγένηται
 ἀναγνόντος τὴν κλοπὴν τοῦ τε ⁽¹⁰⁰⁾
 Ἀνανίου καὶ τῆς Σαπφείρας· κυριωτέρα
 δὲ ἐστὶ προφητεία ἡ τὸ μέλλον
 προαγορεύουσα, καὶ ταῦτα τυχὸν μετὰ
 πολλὰς γενεάς, ὡς εἶπον οἱ προφῆται

лены по-разному по причине разнообра-
 зия грядущих событий, ибо Святой Дух
 заранее предусмотрел врачество для
 страждущих. Так как мы не желаем за-
 держивать тех, кто жаждут как можно
 быстрее увидеть подробное толкование, за-
 нимая их многообразным разбором [**p. 6**]
 содержания, этого достаточно.

Следует же обратиться к словам
 псалмов, напомнив только о том (хотя,
 возможно, вы об этом и знаете), что все
 пророческие тексты делятся на три части:
 на будущее, настоящее и прошедшее.
 Ведь пророчеством являются и [писания]
 Моисея, повествующие об Адаме и по-
 следующих временах; пророчеством яв-
 ляется и обличение сокрытого, как слу-
 чилось с Петром, который узнал об обма-
 не, совершенном Ананием и Сапфи-
 рой¹⁴⁷⁸. В более же строгом смысле про-
 рочеством является то, что возвещает о
 будущем, и таком будущем, которое
 имело место спустя множество поколе-
 ний, как, например, сказанное пророками
 о пришествии Христовом или слова апо-

¹⁴⁷⁸ Ср. Деян 5. 1–11.

τὴν τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν καὶ οἱ ἀπόστολοι τὴν τῶν ἐθνῶν περὶ τὴν πίστιν ὑπακοὴν καὶ τὴν τῶν Ἰουδαίων ἀποβολήν.

⁽¹⁰⁵⁾ Ἀρκτέον οὖν ἤδη τῶν ψαλμῶν κεχρημένοι τῇ τάξει τῇ εὐρισκομένη ἐν αὐτῇ τῇ βίβλῳ τῶν ψαλμῶν, οὐ τῇ τάξει τῶν πραγμάτων αὐτῶν. Οὐδὲ γὰρ κατὰ τάξιν οἱ ψαλμοὶ κεῖνται, ἀλλ' ὡς εὐρέθη ἕκαστος. Καὶ τοῦτο διὰ πολλῶν δειχθῆσεται τῶν ψαλμῶν, μάλιστα δὲ ἀπὸ τοῦ ἐν μὲν τῷ ⁽¹¹⁰⁾ τρίτῳ ψαλμῷ ἐπιγεγράφθαι· «Ψαλμὸς τῷ Δαυεὶδ, ὅποτε ἀπεδίδρασκεν ἀπὸ προσώπου Ἀβεσαλώμ τοῦ υἱοῦ, ἐν δὲ τῷ ρμγ'», τὴν ἐπιγραφὴν εἶναι· «Ὡιδῆ πρὸς τὸν Γολιάθ». Τίς δὲ ἀγνοεῖ ὅσω ἀρχαιότερά ἐστι τὰ κατὰ τὸν Γολιάθ τῶν κατὰ τὸν Ἀβεσαλώμ;

Πεπόνθασιν δὲ τοῦτο οἱ ψαλμοὶ ἀπὸ τοῦ ⁽¹¹⁵⁾ παραπολέσθαι τὴν βίβλον ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ τῇ κατὰ Βαβυλῶνα, εὐρεθῆναι δὲ μετὰ ταῦτα περὶ τοὺς χρόνους τοῦ Ἑσδρα οὐχ ὅλον ὁμοῦ τὸ

столов о том, что народы будут послушны вере, а иудеи отвергнут ее.

Итак, теперь следует начать с исследования порядка псалмов, содержащегося в самой книге псалмов, а не с порядка событий. Ибо псалмы расположены не по порядку [событий], но в том порядке, в котором был обретен каждый псалом. И это будет показано на примере множества псалмов, особенно же на примере того, как надписан 3-й псалом: «*Псалом Давида, когда он бежал от лица Авессалома, сына своего*»¹, в то время как 143-й псалом надписан: «*Песнь против Голиафа*»². Кто же не знает о том, что история Голиафа была гораздо раньше повествования об Авессаломе?

Это случилось с псалмами потому, что книга [псалмов] была утеряна во дни вавилонского [пленения] и найдена позже, во дни Ездры, не как целая книга, а как [книги,] содержащие по одному, по

¹ Пс 3. 1.

² Пс 143. 1.

βιβλίον ἀλλὰ διεσπαρμένως καθ' ἓνα καὶ κατὰ δύο, τυχὸν δὲ καὶ κατὰ τρεῖς ψαλμούς, καὶ συντεθῆναι καθὼς εὐρέθησαν, οὐ καθὼς ἐξ ἀρχῆς ⁽¹²⁰⁾ ἐλέχθησαν. Ἐντεῦθεν καὶ αἱ ἐπιγραφαὶ αἱ πλείους ἐσφαλμένοι εἰσὶ, τῶν συνθεμένων τοὺς ψαλμοὺς ἐπὶ πολὺ στοχασαμένων τῆς ἐννοίας καὶ οὐ κατ' ἐπιστήμην τεθεικότων.

[p. 7] Ὅμως, καθ' ὅσον οἶόν τε, καὶ τῶν σφαλμάτων τὴν ἐρμηνείαν, θεοῦ διδόντος, ποιησόμεθα καὶ τῆς ἀληθείας ⁽¹²⁵⁾ αὐτῆς οὐκ ἀποστησόμεθα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἱστορίαν καὶ τὴν λέξιν αὐτὴν ἐκθησόμεθα καὶ τὴν ἀναγωγὴν καὶ τὴν θεωρίαν τὴν ὑψηλοτέραν οὐκ ἀποκωλύσομεν. Οὐδὲ γὰρ ἐναντιοῦνται ἢ ἱστορία τῇ ὑψηλοτέρᾳ θεωρίᾳ, τοῦναντίον δὲ κρηπίς εὐρίσκεται καὶ ὑποβάθρα τῶν ὑψηλοτέρων νοη⁽¹³⁰⁾μάτων. Ἐκεῖνο δὲ μόνον χρῆ φυλάττεσθαι, μὴ ποτε ἀνατροπὴ τοῦ ὑποκειμένου ἢ θεωρία ὀφθῆ, ὅπερ οὐκέτι ἂν εἴη θεωρία ἀλλ' ἀλληγορία. Τὸ γὰρ ἄλλως ἀγορευόμενον παρὰ τὸ κείμενον οὐ θεωρία ἐστὶν

два, а бывает что и по три псалма, и они были собраны воедино в том виде, в каком были обнаружены, а не в том, в каком изначально были ⁽¹²⁰⁾ составлены. Поэтому и многие надписания псалмов ошибочны, ибо собравшие псалмы [лишь] гадали о мыслях, выраженных в них, и не расположили их в соответствии с их подлинным смыслом.

[p. 7] Однако мы, насколько это возможно, при помощи Божьей составим разъяснение этих ошибок и не будем отступать при этом от истины, но дадим объяснение, опираясь на историю и на текст и не препятствуя анагогическому и более возвышенному умозрительному толкованию. Ибо история не противоречит более возвышенному умозрению, но напротив оказывается опорой и основанием для более возвышенного понимания. Нужно надзирать лишь за тем, чтобы не оказалось, что умозрение разрушает смысл рассматриваемого текста, ибо тогда это не умозрение, а аллегория.

Ибо все, сказанное иначе, чем [сказано] в тексте, есть не умозрение, а ино-

ἀλλ'ἀλληγορία. Καὶ γὰρ ὁ Ἀπόστολος οὐδαμοῦ τὴν ἱστορίαν ἀνέτρεψεν, ἐπεισενεγκῶν ⁽¹³⁵⁾ τὴν θεωρίαν καὶ ταῦτα ἀλληγορίαν καλέσας τὴν θεωρίαν, οὐ κατὰ ἀμαθίαν τῶν ὀνομάτων, ἀλλὰ διδάσκων ὅτι, κἂν ὄνομα ἀλληγορίας ἐπικρίνεται τοῖς νοήμασι, κατὰ θεωρίαν αὐτὸ χρῆ λαμβάνειν οὐδαμοῦ βλέπτοντας τῆς ἱστορίας τὴν φύσιν. Ἀλλ'οἱ καινοτόμοι τῆς θείας γραφῆς καὶ οἰησίσοφοι, ⁽¹⁴⁰⁾ περὶ τὴν ἱστορίαν ἢ ἀτονήσαντες ἢ κακουργήσαντες, ἐπεισήνεγκαν τὴν ἀλληγορίαν, οὐ κατὰ τὸν νοῦν τὸν ἀποστολικόν, ἀλλὰ πρὸς τὴν αὐτῶν κενοδοξίαν ἕτερα ἀνθ'ἑτέρων ποιοῦντες νοεῖν τοὺς ἀναγινώσκοντας, οἷον ἀντὶ μὲν ἀβύσσου δαίμονας, ἀντὶ δὲ δράκοντος τὸν διάβο⁽¹⁴⁵⁾λον, καὶ εἴ τι τοιοῦτον, ἵνα μὴ ληρεῖν ἀναγκασθῶ λῆρον ἐλέγχων. Ταῦτα οὖν ἐκβαλόντες καθάπαξ, οὐ κωλυόμεθα σεμνῶς ἐπιθεωρεῖν καὶ εἰς ἀναγωγὴν ὑψηλοτέραν ἀποφέρειν τὰ νοήματα, οἷον παρεικάζειν τὸν Ἄβελ καὶ τὸν Κάϊν

сказание (аллегория). И апостол отнюдь не разрушает исторический смысл, ибо он привносит умозрительное толкование и называет его иносказанием не потому, что он якобы не знает смысла понятий, по тому, что желает научить нас принять умозрения и не повреждать при этом сути истории (хотя он и избрал для обозначения содержания слово «иносказание»¹⁴⁸¹).

Но так называемые мудрецы, вводящие новшества в толкования Божественного Писания, либо не обращая внимания на историю, либо искажая ее, привнесли аллегорический смысл, и не в соответствии с мыслью апостольской, но по причине своей склонности к пустым фантазиям заставляют читателей мыслить об одном вместо другого, например, понимая бездну как демона, дракона как диавола и тому подобное (да не заставят нас говорить вздор).

Итак, отвергая это раз и навсегда, мы не препятствуем созерцать благоговеино и вести свои мысли к более возвы-

¹⁴⁸¹ Ср. Гал 4. 24.

τῆ συναγωγῇ τῶν Ἰουδαίων καὶ τῆ Ἐκκλησίᾳ καὶ πειραῖσθαι ⁽¹⁵⁰⁾ δεικνύειν ὅτι ἀποβέβληται μὲν ἡ συναγωγή τῶν Ἰουδαίων, [p. 8] ὡς ἡ θυσία τοῦ Κάϊν, εὐπρόσδεκτα δέ ἐστὶ τῆς Ἐκκλησίας τὰ δῶρα, ὡς ἐγένετο τότε τὰ τοῦ Ἄβελ, τὸν ἀμνὸν τὸν ἄμωνον τὸν κατὰ νόμον μεταλαμβάνειν εἰς τὸν κύριον. Ταῦτα γὰρ οὐδὲ τὴν ἱστορίαν ἀθετεῖ, οὐδὲ τὴν θεωρίαν ⁽¹⁵⁵⁾ ἐκβάλλει, ἀλλ' ἡ μεσότης αὕτη καὶ ἡ ἐμπειρία, ἡ κατὰ τὴν ἱστορίαν καὶ θεωρίαν, καὶ ἑλληνισμοῦ ἀπαλλάττει ἕτερα ἀνθ' ἑτέρον ἀγορεύοντος καὶ ἀλλόκοτα ἐπεισφέροντος, καὶ πρὸς Ἰουδαϊσμὸν οὐ καθέλκει καὶ ἀποπνίγει, ἀναγκάζουσα τῆ λέξει μόνη προσκαθῆσθαι καὶ ἐκείνην θεραπεύειν, περὶ ⁽¹⁶⁰⁾ τέρω δ' ἔτι καὶ ὑψηλότερον νοεῖν [οὐ] συγχωροῦσα. Ταῦτα ὡς ἐν συντόμῳ ἀναγκαῖόν ἐστιν εἰδέναι τὸν μέλλοντα ἐντυγχάνειν τῆ ἐρμενεῖα τῶν θείων ψαλμῶν.

шенному пониманию, например, сравнивать Авеля и Каина с синагогой иудеев и Церковью, пытаться показать, что синагога иудеев отвергнута, [p. 8] как жертва Каина, а приношения Церкви благоугодны, как тогда [были угодны] приношения Авеля¹, и метафорически понимать положенного по закону чистого Агнца как Господа². Ведь все это ни историю не упраздняет, ни умозрение не отвергает, но сама умеренность и опытность в отношении истории и умозрения и отчуждает от эллинизма, говорящего одно вместо другого и привносящего иной смысл, и не доводит нас до удушающего иудаизма, заставляющего следовать только буквальному смыслу, но позволяет нам следовать далее, к более возвышенному пониманию.

Коротко говоря, это необходимо знать собирающемуся приступить к толкованию божественных псалмов.

¹ Ср. Быт 4. 3–5.

² Ср. Исх 12. 5–7.

Ὁ δεύτερος ψαλμὸς προφητεία
 ἐστὶν εἰς τὸν κύριον. Μηνύει δὲ ἐν
 πρώτοις τῶν Ἰουδαίων τὴν ἐπ' αὐτὸν
 ἀλόγι[ρ. 12]στον μανίαν, καὶ ὡς
 παραδώσουσιν αὐτὸν Ἡρώδῃ, καὶ ⁽⁵⁾
 Πιλάτῳ, καὶ ὡς οὐδὲν ἐκ τούτου ὁ κύριος
 βλαβήσεται, τὸναντίον δὲ καὶ
 ἐπιδείξεται τὴν ἑαυτοῦ δόξαν, καὶ τοὺς
 μὲν εἰς αὐτὸν πιστεύοντας σώσει, τοὺς
 δὲ ἀπειθοῦντας συντρίψει ἐν βασιλείᾳ
 ἰσχυρᾷ τοῦτο γὰρ καλεῖ «ῥάβδον
 σιδηρᾶν». Ἄρχεται οὖν οἰονεὶ
 σχετλιάζων ὁ προφήτης, καὶ ⁽¹⁰⁾ φησιν.

**1. Ἵνατί ἐφρύαξαν ἔθνη καὶ λαοὶ
 ἐμελέτησαν κενὰ;**

Ἄντι τοῦ τίς ἡ αἰτία, ἢ ποίαν ἔσχον
 ἀφορμὴν τοῦ τοσοῦτον μίσους;
 Φρύαγμα δὲ κυρίως ἐστὶν ὁ τῶν ἵππων
 χρεμετισμὸς ὃν ποιοῦνται πολλάκις καὶ
 τὴν γῆν ἅμα ⁽¹⁵⁾ ποδοκτυποῦντες,
 οὐδενὸς ἔσθ' ὅτε προὑπάρχοντος τοῦ
 ἐξερεθίζοντος αὐτούς, ἀλλὰ τῆς ἐν
 αὐτοῖς ἀλογίας τὸ θράσος ἐμποιοῦσης
 καὶ τὴν ἐπ' οὐδενὶ τῶν δεόντων ὀρμὴν.
 «Ἵνατί» οὖν «ἐφρύαξαν ἔθνη καὶ λαοὶ

Второй псалом — это пророчес-
 тво о Господе. В начале же [псалмопе-
 вец] упоминает о безрассудном неис-
 товстве иудеев в отношении Господа [р.
12], о том, как они предали Его Ироду
 и Пилату, и о том, что Господу это не
 причинило урона. Напротив, Он явил
 славу Свою, спас верующих в Него и
 сокрушил непокорных мощным вла-
 дычеством, которое названо «жезлом
 железным». Итак, пророк начинает, как
 бы досадуя, с таких слов:

**1. Зачем свирепствуют языки и
 народы замышляют тщетное?**

То есть какая причина или осно-
 вание у них есть для такой ненависти?
 Слово «свирепство» в точности обозна-
 чает ржание коней, которое они часто
 издают в то время, когда бьют копыта-
 ми по земле, не потому что кто-либо
 до этого раздражал их, но потому, что
 их собственное неразумие побуждает
 их вести себя дерзко и нападать на тех,
 кто пытается поймать их. Итак, «зачем

ἐμελέτησαν κενά;» «Ἔθνη καὶ λαούς», *свиρεύаются языки и народы замышля-*
εἴτε τοὺς αὐτοὺς φησι, τοὺς Ἰσραηλίτας, *ют тщетное?». Либо он понимает под*
εἴτε ⁽²⁰⁾ τοὺς περὶ Ἡρώδη ὡς ἐθνικούς, *языками и народами израильтян, либо*
καὶ «λαούς» τοὺς Ἰουδαίους δέξαι τὸ *под язычниками тех, кто был с Иро-*
λεγόμενον. Καλῶς δὲ προσέθηκεν *дом, а под народами иудеев. [Пророк]*
«κενά». εἰς οὐδὲν γὰρ αὐτοῖς *же верно добавил слово «тщетное», ибо*
ἔτελεύτησεν ἡ τοσαύτη δραματολογία. *это действие не привело к какому-либо*
Σαφέστερον δὲ ἐν τοῖς ἐξῆς τὸν Ἡρώδη *результату. Далее он прикровенно го-*
αἰνίττεται καὶ τὸν Πιλάτον ἐπιλέγων. *ворит об Ироде, добавляя и о Пилате:*

⁽²⁵⁾ **2a–b. Παρέστησαν οἱ βασιλεῖς**
τῆς γῆς καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν
ἐπὶ τὸ αὐτό.

Τὸ «Παρέστησαν» ἀντὶ τοῦ
ἑαυτοὺς πρὸς τοῦτο ἀφόρισαν λέγει, ὡς
καὶ ὁ Παῦλος. «Παραστήσατε τὰ
σώματα ὑμῶν [p. 13] θυσίαν ζῶσαν
ἀγίαν εὐάρεστον» ἀντὶ τοῦ ἀφορίσατε
τὰ ⁽³⁰⁾ σώματα ὑμῶν.

2c. Κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ
τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ.

Ἔδειξεν ἐνταῦθα ὅτι ὁ εἰς τὸν
Χριστὸν παρανομῶν καὶ εἰς τὸν κύριον,
οὐδὲν ἔλαττον πλημμελεῖ καὶ εἰς τὸν
ἑαυτοῦ πατέρα. Τί οὖν λέγοντες οὗτοι
πάντες

συνηθροίσθησαν;

2a–b. Приготовились цари
земли, и князья собрались вместе

Он говорит «приготовились» в
значении «определили себя к этому»,
как и Павел писал: «*Приготовьте тела*
ваши [p. 13] в жертву живую, святую и
благоугодную»¹⁴⁸⁴, то есть предназначьте
[для этого] тела ваши.

2c. Против Господа и против
Христа Его.

Здесь [псалмопевец] показывает,
что действующий незаконно в отноше-
нии Христа и Господа совершает не
меньший грех и против Его Отца.
Итак, что же говорят все они, собрав-

¹⁴⁸⁴ Рим. 12. 1.

(35) Κατ'ἄλλειψιν γὰρ τοῦ «λέγοντες» шись? Он передал смысл сказанного, κεῖνται ἐνταῦθα ἢ διάνοια ὡς καὶ хотя опустил слово «говоря», как часто πολλαχοῦ τῆς γραφῆς καθὼς καὶ бывает в Писании, что мы и покажем προϊόντες δεῖξομεν. Ἐπάγει· далее. Он продолжает:

3. Διαρρήξωμεν τοὺς δεσμοὺς αὐτῶν καὶ ἀπορρίψωμεν ἀφ'ἡμῶν τὸν ζυγὸν αὐτῶν.

(40) Τὸ «λέγοντες» οὐκ ἐπὶ φωνῆς ἔλαβεν, ἀλλ'ἐπὶ πράγματος, ὡς καὶ διὰ τοῦ Ἱερεμίου ὀνειδίζων ὁ θεὸς τοῖς Ἰσραηλίταις ποτέ φησιν· «Εἶπας· οὐ δουλεύσω σοι» ἀντὶ τοῦ οὕτως ἐπολιτεύσω ὥστε ἀποσεῖσασθαι θελήσαι τὴν εἰς ἐμὲ δουλείαν. Λεῖπει οὖν τὸ «λέγοντες», ὡς εἴρηται, ἵνα ἡ (45) τοιοῦτον ὅτι συνήχθησαν ἅπαντες μονονουχὶ τοῦτο ἐπὶ διανοίας εἰπόντες· «Διαρρήξωμεν τοὺς δεσμοὺς αὐτῶν» καὶ τὰ ἐξῆς. Αὐτοὶ μὲν οὕτως· τί δὲ ὁ δεσπότης θεός;

4. Ὁ κατοικῶν ἐν οὐρανοῖς ἐκγελάσεται αὐτούς, καὶ ὁ κύριος ἐκμυκτηριεῖ αὐτούς.

(50) Αὐτῶν ἐπιβουλεύοντων, φησὶν, ὑψηλότερος γέλωτα

шишь? Он передал смысл сказанного, хотя опустил слово «говоря», как часто бывает в Писании, что мы и покажем далее. Он продолжает:

3. «Расторгнем узы Их и свергнем с себя иго их».

Он принимает это как сказанное ими не потому, что это было выражено в словах, а потому, что случилось на деле, как и у Иеремии Бог однажды говорит израильтянам: «Ты сказал: «Не буду служить Тебе»¹⁴⁸⁵, имея в виду: «Ты живешь так, что желаешь избавиться от служения Мне». Итак, он подразумевает слово «говоря», имея в виду, что все они строят замыслы, почти говоря в умах своих: «Расторгнем узы их» и прочее. Но довольно об этих людях. Что же Господь Бог?

4. Живущий на небесах посмеется над ними, и Господь унизит их.

Но Тот, Кто выше замысливших это, — говорит он, — явит их замыслы смехотворными, ибо достойно осмея-

¹⁴⁸⁵ Иер 2. 20.

ἀποφανεῖται τὴν ἐκείνων ἐπιβουλήν. Καὶ γὰρ μυκτηρισμός ἐστι πνεῦμα διὰ ῥινῶν ἀφιέμενον εἰς ἐξουδένωσιν τῶν μεγάλα φρουαττομένων. Καὶ οὐ μόνον, φησὶν, εἰς γέλωτα τελευτήσει τὰ κατ'αὐτοὺς καὶ εἰς ὀνειδισμόν. ἀλλὰ καὶ ⁽⁵⁵⁾ ὀργῆς πειραθήσονται τῆς παρ'αὐτοῦ βαρυτάτης. Ἐπάγει γάρ·

[р. 14] 5. Τότε λαλήσει πρὸς αὐτοὺς ἐν ὀργῇ αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ θυμῷ αὐτοῦ ταράξει αὐτούς.

«Τότε λαλήσει» πάλιν ἐπὶ πράγματος, ἀντὶ τοῦ πειραθῆ⁽⁶⁰⁾ναι αὐτοὺς παρασκευάσει, ὀργῆς καὶ θυμοῦ ταραπτόντων αὐτοὺς καὶ διασαλευόντων. Ὁ δὲ κύριος τί;

6. Ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπ'αὐτοῦ ἐπὶ Σιών ὄρος τὸ ἅγιον αὐτοῦ.

Ἐρεῖ γὰρ ἐπὶ τοῦ πράγματος τοῖς ποιούσιν ὁ πάσχων ⁽⁶⁵⁾ ὅτι ὅσα ἂν δράσητε καὶ ὅσα ἂν μανῆτε, βασιλεὺς κατέστην τὴν ἀρχὴν ἐπιδεικνύμενος τῆς βασιλείας ἀπὸ τῆς Σιών, πᾶσιν ἀπαγγέλλων τοῦ θεοῦ τὸ βούλημα. Ἐπιλέγει γάρ·

ния то, как ничтожные люди, свирепствуя сверх меры, дышат через ноздри. [Господь], — говорит он, — не только сотворит дела их смехотворными и достойными осуждения, но они также испытают сильнейший гнев [Его] на себе. Ведь он продолжает:

[р. 14] 5. Тогда изречет им во гневе Своем и яростью Своею смятет их.

И здесь слова «тогда изречет» относятся к действительности, в том смысле, что Он сделает так, чтобы они испытали гнев и ярость, волнующие и приводящие их в смятение.

6. Я же поставлен Им царем над Сионом, святою горою Его,

Ибо Страждущий на деле скажет творящим: «Сколько бы вы не поступали так и сколько бы вы не безумствовали, Я стал царем, являя, что начало царства [Моего] от Сиона, и Я буду вещать всем волю Божию». Ведь [псалмопевец] продолжает:

7. Διαγγέλλων τὸ πρόσταγμα κυρίου. Κύριος εἶπεν πρὸς με· Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

⁽⁷⁰⁾ Πάλιν τὸ «εἶπεν» ἐνταῦθα ἐπὶ πράγματος λέγει, ἀντὶ τοῦ ἀπεφήνατό με ἢ τοῦ πατρὸς φύσις υἱόν, οὐ προστάγματος εἰς ἐμὲ μεταβιβάσαντος τὸ τῆς υἰοθεσίας ἀξίωμα, ἀλλ' αὐτῆς τῆς οὐσίας ἀποδειξάσης «τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρὸς» ἐπ' ἐμὲ χαρακτῆρα. Τὸ δὲ «σήμερον» ἐπὶ μὲν τῶν ἀνθρώπων⁽⁷⁵⁾ πίνων πραγμάτων τὸν ἐνεστῶτα μηνύει χρόνον. Ἀλλ' ὁ παρ' ὑμῖν ἐνεστῶς τῶν πρὸς τί ἐστι· συσημαίνει γὰρ καὶ μέλλοντα καὶ παρελθόντα. Ἐπὶ δὲ γε τοῦ θεοῦ, ἐνθα χρόνος οὐ θεωρεῖται, συναναίρουονται καὶ αἱ τρεῖς σημασίαι, τοῦ ἐνεστῶτος καὶ μέλλοντος καὶ παρεληλυθότος φημί. ⁽⁸⁰⁾ Σημαίνει οὖν ἐπ' αὐτοῦ τὸ «σήμερον» τὸ ἅμα καὶ τὸ συναῖδιον καὶ τὸ παντελῶς ἀδιάζευκτον.

8. Αἴτησαι παρ' ἐμοῦ καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου καὶ τὴν κατάσχεσίν σου τὰ πέρατα τῆς

7. Возвещать повеление Господне. Господь сказал Мне: «Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя».

И в этом месте слово «сказал» он употребил в отношении к действительности, при том в следующем значении: «Не повеление [Господа] перенесло на Меня достоинство сыновства, но сама природа Отца, приводящая в бытие, явила Меня Сыном и сама сущность сыновства утвердила на Мне «*образ ипостаси Отца*»¹⁴⁸⁶. В человеческих делах слово «ныне» означает настоящее время. Ведь что такое настоящее для нас? Оно [также] указывает и на прошлое, и на будущее. А у Бога, где время не созерцается, эти три значения собраны вместе, то есть настоящее, будущее и прошлое. Итак, слово «сегодня» обозначает у Него также тождественное вечности, от которого это слово совершенно неотделимо.

8. «Проси у Меня, и дам Тебе народы в наследие Твое и концы земли во владение Твое».

¹⁴⁸⁶ Евр 1. 3.

γῆς.

[p. 15] Σχηματισμός ἐστι τοῦτο. Τὸ γὰρ «Αἶτησαι καὶ δώσω ⁽⁸⁵⁾ σοι» ἀντὶ τοῦ ἔχεις ἐστὶ καὶ κέκτησαι τὴν κατὰ πάντων ἐκ φύσεως κληρονομίαν. Ἐπὶ τίνι λέγει «Αἶτησαι»; Φασὶν οἱ Ἀρείου· τῷ υἱῷ. Πότε εἶπεν αὐτῷ τοῦτο, μετὰ τὴν τοῦ κόσμου ποίησιν ἢ πρὸ τῆς ὄντων δημιουργίας; Εἰ μὲν γὰρ πρὸ τῆς δημιουργίας, πῶς εἶχεν αἰτῆσαι τὰ μὴ ὄντα; ⁽⁹⁰⁾ ἢ πῶς ὁ πατὴρ παρεδίδου ἐθνῶν δεσποτείαν ἀνύπαρκτον; Γέλωτος τὸ λεγόμενον. Εἰ δὲ μετὰ τὴν ποίησιν ταῦτα εἶπε πρὸς αὐτόν, δήλου ὄντος ὅτι πάντα τὰ ὄντα τοῦ υἱοῦ ἐστι ποιήματα καὶ δημιουργήματα, πῶς οὐκ εἶχεν τὴν τούτων δεσποτείαν ὁ υἱός, ὧν τῆς παραγωγῆς κύριος ἦν ἐκ ⁽⁹⁵⁾ φύσεως καὶ δημιουργός; Ἀλλ' ὅπερ εἶπον, σχηματισμός ἐστι μηνύων τοῦ κυρίου τὴν ἐνανθρώπησιν· ὅσα γὰρ τῶν λεγομένων περὶ αὐτοῦ πρὸς καταβιβασμὸν ὄρα, τὴν ἐνανθρώπησιν αἰνίττεται καὶ τὴν οἰκονομίαν, οὐ τὴν ἐξ ἀρχῆς ὑπαρξίν, οὐδὲ τὴν δεσποτείαν.

[p. 15] Содержание здесь таково.

Фраза «Проси и дам тебе» употреблена в следующем смысле: «Ты содержишь и обладаешь наследием надо всем по природе». К кому обращено слово «проси»? Ариане говорят: «К Сыну». Когда же это было сказано Ему: после творения мира или до создания существа? Если это сказано до творения, то как Он мог просить не-сущее? И почему Отец давал [Ему] власть над народами, когда их еще не было? [В этом случае] сказанное смехотворно. Если же Отец сказал это Ему после творения (а все сущее очевидным образом есть творение и создание Сына), то почему Сын не властвовал над теми вещами, в отношении которых Он по природе является Господом бытия и Создателем? Но как я уже сказал, содержание [стиха] указывает на Вочеловечение Господа, ведь все сказанное о Нем в отношении сошествия [с небес] обозначает Вочеловечение и домостроительство, а не [Его] бытие от начала или [Его] власть.

⁽¹⁰⁰⁾ 9a. Ποιμανεῖς αὐτοὺς ἐν
ῥάβδῳ σιδηρᾶ.

«Ράβδον σιδηρᾶν» βασιλείαν
ἰσχυρὰν λέγει καὶ ἀκαταπόνητον.

9 b. Ὡς σκεύη κεραμέως
συντρίψεις αὐτούς.

Καλῶς ἀντιδιέστειλε τῇ ἰσχυρᾷ
βασιλείᾳ τὴν τῶν ἐναν⁽¹⁰⁵⁾τιουμένων
ἀσθένειαν· τοὺς μὲν γὰρ Ἰουδαίους
σκεύη ὀστράκινα κέκληκε, τὴν δὲ
βασιλείαν τοῦ παρ' αὐτῶν
σταυρουμένου σιδηρᾶν. Ἄ δὲ ποιεῖ
ῥάβδος σιδηρᾶ σκεύεσιν ὀστρακίνοις
δῆλόν ἐστι καὶ ὁρᾶται παρὰ Ἰουδαίοις
γινόμενον. Ἔως μὲν γὰρ ἐλπίδα εἶχον
ἀναπλάσεως, πηλὸς ⁽¹¹⁰⁾ ἐκαλοῦντο, ὡς
ἐν τῷ Ἱερεμιά ὁ θεός, ὅτε διέπεσεν ὁ [p.
16] πηλὸς ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ κεραμέως
καὶ λαβὼν ἐκεῖνος κατὰ τοὺς τῆς
ἐπιστήμης ἀνέπλασε λόγους τὸ πεσόν,
ἐπάγει ὁ θεός· «Μὴ καθὼς ὁ κεραμεὺς
οὗτος οὐ δυνήσομαι ὑμᾶς ἀναπλάσαι,
οἶκος Ἰσραήλ»; Ἀλλ' ὅτε λοιπὸν
ἐξωπτήθη⁽¹¹⁵⁾σαν πρὸς τὸ κακὸν καὶ ἀντι

9a. «Будешь пасти их жезлом
железным».

Он говорит «жезл железный» для
обозначения царства крепкого и неуз-
вимого.

9 b. «Как сосуды горшечника
сокрушишь их».

И он хорошо противопоставил
крепкому царству слабость противни-
ков и назвал иудеев глиняными сосу-
дами, а царство Распятого ими назвал
крепким. А то, что делает с глиняными
сосудами железный жезл, наблюдается
в том, что произошло с иудеями. До
тех пор, пока была у него надежда на
воссоздание, они назывались глиной,
как у Иеремии, когда [p. 16] глина вы-
пала из рук горшечника и Бог, взяв
упавшее, вылепил его в соответствии со
[Своим] замыслом, Бог добавляет: «Не
могу ли Я вылепить вас, дом Израилев, по-
добно горшечнику сему?»¹⁴⁸⁷. Но когда
они, будучи плохо обожжены, вместо
глины стали черепицей, Он сокрушил
их непоправимо.

¹⁴⁸⁷ Иер 18. 6.

πηλοῦ γεγονόνασιν ὄστρακα, συντριβὴν αὐτοῖς ἀπειλεῖ ἀδιόρθωτον. Τί οὖν; Λοιπὸν ὁ προφήτης πᾶσι παραινεῖ τὰ συμφέροντα καὶ φησιν·

10. Καὶ νῦν, βασιλεῖς, σύνετε· παιδεύθητε, πάντες οἱ κρίνοντες τὴν γῆν.

⁽¹²⁰⁾ Μάθετε οὖν, φησίν, ἅπαντες οἱ κατὰ τι τῆς γῆς ὑπερέχοντες, τὰ δεδογμένα τῷ θεῷ. Καὶ τί;

11. Δουλεύσατε τῷ κυρίῳ ἐν φόβῳ καὶ ἀγαλλιᾶσθε αὐτῷ ἐν τρόμῳ.

Καὶ ὑποτάγητε, φησίν, αὐτῷ δουλεύοντες μὲν σὺν χαρᾷ, ⁽¹²⁵⁾ εὐφραϊνόμενοι δὲ μετὰ δικαίας ὑποταγῆς.

12 a–b. Δράξασθε παιδείας μὴ ποτὴ ὀργισθῆ κύριος καὶ ἀπολείσθε ἐξ ὁδοῦ δικαίας.

Καὶ ἐπιλάβεσθε, φησί, παιδεύσεως ἀγαθῆς καὶ μὴ ἐκπέσητε πράξεως οὕτως εὐλόγου.

⁽¹³⁰⁾ **12 c–d. Ὅταν ἐκκαυθῆ ἐν τάχει ὁ θυμὸς αὐτοῦ, μακάριοι πάντες οἱ πεποιθότες ἐπ’ αὐτῷ.**

Μέλλει γάρ, φησί, πάντα τοὺς

Итак, что же далее? И вот, пророк дает всем полезный совет и говорит:

10. И ныне, цари, уразумейте, научитесь, все судьи земли.

Итак, — говорит он, — узнайте, все знатные земли, учение Божие. И что же [надлежит делать]?

11. Служите Господу со страхом и ликуйте при Нем с трепетом.

И, — говорит, — подчиняйтесь Ему, служа с радостью и веселясь с праведным послушанием.

12a–b. Держитесь научения, дабы не прогневался Господь и вы не потеряли путь праведный,

И следуйте, — говорит он, — благому научению и не оставляйте разумный образ действия.

12 c–d. Когда гнев Его возгорится вскоре. Блаженны все, надеющиеся на Него.

Ибо гнев, — говорит он, — несо-

παρανομοῦντας καταλαμβάνειν ὀργή, μνησθέντες ὅτι ἐπιτρέψετε ἡμῖν τὴν ὀργήν, ἀλλ' αἰσθήσεσθε ὑμεῖς τότε τῆς ἐμῆς συμβουλῆς, ὅταν τῆς ὀργῆς ἐπιτρέψετε τὰ ἀνθρώπινα, (135) ἀνώτεροι τῆς πείρας ταύτης φανήτε τῷ φθάσαι ἐλπῖσαι ἐπὶ τὸν σώζοντα.

[p. 17] Οὕτως καὶ ὁ δεῦτερος ψαλμός. Καὶ τοῦτο δὲ ἰστέον ὅτι παρ' Ἑβραίοις ὁ πρῶτος καὶ ὁ δεῦτερος ψαλμός οὐκ ἔχουσι διαίρεσιν, ἀλλὰ συνημμένοι εἰσίν. Ανασώζεται δὲ τῶν (140) ἑκατὸν πενήκοντα ὁ ἀριθμὸς ἐν τῷ ἑνάτῳ· ὁ γὰρ ἑνατος ψαλμός διήρηται παρ' αὐτοῖς εἰς δύο, παρ' ἡμῖν δὲ συνῆπται καὶ εἷς ἐστὶν ὅλος. Ἡ οὖν ἐκεῖ διαίρεσις τὴν ἐνταῦθα συνάφειαν εἰς τὴν ἴσην ἄγει τάξιν ὡς εἰκὸς τοῦ ἀριθμοῦ.

[p. 17] Таков второй псалом. Надлежит знать, что у евреев первый и второй псалмы не разделяются, будучи объединены в один. Однако число «150» сохраняется благодаря девятому псалму, ибо у них он разделяется на два, а у нас составляет одно. Итак, разделение у них возмещает соединение у нас для того, чтобы дать верное число.

Изд.: Le commentaire de *Théodore de Mopsueste* sur les psaumes / Éd. R. Devresse. Vat., 1939. P. 7–16. (ST; 93).

ПСАЛОМ 2

In secundo psalmo beatus David profetans narrat omnia quae a Iudeis passionis dominicae impleta sunt tempore, quorum sacrilegos contra Dominum motus rationis vacuos inanesque commemorat, et conatus noxios inanesque describit. Indicat etiam ius ⁽¹⁵⁾ imperii et potentiam dominationis insinuat, quam super omnia, post resurrectionem, homo a Deo susceptus accipit. Exortatur quoque ad adpetitiam beatitudinem, quam dicit per susceptionem fidei conferendam; fugiendam infidelitatem monet, cuius fructus damnatio sit futura.

⁽²⁰⁾ Haec autem in Christum praedicta si quis christianorum ambigit, utemur ad probationem beati apostoli Petro testimonio, in quo ait: «Quare fremuerunt gentes et populi» usque «aduersus Christum eius?». Vere enim

Во втором псалме блаженный Давид, пророчествуя, повествует обо всем, что было совершено иудеями во время страстей Господних. Он вспоминает их нечестивые, пустые и тщетные замыслы против Господа и описывает их незаконные и тщетные старания. [Псалмопевец] показывает право владычества, которым Он обладает, и делает известным принадлежашую Ему власть господства, которую после воскресения получил над всеми вещами воспринятый Богом человек. [Давид] увещает также возжелать блаженство, которое, как он говорит, должно утверждаться через восприятие веры, и научает избегать неверия, плод которого — будущее осуждение.

Но если кто-либо из христиан сомневается в том, что это было пророчески сказано о Христе, да будет позволено нам привести в качестве доказательства свидетельства блаженного апостола Петра, в ко-

conuenerunt Herodes et Pontius Pilatus» cum principibus populi et senioribus «aduersus sanctum puerum Iesum». Ad⁽²⁵⁾sumamus etiam beati apostoli Pauli dicta, in quibus ait: «Ad quem autem angelorum dixit aliquando: Filius meus es tu, ego hodie genuit te?».

Aduersum Iudeos uero, qui profetiae huius tenorem a persona Domini detorquere conantur, quorum alii in Zorobabel, alii in Da⁽³⁰⁾uid uolunt dicta psalmi praesentis accipere, congregiendum est; [p. 8] sed omisis illis, qui dicta ista ad Zorobabel rapiunt, cum his manus conserenda est qui eum in David dictum conantur adstruere. Relinquamus sane unicuique lecturo, si uelit hisdem uti argumentis etiam contra eos qui ad Zorobabel hunc psalmum dixerint pertinere. Vti⁽⁵⁾lius autem est cum fortioribus inire certamen; quibus uictis, necesse erit etiam infirmiores quosque conruere: aequalis namque et par ab utrisque contra nos pugnat intentio, etsi uerisimiliora dicant qui ad Dauid quam qui Zorobabel psalmum conantur inflectire; unde maius certamen elegimus, quia, deiecto ualentiore, eadem ruina etiam ⁽¹⁰⁾ inbicellus inuoluitur;

тором он говорит: «Зачем свирепствуют языки и народы» вплоть до слов «против Христа Его?». «Ибо поистине собрались Ирод и Понтий Пилат» с начальниками народа и старейшинами «против святого отрока Иисуса»¹. Воспримем также слова блаженного апостола Павла, в которых он говорит: «Ибо кому когда из ангелов сказал [Бог]: Ты Сын мой, Я ныне родил Тебя?»².

Действительно, [слова псалма] должны быть направлены против иудеев, которые стараются исказить смысл этого пророчества как якобы не указывающего на лицо Господа. При этом одни желают относить сказанное в настоящем псалме к Зоровавелю, другие — к Давиду. [p. 8] Впрочем, оставив в стороне тех, кто злонамеренно прилагает сказанное к Зоровавелю, мы будем бороться с переносящими это на Давида. Разумным будет позволить каждому читателю решать, использовать или нет эти аргументы против говорящих, что псалом повествует о Зоровавеле. Начать же сражение с сильным противником, после победы над которым более слабый, кем бы он ни был, также будет сокрушен, полезнее, ведь нас с одинаковой силой атакуют оба (даже слова если тех, кто, извра-

¹ Деян 4. 25–27.

² Евр 1. 5.

hisdem sane obiectionibus, si qui studiosi sunt fratrum, contra utrumque poterint armari sufficienter.

1. Quare fremuerunt gentes usque inania.

Fremitus proprie dicitur ille equorum sonus, quem naribus vicisim in lite possiti indicem fororis emitunt, quando animos suos in iurgia flatibus ardere significant. Irrationabiles ergo beatus David contra Dominum ⁽¹⁵⁾ Iudeorum motus indicans, non est dignatus eis illam, quae potest in homines cadere, perturbationem mentis adscribere. In hoc autem loco, si a Iudeis quaeritur quae gentes congregatae sint aduersus Dominum, respondemus: Hirodis et Pontius Pylatus ac milites reliquique, qui eorum imperiis tunc parebant, quos consequenter uo⁽²⁰⁾cat populos siue gentes, non ab uniuersitate eos, qui adfuturi erant, sed a parte significans. Neque enim ita dicit «gentes», ut omnes undique uelit intellegi, sed partionale universali appellatione signauit; diuisit uero inter populos et gentes, quoniam Iudei comprehendentes Dominum tradiderunt Pylato et non solum Pylato, sed etiam ⁽²⁵⁾ Hirodi, quos

чая смысл [псалма], относит его Давиду, более правдоподобны, чем слова относящихся [сказанное] к Зоровавелю). Поэтому мы избрали более важное сражение, ибо, после того как крепкий будет низвергнут, та же участь постигнет слабого. Тот из братьев, кто является ученым, сможет достаточно образом вооружиться этими разумными возражениями против обоих.

1. Зачем свирепствуют языки, и далее, вплоть до слова тщетное?

Слово «свирепство» в точности обозначает ржание коней, которое часто исходит из их ноздрей как знак ярости, когда они приготовлены к сражению и ржанием показывают, что их души вожделяют битвы. Итак, описывая неразумные замыслы иудеев против Господа, блаженный Давид не считал их достойными того, чтобы приписать им помрачение ума, которое может случиться у людей. Если же в этом месте мы будем спрошены иудеями о том, какие народы собрались против Господа, мы ответим: «Ирод, Понтий Пилат, воины и прочие, которые в то время подчинялись их приказам», обозначая их соответственно словами «народы» и «языки» не в общем, а в частном смысле. Ведь [Давид] употребил слово «языки» не потому, что он желал обозначить им всех, напротив, он часть назвал именем целого. Он провел

utrosque gentiles fuisse non dubium est. Hoc est ergo quod dicit: «Quare fremuerunt gentes». Quae fuit, inquit, tanta causa quae illis motus furiales ingessit, aut quibus dementiae facibus accensi sunt populi, ut armari contra Dominum non timerent et non solum eum suis temerare manibus, uerum etiam gentibus tradendo ⁽³⁰⁾ piaculi crimen augerent? [p. 9]

2. Adsteterunt reges terrae et principes conuenerunt in unum.

Eadem quae superius interrogationis figura magnitudo, cui non subesset causa, furoris exprimitur: ausus enim tam nefarii multorum in se ora conuerterant, et facti temeritas ad spectaculum ⁽⁵⁾ omnes excitauerat. Conuenerunt multi etiam longe possiti, maxime uisione illa permoti quae de obscuratione solis facta est; qui quidem illa hora, quando medium tenens caelum solet esse clarior, uirtute Dei obscuratus omnem terram tenebrarum densitate uelavit. Similis autem signi nouitas in diebus Ezechiae regis apparuit, quando sol ⁽¹⁰⁾ reuocatus est per ea spatia quae fuerat emensus: quod quidem et in Regum libris et in Isaiae uolumine cintenetur; quo facto motus Asiriorum rex misit dona Ezechiae attonitus

различие между народами и языками, ибо иудеи, схватив Господа, предали Его Пилату и не только Пилату, но также Ироду, а оба они без сомнения были язычниками. Поэтому [псалмопевец] и сказал: «*Зачем свирепствуют языки?*». Какова же, — говорит он, — причина такого гнева, или каким безумием воспылали они, что не боялись вооружить себя против Господа и не только возложить руки на Него, но и усугубить преступное кощунство, предав Его в руки язычников? [p. 9]

2. Восстали цари земли, и князья собрались вместе.

Здесь изображается та же степень гнева, не имеющего никакой причины, что была упомянута выше в вопросительной форме. Ведь нечестивые попытки многих людей заставили их обращать свои слова друг к другу, и дерзость их деяний привлекла всеобщее внимание. Собрались многие, хотя и были разделены большим расстоянием. Они были взволнованы в наибольшей степени солнечным затмением, которое находилось в середине неба и должно было светить ярче, однако было затемнено силой Божией и погрузило всю землю в глубокую тьму. Подобное же необычное знамение было во дни царя Езекии, когда солнце возвратилось на то про-

miraculis signique nouitate.

Et principes conuenerunt in unum. Scribas Fariseosque significat, qui dum sententiarum impietate non discrepant mortem Domini ⁽¹⁵⁾ crimen commune fecerunt. **Aduersus Dominum er uersus Christum eius.** Aduersus Patrem, inquit, et Filium, quoniam ad contumiliam Patris et Filii spectat iniuria et in utrumque committit, qui in alterutrum profanus exsteterit.

3. Disrumpamus uincula eorum et proieciamus a nobis iugum ⁽²⁰⁾ ipsorum.

Per id, quod superius dixit «Quare fremuerunt gentes», inrationabilis furor et stultitiae plenus notatur, qui cum nullas habuerint offensionum causas, aduersus Dominum tamen facibus animi dementis exarserint. Per hoc autem, quod ait «Disrumpamus uincula eorum», aperitur quod uelut rationis intuitu ausus sacrilegos ⁽²⁵⁾ uenerint, et quae fuerit intentio impii conatus ostenditur. A communi ergo intelligentia intelligendum est quod dictum est tam ex persona populi quam prin-

странство, которое оно покрыло, что действительно упоминается в книгах Царей и в книге Исаяи¹. Это необычное чудо и знамение поразило царя ассирийцев и побудило его послать подарки Езекии².

И князья собрались вместе. Это относится к книжникам и фарисеям, которые, не различаясь в своих нечестивых мыслях, совершили убийство Господа как общее преступление. **Против Господа и против Христа Его.** Против Отца, — говорит он, — и Сына, ибо их преступление имеет целью оскорбить Отца и Сына и направлено против Обоих, в отношении которых они поступают кощунственно.

3. «Расторгнем узы их и свергнем с себя иго их».

В сказанных выше словах «Почему свирепствуют языки» отмечены неразумный гнев и полное безумие тех, кто, не имея причины для такового оскорбления, распалены огнем безумной души против Господа. Здесь же, с словах «Расторгнем узы их», показывается, что они пришли к своему богохульному замыслу как бы проблеском разума, и делается явным, каков был их их нечестивый замысел. Следовательно, с помощью здравого смысла мы

¹ 4 Цар 20. 8–11; Ис 38. 7–8.

² 4 Цар 20. 12–13.

cipum «Conuenerunt in unum aduersus Dominum et aduersus Christum eius». Quid «Dirumpamus uincula eorum et proieciamus a nobis iugum ipsorum». Hoc est remoueamus ⁽³⁰⁾ a nobis Patris Filiique dominatum nec eorum ultra subdamur imperio. Sic enim agebant omnia, quasi qui nolint sub Dei legibus [p. 10] uiuere, nec ab impietate ulla diuini timoris consideratione reuocari. Dicit autem non quia talia locuti sunt Scribae atque Farisei, sed quia talia fecerint, ut ex qualitate operis sermo talis processisse uideatur: consuetudo namque est divinae scripturae, et maxime beato David, ex operis merito formare vocem, ut cum ⁽⁵⁾ dicit de osoribus suis: «Narraverunt ut absconderent laqueos, dixerunt: Quis uidebit eos?» non quia illi ista dixerint, sed quia talia egerint ut putarent neminem futurum qui opera eorum possit inspicere et eos contemplatione sui a prauis conatibus amouere.

«Vincula eorum et iuga» ius dominationis appellat, quoniam, sicut ⁽¹⁰⁾ uinculis abstricti et sub iugo possiti libertate carent neque possunt uel in agendo uel in eundo copiam uoluntatis suae obsequi, ita et quem condicio subdit inferior iugo seruitutis pressus praeceptus domini sui parere conpellitur. Hoc itaque etiam beatus profeta Heremias ex per⁽¹⁵⁾sona Domini exprobrat Iudeis, quod, abiecto eius famulatu,

должны понять, что слова «Собрались вместе против Господа и против Христа Его» сказаны от лица как народа, так и князей. Что [же значит] «Расторгнем узы их и свергнем с себя иго их»? Это значит: «Удалимся от господства Отца и Сына и не будем более подчиняться их власти». Действительно, они делали все так, как если бы они не желали жить, [подчиняясь] Божьим законам, [p. 10] или быть призванными от нечестия к страху Божьему благодаря некоему размышлению. Ведь [Давид] имеет в виду не то, что это было сказано книжниками и фарисеями, но что это было совершенно ими, дабы из сути дел стала очевидна суть их деяний. Ведь для [авторов] Священного Писания (особенно для блаженного Давида) привычно составлять речь на основе достоинства, которым обладает действие. И когда он сказал о ненавидящих его: «Они совещались скрыть сети, говорили: Кто их увидит?»¹, [он имел в виду] не то, что они сказали это, но то, что они действовали, думая, будто никто впоследствии не сможет постичь их действия и, видя это, удержать их от злых попыток. «Узы их и иго» обозначают право господства, ибо как люди, стиснутые оковами и находящиеся под игом, не имеют

¹ Пс 63. 5.

² Иер 2. 19–20.

idola colendo susciperint: «Non est placitum mihi in te inquit Dominus, quoniam a saeculo contriuvisti iugum tuum, disruptisti uincula tua et dixisti: Non seruo tibi»; hoc dicens remouisti a te dominationem meam.

4. Qui habitat in caelis inredebit eos et Dominus subsannabit eos.

⁽²⁰⁾ Inefficaces casosque contra Dominum uult Iudeorum conatus ostendere, sicut et superius fecit dicendo «et populi meditati sunt inania». Etsi desideria, inquit, eorum atque opera uideantur impleta, uana tamen eorum est omnis intentio, Domino actus eorum subsannatione dignos risuque iudicante; per quod utique non solum irrita, ⁽²⁵⁾ quae egerunt, sed et inutilia illis et noxia conprobantur.

5. Tunc loquetur ad eos in ira sua et in furore suo conturbabit eos.

Cum ea, quae audent atque moliuntur,

свободы и не могут следовать своей воле ни в действиях, ни в замыслах, так и тот, чье более низкое положение подчиняет его игу рабства, вынужден выполнять приказы своего господина. Ведь так и блаженный пророк Иеремия от лица Господа упрекает иудеев в том, что, отвергнув служение Ему, они начали поклоняться идолам: «Я не благоволю к тебе, — говорит Господь, — ибо ты от века сокрушил иго твое, расторг узы твои и сказал: Не буду служить Тебе»², говоря это, ты удалился от Моего господства.

4. Живущий на небесах посмеется над ними, и Господь унизит их.

Он желает показать безуспешные и тщетные попытки иудеев против Господа, как он сделал выше, говоря: «и народы замышляют тщетное». Даже если кажется, — говорит он, — что их желания и дела могут осуществиться, все их замыслы пусты, ибо Господь судит их дела как достойные осмеяния и поругания. Поэтому то, что они сделали, не только ни к чему не привело, но и было явлено бесполезным и вредным для них.

5. Тогда скажет им во гневе Своим и яростью Своею приведет их в смятение.

perficerint, cum opus uoluntatis suae impleuerint, crucifigentes et interficientes Dominum, tunc motus ultoris pertinent, tunc iram uindicis sustenebunt, tunc ⁽³⁰⁾ in omni conturbatione ac malis innumeris possiti operis sui meritum cogentur agnoscere. [p. 11]

6. Ego constitutus sum rex ab eo.

Hoc ex persona suscepti hominis, quid est crucifixus, inseritur, de quo et alibi ait: «Quid est homo quod memor es eius, aut filius hominis quoniam uisitas eum» usque «sub pedibus eius» ac reliqua, quae manifeste de suscepto homine ⁽⁵⁾ dicta esse beatus Paulus ostendit dicens: «Contestatur autem quodam loco quis, dicens: Quid est homo quod memor es eius, aut filius hominis» usque «coronasti eum». Et subiugit: «Eum autem, qui modico quam angelus minoratus est, uidemus Iesum propter passionem mortis gloria et honore coronatum». Deus enim Verbum non ⁽¹⁰⁾ est rex constitutus ex tempore, cuius utique non coepit aliquando sed fuit et est est semper imperium; qui, in natura habuit creare quae uoluit, ita in natura habet dominari omnium ut a se profecto iure factorum. Non ergo nuper ad-

Когда они завершат то, на что решились и что предприняли, когда они исполнят дела, которых возжелали, распиная и убивая Господа, тогда они постигнут возмущение Мстителя, тогда понесут они на себя гнев Наказующего и тогда, находясь во всяком смятении и бесчисленных злых обстоятельствах, будут принуждены познать достоинство своих дел. [p. 11]

6. «Я поставлен Им царем».

Это было сказано от лица воспринятого Человека, Который был распят и о Котором [Давид] говорит в другом месте: «Что есть Человек, что Ты помнишь Его? или Сын Человеческий, что Ты посещаешь Его?» вплоть до слов «под ноги Его» и прочее. Блаженный Павел показывает, что это было ясно сказано о воспринятом Человеке, говоря: «Некто негде засвидетельствовал, говоря: Что есть Человек, что Ты помнишь Его? или Сын Человеческий, что Ты посещаешь Его?» вплоть до слов «увенчал Его». И добавил: «Но мы видим, что Тот, Который не много был унижен пред ангелами, есть Иисус, увенчанный славою и честью за претерпение смерти»¹. Ибо не был поставлен царем во времени Бог Слово, владычество Которого не нача-

¹ Евр 2. 6–9, 22–24; Пс 8. 5–7.

ditam et uelut novellam habet possessionem, quia inconueniens erat ut nihil iuris haberet ⁽¹⁵⁾ in his quae ipse condiderat. Susceptus itaque homo ius super omnia dominationis accipit ad inhabitatore suo, Verbo suo, et hoc manifeste indicat scriptura diuina, beato David dicente: «Quid eat homo quod memor es eius» et reliqua; et apostolus Paulus hominem adserit Iesum, cuius memor fuerit Deus et qui dignus tanto ho⁽²⁰⁾nore sit habitus. De hoc ergo et in praesenti profeta David loquitur, id est suscepto homine a Deo Verbo, quod quidem etiam ipse Dominus dictum esse testatur: «Domine dominus noster, quam admirabile est nomen tuum in uniuersa terra, quoniam eliuata est magnificentia tua super caelos» usque «sub pedibus eius» et reliqua. ⁽²⁵⁾ Cum ingrederetur enim Hierosolimam occurrerunt ei pueri portantes ramos palmarum et laudantes ac dicentes: «Osanna in excelsis, benedictus qui uenturus est in nomine Domini». Scribae uero inuidentes dixerunt ad eum: «Non uides quae isti dicunt?». Respondens ait eis: «Etiam non legistis: Ex ore infantium et lactantium perfic⁽³⁰⁾cisti laudem?». Si ergo ista dicta personae eius proprie conuenerunt, [p. 12] et reliqua conuenerunt quae sequuntur, id est «Quid est homo quod memor es eius?» et «Minuisti eum

лось когда-либо, а существует вечно, и Который, по природе имея власть сотворить то, что восхотел, по природе же имеет и власть господствовать над всеми вещами, сотворенными им должным образом. Следовательно, он обладает [этой властью] не как полученным в последние дни новым приобретением, ибо немислимо, чтобы Он не обладал никаким правом [господства] над тем, что Он Сам устроил. Итак, воспринятый Человек принял право господства над всеми вещами от Вселившегося в Него, Слова Своего, и это ясно являет божественное Писание, когда Давид говорит: *«Что есть Человек, что Ты помнишь Его?»* и прочее и когда апостол Павел понимает этого Человека как Иисуса, о Котором помнил Бог и Который удостоивается таковой чести. Следовательно, и в настоящем псалме пророк Давид говорит именно о Нем, то есть о Человеке, воспринятом Богом Словом, о чем и Сам Господь свидетельствует как о сказанном: *«Господи, Господь наш! как чудно имя Твое по всей земле, ибо величие Твое простирается превыше небес!»* вплоть до слов *«под ноги Его»* и прочее¹. Когда Он входил в Иерусалим, дети встретили Его, неся пальмовые

¹ Пс 8.

² Мф 21. 9.

³ Мф 21. 15–16; Пс 8. 3.

paulum ab angelis» usque «sub pedibus eius». Illum itaque hominem, cui tantus honor delatus sit et qui dominationem super omnia acciperit, beatus apostolus Ie⁽⁵⁾sum esse confirmat, quoniam ex his quae dicta sunt alia constant Deo, alia suscepto homini conuenire. Quomodo enim unus atque idem iuxta unam naturam et memor est et dignus memoria ducitur, uisitat atque uisitatur, gloria uel honore coronat atque coronatur, dominationem super omnia confert et suscipit. Quomodo ⁽¹⁰⁾ etiam possit intelligi de Deo Verbo quod dictum est «Minuisti eum paulo minus ab angelis?». Per omnia igitur, quae dicta sunt, conprobatur hoc, quod dictum est «Ego autem constitutus sum rex ab eo», ad adsumptum hominem pertinere, qui, ut omnium esset dominus, Deo Verbo conferente, hoc suscipit. Si quis uero dicat a ⁽¹⁵⁾ Patre collatum esse homini, non a Verbo, non est ulla diuersitas utrum a Deo Verbo an a Patre homo adsumptus sit tanto honore donatus.

Hoc solum mihi curae fuit ostendere nihil consequenter dicere eos, qui, ex dispensatione carnis adsumptae occasionem accipientes⁽²⁰⁾, simplices imperitosque decipiunt atque audent, cui datum sit imperium et per hoc, minorem Vnigenitum Filium a parte deitatis accipere.

ветви, восхваляя [Его] и говоря: «*Осанна в вышних! благословен Грядущий во имя Господне!*»². Книжники же, негодуя, сказали Ему: «*Не видишь ли, что они говорят?*». Он, отвечая, говорит им: «*Разве вы не читали: Из уст младенцев и грудных детей Ты устроил хвалу?*»³. Следовательно, если эти слова подходят должным образом для [обозначения] Его лица, [р. 12] то подходят и следующие за ними, а именно: «*Что есть Человек, что Ты помнишь Его?*» и «*Не много умалил Ты его пред ангелами*» вплоть до слов «*под ноги Его*».

Итак, блаженный апостол Павел подтверждает, что этот Человек, на Которого была перенесена таковая честь и Который воспринял господство над всеми вещами, есть Иисус, ибо из сказанного им одно относится к Богу, а другое к воспринятому Человеку. Как же возможно, чтобы Один и Тот же был в отношении одной природы и Тем, Кто помнит, и Тем, Кто достоин быть воспоминаемым, Посещающим и Посещаемым, Венчающим славой и честью и Венчаемым, Утверждающим господство над всеми вещами и Принимающим [это господство]? И как возможно считать слова «*Не много умалил Его пред ангелами*» относящимися к Богу Слову? Итак, посредством всего сказанного доказывается, что фраза «*Я поставлен царем*

от Него» относится к воспринятому Человеку, Который, будучи утверждаем Богом Словом, получил это, дабы быть Господом всего. Если кто-то скажет, что это было утверждено на Человеке Отцом, а не Словом, то нет никакой разницы в том, Богом Словом или Отцом таковая честь была дана воспринятому Человеку.

Моя единственная цель состояла в том, чтобы показать следующее: бессмысленные слова говорят те, которые, рассматривая домостроительство по плоти в качестве повода, развращают простых и неопытных людей и дерзают понимать Единородного Сына как меньшего в отношении божества по той причине, что владычество была дана Ему.

6 b — 7 b. Super Sion montem sanctum eius, praedicans praeceptum Domini.

Ita legendum atque intellegendum est: «Ego autem consti⁽²⁵⁾tutus sum rex ab eo», ut sit plena distinctio, et sequatur «super Sion montem sanctum eius, praedicans praeceptum Domini». Siquidem in Iudea maiore conuersatus tempore et studio dicendi instetit et insignorum curationumque opere atque admiratione uirtutis innotuit, unde dicit in euangelio: «Vae tibi Chorizain, vae tibi Bethsaida, ⁽³⁰⁾ quoniam si in Tyro et Sydone factae fuissent virtutes olim in cilicio et cinere poenitentiam

6 b — 7 b. «Над Сионом, святою горою Его, возвещать повеление Господне».

[Фразу] «Я поставлен Им царем» следует читать и понимать как проводящую ясное различие [между Богом Словом и воспринятым Человеком], после чего следуют слова «Над Сионом, горою святою Его, возвещать повеление Господне». Поскольку Он большую часть часть времени жил в Иудее и посвятил [Свое] усердие учению и стал известен благодаря знаменьям, чудесам и тому удивлению, кото-

egissent». Consequenter ergo superioribus iunguntur ista quae subdidit, id est: illi quidem operibus suis [p. 13] digni inrisione sunt habiti, ego autem a Deo super omnia ius dominationis accipi, commoratusque in Iudea auditores salutaribus doctrinis institui; ex hoc autem ipso supplicio maiore sunt digni, quia, cum in medio eorum versarer, ad salutem tamen duci ne⁽⁵⁾que perfectione magisterii mei, neque signorum multitudine atque novitate voluerunt.

7 b–c. Dominus dixit ad me Filius meus es tu, ego hodie genui te.

Ad eum sine dubio Filium dictum hoc est referendum est, cui potest praesentis temporis generatio conuenire et cuius nativitatis diem ⁽¹⁰⁾ totus profecto orbis agnouit; illam autem generationem, quae ante omnia tempora ex Patre est, Dei Verbi, non potuit fini, id est tempori, subiecere, quod praesentis diei appellatione signatur. Nam et ullid, quod dictum est «Hodie si vocem eius audieritis» et reliqua, ita intelligendum es, ut non ad infinitum tempus,

рое вызывала [Его] сила, Евангелие учит: *«Горе тебе, Хоразин! горе тебе, Вифсаида! ибо если бы в Тире и Сидоне сотворены были [таковые] силы, то давно бы они во вретнице и пепле покаялись»*¹. Следовательно, [сказанное] ниже, зависит от того, что [было сказано] раньше, то есть: «Они в силу своих дел должны были принять осмеяние, Я же принял от Бога право господства над всеми вещами и, пребывая в Иудее, наставил слушающих спасительными учениями. Они оказались достойными большего наказания, ибо, когда Я жил среди них, они не пожелали чтобы совершенство Моего учения или множество и новизна знамений привели их ко спасению.

7 b–c. «Господь сказал Мне: Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя».

Сказанное без сомнения следует относить к Тому Сыну, Которому можно приписать рождение во времени и день рождества Которого весь мир прекрасно знает. Рождение же Бога Слова от Отца прежде всякого времени не может быть подчинено ограничению, то есть времени, что предполагает упоминание настоящего дня. И слова *«Если бы вы ныне послушали гласа Его»*² и прочее следует понимать не

¹ Мф 11. 21.

² Пс 94. 7.

sicut quidam ⁽¹⁵⁾ putant, sed ad finitum praesensque referatur: finitum namque tempus in numerum dierum est; hoc enim ipsum «hodie» indicat de praesenti tempore se dicere. Nam et nos tali appellatione, id est «hodie», praesens tempus consuevimus indicare; et, quoniam non infinitum tempus tali signetur indicio, ostendit beatus apostolus dicens: «Ite⁽²⁰⁾rum determinat diem quendam, in David dicendo: Hodie si vocem eius audieritis». «Hodie» itaque ad finiti temporis spectat indicium, quia infinitum non potest tali appellatione signari; unde et in praesenti lectione «hodie», quod dictum est, ad illam aetatem refferendum quae erat in manibus, cui competebat Domini generatio cor⁽²⁵⁾poralis.

8. Postola a me, et dabo tibi gentes hereditatem, et possessionem tuum terminos terrae.

Aduersum hereticos quidem, ut haec non de Deo Verbo sed de homine accipiantur, sufficienter in superioribus actum uidetur; eadem sine dubio consequentia etiam haec, qua su⁽³⁰⁾periora, dicta sunt a profeta. Nunc

как указывающие на бесконечное время (хотя некоторые думают так), а как относящиеся к конечному и настоящему времени. Ведь время ограничено числом дней, и само [слово] «ныне» показывает, что оно говорит о настоящем времени. Мы же имеем обыкновение обозначать таковым определением, то есть [словом] «ныне», настоящее время. А то, что бесконечное время не обозначается таким именованием, являет блаженный апостол, говоря: «*Еще определяет некоторый день, говоря через Давида: Если бы вы ныне послушали гласа Его*»¹. Итак, [слово] «ныне» используется для описания конечного времени, ибо бесконечное не может обозначаться таким именованием. Поэтому в настоящем чтении «ныне» следует относить к тому веку, когда было близко плотское рождение Господа.

8. «Проси у Меня, и дам Тебе языки в наследие Твое и пределы земли во владение Твое».

Очевидно, что выше достаточно сказано против еретиков о том, что это следует относить не к Богу Слову, а к воспринятому Человеку. Приведенные здесь слова, как и выше, были сказаны пророком в том

¹ Евр 4. 7.

iam contra Iudeos nobis sermo [p. 14] mouetur. Interrogemus igitur illos quas gentes in hereditatem et quos in possessionem terminos terrae Dauid beatus acciperit, quando ita tegerit ut ei totus subieceretur orbis, quando imperio eius ultimi terrarum fines accesserint.

же смысле. Ныне да обратим мы слово против иудеев. [p. 14] Итак, спросим их: «Какие языки в наследие и какие пределы земли во владение получил блаженный Давид? Когда воцарился он так, что весь мир покорился ему, и когда его владычество достигло последних пределов земли?».

<...>

О ВОПЛОЩЕНИИ

[Греч. текст: *The Case Against Diodore and Theodore: Texts and Their Contexts* / Ed., transl. J. Behr. Oxf., 2011. P. 290. (Oxford Early Christian Texts); сир. текст: *Ibid.* P. 468, 470].

По: *Леонтий Византийский*. Против несториан и евтихиан: Слово 3.

8. 62. Итак, из всего этого ясно, что [слово] «смешение» (κράσεως) является неуместным и неподходящим, ибо каждая из природ пребывает, не растворяясь (ἀδιαλύτος) в другой. Напротив, очевидно, что подходящим является [слово] «единение» (ένώσεως), ибо посредством него природы, соединившись (συναχθεῖσαι αἱ φύσεις), образовали Лицо (πρόσωπον) на основе единства (κατὰ τὴν ένωσιν). Поэтому все, что Господь сказал о муже и же-

Brit. Lib. Add. 14669

8. 62. Итак, из всего этого ясно, что слово «смешение» (ܠܘܠܐ) является неуместным и неподходящим. Напротив, очевидно, что есть единение (ܠܘܠܐ), через которое природы пребывают без растворения (ܠܘܠܐ), ибо посредством него природы соединились (ܠܘܠܐ) и образовали одно Лицо (ܠܘܠܐ) на основе единства (ܠܘܠܐ). И как сказал Господь наш о муже и жене («они уже не двое, но одна плоть»), так и мы скажем на основании слова о единстве [во Христе] (ܠܘܠܐ ܠܘܠܐ ܠܘܠܐ): «Уже не

не («Так что они уже не двое, но одна плоть»¹), справедливо скажем и мы на основании слова о единстве [во Христе] (κατὰ τὸν τῆς ἐνώσεως λόγον): «Так что уже не два лица, но одно», хотя природы очевидно различны (τῶν φύσεων διακεκριμένων). Как там слова «одна плоть» не уничтожаются числом «два» (ибо очевидно, в отношении чего говорится «одна»), так и здесь единство Лица (τοῦ προσώπου ἢ ἔνωσις) не уничтожается различием природ (τῇ τῶν φύσεων διαφορᾷ). 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.

два, но одно», хотя природы очевидно различны (بلافتة واحدة). И как там слова «одна плоть» не уничтожают число «два» (ибо очевидно, в отношении чего это сказано), так и здесь единство [р. 470] Лица (فرد واحد) не уничтожается различием природ (بلافتة واحدة). Ибо когда мы размышляем о природах, мы признаем Божественную природу в ее ипостаси и человеческую природу [в ее ипостаси], но когда мы взираем на соединение (تصاف), мы видим одно Лицо «и одну ипостась».

Ибо таким же образом, когда мы разделяем природу человека, мы говорим, что природа души есть одно, а природа тела — другое, зная, что каждая из них отдельно есть ипостась и природа, и будучи убежденными в том, что, когда душа отделена от тела, она пребывает в своей природе и своей ипостаси (فرد واحد في ذاته), и что каждая из них есть природа и ипостась. Ибо мы научены апостолом [говорить] о внутреннем человеке и внешнем человеке², а также обозначать их отличительные свойства (فرد داخلي وفرد خارجي)، добавляя слова «внутренний» и «внешний человек», а не обозначать их простым именованием [«человек»]. Насколько они со-

¹ Мф 19. 5.

² Ср. 2 Кор 4. 16.

единены в одно (ⲗⲱ), мы называем их одной ипостасью и одним Лицом (Ⲡⲉⲟⲩⲓⲁ ⲗⲱⲟ Ⲡⲉⲟⲩⲱⲗ ⲗⲱ) и называем их (как одного, так и другого) одним именем.

Таким же образом мы говорим и здесь, что есть Божественная природа и человеческая природа, и что (когда мы так понимаем природы) Лицо единения (Ⲡⲉⲟⲩⲱⲗⲗⲱⲗ Ⲡⲉⲟⲩⲓⲁ) [также] одно. Итак, если мы желаем созерцать природы [по отдельности], мы говорим о том, что человек является совершенным в своей ипостаси (ⲙⲉⲟⲩⲱⲙⲉⲟ), и говорим, что Бог также является совершенным [в Своей ипостаси]. Когда же мы желаем созерцать единение, мы проповедуем одно лицо <и одну ипостась> двух природ, зная, что благодаря единению с Божеством человечество принимает хвалу от твари, а Божество совершает в нем все.

[ТРИАДОЛОГИЧЕСКИЕ И ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ ФРАГМЕНТЫ]

По: *Факунд Гермианский*. В защиту Трех Глав [изд.: *Behr*. 2011. P. 326–330, 340–344].

ФРАГМЕНТ 6

3. 5. 8. <...> Quos oportuit scire quia Patrem et Filium et Spiritum sanctum adoramus, in istis diuinam et aeternam et increatam compleri dicentes Trinitatem. Quoniam eius- **3. 5. 8.** <...> Надлежит им знать, что мы поклоняемся Отцу, и Сыну, и Святому Духу, говоря, что в Них божественная, вечная и несотворенная Троица достигает

dem essentiae est unumquidque horum, hoc est aeternae omnium factorum causae, et reuera diuinae.

9. Et Pater non propter aliud, sed propter propriam essentiam adorandus est. Ita etiam et Filius, non pro alio hoc accipiens sed quia illius et talis essentiae est, circa quam congruebat haec impleri. Similiter etiam et Spiritum sanctum eiusdem essentiae cognoscentes, propter propriam essentiam adoramus. Sic et tres personas dicimus, unamquamque perfectam et eiusdem essentiae, aeternae ac diuinae et eorum quae facta sunt causam arbitantes esse, et tres adoramus personas, unius eas essentiae credentes reuera diuinae.

10. Quomodo itaque possibile est quartam personam super has addere illam quae assumpta est serui formam, quam neque eiusdem substantiae arbitramur esse, cui neque propter se cultus debetur, neque propter propriam essentiam debere suscipere adorationem agnoscimus, neque ipsam solam apud se diuise in propria persona adoramus, sicuti diuidi eam

полноты. Ибо Каждый из Них — той же самой сущности, которая есть воистину божественная и вечная причина всего сотворенного.

9. И Отцу должно поклоняться не по причине чего-то другого, но по причине Его собственной сущности. Также и Сын принимает поклонение не по какой иной причине, а потому, что Он — той же самой сущности, в отношении которой подобает осуществлять это поклонение. Подобным образом признавая, что и Святой Дух — той же сущности, мы поклоняемся [Ему] по причине Его собственной сущности. Таким образом, мы говорим о Трех лицах, каждое из которых совершенно и обладает той же вечной и божественной сущностью, считая ее причиной всего, что начало быть, и поклоняемся Трем лицам, веруя, что Они обладают одной воистину божественной сущностью.

10. Итак, как же можно добавлять к Ним четвертое лицо — воспринятый «образ раба»¹⁵⁰³, который мы не считаем принадлежащим к той же самой сущности, не признаем достойным принимать поклонение ни ради него самого, ни ради его собственной сущности, и которому мы вообще не поклоняемся самому по себе, отде-

¹⁵⁰³ Флп 2. 7.

putant?

ленному в своем собственном лице (как они полагают его отделенным [нами]).

ФРАГМЕНТ 7

3. 6. 6. <...> Et quoniam nouum quodammodo esse uidebatur quod ab eis de Christo dicebatur, adiungit: «Quod ante promiserat per prophetas suos», ex prophetia uolens doctrinae antiquitatem ostendere. Vnde et magnificans prophetiam, bene adiunxit: «in scripturis Sanctis». Neque enim litteram, uel characterem sanctum uolebat dicere, sed prophetiam ipsam, quae erat Spiritu sancto reuelationem eis donante.

7. Ipsam ergo prophetiam recte sic appellauit, sicut et alibi dixit: «Omnis scriptura diuinitus inspirata utilis est». Quid itaque istae dicunt? «De Filio eius». Et quoniam commune est filii nomen, et cum diuinitate dicitur, etiam de humanitate acipitur; manifestius aperire uolens unde ei nunc dicere propositum sit, uel cuius rei gratia prophetarum testimonium adiunxit: «Qui factus est ex semine Dauid secundum carnem», aperte quidem ostendens quoniam de assumpto homine sermonem inducit; tamen nec diuinitatis indicium non sig-

3. 6. 6. <...> И поскольку то, что сказано им о Христе, может показаться чем-то новым, [апостол] добавляет: «*что прежде обещал через пророков Своих*», желая на основании пророчества явить древность учения. Поэтому, так высоко ставя пророчество, он хорошо добавил: «*в святых писаниях*»¹. Ибо он желал назвать это не святыми буквами или письменами, но самим пророчеством, ибо оно возникло, когда Святой Дух давал им Откровение.

7. Ведь он верно назвал это пророчеством, как и в другом месте он сказал: «*Все богодухновенное Писание полезно*»². Итак, о ком он сказал это? «*О Сыне Своем*». И поскольку имя Сына является общим, то, когда мы употребляем его в отношении божества, мы имеем в виду и человечество. Желая более ясно показать, на основании чего он ныне намеревается говорить или ради чего [было приведено] свидетельство пророков, он добавил: «*Который родился от семени Давидова по*

¹ Рим 1. 2.

² 2 Тим 3. 16.

nificatum reliquit.

8. In eo enim quod addidit «secundum carnem», sufficienter ostendit quia et aliter filii significationem nouit accipere, siquidem secundum hoc scit eum ex semine Dauid factum, tamquam secundum aliud non ita eum cognoscens. Duae enim naturae, unum autem quiddam conexione intelleguntur; altera quidem est assumpti hominis, altera uero Dei Verbi. Concurrunt autem in unum ambae propter assumptionem et propter adunationem quae ex assumptione facta est, quam ad Deum Verbum habet serui forma.

*плоти»*¹, открыто показывая, что он начинает говорить о воспринятом Человеке и не опускает, как нечто незначительное, также упоминание о божестве.

8. Ибо, добавив слова «по плоти», он в достаточной степени показал следующее: он осознает, что и по-другому можно понимать именование «Сын», то есть он признает Его рожденным от семени Давидова по одному², не считая Его [рожденным] по другому³. Ибо признаются две природы, которые есть одно в силу некоего соединения. Действительно, одно есть [природа] воспринятого Человека, а другое [природа] Бога Слова. Ведь обе сопрягаются в одно по причине восприятия и по причине единения, имевшего место с момента восприятия Богом Словом образа раба.

ФРАГМЕНТ 17

9. 3. 10. Quando naturas quisque discernit, alterum et alterum necessario inuenit; et huic rei neque ipsos puto repugnare, quia alterum Deus Verbum natura, alterum autem quod assumptum est, quidquid illud sit, concedatur; hoc interim item persona idem ipse inu-

9. 3. 10. Кто бы ни различал природу, он с необходимостью обнаруживает иное и иное. И я не думаю, что они сами смогут это отрицать, ибо очевидно, что иное есть Бог Слово по природе, и иное — воспринятое, чем бы оно ни было. И тогда

¹ Рим 1. 3.

² По плоти.

³ По божеству.

enitur, nequaquam confusis naturis, sed propter adunationem quae facta est assumpti ad assumptam.

11. Si enim integre conceditur hoc alterum esse ab illo natura et manifestum quia aequale non est quod assumptum est assumpti, neque simile hoc illi, neque idem quod assumptum est assumpti, manifestum quia idem ipse inuenietur adunatione personae. Sic igitur oportuit diuidere quae circa Christum sunt: istis enim diuisionibus contrarium nihil est, haec enim multam etiam cum diuinis litteris consonantiam habent.

12. Sic neque naturarum fiet confusio, neque personae quaedam praua diuisio. Maneat enim et naturarum ratio inconfusa et indiuisa cognoscatur esse persona. Illud quidem proprietate naturae, diuisio quod assumptum est ab assumptente; illud autem adunatione personae in una appellatione totius considerata siue assumpti, siue etiam assumpti natura ut ueluti sic dicam in Filii appellatione simul et Deum Verbum appellamus et assumptam naturam quaecumque illa sit, consignificamus propter adunationem quam ad illum habet.

будет обнаружено одно и то же Лицо, не по причине смешения природ, но по причине единения между воспринятым и Воспринявшим.

11. Ибо если совершенно очевидно, что первое отлично от второго по природе, и ясно, что воспринятое не равно Воспринявшему, не подобно Ему и не есть Воспринявший, ясно, что они оказываются одним и тем же в силу единства Лица. Итак, надлежит разделять то, что [сказано] о Христе, ибо нет ничего, противоречащего такому разделению, но, напротив, имеется много согласного с ним в божественных писаниях.

12. И как не будет слияния природ, так и не будет некоего дурного разделения. Ибо суть природ остается неслиянной, а лицо, как признается, является нераздельным: первое в силу свойства [каждой] природы, ибо воспринятое отделено от Воспринявшего, второе же в силу единства Лица, ибо в одном именовании [«Сын»] более полно созерцается и [природа] Воспринявшего, и природа воспринятого, дабы, употребляя именование «Сын», мы равным образом и относили его к Богу Слову, и обозначали одновременно воспринятую природу по причине ее единства с Ним.

ФРАГМЕНТ 18

9. 3. 21. Si igitur hominem dicentes Christum hominicolae uocari iuste eis uide-
mur, hoc antequam nos diceremus scriptura
edocuit omnes homines per ea quibus homi-
nem uocare non recusat, sicut superius in pler-
isque locis uocari hoc nomine Christum os-
tendimus.

22. Sed hominem, inquiunt, purum di-
centes esse Christum hominicolas oportet uo-
cari; hoc iam apertum mendacium est, si-
quidem hoc dicere uoluerint. Nullus enim ali-
quando haec nos dicere audiuit, et puto neque
istos suscipere posse mentiri mendacium tam
apertum, non quia non cognite se habeant ad
mendacium, sed quia redargui se posse facil-
lime uident, quamquam si minus eis curet et
hoc forsitan contingat.

9. 3. 21. Итак, если им кажется, что
они справедливо называют нас, именую-
щих Христа человеком, человекоклон-
никами, то Писание уже наставило всех
людей посредством тех [мест], в которых
оно не боится называть Его человеком. И
выше мы показали во многих местах, что
Христа называют так.

22. «Но, — говорят они, — надле-
жит называть человекоклонниками тех,
кто утверждает, что Христос есть простой
человек». Однако это будет очевидной ло-
жью [в отношении нас], даже если кто-то
захочет это сказать. Ибо никто никогда не
слышал, чтобы мы это говорили, и я ду-
маю, никто из них не помыслить измыс-
лить столь явную ложь, но не потому, что
они неспособны сделать это умышленно, а
потому, что они могут быть легко опро-
вергнуты, как сами видят. И кто позабо-
тится об этом [опровержении] даже в ма-
лой степени, легко достигнет этой цели.