

А.В. Муравьев

## «МЕССАЛИАНСКИЙ» МИФ IV–V вв. И СПОРЫ ОБ АСКЕТИКЕ В ИРАНСКОЙ ЦЕРКВИ ВОСТОКА VII в. н.э.

Статья посвящена позднеантичному использованию концепта «мессалианство», который грекоязычные христианские писатели IV–V вв. использовали для обозначения ереси «молитвенников» сирийского происхождения. В VII в. в Иране понятие и термин были вторично использованы во внутрицерковной борьбе в Церкви Востока. Автор доказывает нерелевантность понятия как в IV–VII вв., так и в VII в., опираясь на недостаточные данные источников.

*Ключевые слова:* сирийское христианство, патристика, поздняя античность, ереси, мессалианство.

Идейная и богословская борьба, развернувшаяся в христианской общине Ирана в VII–VIII вв. вокруг так называемого мессалианства, имела свои внутренние причины – борьбу за власть в высшем звене руководства Церкви Востока. Дело осложнялось начавшимся арабским завоеванием и общей дестабилизацией политической и социальной обстановки<sup>1</sup>. Однако даже эти сложные условия не могли скрыть внешний процесс, истоком которого была начавшаяся в IV–V вв. адаптация сирийского типа аскетизма на греческой почве<sup>2</sup>. Эта адаптация проходила порой не без сложностей, создавая точки культурного оттолкновения, обозначившие границы мифа, о котором пойдет речь в статье. Сирийцы, выработавшие на протяжении IV–V вв. своеобразный тип аскетического поведения и отражающей его идеологии и богословия, после противоречивых соборов в Эфесе (431 г.) и Халкидоне (451 г.), начали синтезировать собственное аскетическое богословие на материале греческой традиции – «каппадокийцев» прежде всего<sup>3</sup>. И постепенно упомянутое греческое культурное «оттолкновение», вызванное непривычными культурными формами, стало самими сирийцами восприниматься как полноценный миф. Рецепция греческой патристики через переводы повлияла на их религиозные представления: сирийцы поверили в существование «ереси молитвенников».

Дело в том, что сирийцы с их специфическим взглядом на мир и человека, укорененном в семитских вообще и библейских в частности категориях со времен Афраата и апокрифов рассматривали аскетические практики в аспекте «удаления/приближения». В основе процесса генезиса сирийского типа аскетизма оказался задействован и переосмысленный опыт египетских подвижников и отшельников<sup>4</sup>, и опыт интеллектуальной мистики патристической традиции, идущей от Оригена и Евагрия. Основная линия конфликта, насколько можно судить, прошла между

---

*Муравьев Алексей Владимирович* – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН.

<sup>1</sup> См. исследования по арабскому завоеванию: Donner 1981; Morony 2006.

<sup>2</sup> Veulay 1987, 33–35.

<sup>3</sup> Источники сирийского аскетического богословия см. Blum 1984.

<sup>4</sup> Прежде всего имеется в виду агиографическая легенда о мар Авгене; см. Дьяконов 1918; Fiey 1962; Muraviev 2003.

культурными формами «остранения», присущими сирийскому иночеству, и социальным пафосом имперской церковности. Этот конфликт осознал уже знаменитый епископ Раббула Эдесский, который увидел в «еретиках-молитвенниках» большую заботу и проблему для организации церковной жизни. Иноки сирийской выучки, как можно видеть из совокупности документов эпохи (описания разнообразных форм иночества даны Феодоритом Киррским и Иоанном Эфесским), реализовывали несколько культурных моделей, специфичных для позднеантичного аскетизма<sup>5</sup>. Первая модель – «странничество» (ξενιτεία, «*хенитея*»), заставляющая аскета не пребывать на одном месте, а перемещаться и даже бежать. Вторая модель – «анонимность» (отказ от имени и семьи): аскет, подобно Архелиду, или «Человеку Божию» («*аноним*»), отказывается не только от социальной и зачастую этнической среды, но и радикально десоциализуется, утрачивая имя. Третья модель – «бестелесность», предполагающая непрерывную молитву, отказ от сна и обычной пищи, иногда даже питание травой и отказ от речи и иногда любой коммуникации («*молчание*», обычно переводимое как «молчание»). Можно спорить о том, были ли эти черты специфичным выражением «монофиситской духовности», но их комбинация оказывается в противоречии с культурными представлениями грекоязычных писателей и церковных деятелей, пустивших в оборот миф о «секте мессалиан». Иначе говоря, рабочей гипотезой будет то, что слово «молитвенники» было самоназванием некоей общины сироязычных иноков, подобно тому как ἁκοιήται стало названием другой общины, переселившейся в Константинополь во главе с Александром Акимитом<sup>6</sup>.

#### ИСТОРИЯ ВОПРОСА

Об этом загадочном явлении, строго говоря, ничего толком не известно, а то, что донесли до нас скудные свидетельства его обличителей и противников, вызывает сильнейшие подозрения в плохой осведомленности или в политической ангажированности. Базовое исследование вопроса с полным разбором свидетельств провел Клаус Фитшен<sup>7</sup>. Он пересмотрел схему, доминировавшую у ученых старой школы (прежде всего у И. Осэрра, писавшего о «фундаментальной ошибке мессалиан»), в сторону релятивизации данных о «мессалианстве» V в. Указанные авторы в целом принимали в качестве исходного тезиса реальность ереси в V в. и надуманность ее «второго издания». Принятие на веру «досье V в.» объясняется, видимо, общим доверием таким источникам, как Епифаний, Феодорит и Нил Анкирский. Попытка нового взгляда на проблему предлагается в работах К. Стюарта и Д. Кэнера<sup>8</sup>. Точка зрения последнего кажется нам наиболее взвешенной.

Рассмотрим кратко это досье. Считается, что в IV в. в Сирии или Месопотамии возникло некое учение, быстро захватившее умы иночества, смысл которого сводился к специфическому представлению о природе греха, смысле молитвы и

<sup>5</sup> Литература по феноменологии и формам сирийского аскетизма насчитывает уже десятки томов. В качестве обобщающей сейчас можно указать работу Ф. Эсколана (Escolan 1999), феноменология и классификация форм дана Ш. Абузайдом (Abouzaïd 1993).

<sup>6</sup> Житие см. в изд.: Vie d'Alexandre 1911. Александр был осужден за «молитвенничество», в передаче агиографа ВHG 47 превратившееся в «несторианство», что отражает интерференцию понятий, но косвенно указывает на некое участие «молитвенников» в событиях вокруг Эфесского собора 431 г.

<sup>7</sup> Fitschen 1996.

<sup>8</sup> Stewart 1991; Caner, 2002.

вытекающем из них церковном поведении (отказ от крещения, евхаристии, конфликт с иерархией)<sup>9</sup>. В IV в. появился термин *mšalyānē*, т.е. «молящиеся», что уже само по себе было несколько странной постановкой вопроса: молитва, являющаяся главной религиозной практикой в христианстве, становится поводом для обвинения в ереси. Впервые туманное, но явно негативное упоминание «молящихся» встречается у мар Афрема Нисибинского (*Hymni contra Haereses* 22, 4–5): *مصلينته ذوات الله* («и молитвенников, которые недостойны») <sup>10</sup>. Мы не видим оснований так радикализировать смысл слов мар Афрема, выводя их круглым путем из туманных выражений греческой патристики. Как следует из анализа М. Кмошко и К. Фитшена, современные мар Афрему Афраат и «Книга степеней» не содержат никаких пейоративных упоминаний о «молитвенниках» <sup>11</sup>. В IV–V вв. наиболее явно упоминает «молящихся» Епифаний Саламинский, который называет среди прочих еретиков *Μασσαλιανοί* или *εὐχόμενοι* (*Panagion* 80, 4.1). Эта глава описывает некое движение первой половины IV в., существовавшее в рамках языческой культуры («массалиане, происходящие от язычников», или «мартириане» – от *μάρτυς*). Они строят моленные, а также на рассвете собираются и поют богу «заунывные песни и хвалы». Летом в жару они спят на улицах городов (Епифаний специально подчеркивает: «женщины вместе с мужчинами») и просят подаяния. В беседе их слышны кинические нотки: «назовешь их пророками, они скажут: я пророк, назовешь Христом, они утверждают: я – Христос». Епифаний говорит, что в отличие от христиан, которые остригают волосы на голове и не касаются бороды, эти «массалиане» отращивают длинные волосы. Все это описание не вызывает большого доверия, но, напротив, порождает множество вопросов.

Заключение К. Фитшена относительно «молящихся» Епифания звучит довольно бесстрастно: речь идет о каких-то аскетах, которые «предпочитали некую форму отшельничества общежитию, но при этом соблюдали временную *stabilitas loci*, то есть не были бродягами» <sup>12</sup>. Упоминание о «ереси» выглядит и вовсе смешным, так что, строго говоря, выяснить содержание «ереси» с его помощью не получается. Единственный вариант – связать «молитвенников» с харизматическим движением Евстафия Севастийского, осужденного на соборе в Ганграх (между 340 и 370 годами – точной датировки нет) и в памфилийской Сиде (ок. 390 г). Оба этих собора имеют крайне противоречивый статус: первый под председательством арианина Евсевия Никомидийского выступил «в защиту брака» (причем и тут вопрос с оппонентами остается крайне непонятным), второй также невнятен, он направлен против евстафиан, которых называли для краткости «мессалианами».

Содержание «молитвенной» ереси трудно себе представить и из дальнейших источников. Так, Феодорит Киррский в своей «Церковной истории» (IV. 11) <sup>13</sup> из-

<sup>9</sup> Богословие «мессалианства» очень реконструктивно, не осталось никаких аутентичных его изложений. Описание К. Фитшена, построенное на основе сводки всех источников, производит впечатление разнородных и несоординированных обвинений.

<sup>10</sup> Наш перевод несколько отличается от общепринятого (Э. Бек переводит *Ausschweifung*, т.е. «невоздержанность, разврат»), и он основывается на семантике глагола *ZLL* («мало весить, быть малоценным»), который в пассивной породе имеет значение «быть ничтожным, презренным». И только переносное значение может быть доведено до «быть распутником». Подробный разбор см. Муравьев 2010.

<sup>11</sup> Fitschen 1996, 19–20. Разбор единственного нерепрезентативного упоминания у Аф-раата см. Муравьев 2010.

<sup>12</sup> Fitschen 1996, 24.

<sup>13</sup> Полностью воспроизведено у И. Дамаскина в «Ста ересьях вкратце» под №80.

лагает маловразумительную историю, более всего подходящую на полемический анекдот наподобие тех, которыми Иоанн Руф стремился скомпрометировать сторонников Халкидонского собора немного позже<sup>14</sup>. Он называет, впрочем, имена зачинщиков: Δαδῶης, Σάβας, Ἀδελφίος, Ἐρμῶς и Συμεώνης. Имена эти имеют как сирийское, так и греческое происхождение, и по ним невозможно сказать что-либо конкретное. Ученик аскета Юлиана Савы Адельфий Эдесский называется вождем и «основателем» (сведения монофиситского писателя VI в. Филоксена Маббугского<sup>15</sup>) «ереси»<sup>16</sup>. Туманные и крайне сомнительные рассказы о «бесе, поселяющемся в душе», «о бесполезном крещении» и «необязательной Евхаристии» выглядят совершенно неправдоподобно просто потому, что их невозможно поместить в исторический контекст сирийского аскетизма. Истории, которые излагает все тот же Феодорит в «Боголюбивой истории» (*Historia religiosa* 3. 16) об иноке Маркиане, встречавшего в окрестностях Антиохии «молитвенников», зараженных... манихейством, вызывают еще более скепсиса<sup>17</sup>. В худшем случае мы имеем дело с каким-то *pars pro toto*. К. Фитшен задается правомерным вопросом, можно ли вообще идентифицировать Адельфия с «молитвенниками»<sup>18</sup>, а мы поставим вопрос еще более резко: видел ли Феодорит вообще хоть одного «еретика-евхита» живьем? Критика греческого аскетического писателя Нила Анкирского в «*De voluntaria paupertate*» (CPG 6048), 21, сведения патриарха Фотия и ряд других ранних документов, обобщенные в исследованиях Гийомона и Фитшена, производят столь же удручающее впечатление<sup>19</sup>.

Вывод, который можно сделать из ранней истории «мессалианской ереси»: греческие церковники столкнулись с неким явлением, возможно, происходящим из сирийской среды. Это явление заключалось в иных, непривычных для них формах «остраненного» аскетизма: возникшем на основе интроспективной аскетики представлении о воздействии бесов на душу и способах их изгнания, определенного аскетического релятивизма в отношении церковной структуры и ее сакраментальных форм и подобных им представлений<sup>20</sup>. Возможно (и в этом смысл призыва Фитшена «не преувеличивать» тему «культурного недопонимания»<sup>21</sup>), отдельные экстравагантные выводы могли быть сделаны Адельфием или кем-то еще, однако целостной системы «ереси» в этих выводах не просматривается<sup>22</sup>. Со свойственной грекам систематичностью они сочли эти явления «ересью» и едва ли не манихейством (вспомним, что главным признаком манихеев был их вегетарианский аскетизм с энкратитским оттенком). Тут, вероятно, проявилось стремление «подводить теорию» под все явления христианской жизни.

<sup>14</sup> Jean Rufus 1911; Horn 2006.

<sup>15</sup> Lavenant. 1963, 108.

<sup>16</sup> Обсуждение «концепции Адельфия» см. Fitschen 1996, 62–65, 93–95).

<sup>17</sup> ἀλεστρέφετο δὲ κομιδῇ καὶ τοὺς ὀνομαζομένους Εὐχίτας ἐν μοναχικῷ προσχήματι τὰ Μανιχαίων νοσοῦντας.

<sup>18</sup> Fitschen 1996, 27.

<sup>19</sup> Guillaumont 1976, 126–129; Fitschen 1996, 25 ff.

<sup>20</sup> Ср. у Кэнера взгляд на «мессалианство» как на part of a post-Constantinian ecclesiastical process of defining, consolidating, homogenizing, or rejecting forms of Christian life (Caner 2002, 84).

<sup>21</sup> Fitschen 1996, 107.

<sup>22</sup> Здесь, впрочем, необходимо учитывать два смысла слова «ересь» в христианской традиции: группа/секта и учение этой группы, составляющее ее «особость» относительно большинства.

Почти полное досье «молитвенничества» собрал в свое время упоминавшийся выше венгерский исследователь М. Кмошко, занимавшийся «Книгой степеней»<sup>23</sup>. Дальнейшее исследование в приложении к этому загадочному памятнику продолжил ряд исследователей (см. словарные статьи Барей и Гийомона, работы Грибомона<sup>24</sup>). Их выводы в целом сводятся к тому, что никакой «ереси мессалианства» в «Книге степеней» нет<sup>25</sup>. Из свидетельств Епифания Саламинского, Иеронима Стридонского, Маруты Майферкатского и других писателей М. Кмошко делает такой вывод: *his consideratis valde probabile videtur... Messalianos... non fuisse sectam vere talem ab aliis distinctam, sed viros dogmatice plus minusve indifferentes quibus a peculiaris erat nisus quidam asceticus, quo impellente de virtute orationis deque rerum terrestrium usu in diversos errores lapsi sunt et non tam doctrinae novitate, quam potius insolita vitae ratione pacem Ecclesiae perturbarunt* (с. СХІХ). Таким образом, нет специфического «мессалианского» учения и в «Книге степеней».

Отдельное развитие «проблема мессалианства» получила в связи с «макарьевским корпусом», сборником духовных сочинений некоего Симеона Месопотамского, написанным на греческом и ходившим в иноческих кругах под именем прп. Макария Великого<sup>26</sup>. А.Г. Дунаев, занимавшийся проблемой именно в связи с «макарьевским корпусом», также не смог предложить нового взгляда на «ересь молитвенников», однако обобщил некоторые выводы ученых, позволившие и ему сделать вывод, что Симеон Месопотамский, действительный автор «Корпуса», был кем-то «вроде» мессалианина. Дунаев абсолютно прав в том (с. 223–234), что Симеон был близок к тому, что в патрологии принято называть «мессалианством», но он неправ, пытаясь вслед за авторами греческой патристики обосновать существование «ереси мессалианства», идейное содержание которой выглядит совершенно внеисторичным<sup>27</sup>. На материале аскетического корпуса Симеона Месопотамского, как в его греческой, так и в сирийской форме, опубликованной в. Шротманом, отчетливо видно, что перед нами тот же самый интроспективно-аскетический тип мышления, что и в «Книге степеней», и позднее, – например, у Иосифа Хаззайя, Иоанна Дальятского, мар Исхака Ниневийского, т.е. отрефлексируемый в терминах мистики. Одним из самых ранних писателей этого направления считают Иоанна Савву (т.е. «Старца»).

#### ЭКСКУРС: «МЕССАЛИАНСТВО» ИОАННА САВВЫ

Весьма интересное явление раннего «молитвеннического» богословия на сирийской почве иногда видят у знаменитого писателя V в. Иоанна Саввы (Апамейского) в связи с его мистико-аскетическим учением, ибо биография его не сохранилась<sup>28</sup>. Для Иоанна человеческая душа находится между телесностью и

<sup>23</sup> Об этом памятнике см. Введение в кн.: Kmosko 1926.

<sup>24</sup> Bareille 1939, 1454–1465; Guillaumont 1980, 1074–1083.

<sup>25</sup> Kmosko 1926, СХV.

<sup>26</sup> Обзор обширной литературы по «Макарьевскому корпусу» см. Хоружий 2006.

<sup>27</sup> Выводы Дунаева («не отделяемые от предположений»: Дунаев. 2002, 303–307) можно обобщить так: «сирийцы породили некую ересь, суть которой в неверном учении о первородном грехе, подобном пелагианству». А затем непросвещенные и некнижные иноки создали некий «средний слой», отличительными чертами которого была многоязычность и кочевничество, а также «максимализм», который и разнес идеи «мессалианства», растворив их в дикости.

<sup>28</sup> Об Иоанне Апамейском в связи с «мессалианством» см. Lavenant 1984; Strottmann 1972; Harb 1976, 36.

духовностью (это – отзвук платонической постановки вопроса о «месте» души). Не будучи сложенной из элементов этого мира, она не подвержена всем изменениям этого мира, пока не соединена с телом. Однако, будучи с ним связана, она, по мнению Иоанна, заключена в тело, как в гроб. Бог поместил душу так глубоко и потаенно в теле, что сам дьявол не видит ее. Но сатана имеет доступ к душе через тело. В душе Иоанн выделяет две части: невидимый бесам центр, область духовную, и периферийную зону, находящуюся в контакте с телом, особенно с сердцем и мозгом, а также с почками. Через эту зону к душе получает доступ и сатана, и страсти. Спасение у Иоанна определяется срединным положением души между телом и духом, что делает ее подверженной нападениям сатаны. Таким образом, при большом желании можно увидеть и у Иоанна теорию бесовского «вселения». Однако «родившись в наш мир, Господь не позволил воздвигнуться перед Собой этому средостению греха, и Он преодолел его силою своего ведения и пребывал от рождения вне его, так что через отверстие, пробитое Им, воссиял свет иного мира»<sup>29</sup>. То есть каждый человек отныне волен совершить этот возврат к светоносному миру, но на этом пути есть немало препятствий. Это и козни дьявола, который действует через органы взаимодействия души с миром. Эта деятельность есть арена борьбы, в которой у человека есть могучее оружие – свобода выбора. Целью душевного сражения, согласно Иоанну, должно стать полное упразднение тщеславия, в результате чего подвижник обретает чистоту – *dakyutā*. Духовная стадия аскетического пути для Иоанна характеризуется особым состоянием прозрачности (или цельности – *šafyutā*), которое наступает в результате совершенного очищения. Эта мистическая аскетика имеет некоторый спиритуалистический уклон, который можно вполне назвать «мессалианским»: так, Штротман считает, что для Иоанна Старца Крещение по своему инициатическому действию может быть заменено удалением от телесных помышлений<sup>30</sup>. Иоанн часто говорит об «истинной Церкви», которая в его концепции есть полное и совершенное (реализованное) единство ума и веры. Впрочем, в этих местах писатель поднимается до таких мистических высот, что заключения Штротмана производят впечатление некоторой односторонности. Особое значение сирийский мистик придает молитве: в отдельном сочинении, опубликованном С. Брокком, Иоанн говорит, что «молчание сердца» должно выражаться в непрестанной молитве, в «памятовании о Боге» (ܟܘܢܝܬܐ ܕܠܝܗܐ)<sup>31</sup>. Молящийся должен не только повторять слова молитвы, но и сам стать этими словами. Перед нами вполне логичная сирийская мистико-аскетическая система, параллельная евагрианской. Пресловутое «мессалианство» Иоанна Апамейского оказывается таким же «ярлыком», как и в случае с «Книгой степеней» и макарьевским корпусом.

\* \* \*

Оказывается, что между сирийскими авторами IV–V вв. и византийским «мессалианством» не много общего. Ранняя история понятия и термина «мессалианство» скорее указывают на встречу культур, во время которой практика «остранения/удаления» получила различное теоретическое осмысление: позитивное – на сирийской почве – и негативное (К. Фитшен называет это «asketische Fremdartigkeit») –

<sup>29</sup> Strothmann 1972, Dial. 62, 22–63, 1.

<sup>30</sup> Strothmann 1972, 78.

<sup>31</sup> Brock 1979.

у грекоязычных писателей. Немецкий историк, а также его французский коллега Ф. Эсколан всячески пытаются сохранить устоявшиеся дефиниции и предлагают считать реальным только «еретическое учение», но не его носителей.

«МЕССАЛИАНСКИЙ ВОПРОС» В VII в.

VII век в истории всего восточного христианства был временем весьма серьезных потрясений, когда существующие водоразделы в церковной среде были дополнены делениями политического и культурного свойства. Для многих христиан этот век оказался роковым уже только потому, что он возродил, но тут же и окончательно похоронил надежды на примирение различных конфессиональных групп между собою. Политически этот век можно справедливо назвать катастрофическим: Иран вступил в новую эпоху, еще не перейдя хронологического рубежа. В 590 г. скончался шаханшах Гормизд, а пятью годами позже почил католикос Ишо'яв I. По смерти католикоса собор Церкви Востока, идя навстречу пожеланиям самого покойного государя и его христианской супруги Ширин (тогда еще не обратившейся в монофизитство)<sup>32</sup>, наставал на кафедру Селевкии-Ктесфона старца-инока Савришо'. Савришо' был практически силой извлечен из своего отшельнического убежища епископами, пришедшими поставить его на лашомскую кафедру, предстоятель которой, епископ Савва, скончался. Однако, как сообщает хронист Мари, и после избрания епископом Савришо' продолжал свои аскетические подвиги, так что в Лашом начали стекаться паломники, желавшие посмотреть на знаменитого подвижника. Император ромеев Маврикий, как пишут, заказал его портрет и посылал с послами богатые подношения отшельнику, прося его молитвенного заступления. Помимо аскетизма Савришо' славился как неутомимый путешественник и проповедник. Его апостольский пыл заводил его в самые отдаленные области внутренней Персии, а путешествие в Хиру Ну'манову кончилось обращением самого вождя Лахмидов Ну'мана и присоединением его к Церкви Востока<sup>33</sup>.

Но в 603–604 гг. шаханшах Хосров II Парвиз начал войну против Византии якобы по мотивам мести за Маврикия, убитого узурпатором Фокой. И престарелый католикос Савришо' поддержал царя, отправившись вместе с армией на войну. Однако здоровье 85-летнего старца оказалось слабым для этого нового путешествия: он скончался в Нисибине во время осады Дары в 605 г. И вот еще при жизни этого выдающегося церковного иерарха Церковь Востока была потрясена серьезным спором, который нас и интересует в первую очередь, – это загадочный спор с «молитвенниками» (*mṣalyānē*)<sup>34</sup>. Эти иноки, как сообщают источники, «отрицали» общежительный тип монашества и бродили по городам и весям, прося подаяния, и утверждали необходимость «духовной молитвы». Несколько случаев, когда они проникали в дома христиан и становились приживальщиками и дармоедами, побудили католикоса заключить с ними нечто вроде договора, и их число уменьшилось. Достойная удивления ничтожность этого эпизода выглядит явно непропорциональной в сравнении с грозным названием «ересь мессалиан», которое впоследствии охотно употребляли как в Церкви Востока, так и в Церкви империи.

<sup>32</sup> Baum 2003.

<sup>33</sup> Пигулевская 1961.

<sup>34</sup> Labourt 1904, 213–215; Gribomont 1972, 620–625.

Вторым большим спором стало движение «нисибинцев», сторонников схоларха знаменитой школы Хнаны Адиабенского<sup>35</sup>. О природе спора между «хнанитами» и церковным руководством также идут дискуссии. С одной стороны, известно, что Хнана отвергал авторитет Феодора Толкователя, знаменитого епископа Мопсуестии, и пытался приблизиться богословски к халкидонскому пониманию христологического догмата. С другой – его главный противник, известный богослов Бавай, называемый Великим в отличие от другого Бавая – Малого, обвинил хнанитов в пантеизме, оригенизме и даже фатализме<sup>36</sup>. Стремление искоренить «оригенизм» не помешало ему, впрочем, комментировать «Сотницы» «главного оригениста» Евагрия Понтийского<sup>37</sup>. В Нисибин по решению собора 596 г. был послан епископ Григорий Кашкарский, но сам католикос недолго любил Григория и Бавая заодно и за спиной собора вставлял им в колеса все возможные палки, помогая тем самым хнанитам. Когда нисибинцы стали жаловаться шаху на бесчинства Григория, Савришо<sup>4</sup> поддержал их жалобы и потребовал «извергнуть» Григория из сана епископа. Образовалась партия радикально настроенных епископов Церкви Востока, которым также отношение Савришо<sup>4</sup> стало казаться чрезмерно мягким. Бавай и его сторонники создали целый культ этого Григория, называя его «живым мучеником» и приписывая именно его гневу усмирение вспыхнувшего тогда же бунта в Нисибине, а не действиям на самом деле полководца Наквергана согласно правилам обращения с бунтовщиками.

После смерти Савришо<sup>4</sup> Церковь Востока ждала далеко не самые лучшие времена. Избранный по указу шаханшаха католикосом Григорий Пратский оказался стяжателем и сребролюбцем, так что в народе ходили карикатуры, изображавшие владыку, с вожделием ошупывающим курицу на предмет ее жирности. В 609 г. жадный старик умер, а все его богатства были конфискованы государственной казной. Антихалкидониты севирина согласия (халкидонитская полемическая литература обычно именовала их монофиситами или акефалами) утвердились в Иране и смогли влиять на политику шаханшаха через придворного врача (*друстбеда*) Гавриила Шингарского и перешедшую к ним шахиню Ширин. Выборы нового католикоса были приостановлены, а епископам Церкви Востока был навязан диспут: им пришлось отвечать одновременно на вопросы севириан и хнанитов. Католикос был избран лишь в 628 г., так что на протяжении ряда лет фактическим главой Церкви Востока оказался тот самый Бавай Большой, который прославился своей борьбой с хнанитами и был к тому же ревностным сторонником радикального христологического антиохизма в духе Нестория. Но часы сасанидского царства были сочтены, а вместе с ним приходил конец и системе церковно-государственных отношений, складывавшихся в Персии на протяжении трехсот лет.

Каково же досье «новой вспышки мессалианства» при Бавае? Цитаты из «Книги соборов» (*Ктава Сунхадос*) приводят какие-то анекдотические подробности об иноках, «шатающихся по городам и живущих с женщинами в монастырях»<sup>38</sup>. Деяния собора 585 г. говорят о «презрении к церковной иерархии».

Что касается самого Бавая, то его представления проанализированы в исследовании А. Гийомона<sup>39</sup>. Для Бавая «молитвенники» – это «нечестивцы» (*زنتك*),

<sup>35</sup> О Хнанае см. Labourt, 1904, 214–215.

<sup>36</sup> Vööbus 1965.

<sup>37</sup> Впрочем, в сирийской традиции Евагрий отделялся от оригенизма: Guillaumont 1983; Muraviev 2003, 1186; Engelmann 2008.

<sup>38</sup> Synodicon orientale 1902, 301–303, 374–375, 406–407, 456–457.

<sup>39</sup> Guillaumont 1978.

«нечистые» (ⲛⲉⲧⲓⲥⲧⲉⲛⲏ), но самое верное определение – ⲁⲓⲗⲏⲧⲉⲛⲏ «обманишки именов», т.е. те, кто несоответствует своему собственному имени. Это практически соответствует смыслу выражения мар Афрема, рассмотренному выше. Интересно, что Бавай явно имеет в виду кого-то конкретного, кто, видимо, «хвалился» своим благочестием. Вместе с тем «псевдо-молитвенники» именуются «возбужденными, взвинченными» (ⲉⲃⲏⲧⲏⲛⲏ) и даже «взбесившимися» (ⲉⲃⲏⲧⲏⲛⲏⲉⲛⲏ, т.е. «сынами бесов»). Это, вероятно, намек на некие экстатические состояния, но, вообще говоря, христианская мистика не отрицает возможности религиозного экстаза, скорее даже наоборот. То, что Бавай считает их экстаз «бесовским», есть его личная интерпретация, но едва ли это утверждали сами «молитвенники». В другом месте Бавай говорит, что его оппоненты, вместо того чтобы сидеть, как положено инокам, в пустыне, «водворяются» (ⲙⲉⲃⲏⲛⲏⲙ) вместе с другими иноками «в домах и впадают в грех»<sup>40</sup>. Этот упрек связан с требованием пребывания на одном месте, которое иноки не признавали. Однако следует заметить, что сирийский аскетизм не сразу перешел на «египетские нормы» и свободное движение подвижников по пустыне и в городах долгое время оставалось вполне типичным. Бавай утверждает далее, что «молитвенники» «предаются праздности и удовольствиям и проповедуют молитву без дел»<sup>41</sup>. Что касается «дел» (ⲉⲃⲏⲧⲏⲛⲏ), то и здесь все довольно сложно: необходимость ручного, физического труда в раннем иночестве не была очевидной. Отшельники занимались им по мере необходимости и для пропитания, в то же время считая такой труд лишь неизбежным злом. В рамках идеологии «ангельского жития» настоящим трудом считался именно труд над своей душой, труд аскетический, проклятие «хлеба в поте лица» относилось к тем, кто «в муках рождает чада своя». И наконец, последнее обвинение Баваия прямо взято из Феодорита (Haeret. fabul. comp. IV. 14).

Скорее, перед нами некая внутрицерковная борьба, прикрываемая «мессалианским мифом», позаимствованным у грекоязычных писателей. Эксплуатация темы «молитвенников» объясняется, вероятно, борьбой Бавая, начавшейся еще во время его настоятельства на Изле, против довольно традиционных аскетов, практиковавших «радикальный отказ от мира» и ξενιτεία. Бавай, рассорившись с изальскими иноками и разогнав добрую половину их<sup>42</sup>, принялся обличать «молитвенников», о чем мы уже говорили выше. В рамках этой борьбы и был написан комментарий Бавая к «Сотницам» Евагрия: ведь именно это сочинение было важнейшим в движении аскетов. Церковный политик просто перехватывал инициативу, повторяя как заклинание все те же обвинения в «аморализме» и бродяжничестве.

В своем недавнем исследовании П. Хагман проанализировал фрагменты сочинений мар Исхака Ниневийского, известного в византино-славянском мире под именем Исаака Сирина, в которых упоминаются в критическом смысле «молитвенники»<sup>43</sup>. Хотя великий хузистанский мистик и отзывался недоброжелательно о каких-то своих оппонентах, вывести из их заблуждений «еретическое учение» тем не менее невозможно. «Молитвенники» Исхака – это просто гордецы, полагающие, что им доступна некая «духовная молитва» (ⲙⲉⲃⲏⲛⲏⲙ ⲛⲉⲧⲓⲥⲧⲉⲛⲏ) без особых

<sup>40</sup> *Babai. Comm. In Evagrii centuria. IV. 64* (Frankenberg 1912, 302).

<sup>41</sup> *Synodicon orientale* 1902, 398.

<sup>42</sup> Об этих событиях см. Labourt 1904, 229–231.

<sup>43</sup> Hagman 2008.

телесных трудов и когда им этого хочется, они думают, что достигли полного бесстрастия, они не уважают таинства и не читают Библию, а также не чтят «святых отцов»: Евагрия и Феодора Мопсуестийского. Иначе говоря, «молитвенники» – это некие гордые и малоученые иноки, но совсем не «еретики». Вывод исследователя также вполне согласуется с нашими выводами: analysis of the arguments used in the texts of Isaac of Nineveh shows that Messalianism was used by those in power to battle certain tendencies in East Syrian Asceticism that actually went back to an old ascetic tradition of solitaries living a life outside the control of the ecclesiastic powers. It seems a life outside the control of the ecclesiastic powers. It seems likely that these tendencies were not limited to certain groups of communities, but that one man's saint would be another man's heretic, depending on perspective<sup>44</sup>. Эта цитата приведена полностью, ибо показывает фактический научный консенсус, складывающийся вокруг истории с мессалианством в VII в.

Традиция продолжилась и в VIII в. при католикосе мар Тиматеосе, когда дело дошло до церковного проклятия (анафемы) важнейших писателей-аскетов Иоанна Апамейского, Иоанна Дальятского и Иосифа Прозорливца (Хаззайя)<sup>45</sup>. А. Гийомон высказался в пользу полной фиктивности и политизированности этого обвинения. Более того, история с обвинениями Ованнеса Одзнеци в адрес абстрактных «мессалиан-павликиан», как и дело египтянина Марка бар Конбара, о котором сообщает патриарх Михаил Великий<sup>46</sup>, производят такое же невнятное впечатление. В 786/787 годах Поместный собор персидской Церкви Востока посмертно проклял Иоанна, «именуемого из Дальяты», вместе с Иоанном Апамейским и Иосифом [Хаззайя]. В деяниях собора говорилось, что Иоанн «последовал Савеллию (еретику II в.!) и веровал о Сыне и Духе, что Они суть силы, а не Лица, что Слово назвалось Сыном не потому, что Оно от Отца, но из-за того, что Им Отец сотворил вселенную». Деяния собора повествуют: «Отцы прокляли всякого, кто скажет, что человечество Господа Нашего созерцает Его Божество или что его зрит какая-либо иная тварь. Они также прокляли всех, кто читает книги вышеназванных авторов, допустит их в монастырскую книжницу или к себе в келью, да отлучится»<sup>47</sup>. Однако потом между 823 и 827 годами новый собор уже при католикосе Ишо' бар Нун реабилитировал всех осужденных, хотя такая мера не смогла до конца «отмыть» осужденных от подозрения в гетеродоксии<sup>48</sup>. Ведь истинная причина осуждения была в неприязни католикоса Тимофея к прохалкидонитскому и неподконтрольному движению мистиков, которых с легкой руки мар Бавая в подражание греческим писателям V в. повелось именовать «молитвенниками».

В своем замечательном во многих отношениях исследовании о Псевдо-макарьевском корпусе А. Дунаев<sup>49</sup> пытается уйти тем не менее от очевидного вывода, что ересь «молитвенников» есть вещь в высшей степени абстрактная, с помощью которой и в IV–V вв. греческие церковные писатели боролись с непонятной и чуждой им аскезой<sup>50</sup>, а уж на сирийской почве она и вовсе превратилась в

<sup>44</sup> Hagman 2008, 66.

<sup>45</sup> Про анафему 787 г. см. в хронике Или бар Шинайя (Samir 1979); обсуждение см. Трейгер 2009, 131–135.

<sup>46</sup> Michel le Syrien 1912, 379–381.

<sup>47</sup> Assemani 1725, 100.

<sup>48</sup> Jean de Dalyatha 1978, 262.

<sup>49</sup> Дунаев 2002.

<sup>50</sup> Caner 2002, 84: heretical profile constructed by the Eastern church authorities.

нечто вроде дубины, которой церковные владыки сокрушали своих врагов. История «ереси» VII–VIII вв. в персидской Церкви Востока показывает, что так называемое «мессалианство» воспринималось в то время как ярлык, ругательное обозначение еретика. В основе обвинений лежит смутное представление, что «молитвенники» – это бродяги, которые ходят из города в город, из монастыря в монастырь и иногда даже живут под одной крышей с женщинами и склонны к нерегулярной мистике. Приходится также признать, что как и для истории IV–V вв., для которых безжалостный приговор этому мифу сформулировал еще М. Кмошко, так и для VII–VIII вв. сохраняет актуальность мнение А. Гийомона о штампованности и необоснованности всех обвинений от борьбы Бава в VII в. и до 790 года<sup>51</sup>.

«Мессалианство», таким образом, есть не более чем опыт неудачного контакта греческого мира со специфическим аскетизмом сирийцев на исходе античности, который, преломившись в церковных баталиях в Персии VII–VIII вв., оказался вновь востребованным и даже пережил свой денотат. Мар Бавай и его сторонники подхватили термин, которым называли сирийских монахов-мистиков греки. Радикальный аскетизм в Церкви Востока, прежде всего на Изле, пережил свой расцвет в VII в., чтобы стать лишь тенью к тому времени, как два инока в обители святого Саввы в начале IX в. переведут по западносирийской копии на греческий первый том восточносирийского писателя «молитвеннической» ориентации мар Исхака, названного ими для ясности Ἰσαὰκ ὁ Σύρος. Этот перевод, равно как и западносирийские копии сочинений Иоанна Апамейского и Иоанна Дальятского, завершили легитимацию «молитвенников» après la lettre.

## Литература

- Дьяконов А.П. 1918: К истории сирийского сказания о Мар-Евгене // Христианский восток. 6, 107–174.
- Дунаев 2002: *Макарий Египетский прп.* Духовные слова и послания / А. Дунаев (пер. и ред.). М.
- Муравьев А.В. 2010: Msalyanutha. Сирийское досье «мессалианского» феномена (IV в.). К вопросу о начале движения «молитвенников» в сироязычной среде // Вестник ПСТГУ (Филология) (в печати).
- Пигулевская Н.В. 1961: Арабы у границ Ирана и Византии. М.
- Трейгер А. 2009: Могло ли человечество Христа созерцать его божество? Спор VIII века между Иоанном Дальятским и Тиматеосом I, католикосом Церкви Востока // Символ 55 (Духовная культура сирийцев), 121–149.
- Хоружий 2006: Ἀσκητισμός / С.С. Хоружий (ред.). М.
- Abouzayd S. 1993: Ihidayutha; a Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient, from Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 AD. Oxf.
- Assémani J.S. 1725: Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. III. 1. Roma.
- Bareille G. 1939: Euchites // Dictionnaire de Théologie catholique. V. 2.
- Baum W. 2003: Schirin. Christin-Königin-Liebesmythos. Wien.
- Beulay R. 1987: La lumière sans forme. P.
- Blum G. 1984: Mysticism in the Syriac Tradition. Kottayam.
- Brock S. 1979: John the Solitary, On Prayer // Journal of Theological Studies. 30, 84–101.
- Caner D. 2002: Wandering begging monks: spiritual authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity. Oxf.
- Das Buch der Synhados oder Synodicon Orientale 1975 / O. Braun (übers.). Amsterdam.
- Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses 1957 / E. Beck (hrsg.). CSCO. T. 170 / Scriprores syri 77. Louvain.

<sup>51</sup> Обзор обвинений в связи с расширением собора мар Тиматеоса см. Martikainen 1989, 47–60.

- Donner F.* 1981: *The Early Islamic Conquests*. Princeton.
- Engelmann T.* 2007: *der Kephalaia-kommentar Babais des Großen als Beispiel monastisch-mystischer Theologie // Makarios. Mystik–Metapher–Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums Göttingen / M. Tamcke (hrsg.). Göttingen, 220–210.*
- Escolan Ph.* 1999: *Monachisme et église: le monachisme syrien du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle : un ministère charismatique // Théologie historique. 109. P.*
- Fiey J.* 1962: *Aonès, Awun et Awgin (Eugène). Aux origines du monachisme mésopotamien // Analecta Bollandiana. 80, 52–81.*
- Fitschen K.* 1996: *Messalianismus und Antimesalianismus: ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte. Göttingen.*
- Frankenberg W.* 1912: *Evagrius Ponticus. B.*
- Gribomont J.* 1957: *Le monachisme au IV<sup>me</sup> siècle en Asie Mineure: de Gangres au messalianisme // L'Orient syrien. 2, 419–432.*
- Gribomont J.* 1972: *Le dossier des origines du messalianisme // Epektasis. Mélanges J. Daniélou. P., 611–625.*
- Guillaumont A.* 1976: *Un mouvement de spirituels dans l'Orient chrétien // Revue de l'Histoire des religions. 189, 126–129.*
- Guillaumont A.* 1978: *Le témoignage de Babai le Grand sur les Messaliens // Symposium syriacum 1976. OCA 205. Roma, 257–266.*
- Guillaumont A.* 1980: *Messaliens // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. 10. 68–69. P. 1074–1083.*
- Guillaumont A.* 1983: *Les versions syriaques de l'œuvre d'Évagre le Pontique et leur rôle dans la formation du vocabulaire ascétique syriaque // III Symposium syriacum 1980. OCA 221. Roma, 35–42.*
- Hagman P.* 2008: *Saint Isaac the Syrian and the Messalians // Makarios. Mystik–Metapher–Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums Göttingen / M. Tamcke (hrsg.). Göttingen, 55–66.*
- Harb P.* 1976: *Aux sources de la mystique nestorienne du VII<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle: Jean le Solitaire (Jean d'Apamée) // Proceedings of the 28th International Congress of Orientalists (Canberra 1971). Wiesbaden.*
- Horn C.* 2006: *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine. Oxf.*
- Ilīyā bar Šennāyā* 1996: *Kitāb al-Majālis // Samir S.Kh. (ed.). Majlis I. Beirut.*
- Jean de Dalyatha* 1978: *La collection de lettres / R. Beulay (ed.). Patrologia Orientalis. XXXIX. fac. 3. Turnhout, 180.*
- Jean Rufus* 1911: *Évêque de Maïouma 1911: Plérophories : témoignages et révélations contre le Concile de Chalcédoine / F. Nau, M. Brière (eds.) // Patrologia Orientalis. 8 (36). P.*
- Johannes von Apamea* 1972: *Johannes von Apamea. Sechs Gespräche mit Thomasios, Der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und Drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen / W. Strottmann (hrsg.) // Patristische Texte und Studien. 11. B.*
- Kmosko M.* 1926: *Liber Graduum. Patrologia syriaca 1 (3). P.*
- Labourt R.* 1904: *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide. P.*
- Lavenant R.* 1963: *La lettre à Patricius de Philoxène de Mabboug 1963 / R. Lavenant (ed.) // Patrologia Orientalis. 30. 5. P.*
- Lavenant R.* 1984: *Jean d'Apamée. Dialogues et traités. Sources Chrétiennes. 134. P.*
- Martikainen J.* 1989: *Timotheus I. und der Messalianismus // Makarios-symposium über das Gebet / J. Martikainen, H.-O. Kvist (eds.). Åbo, 124–140.*
- Michel le Syrien* 1912: *Chronique / J.-B. Chabot (ed.). P.*
- Morony M.G.* 2005: *Iraq after the Muslim conquest. Princeton.*
- Muraviev A.* 2003: *Macarian and Evagrian. The Problem of Origenist Legacy in Eastern Syriac Mystical Literature // Origeniana Octava. Leuven, 1185–1191.*
- Pourshariati P.* 2008: *Decline and Fall of the Sasanian Empire. N.Y.*
- Stewart C.* 1991: *«Working the Earth of the Heart». The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431. Oxf.*
- Synodicon orientale* 1902: *Synodicon orientale ou Recueil de synodes nestoriens / J.-B. Chabot (ed.). P. (нем. пер.: Das Buch der Synhados. 1975).*
- Vie d'Alexandre* 1911: *Vie d'Alexandre l'Acemète / J. de Stoop (ed.). Patrologia Orientalis. 6/5. Turnhout.*
- Vööbus A.* 1965: *History of the School of Nisibis. CSCO 266. Louvain.*

THE «MESSALIAN» MYTH  
OF THE 4th AND THE 5th CENTURIES AND THE DEBATES  
ON ASCETIC IN THE IRANIAN CHURCH  
OF THE EAST IN THE 7th CENTURY

*A.V. Muraviev*

The article tries once more to rethink the notion of «the heresy of worshippers» or *mšalyanē* as they were called in Syriac, cf. «Messalianism». After summing up the sources and latest research tendencies (M. Kmosko, A. Guillaumont, K. Fitschen, C. Stewart) the conclusion seems to be imposing: the encounter of the Graeco-Roman Christianity with the native Syriac ascetic practices ended in a misunderstanding. Some ascetic trends (incessant prayer, *aksenayutha*, *dépaysement*) were interpreted in the 4th cent. as signs of anti-intellectual popular beliefs. The list of messalian heresies came from Theodoret and Epiphanius down to John Damascene. It reflects a practical absence of positive information on the teaching of the presumed 'heretics' completed with idiosyncratic myths and fantasies of Byzantine heresiologists. In the 7th cent. this myth was re-used in the Iranian Church of the East in the struggle between mar Babai the Great and the monastic communities of Izla. Babai and some of his allies tried to stigmatize their opponents as *msalyane* using the notion coined in Byzantine circles in the 4th–5th cent. The irony of the situation was that the Messalian myth was born as a repulsion of the native Syrian asceticism but returned as polemical weapon against ascetics who tended toward a more synthetic (and perhaps closer to the Byzantine ascetic) tradition like Ishaq of Niniveh, Joseph Hazzaya, John of Dalyatha and other. Their works however returned to the Greek-speaking Byzantium in the 8th–9th cent. as a yardstick of Orthodox asceticism.