

## ДИСКУССИИ

DOI: 10.31857/S086919080024711-9

ПОЧЕМУ ХРИСТОЛОГИЯ СИРИЙЦЕВ РАСКОЛОЛАСЬ НАДВОЕ?  
ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ВЗГЛЯД НА ПРОБЛЕМУ  
(В ПОРЯДКЕ ДИСКУССИИ)

© 2023

А.А. ВОЙТЕНКО <sup>а</sup><sup>а</sup> – Центр египтологических исследований РАН, Москва, Россия  
ORCID: 0000-0002-3895-9909, voytenko@yandex.ru

**Резюме:** Статья посвящена исследованию историко-культурных аспектов раскола на Сирийском Востоке в ходе христологических споров. Автор статьи приходит к выводу, что раскол в христологии сирийцев обусловлен разницей культурно-исторических параметров двух областей Сирийского Востока (Приморской Сирии и Верхней Месопотамии). Генезис дифизитской христологии (на уровне, который можно обозначить как *theologia prima*) имел место в Верхней Месопотамии, исторически находившейся в восточной зоне эллинизма. Начальное развитие богословия в Антиохии, области глубокого эллинистического синтеза, в целом совпадает с его развитием в Александрии, которое, имея в своей основе платоновские парадигмы, закономерно двигалось к миафизитским христологическим моделям. Однако если интеллектуальная эстафета Александрийской школы не претерпела значительных изменений, то в развитии Антиохийской школы произошел разрыв, связанный с внедрением туда месопотамской («разделяющей») христологии. Далее антиохийцы сформировали новую интеллектуальную эстафету, перешли на аристотелевские парадигмы, которые оказались наиболее адекватным инструментарием для рационализации месопотамской христологии. Следствием перехода на аристотелевские модели можно считать возникновение арианства. По мере развития в интеллектуальной эстафете антиохийцев произошла еще одна существенная трансформация: переход от арианской триадологии к никейской. Одновременно месопотамская христология получила здесь новый импульс, что позволило детализировать «разделяющую» христологию и сформулировать ее в категориях строгого дифизитства. После Эфесского Собора 431 г. происходило достаточно быстрое вытеснение строгого дифизитства в область его начального генезиса – Верхнюю Месопотамию. В рамках этого процесса месопотамские сирийцы получили христологические модели, рационализированные в рамках аристотелевских парадигм, которые впоследствии стали основой вероучения Церкви Востока. События после Эфесского и Халкидонского (451 г.) Соборов, связанные с формированием на территории Приморской Сирии миафизитских церковных структур, можно расценивать как возвращение этого региона к базовым параметрам своего «естественного» историко-культурного развития.

**Ключевые слова:** Сирийский Восток, поздняя Античность, христология, миафизитство, Церковь Востока, Александрийская школа, Антиохийская школа.

**Для цитирования:** Войтенко А.А. Почему христология сирийцев раскололась надвое? Историко-культурный взгляд на проблему (в порядке дискуссии). *Восток (Oriens)*. 2023. № 4. С. 222–233. DOI: 10.31857/S086919080024711-9

## WHY DID THE CHRISTOLOGY OF THE SYRIANS SPLIT IN TWO? HISTORICAL AND CULTURAL VIEW (FOR DISCUSSION)

© 2023

Anton A. VOYTENKO <sup>a</sup>

<sup>a</sup> – Centre for Egyptological Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia  
ORCID: 0000-0002-3895-9909; voytenko@yandex.ru

**Abstract:** *The author of the article comes to the conclusion that the schism in the Syrian Orient was caused by different cultural and historical parameters in two areas of the region: Syria (ash-Shām) and Upper Mesopotamia. The genesis of the Dyophysite Christology (as theologia prima) took place in the areas of Upper Mesopotamia. The initial development of theology in Antioch coincided with its development in Alexandria, which, based on Platonic paradigms, moved towards Miaphysite Christological models. A gap associated with the penetration of the Mesopotamian ('dividing') Christology occurred in the development of the Antiochian school. The Antiochenes formed a new intellectual relay, switched to Aristotelian paradigms, which turned out to be the most adequate 'tool' for rationalizing Mesopotamian Christology. As this relay developed, another significant transformation took place: transition from the Arian triadology to the Nicene one. Mesopotamian Christology received a new impetus here, which made it possible to detail the 'dividing' Christology and formulate it in the terms of strict dyophysitism. After the Council of Ephesus, there was a fairly rapid displacement of strict dyophysitism into the area of its initial genesis – Upper Mesopotamia. The Mesopotamian Syrians had received Christological models rationalized within the Aristotelian paradigms, which later became the basis for the doctrine of the Church of the East. The events after the Councils of Ephesus and Chalcedon associated with the formation of Miaphysite church structures on the territory of Syria could be regarded as the return to the basic parameters of its 'natural' historical and cultural development.*

**Keywords:** Syrian Orient, Late Antiquity, Christology, Miaphysitism, Church of the East, Alexandrian School, Antiochian School.

**For citation:** Voytenko A.A. Why Did the Christology of the Syrians Split in Two? Historical and Cultural View (for discussion). *Vostok (Oriens)*. 2023. No. 4. Pp. 222–233. DOI: 10.31857/S086919080024711-9

До сих пор интригующе неясным является вопрос, почему во всех областях христианского Востока христологический раскол четко и ясно очерчивал границы дихотомии халкидонитство–миафизитство, которую на начальном этапе вполне можно интерпретировать в категориях «центр-периферия»<sup>1</sup>, а на последующих этапах объяснить тем, что христианизация отдельных областей *Pax Christiana Orientalia* (например, Эфиопии, Нубии, Армении), а вместе с тем и влияние на них шло из районов с уже четкой христологической ориентацией (Египет, Приморская Сирия), которые выступали по отношению к первым своеобразным миссионерским центром. Либо же ориентация региона зависела от

<sup>1</sup> Если халкидонизм в целом победил на территории Малой Азии и Греции, в условном центре Восточной Римской (Византийской) империи, то миафизитство укоренилось на окраинах: в Египте и сирийских провинциях. Палестина, где в итоге возобладало халкидонское направление, представляет собой интересный феномен, требующий отдельного осмысления.

последующего геополитического выбора (Грузия)<sup>2</sup>. И только сирийцы продемонстрировали уникальный в этой истории случай – их христология вращалась в кругу тройственного выбора: халкидонитство–миафизитство–«несторианство». Все другие части *Pax Christiana Orientalia* постепенно приходили к унификации – в областях с утвердившимся миафизитством халкидонские общины постепенно маргинализировались или вовсе исчезали, а области, где побеждало халкидонское направление, демонстрировали абсолютно зеркальную картину. У сирийцев мы видим (при явной маргинализации здесь халкидонского направления) углубление христологической дихотомии до такой степени, что она институционализировалась и образовала две отдельные исторически устойчивые традиции – Сиро-яковитскую Церковь и Ассирийскую Церковь Востока (ср.: [Селезнёв, 2006, с. 3–4]).

В статье предпринимается попытка взглянуть на эту проблему в историко-культурной перспективе. Наша задача – постараться понять, почему дихотомия сирийской христологии стала социально значимым историческим феноменом, т.е. привела к образованию двух разных Церквей. На наш взгляд, суть проблемы, ее глубинное ядро, лежит в геополитических и культурных особенностях того региона, который получил название «Сирийский Восток». В период поздней Античности, времени структурного генезиса основных ориентальных Церквей, Сирийский Восток оказался не единым, а двойственным, ясно разделенным на Запад и Восток, а особенности проживающих на этих землях сирийцев (западных и восточных), вероятно, были сходными с особенностями немецких Ossi и Wessi во второй половине XX в.

На наш взгляд, разница в развитии двух культурно-исторических регионов Сирийского Востока своими корнями уходит в период эллинизма. Сущность эллинизма принято определять в категориях синтеза эллинских и восточных элементов (см. напр.: [Кошеленко, 1979, с. 28; *История Древней Греции*, 1996, с. 293; Балахванцев, 2020, с. 22, 26–27]). В географическом плане все пространство эллинистического мира образовывало три большие зоны: западную (Балканский полуостров и островная Греция), центральную (территории государства Птолемеев и государства Селевкидов западнее Евфрата) и восточную (территории к востоку от Евфрата: Месопотамия, Иран, южная часть Средней Азии, Афганистан, часть территорий индо-пакистанского субконтинента). В западной зоне греческие элементы столь сильно преобладали, что это затрудняет сам разговор о каком-либо синтезе в этих областях (ср.: [*История древней Греции*, 1996, с. 293; Балахванцев, 2020, с. 27–28]). Восточная же часть, наоборот, оказалась достаточно слабо затронута процессами эллинизации: по мере развития государств этой зоны греческие элементы постепенно вытеснялись восточными, а сами они представляли своего рода «антитезу эллинизму» (ср.: [Гаиров и др., 1992, с. 10; *История Древнего Востока*, 1999, с. 314–315]). Областью, где процессы синтеза проходили глубоко и интенсивно, была центральная зона, куда входила интересующая нас территория Приморской Сирии. Значит, стоит предположить, что параметры культурно-исторических процессов в Египте и Приморской Сирии в целом совпадали.

Имеющиеся в нашем распоряжении сведения, как кажется, подтверждают этот вывод. В культурном плане в двух исторических областях имел место феномен диглоссии, т.е. такой тип билингвизма, при котором два языка находились в неравном положении, занимая разные социокультурные ниши. Греческий был языком делопроизводства и высокой культуры, местные языки (арамейские диалекты в Сирии, египетский, а затем коптский – в Египте) являлись средством общения автохтонного населения [Bagnall, 2011, p. 75–116]. Из этого наблюдения проистекает простой вывод: и в одном, и в другом регионе культурные доминанты должны были совпадать и определяться общим развитием именно грекоязыч-

<sup>2</sup> Имеется в виду принятие грузинской Церковью в 609 г. решений Халкидонского собора, что привело к ее обособлению от армянской Церкви.

ной эллинистической культуры. И богословие не составляло исключения. А поскольку богословский дискурс периода поздней Античности строился на греческих философских моделях, то нам остается проследить общую динамику развития философской мысли в этот период, а также степень и особенность ее рецепции в двух основных богословских центрах, Антиохии и Александрии, которые радикально разошлись в вопросе христологии.

При интерпретации особенностей Александрийской и Антиохийской богословских школ мы будем придерживаться концепции М.А. Розова о социальных эстафетах [Розов, 2017], которые, по сути, мыслятся как основной механизм социализации, но с одной оговоркой: мы будем ее применять для объяснения особенностей трансляции философско-богословских парадигм, что сужает круг ее смыслов. Поэтому далее мы будем называть их не социальными, а интеллектуальными эстафетами.

Не является секретом тот факт, что в период поздней Античности основным философским направлением был платонизм (см. напр.: [Аверинцев, 1984, с. 43]). Со времени Филона платонизм стал базовой моделью для богословских и экзегетических построений эллинизированного иудаизма. Безусловно, конструкции Филона были еще достаточно эклектичными, как эклектичен был и сам средний платонизм, в котором были заметны влияния стоицизма. Не будет преувеличением сказать, что Филон, не нашедший понимания в среде раввинистического иудаизма, но серьезно повлиявший на христианское богословие, стоял у истоков интеллектуальной эстафеты Александрийской школы. Следующий известный нам александрийский богослов, Климент, также как и Филон, не был свободен от влияний стоицизма. Тем не менее его космология опиралась на платоновский диалог «Тимей», а учение о Логосе, помимо стоицизма, содержало платоническую идею о Логосе как творящей энергии (ср.: [Майоров, 1979, с. 89]). Наконец, со времени Оригена в Александрийской школе происходило изживание стоицизма и переход к неоплатоническим моделям. Онтология Оригена полностью построена на платоновском монизме, а триадология не свободна от субординализма, являющегося характерной чертой неоплатонизма. Триадология христианских платоников IV в. (Афанасий Великий и отцы-каппадокийцы), призванная решить вопрос о тождестве единства и множественности, целиком и полностью опиралась на платоновские модели, в основе которых лежал тот же монизм. Уже неоднократно говорилось о прямых параллелях никейской триадологии и неоплатонической триады (Единое–Ум–Душа) (ср.: [Аверинцев, 1984, с. 52–55]) с той только разницей, что онтология здесь оторвана от натурфилософии, а свойственный неоплатоникам субординализм эманаций заменен на координационализм трех Лиц святой Троицы [Майоров, 1979, с. 145–147]. После II Вселенского Собора термин *ὁλότατος*, за которым угадывается модель платоновского эйдоса, стал означать Лицо св. Троицы. При этом он значительно потеснил термин *πρόσολτος*, который, с одной стороны, был скомпрометирован савелианством, а с другой – мог (помимо «лица») означать еще «личину» или «маску», что придавало ему очевидную двусмысленность.

В христологии Александрийской школы видна та же ориентация на платоновские модели, предполагающие решение вопроса о единстве и множественности в рамках строгого монизма как единственно возможного условия божественного бытия. Как мы предполагаем, в вопросе божественного воплощения богословие Александрийской школы было близко к неоплатонической модели соединения эйдоса и «меона»<sup>3</sup>, где без нарушения принципа единства преодолевалась оппозиция неподвижности и становления (см.: [Лосев, 1994, с. 733–734], о монизме см. там же: [Лосев, 1994, с. 720–721]). Именно платоновский монизм как принцип организации высшего бытия, преодолевающий через тождественность

<sup>3</sup> Термин А.Ф. Лосева, основанный на платоновском термине *μη ὂν*, означающем условное небытие, т.е. материю.

оппозицию единства и множественности, приводил богословов Александрийской школы (за редкими исключениями) к модели «одна Ипостась—одна природа», а также к избеганию либо даже к прямому неприятию формулирования тайны воплощения Христа в категориях двух природ. Знаменитые 12 анафематизмов Кирилла Александрийского (376–444) (см. напр.: [Dokumenty Soborów Powszechnych, 2005, s. 152–159]) – наглядное тому подтверждение: они построены так, что решительно отсекают какую-либо дуальность во Христе даже в потенциале. Таким образом, мы можем утверждать, что в интеллектуальной эстафете Александрийской школы не было никаких серьезных изменений и трансформаций, она логично и вполне последовательно двигалась к миафизитским христологическим моделям. При этом александрийцы не демонстрируют никакого уклонения от общих культурных параметров поздней Античности, избрав платонизм в качестве основы для своего богословского дискурса.

Прежде чем приступить к рассмотрению особенностей интеллектуальной эстафеты Антиохийской школы необходимо понять суть различий между платоновскими и аристотелевскими моделями. Сложность вопроса заключается еще и в том, что Аристотель был учеником Платона, но затем разошелся с ним по базовым метафизическим установкам, известным как критика «теории идей», изложенная, главным образом, в 13 и 14 книгах его «Метафизики» (ср.: [Греческая философия, 2008, т. 1, с. 262, 379–386]). С точки зрения Аристотеля, сущность вещи пребывает в ней самой, а не является, как у Платона, чем-то ей внеположенным. В классическом аристотелизме это выражено через понятия материи и формы, совместно образующих субстанцию (ср.: [Греческая философия, 2008, т. 1, с. 364]). Аристотель настаивал на автономности вещи и тем самым, как предполагается, лишал Единое субстанциональной реальности (ср.: [Греческая философия, 2008, т. 1, с. 361]). Вероятно, по мере развития аристотелизма его базовая модель могла заполняться иными терминами, не меняя при этом своих основных параметров. Известно выражение, приписанное Аристотелю, о том, что нет не ипостазированной природы (οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος) [Дьяконов, 1908, с. 20; ср.: Давыденков, 2020, с. 160]. Но для нашей темы существенно то, как встроены в эту модель два основных христологических понятия (φύσις и ὑπόστασις).

После кризиса платонизма в эллинистический период со времени Евдора Александрийского (вт. пол. I в. до н.э.) начинается его постепенное возрождение, характерной чертой которого было возвращение к постулатам «второй навигации» (или теории идей) (см.: [Реале, Антисери, 1994, с. 235]). Это движение, которому был свойственен определенный эклектизм, получило название «средний» или «стоический платонизм». В середине III в. возникает неоплатонизм, характеризующийся полным изживанием стоических идей. С середины III в., в связи с исчезновением стоицизма как актуальной философской школы, платонизм (главным образом в виде неоплатонизма) становится основным философским направлением. Как видно из сделанного нами выше анализа, особенности интеллектуальной эстафеты Александрийской школы полностью совпадают с общей хронологией развития платонизма в I–IV вв.

Интерес к аристотелизму был связан не столько с его базовыми моделями, сколько с обнаружением и систематизацией так называемых школьных или эзотерических сочинений Аристотеля, получивших название Corpus Aristotelicum. После обнаружения корпуса он стал восприниматься как «инструментарий» для лучшего и более правильного понимания диалогов Платона (базовые метафизические модели самого Аристотеля при этом не принимались). Известно, что изучение Corpus Aristotelicum входило в программу обучения, по крайней мере, некоторых неоплатонических школ, но рассматривался он там как вспомогательная часть перед изучением диалогов Платона (ср.: [Греческая философия, 2008, т. 2,

с. 754–756)). Таким образом, можно утверждать, что аристотелизм в поздней Античности имел вспомогательную (инструментальную) функцию.

В типологическом плане Александрия и Антиохия демонстрируют почти полное тождество: построенные как столицы крупных регионов, они стали их культурно-политическими центрами и имели сходную этнолингвистическую структуру. И тот, и другой город располагали большими иудейскими общинами и постепенно стали крупными христианскими центрами. Различия между ними для нашей темы незначительны. Антиохия в силу своего геополитического положения была теснее, чем Александрия, связана с имперским центром: в частности, имела императорский дворец и прилегающий к нему комплекс зданий [Sandwell, 2007, p. 35–36, ср.: Моммзен, 1995, с. 426].

А.И. Сагарда в свое время предложил отсчитывать начало Антиохийской школы от Лукиана, разбив ее развитие на три периода: 1) от Лукиана до Диодора Таресского, 2) от Диодора до Нестория, 3) от Нестория до перенесения школы в Эдессу. Однако он же выделил Феофила Александрийского и его учеников как «подготовительную ступень» [Сагарда Н., Сагарда А., 2004, с. 913; ср.: Гурьев, 1890, с. 1]. Мы рассмотрим эту историю чуть ранее, с Игнатия Богоносца (вт. пол. I – нач. II в.), первого известного богослова Антиохии. В своем богословии Игнатий делал акцент на единство в триадологии и антитезы в христологии (Христос есть телесный и духовный, рожденный и нерожденный), которые, впрочем, он не формулировал в категориях дифизитства. Также Игнатий известен тем, что выступал против докетистов и иудеохристиан [Meeks, Wilken 1978, p. 19–21; Сидоров, 1996, с. 94–95]. В целом у него не заметно никаких характерных черт антиохийской («разделяющей») христологии. Скорее, здесь мы видим совпадения с общим развитием христианской мысли первых двух веков: размежевание с иудаизмом и полемика с гностиками. А вот богословие Феофила Александрийского (II в.) представляет в этом смысле несомненный интерес. Его взгляды находились под ощутимым влиянием Филона Александрийского (см.: [Meeks, Wilken, 1978, p. 21; Майоров, 1979, с. 69–70]). Это, в свою очередь, может означать только одно: антиохийское богословие в I–II вв. двигалось (пусть и медленнее) общими путями с александрийцами. Учитывая явное сходство культурно-исторических параметров двух эллинистических столиц, нет ни малейшей естественной причины для того, чтобы антиохийцы в своей христологии (и триадологии) поменяли бы платоновские модели на какие-либо иные. Однако это происходит. Таким образом, следует признать, что переход богословов Антиохийской школы к аристотелевским моделям и «разделяющей» парадигме был разрывом цепочки, т.е. явлением, нарушающим естественный ход развития. Возникает предположение, что эта парадигма была заброшена сюда извне, из иного, но связанного с Антиохией историко-культурного региона.

Но прежде чем начать разговор о том, откуда пришла в Антиохию «разделяющая» христологическая парадигма, следует определить время, когда она там появляется. В связи с этим очень любопытно замечание Иоанна Эфесского, называвшего дифизитство «злословием дома Павла Самосатского» (200–275) [Дьяконов, 1908, с. 402]. Как нам представляется, этот сирийский миафизит совершенно точно указывает, кто именно стоит в начале интеллектуальной эстафеты Антиохийской школы. Павел происходил из Самосаты, города на западном берегу Евфрата, располагавшегося недалеко от Эдессы и являвшегося одним из торговых и культурных мостов между западным и восточным Приевфратьем. Павел стал ритором в Антиохии, а затем и епископом этого города. Наряду с монархианством в вопросе триадологии Павел проповедовал Христа просто как человека, на которого сошел Бог–Слово. Он был осужден на Антиохийском соборе 269 г. и смещен с кафедры. По сути, у Павла впервые среди антиохийских богословов мы видим ясное указание на «разделяющую» христологическую парадигму, которая может восходить к ветхозаветным адопцио-

нистским моделям. Очень любопытно предположение о том, что пальмирская царица Зенобия поддерживала Павла на кафедре из-за того, что его взгляды были близки к иудейству. Если иудаизм самой Зенобии не подтверждается, то обвинения Павла в нем, которые можно встретить еще у Иоанна Златоуста, напрямую связаны с его «низкой» христологией [Meeks, Wilken, 1978, p. 23–24], т.е., по сути, с «разделяющей» парадигмой. Характерно и то, что основным оппонентом Павла выступил Малхион, вероятно, связанный с интеллектуальной эстафетой Феофила Антиохийского (ср.: [Сагарда Н., Сагарда А., 2004, с. 913–916]). Как можно предполагать, в ходе осуждения Павла Антиохийским собором 269 г. произошла коррекция «разделяющей» христологической парадигмы, но не ее отмена. Ясным указанием на это является феномен Лукиана Антиохийского († 312). Лукиан происходил из Самосаты, т.е. из того же города, что и Павел. Обучение он получил в соседней с Самосатой Эдессе. Прибыв в Антиохию, Лукиан стал учеником Павла и его сторонником на Антиохийском соборе 269 г. После осуждения Павла Лукиан «прервал церковное общение и в течение трех епископатов оставался вне церкви», но затем, вероятно, в 80–90-е гг. III в. он вновь выступил как всеми признанный учитель и экзегет, фактический глава Антиохийской школы, ученики которого занимали епископские кафедры. Учеником Лукиана являлся Арий и другие «выдающиеся вожди арианства» [Сагарда Н., Сагарда А., 2004, с. 917]. Лицо генезис новой интеллектуальной эстафеты, дифизитской по своей христологии и арианской по своей триадологии.

Напомним, что и Павел, и Лукиан приходят из Самосаты, т.е. из «контактной зоны» между двумя Сириями (Приморской и Месопотамской). Значит, логично было бы думать, что «разделяющая» христологическая парадигма изначально сложилась в Верхней Месопотамии. Известные нам факты подтверждают это предположение. Американский сиролог эстонского происхождения А. Выбус полагал, что именно Верхняя Месопотамия была ядром складывания аутентичного сирийского христианства, поначалу не затронутого ни в какой степени влиянием эллинизма. Он даже отвергал раннее влияние Антиохии на этот регион, связанное с традицией о рукоположении епископа Эдессы Палута епископом Антиохии Серапионом († 211) [Vööbus, 1958, p. 4], что не бесспорно (ср.: [Селезнёв, 2005, с. 60–61]). По его мнению, изначально в Верхнюю Месопотамию христианство проникало, минуя мир эллинизма, через арамеоязычные христианские общины Палестины по траекториям, которые связывали последнюю с Эдессой и Адиабеной на путях к империи Аршакидов [Vööbus, 1958, p. 9–10, 12]. Это, в свою очередь, может указывать на тесную связь первых месопотамских христиан с иудаизмом и иудеохристианством. Второй особенностью этого региона была большая популярность там энкратитских и дуалистических движений, серьезно повлиявших на радикализм сирийской аскезы [Vööbus, 1958, p. 160–161]. Оба эти обстоятельства могли явиться причинами для генезиса «разделяющей» христологической парадигмы, однако мы более склоняемся к первому фактору. На наш взгляд, особая акцентуация на человеческой природе Христа в среде месопотамских христиан – это, скорее всего, следствие усвоения ими иудейских представлений о Мессии и идей ветхозаветного адопционизма. Косвенным подтверждением этого могут служить обвинения дифизитов в иудействовании, которые превратились у миафизитских авторов почти в общее место (ср.: [Селезнёв, 2005, с. 67]). Характерным маркером «разделяющей» парадигмы являются два основных образа, посредством которых описывалась тайна воплощения Христа: это метафора облачения и образ храма как вместилища Божества. Оба они в потенциале предполагают обратное действие. Совершенно очевидно, что христианские платоники должны были стараться их избегать или даже им сопротивляться (ср.: [Селезнёв, 2002, с. 38]). Зато у первых известных нам сироязычных богословов, Афрата (270/285–345) и Ефрема Сирина (ок. 306–373), метафора облачения встречается в изобилии [Селезнёв,

2002, с. 37–38]. Затем мы обнаруживаем ее у Феодора Мопсуэстийского (ок. 350–428), одного из главных богословов Антиохийской школы [Селезнёв, 2002, с. 57–58], а после у Нестория (ок. 381 – ок. 451) [Селезнёв, 2005, с. 78]. Как нам представляется, такая «просопографическая» траектория метафоры облачения может указывать направление движения всей «разделяющей» парадигмы: из Верхней Месопотамии в Антиохию.

Ясное указание на дифизитский строй мысли мы обнаруживаем у первого известного нам сироязычного богослова, Афраата [Селезнёв, 2002, с. 34]. Говоря о двух природах Христа, «Его и Его Отца», Афраат использует сирийский термин «кйānā», которым, несмотря на его многозначность, переводили греческий термин φύσις (ср.: [Селезнёв, 2002, с. 33]). У Ефрема Сирина дифизитская парадигма менее выражена, но такие его выражения, как «Ты есть Образовавший Себе тело», «Ты облачил Себя телом», «Он соделал Себе чистое тело» [Селезнёв, 2002, с. 38], вряд ли можно трактовать в категориях монизма. Следует отметить и другой факт: у двух ранних сирийских богословов идея дифизитства выражена в категориях *theologia prima* или, по терминологии Я. Ассмана, в рамках «имплицитной теологии»<sup>4</sup>. Для того, чтобы дифизитские интуиции стали собственно богословием, необходимо было их рационализировать с помощью одной из актуальных на тот момент моделей греческой философии. Но сделать это можно было только за пределами Верхней Месопотамии, в условиях хорошо эллинизированной культурной среды.

Начало увлечения антиохийских богословов философией Аристотеля обычно локализуют временем Павла Самосатского, Лукиана и Ария (ок. 250–336) [Kihn, 1866, S. 75; Гурьев, 1890, с. 2–3; Сагарда Н., Сагарда А., 2004, с. 909], что, на наш взгляд, вполне справедливо. Именно в этот период, как мы предположили, в богословии Антиохийской школы происходит разрыв с предшествующей традицией, внедрение туда «разделяющей» парадигмы и генезис новой интеллектуальной эстафеты. Под этим углом зрения переход к аристотелизму легко объясним: для дифизитской («разделяющей») парадигмы платоновские модели, имеющие в своем основании монизм, не подходили категорически, тогда как модели Стагирита с их «автономизацией» явлений и размытием Единого по принципу единства в множественности являлись почти идеальным средством для артикуляции двух природ. В приложении к триадологии аристотелевская модель с неизбежностью уничтожала принцип единосущия, превращая Лица святой Троицы в отдельные феномены. К сожалению, арианские споры, триадологические по своей сути, заслонили от нас христологию Антиохийской школы на этом этапе. Христология самого Ария (точнее то, что нам о ней известно) весьма специфична. Однако можно осторожно предположить, что она также изначально была основана на дифизитстве Антиохийской школы и попытках его истолкования через Аристотеля. Арианская концепция «Логос–саркс христологии» (см.: [Книга еретиков, 2011, с. 48–49]) ни что иное, как попытка рационализации месопотамской интенции о Боге, который сотворил Себе тело и облекся в него, а отказ признавать у Христа человеческую душу имеет прямую параллель с учением Аристотеля, утверждавшего, что человеческая душа (интеллект) дана человеку извне, не сводима к телу и трансцендентна по отношению к чувственному [Реале, Антисери 1994, с. 154–155]. При этом следует отметить, что ставшее уже общим местом утверждение о сходстве христологии Ария и Аполлинария Лаодикийского [Селезнёв, 2006, с. 118; Книга еретиков, 2011, с. 48–49], не учитывает того обстоятельства, что они, скорее всего, опираются на разные основы: Аполлинарий – на платоновский монизм, Арий – на психологию Аристотеля. Можно

<sup>4</sup> *Theologia prima* – термин, применяемый в католическом литургическом богословии. Он означает литургический текст как таковой, где богословские идеи выражены через образы и метафоры. «Имплицитная теология» маркирует сходный феномен нерационализированной традиционной установок. Термин «имплицитная теология» был применен Я. Ассманом для характеристики древнеегипетской религии.

предположить, что христология Ария какое-то время была базовой моделью Антиохийской школы, на что намекал Епифаний Кипрский, указывая, что именно такой христологии придерживался Лукиан и его последователи (Ephr. *Ancorat.* 33) [Сагарда Н., Сагарда А., 2004, с. 918].

В свое время русский ученый А.П. Лебедев, предпринявший небольшое исследование по географии распространения никейской и арианской доктрин, пришел к выводу, что центром защиты никейской веры была Александрия, тогда как центром сопротивления ей – Антиохия [Лебедев, 1879, с. 46; ср.: Сагарда Н., Сагарда А., 2004, с. 921]. По выражению церковного историка Созомена (Soz. *Hist. eccl.* VI, 21) после I Вселенского Собора Антиохийская церковь едва не сделалась арианствующей. Так продолжалось почти до II Вселенского Собора. Однако предпринимались попытки склонить антиохийских богословов к никейству. Первой и очень интересной такой попыткой была деятельность Евстафия Антиохийского († 337/346). Не будучи изначально причастным к интеллектуальной эстафете Антиохийской школы (Евстафий родился в Малой Азии), и, вероятно, будучи ранее платоником (ср.: [Сагарда Н., Сагарда А., 2004, с. 932]), в триадологии он придерживается никейской (платоновской) парадигмы, смещая акцент на ипостасное различие Лиц, но в христологии являлся последовательным дифизитом, «корректируя» арианскую модель признанием у Христа человеческой души [Сагарда Н., Сагарда А., 2004, с. 945–949]. Именно такая конфигурация (никейская триадология и антиохийская христология) стала основной в классический период Антиохийской школы (Диодор Тарсский, Феодор Мопсуэстийский, Иоанн Златоуст, Несторий, Феодорит Кирский). Однако сама по себе она – результат «фузии», допущения в изначально аристотелевскую парадигму платоновской модели, что, как мы постараемся показать ниже, привело к избыточности христологической терминологии.

Достаточно сложно сказать, когда именно формируется новая, теперь уже собственно дифизитская христологическая формула. Ее классическое выражение находится в трудах Феодора Мопсуэстийского (или, точнее, в том, что до нас дошло) и в епископских посланиях Церкви Востока, которые можно охарактеризовать как «феодорианские» [Селезнёв, 2002, с. 126–130]. Но мы видим ее уже с никейской триадологией, где термин *ὁλόστασις* имеет два смысла, как раз указывая на «сложносочиненность» этого исповедания. Применительно к триадологии *ὁλόστασις* означает Лицо св. Троицы, тогда как применительно к христологии он употребляется в аристотелевском смысле – как квинтэссенция природы, без которой та не мыслится совершенной. Соотношение между двумя этими «ипостасями» до конца не проясняется. Характерно, что в соборных постановлениях Церкви Востока в изложении триадологии при обозначении Лиц св. Троицы, как правило, используется термин *κνὸμᾱ* (= *ὁλόστασις*), а при изложении христологии – *παρὸβᾱ* (= *πρόσωπον*) (ср.: [Селезнёв, 2002, с. 157, 161]). Как мы предполагаем, это «маркер» механического соединения двух разных парадигм. Скорее всего, классическая «феодорианская» христологическая формула (Одно Лицо (*πρόσωπον*), две природы (*φύσις*), две ипостаси (*ὁλόστασις*)) была сформулирована во второй период существования Антиохийской школы, но до II Вселенского Собора, когда была окончательно артикулирована разница между понятиями *οὐσία* и *ὁλόστασις*, а последнее активно начало вытеснять *πρόσωπον* в качестве обозначения Лица.

Как уже было указано, новый этап развития Антиохийской школы был связан с именем Диодора Тарсского. Здесь невозможно увидеть принципиального разрыва с предшествующим периодом, однако имела место значительная трансформация – отказ от арианской триадологии в пользу никейской. По сути, Диодор Тарсский следовал в русле Евстафия Антиохийского. Сложно сказать, кто повлиял на его выбор в пользу никейской триадологии: вероятно, к партии Мелетия Антиохийского он примкнул сознательно в тот период, когда вопрос об ориентации антиохийского богословия еще не был решен окончательно

[Сагарда Н., Сагарда А., 2004, с. 972]. Однако вряд ли стоит сомневаться в том факте, что его учителем по экзегетике и богословию (в том числе и христологии) был Евсевий Эмесский (ок. 300 – ок. 360), к которому следует присмотреться подробнее. Евсевий происходил из Эдессы и здесь же получил начальное образование. Затем он изучал богословие в Палестине у Евсевия Кесарийского и Патрокла Скифопольского. Таким образом, влияние арианства на наставника Диодора вполне очевидно: если Евсевия Кесарийского причисляют к умеренной партии ариан, то Патрокл однозначно был арианским епископом. Известно, что Евсевий Эмесский какое-то время учился в Александрии, но, видимо, к интеллектуальной эстафете Александрийской школы он не присоединился, поскольку считается сторонником историко-грамматического метода антиохийцев [Сагарда Н., Сагарда А., 2004, с. 930]. Мы в точности не знаем о его христологических взглядах, но можем предполагать, что месопотамская христология получила в его лице новый импульс в Антиохийской школе. И заметно это как раз у его ученика Диодора Тарсского. В полемике с аполлинаристами Диодор усилил «разделяющую» компоненту, сформулировав учение о двух лицах во Христе [Сагарда Н., Сагарда А., 2004, с. 973]. Образы дома или плаща, которые использует Диодор для выражения тайны воплощения [Сагарда Н., Сагарда А., 2004, с. 973], являются, на наш взгляд, индикатором принадлежности его мысли именно к месопотамской традиции.

Вероятно, известная нам классическая конфигурация антиохийской христологии формируется уже во время ученика Диодора, Феодора Мопсуэстийского (350–428). К сожалению, из-за уровня сохранности и жанровой специфики трудов Феодора невозможно детально реконструировать его христологию, но сохранившиеся соборные постановления Церкви Востока и послания ее католикосов являются в этом отношении большим подспорьем [Селезнёв, 2002, с. 106–137]. «Сложносочиненность» этой парадигмы приводила к тому, что ὑπόστασις (= κνōmā) и πρὸσωπον (= парсōpā) в отношении Лиц святой Троицы были здесь почти синонимичны, но в то же время каждая из природ Христа (φύσις/κίανā) также наделялась своей ὑπόστασις (= κнōmā), т.е. заимствованным из аристотелевских моделей «маркером» совершенной природы. Окончательное соотношение ὑπόστασις в первом и втором смыслах до конца не прояснялось.

Разница в христологических моделях александрийцев и антиохийцев неизбежно должна была привести к их столкновению, поэтому видеть в этих спорах преимущественно церковно-политические интриги александрийских епископов (ср.: [Селезнёв, 2005, с. 29–30]) было бы ошибочным. То, что происходит после Эфесского собора 431 г., на наш взгляд, достаточно показательно. Осуждение Нестория и жесткие репрессии в отношении «несторианского» епископата не привели к массовым народным волнениям в Приморской Сирии (ср.: [Селезнёв, 2005, с. 36–37]). Сторонникам Антиохийской школы не удалось создать в сирийских областях Византийской империи прочных церковных структур, тогда как византийские миафизиты их здесь создали. Все это заставляет думать, что сторонники Антиохийской школы не имели в Приморской Сирии широкой социальной опоры. Интеллектуальная эстафета антиохийцев была для этой территории внешним явлением, распространенным главным образом среди епископата (ср. Theod. Cyr. Hist. eccl. V. 40). Безусловно, антиохийское дифизитство оказало прямое влияние на формирование халкидонской христологии. Однако складывание халкидонских церковных структур шло на этой территории при прямом участии государства, и в конечном итоге они оказались «анклавом» для эллинизированных сирийцев, которые с IX в. стали активно арабизироваться (ср.: [Селезнёв, 2006, с. 3]).

Очень характерно и то, где нашли свое конечное прибежище христологические модели главных богословов Антиохийской школы. Их наследие активно изучалось в областях Верхней Месопотамии. Сначала в Эдессе, а затем после изгнания оттуда «несториан» –

в Нисибине. Из Эдессы и Нисибина, как можно предполагать, антиохийская парадигма распространилась далее по Месопотамии. Таким образом, происходило достаточно быстрое вытеснение строгого дифизитства в область его «естественного проживания». В рамках этого процесса месопотамские сирийцы получили свою христологическую традицию, рационализированную в рамках греческих (аристотелевских) парадигм (= труды Диодора Таресского, Феодора Мопсуэстийского, Нестория). Именно эти модели впоследствии стали основой для вероучения Церкви Востока. События после Эфесского (431 г.) и Халкидонского (451 г.) Соборов, связанные с формированием на территории Приморской Сирии миафизитских церковных структур, можно расценивать как возвращение этого региона к базовым параметрам своего «естественного» историко-культурного развития. В позднеантичном Египте, где такое развитие протекало без разрывов и трансформаций, оно имело своим следствием довольно сильную оппозицию Халкидону и достаточно быструю консолидацию антихалкидонских сил. В сирийских областях Византии (Восточной Римской империи) данный процесс шел медленнее и имел ряд особенностей. Однако его подробное изучение представляет собой самостоятельную исследовательскую задачу, выходящую за рамки данной статьи.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

- Аверинцев С.С. Эволюция философской мысли. *Культура Византии. IV–перв. половина VII в.* Под ред. З.В. Удальцовой. М.: Наука, 1984. С. 42–77 [Averintsev S.S. The Evolution of Philosophical Thought. *Culture of Byzantium. 5<sup>th</sup> – First Half of the 7<sup>th</sup> Century.* Z.V. Udaltsova (ed.). Moscow: Nauka, 1984. Pp. 42–77 (in Russian)].
- Балахванцев А.С. Споры об эллинизме. *Восток (Oriens)*. 2020. № 4. С. 21–31 [Balakhvantsev A.S. Disputes about Hellenism. *Vostok (Oriens)*. 2020. No. 4. Pp. 21–31 (in Russian)].
- Гаиров В.Г., Кошеленко Г.А., Сердитых З.В. Эллинистический Восток. *Эллинизм: восток и запад*. Под ред. Е.С. Голубцовой. М.: Наука, 1992. С. 10–58 [Gaibov V.G., Koshelenko G.A., Serditykh Z.V. The Hellenistic Orient. *Hellenism: East and West*. E.S. Golubtsova (ed.). Moscow: Nauka, 1992. Pp. 10–58 (in Russian)].
- Греческая философия*. Т. 1–2. Под ред. М. Канто-Спербер. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2008 [Philosophie grecque. M. Kanto-Sperber (ed.). Vol. 1–2. Moscow: Greko-latinskiy kabinet Yu.A. Shichalina, 2008 (Russian translation)].
- Гурьев П. *Феодор, Епископ Мопсуэстский*. М.: Типография Л. и А. Снегиревых, 1890 [Guryev P. *Theodore, Bishop of Mopsuestia*. Moscow: Tipografiya L. i A. Snegirevykh, 1890 (in Russian)].
- Давыденков О.В., прот. *Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви*. М.: Издательство ПСТБИ, 1998 [Davydenkov O.V. *Traditional Christology of non-Chalcedonians from the Point of View of the Holy Fathers and the Ecumenical Councils of the Orthodox Church*. Moscow: Izdatelstvo PSTBI, 1998 (in Russian)].
- Дьяконов А.П. *Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды*. СПб.: Типография В.Ф. Киршбаума, 1908 [Dyakonov A.P. *John of Ephesus and his Works on Church History*. Saint Petersburg: Tipografiya V.F. Kirshbauma, 1908 (in Russian)].
- История Древнего Востока*. Под ред. В.И. Кузищина. М.: Высшая школа, 1999 [History of the Ancient Orient. V.I. Kuzishchin (ed.). M.: Vysshaya shkola, 1999 (in Russian)].
- История Древней Греции*. Под ред. В.И. Кузищина. М.: Высшая школа, 1996 [History of Ancient Greece. V.I. Kuzishchin (ed.). Moscow: Vysshaya Shkola, 1996 (in Russian)].
- Книга еретиков*. Сост., предисл., коммент. Д.С. Бирюкова. СПб.: Амфора; ПХГА, 2011 [The Book of Heretics. Compilation, preface and commentary by D.S. Biryukov. Saint Petersburg: Amfora; RCAH, 2011 (in Russian)].
- Кошеленко Г.А. *Греческий полис на эллинистическом востоке*. М.: Наука, 1979 [Koshelenko G.A. *Greek Polis in the Hellenistic East*. Moscow: Nauka, 1979 (in Russian)].
- Лебедев А. *Вселенские Соборы IV и V века*. М.: Типография Л.Ф. Снегирева, 1879 [Lebedev A. *Ecumenical Councils of the 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> Centuries*. Moscow: Tipografiya L.F. Snegireva, 1879 (in Russian)].

- Лосев А.Ф. *Миф. Число. Сущность*. М.: Мысль, 1994 [Losev A.F. *Myth. Number. Essence*. Moscow: Mysl, 1994 (in Russian)].
- Майоров Г.Г. *Формирование средневековой философии. Латинская патристика*. М.: Мысль, 1979 [Mayorov G.G. *Formation of Medieval Philosophy. Latin Patristics*. Moscow: Mysl, 1979 (in Russian)].
- Моммзен Т. *История Рима. Т. 5: Провинции от Цезаря до Диоклетиана*. Санкт-Петербург: Наука; Ювента, 1995 [Mommsen T. *Römische Geschichte. Bd. 5: Die Provinzen von Caesar bis Diocletian*. Saint Petersburg: Nauka; Juventa, 1995 (Russian translation)].
- Реале Дж., Антисери Д. *Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1: Античность*. СПб.: Петрополис, 1994 [Reale G., Antiseri D. *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*. Vol. 1. Saint Petersburg: Petropolis, 1994 (Russian translation)].
- Розов М.А. Что такое теория социальных эстафет. *Эпистемология и философия науки*. 2017. Т. 51. № 1. С. 230–239 [Rozov M.A. What is the Social Relay Theory. *Epistemology & Philosophy of Science*. 2017. Vol. 51. No. 1. Pp. 230–239 (in Russian)].
- Сагарда Н.И., Сагарда А.И. *Полный корпус лекций по патрологии (с приложениями)*. СПб.: Воскресение, 2004 [Sagarda N.I., Sagarda A.I. *Complete Corpus of Lectures on Patrology (with Appendices)*. Saint Petersburg: Voskresenie, 2004 (in Russian)].
- Селезнёв Н. *Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения*. М.: Euroasiatica, 2002 [Seleznyov N.N. *The Christology of the Assyrian Church of the East. Main Documents and Development of the Doctrine*. Moscow: Euroasiatica, 2002 (in Russian)].
- Селезнёв Н.Н. *Несторий и Церковь Востока*. М.: Путь, 2005 [Seleznyov N.N. *Nestorius and the Church of the East*. Moscow: Put, 2005 (in Russian)].
- Селезнёв Н.Н. *Христологический парадокс в истории богословских споров (на примере несторианства и севирианства)*. Дисс. на соиск. уч. ст. к.и.н. М., 2006 [Seleznev N.N. *Christological Paradox in the History of Theological Disputes (Case Study of Nestorianism and Sevirianism)*. PhD (History) Dissertation. Moscow, 2006 (in Russian)].
- Сидоров А.И. *Курс патрологии. Возникновение церковной письменности*. М.: Русские огни, 1996 [Sidorov A.I. *Patrology. The Emergence of Church Writing*. Moscow: Russkie ogni, 1996 (in Russian)].
- Bagnall R.S. *Everyday Writing in the Graeco-Roman East*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2011.
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Texty grecki, łaciński, polski*. Т. 1. Układ i opracowanie A. Baron; H. Petras. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005.
- Kihn H. *Die Bedeutung der Antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete*. Weisenburg: C.F. Meyer, 1866.
- Meeks W.A., Wilken R.L. *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*. Ann Arbor, MI: Scholar Press, 1978.
- Sandwell I. *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Vööbus A. *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East. Vol. I. The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia*. Louvain: Secrétariat du corpus SCO, 1958.

#### ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

ВОЙТЕНКО Антон Анатольевич – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра египтологических исследований РАН, Москва, Россия.

Anton A. VOYTENKO, DSc (History), Leading Research Fellow, Centre for Egyptological Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.