

24. *Sims-Williams N., Grenet Fr.* 1987: The Historical Context of the Sogdian Ancient Letters // Transition Periods in Iranian History. Actes du symposium de Fribourg-en-Brisgau (22–24 Mai 1955). Louvain, 101–122.
25. *Sims-Williams N., Grenet Fr., Podushkin A.N.* 2006: The Sogdian Inscription of Kultobe // Shygyys. № 1. Алма-Аты, 95–111.
26. *Sims-Williams N.* 2009: The Sogdian Inscription of Kultobe. Text, translation and linguistic commentary // Труды Центрального Музея. Т. 2. Алма-Аты, 153–171.

THE OLDEST SOGDIAN INSCRIPTION FROM KULTOBE

Vladimir A. Livshits

Linguistic characteristics of the fragmented Sogdian inscription found in Kultobe (Southern Kazakhstan) show that this inscription is the oldest of the known Sogdian texts. Many letters in it are clearly Sogdian, not Aramaic or ideographic signs: *g* (*γ*), *y*, *p*, *š* (= *č*), *š*. At the same time, some letters, such as *s* or *h*, are different from the same letters in other Sogdian texts, including the 4th century “Ancient Letters”. Some of the orthographic peculiarities of the inscription from Kultobe are archaic too: the phoneme |θ| is rendered by *t* (*taw*) as in Aramaic, not by *δ* (*dalet*) as in the rest of Sogdian texts. The date of the inscription cannot yet be determined.

Keywords: Sogdian language, Aramaic language, Middle Persian language, epigraphy, Middle Asia, Kultobe.

Institute of Oriental Manuscripts,
Russian Academy of Sciences,
St. Petersburg, Russia
iom@orientalstudies.ru

© 2015 г.

Вестник древней истории
2015, № 1, 66–86

А. В. Муравьев

MSALYĀNŪTHĀ 3. ИОАНН ЗЛАТОУСТ В АНТИОХИИ, ДВИЖЕНИЕ АКМИТОВ И ВОПРОС О СОДЕРЖАНИИ «МЕССАЛИАНСКОЙ ЕРЕСИ»

В статье рассматривается роль сирийского аскетического движения «мессалианства» в трех конфликтах в грекоязычной церковной среде IV – начала V вв. Первый конфликт греков с сирийцами на почве аскетизма произошел в Каппадокии в 370-х годах. Второй конфликт связан с Иоанном Златоустом, учеником сирийца Иулиана Савы, у которого учился и вождь «мессалиан» Адельфий. Третий эпизод связан с акимитами и их вождем Александром. Мессалианский феномен – не есть «ересь», но отражение этого конфликта в глазах писателей-ересиологов.

Ключевые слова: сирийцы, Иоанн Златоуст, мессалианство, позднеантичное христианство, Церковь, акимиты, Василий Великий, Евстафий Севастийский, аскетизм, межкультурные контакты.

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

В недавней статье К. Стюарта о таксономии сирийского аскетизма¹ поднимается несколько важных проблем в связи с Антиохией как центром распространения сирийского типа аскетического поведения. В связи с этой важной темой настоящая статья посвящена обсуждению гипотезы, согласно которой Иоанн Златоуст в юности был воспитан в сирийской аскетической среде, которую можно связать с так называемым «мессалианством». Затем этот же тип сирийского аскетизма проявился в движении монахов-акимитов. Эта тема является продолжением исследований о роли и топике так называемого «мессалианства», опубликованных ранее².

Стюарт в своей статье справедливо указал на концентрическую схему «город/пригород/округа», а также на другие таксономические критерии. В картине аскетизма, нарисованной им, введено несколько оппозиций, которые актуальны не только для сирийского мира, но и для других сегментов христианского Востока. Кратко выраженная «таксономия» Стюарта для Антиохии выглядит следующим образом:

1. Городские аскеты (Urban)
 - a. Аскеты в черте города (Ascetics in the City)
 - b. Женщины и мужчины живут в одном помещении;
2. Аскеты вне города (Extra-Urban)
Горные иноки;
3. Не-городские аскеты
Крестьяне-аскеты (Countrymen ascetics)³.

В более восточной Эдессе ситуация выглядит проще: есть только один городской тип (клирики и *Vnath/Vnau Quāmā*) и общежительные *дайрайе* (от *daurā*, обитель). Тем самым для истории генезиса монашества как социального и религиозного явления (а именно этот вопрос интересует нас в первую очередь) важной является именно привязка/непривязка к городу. Именно городские и околгородские подвижники 360–380-х годов смогли стать важной средой города (*potent element*, как называет это К. Стюарт), которая смогла преобразовать его социальную ткань и создать мощные очаги социальной мобилизации. Обсуждая события, происходившие вокруг Иоанна Златоуста, Стюарт обращает внимание не только на теоретические лекции и занятия у Диодора (в знаменитом *ἁσκητήριον*'е)⁴, но и на общение с аскетами, селившимися на горах и вокруг города⁵. Нам кажется необходимым соединить эту таксономию Стюарта с представлениями о культурных миграциях между сирийским и греческим мирами не только в этом случае, но и на более широком контексте. Однако в получающейся картине не хватает горизонтального измерения аскетических сетей – так называемого «мессалианства», первого опыта адаптации сирийских аскетических практик на греко-римской почве, который, как стало ясно после исследований Фитшена и самого Стюарта, переворачивает историю взаимодействия аскетизма на христианском Востоке. И, кажется, теперь есть повод взглянуть под этим углом на ряд фактов из позднеантичной истории.

¹ Stewart 2013; исследования разных форм аскетической организации (как монашеской, так и немонашеской) активно идут после знаменитого сборника Валантасиса и Уимбуша (Valantasis, Wimbush 1995). Особенное значение сирийских форм аскетизма постоянно подчеркивает в своих работах С. Брок. Из недавних работ можно указать на книгу П. Хагмана (2010).

² Муравьев 2010а; b.

³ Stewart 2013.

⁴ Ermoni 1901, 422–444; Harnack 1901; Hill 2005.

⁵ Stewart 2013, 208.

В свете этого сравнения и в этом контексте история раннего аскетизма получает новый социальный ракурс.

Как отдельный культурный феномен, аскетическое движение «молитвенников» (сир. *mšalyānē*, греч. *μασσαλιανοί/μεσσαλιανοί*) впервые получило известность в Малой Азии в IV в. Однако история фиксации его в источниках весьма запутана, что признает и Фитшен, который посвятил истории «молитвенников» свое диссертационное сочинение⁶. И у Фитшена, и у других ученых, занимавшихся этим явлением, возникли сомнения относительно содержания учения «мессалиан». Источком «ереси» считается приход в Малую Азию из Сирии последователей некоего *местного аскетического движения*, обычаи которых породили непонимание и подозрения. Сирийские источники, к сожалению, не дают полной картины того, кем были «молитвенники» до прихода в Антиохию. Точнее говоря, картина, извлекаемая нами из этих источников, смущает своей аморфностью и несводимостью к одному явлению⁷. Мар Афрем (Ефрем Сирийский) называл их просто «плохими» молитвенниками, другие авторы приписывали им беспутство. И. Мейендорф предполагал в своей статье связь сирийских аскетов со знаменитым другом и корреспондентом Василия Великого епископом Евстафием Севастийским⁸. Мы попытались предложить гипотезу, корректирующую обобщенный Фитшеном традиционный взгляд на распространение «мессалианства». С нашей точки зрения, «мессалианство» – это вообще не «группа» (ересь в традиционном смысле), а острая форма культурного контакта между миром восточным (арамейским, прежде всего) и миром греко-римским. За разными аскетическими практиками стоял скрытый конфликт мировоззренческих установок, который спустя столетия к конвергенции в виде византийского аскетизма⁹. В процессе синтеза фиксируются несколько пиков, самыми острыми из которых следует считать «мессалианскую ересь» IV–V вв., историю Иоанна Златоуста, историю с монахами-акимитами и конфликт вокруг архиепископа Нестория. Все «пики» за исключением первого произошли в столице империи. Несколько более ранних проявлений антагонизма, вроде антиэллинизма Татиана и Ефрема Сирина, носят, скорее, характер продрома этой острой реакции. Во всех указанных конфликтах можно проследить отчетливую тенденцию к догматизации культурного кода и переводу поведенческих установок на системный язык греческой философии (точнее, богословия). Компоненты такого перевода проявляются позднее в истории антихалкидонитского движения в Сирии в V–VII вв., которое стало мифогенным для сиро-православной идентичности (о чем подробно рассуждает в своей недавней книге Ф. Менце)¹⁰, но последствия его должны быть отнесены к эпохе VI–VII вв. и выходят за границы настоящей заметки. Поэтому начать имеет смысл с критики гипотезы Мейендорфа о каппадокийском характере «первого проявления» этого молитвенничества.

АСКЕТИЗМ И ПОЛИТИКА В КАППАДОКИИ

Рассмотрим несколько подробнее историю с аскетическим конфликтом в 370-х годах вокруг Евстафия¹¹. Как известно, сам кесарийский архиепископ Васи-

⁶ Fitschen 1995.

⁷ Муравьев 2010а, 48–50.

⁸ Meyendorff 1970.

⁹ Муравьев 2010b.

¹⁰ Menze 2008.

¹¹ Jurgens 1959.

лий Великий, увлеченный его идеями, организовал общину «усердствующих» (σπουδαῖοι), аскетов довольно похожих на городских сирийских «сынов завета», βναυ ρυάτῃ. Однако, как заметили исследователи, Василий и его соратники (Григорий Богослов, Григорий Нисский, Амфилохий Иконийский) не рассматривали своей деятельности как «иноческой», себя «иноками» не считали, а аскетизм (чаще именуемый у них словом ἀγνεῖα или παρθενία, см., например, «О девстве», 2–6 Григория Нисского, где он подробно разбирает термины) считали типом поведения, желательным (и в определенном смысле «обязательным») для всех христиан. Григорий Назианзин писал о самом Василии, что тот сочетал «житие пустынное» (ἐρημικὸς βίος, т.е. радикальную практику отречения) со «смешанным» житием» (μυῖδος βίος), т.е. городским типом аскетизма, главным поведенческим паттерном которого было «взаимообщение» (κοινωνία – Greg. Naz. Or. fun. in Basil. 12). Помимо синтеза двух типов аскетического поведения (отшельничества и взаимообщения) на основе платонического по своему типу философствования, Василий поддерживал своего соседа и друга Евстафия Севастийского. Этот последний кроме трудов по адаптации сирийских аскетических практик среди малоазийцев, полемизировал с теми, кто эти практики не понимал и даже был осужден на весьма сомнительном мероприятии так называемом Гангрском соборе. Развивая предположения американского патролога, можно попытаться выстроить связь между сирийскими пришельцами в Малую Азию и аскетическим максимализмом Евстафия который и привлек Василия. Мейендорф писал по этому поводу «не только Евстафий, но и его друг Василий принадлежали к той монашеской среде, которая была осуждена в Гангре»¹². Но, не говоря уже о крайней туманности сведений о Гангрском соборе, известно, что размолвка между соратниками произошла из-за политизации догматических нюансов¹³.

Эта «догматическая политика» в 60–70-х годах IV в. означала религиозный проект Константина – Констанция – Валента по объединению христиан, разделившихся после осуждения арианства, на основе общего исповедания, известного как «вторая сирмийская формула»¹⁴. Обычно ее интерпретируют как «арианскую», хотя это был классический «объединительный» проект имперской администрации, построенный на компромиссе между «новаторами», «архаистами» и «конформистами». К этому времени классических ариан в собственном смысле уже практически не осталось: догматические баталии если и шли, то между евномианами и всеми остальными (прежде всего, младоникейцами)¹⁵. Между этими полюсами располагались три условные группы. *Новаторами* представителей тех групп, которые признавали необходимость доформулирования догматики при общем согласии с ὁμοούσιον. *Архаистами* можно назвать тех, кто отказывался от модификации терминологии, которую предлагали каппадокийцы, и настаивал на сохранении никейского языка, отвергая и императорскую политику как излишне жесткую (обычно их называют «староникейцами»). Наконец к *конформистам* следует причислить тех, кто признавал за имперской администрацией исключительное право на форматирование церковного пространства и определение границ богословской ортодоксии. Евстафий Севастийский в определенный момент встал на сторону архаистов, точнее говоря, тех омиусиан, которые не считали возможным называть

¹² Meiyendorf 1970; Gribomont 1980.

¹³ См. Amand 1948; Gribomont 1957; 1980.

¹⁴ Захаров 2010.

¹⁵ Halleux 1984; 1986, 135.

Св. Дух Богом (Eriphan. Panar. IXXV. 1sq.; Sozom. Hist. Eccl. III. 14). Василий тяжело переживал то обстоятельство, что его старший товарищ и главный авторитет в области аскетике не встал под его знамена. Их пути разошлись, однако Василий так и остался сторонником «мессалианской» линии, проще говоря, сторонником линии Евстафия. Как оказалось, дело было совсем не в том, вселяется ли сатана в человека при рождении и не в савеллианстве и монархианстве – а в этих страшных лжеучениях «молитвенников» обвинил Гангрский собор, чтобы только в чем-то их обвинить. Дело было в религиозной политике империи.

Итак, важным в контексте реконструкции аскетизма будет отношение практики Евстафия к «евхитам». Известно, что Евстафий еще прежде размолвки с Василием выступал как сторонник радикального аскетизма и, прежде всего, сторонник по возможности воздержания от брачных отношений. В сирийской аскетической традиции в этом не было ничего принципиально нового, даже Иоанн Златоуст рекомендовал воздерживаться от вступления в брак, мотивируя это тем, что «уже и так много на свете христиан». Это конечно несколько напоминало энкратитство, т.е. такую аскетическую тактику II в., которая исключала брак и вообще все, что «веселит сердце человека» в принципе из сферы возможного и допустимого. В Сирии символом такого радикального решения был знаменитый Татиан и его секта идропарастатов (аквариев)¹⁶. Однако, насколько можно судить по наличным источникам, ни Евстафий, ни главный «еретик» Адельфий, ни его учитель сирийский аскет Юлиан Сава не разделяли радикальных идей аквариев. Отец Евстафия, епископ Евлалий, упрекал сына за ношение «неподобающей клирику» одежды (вретича?), а собранный в Гангре¹⁷ собор – за нежелание совершать венчания брака и критику церковных имуществ¹⁸. В критике Евстафия слышится не примитивный дуализм любителя парадоксов и борца с эллинизмом Татиана, а скорее протест «нестяжателя» против «империализации церкви». Это соответствует одной из фундаментальных интуиций раннего христианства – установке на нищету, которая имела функциональный ограничительный смысл. Евстафий, как известно, без особых возражений принял критику собора и гангрского епископа Евсевия, но продолжил свою деятельность в Малой Армении, Пафлагонии и Понте¹⁹. Главным его тезисом, который разделял и Василий, была обязательность самоотречения. А арианствующие сторонники имперского консенсуса этого принять не хотели или не могли, едва ли не вследствие антропоцентризма арианства. Те из соратников Евстафия, кто продолжал настаивать на «добровольной нищете», вместе с Аэрием удалились в пустыню и, как сообщает пристрастный Епифаний (Panar. 15. 1.1), продолжили там практиковать свой радикальный аскетизм. Единственное, остающееся до сих пор неясным, – откуда у Евстафия и Аэрия появились воззрения, традиционно связанные с сирийцами и их способом понимания аскетизма? Надо ли исключать возможность того, что они могли сталкиваться с мигрантами из Сирии или Месопотамии, там более, что сам Василий такие контакты имел²⁰, а агиографическая традиция сохранила легенду о его встрече с Ефремом²¹.

¹⁶ Афиногенов 1990; Татиан 1993, 239.

¹⁷ Jurgens 1989, 121–124.

¹⁸ Rousseau 1994, 74–75.

¹⁹ Sozom. Hist. Eccl. III. 14.

²⁰ Упомянутый Василием «сириец» (Σύρου ἀνδρὸς) в «Шестоднев» (*Basil. Caes. In hex. 6*) может свидетельствовать о контактах Василия с сирийским миром.

²¹ Rousseau 1957. Эта агиографическая история тем более интересна, что мар Афрем был известен довольно скептическим отношением к греческой традиции и, хотя использо-

Василиевско-евстафианский тип аскетического поведения базировался на определенной традиции, через Григория Неокесарийского восходящей к александрийцам Клименту и Оригену. Этот «интеллектуальный» аскетизм в Месопотамии и Сирии обогатился местной сирийской традицией. В Малой Азии последняя тоже вполне адаптировалась, однако уже к концу IV в. в малоазийских кругах церковных деятелей, ориентированных на константинопольскую администрацию, постепенно начинает формироваться представление о «чрезмерном», радикальном и неправильно аскетизме как девиации. Главной мишенью была как раз совокупность сирийских аскетических практик, каким-то образом воспринятых Евстафием и Василием. Эти практики (поведенческие паттерны) можно назвать редуктивными в том смысле, что они все сводятся к минимизации влияния плоти на душу/ум и эмансипации духовной (ноэтической) сферы как самодостаточной. Теоретическое обоснование такого поведения было дано только в ходе контакта сирийцев с греческой средой, предоставившей теоретический инструментарий, который дал возможность опознать такое поведение как ἡ κατὰ Θεὸν φιλοσοφία платонических авторов III в. Отшельники и живущие группами «одинокие» (ἰῆιδᾶυῆ, μονάζοντες) сирийского мира дали новый импульс и начало феномену византийского монашества, но полноценную мистическую теорию создали авторы сирийского мистического расцвета VII–VIII вв.

Василий пишет в 375 г. из Кесарии в письме, обращенном к Евстафию, что увидев иноков в Египте, Келесирии и Месопотамии, он возгорелся желанием подражать их подвигам в Каппадокии, однако «многие хотели удалить меня от общества этих людей». Что это означает, понять сложно, но нельзя исключить, что это свидетельствует о контактах с «молитвенниками». Более того, далее Василий продолжает: «Я защищал их ревностно... и не допускал никаких обвинений догматического характера, хотя многие допускали, что у них были неверные мнения о Боге и что наставленные нынешним ересеначальником, они тайно распространяли свое учение, но оттого, что я никогда не слышал подобных вещей, я считал всех утверждающих это клеветниками» (Basil. Caes. Epist. CCXXIII)²². В этом знаменитом письме об аскетизме Василий прямо описывает типичного «мессалианина» как образец инока: «взор печальный и обращенный долу, внешность неопрятная, волосы нечесанные, одежда грязная», что заставляет издателя И. Куртона даже уди-

вал некоторые греческие концепции, особенно в антиарианских пассажах, но тем не менее, оставался внутри чисто сирийского контекста, в том числе и аскетического: как известно мар Афрем не был иноком в современном понимании, хотя практиковал аскетизм в миру. Агиографическая критика эпизода довольно хорошо разобрана О. Руссо в двух статьях 1957 г., так что здесь можно ограничиться пересказом выводов французского ученого. Речь идет о четырех текстах: «Житии Василия» Псевдо-Амфилохия (BHG 247b–263), сирийском житии мар Афрема (BHO 269), энкомии св. Василию, входящему в корпус Ephraem Graecus, и еще об одном энкомии приписываемом брату Василия – Григорию Нисскому (BHG 244, CPG 3185). Все они содержат рассказ о том, как отшельник Ефрем в пустыне услышал призыв пойти в Кесарию и увидеть св. Василия, что он и исполняет. История в той форме, которая представлена во всех четырех текстах не может отражать исторических событий, по крайней мере, точно отражать. Вывод Руссо о возможности буквального понимания эпизода встречи как физического контакта между Василием и мар Афремом кажется явно натянутым. Если пытаться рассматривать этот как исторический факт. Но в агиографическом дискурсе так преломляется история культурного контакта, перед нами эпизированная история встречи двух аскетических традиций, необычайно близких.

²² Courtonne 1973, 32.

виться: «Эти рекомендации кажутся нам вдохновенными чрезмерным аскетизмом, отличным от того, который был сам Василий предписывать в начале своего письма»²³. Любопытные дальнейшие наблюдения сделала Б. Бриттон-Ашкелони, которая сравнила различные практики покаянного характера у Василия и у отцов-пустынников. Оказалось, что Василий куда более жестко подходил к таким грехам как воровство или блуд, в то время как египетские отшельники судили эти грехи более мягко²⁴. Все эти акты указывают на серьезное влияние сирийских аскетов на кесарийского архиепископа, аскетизм которого сформировался под влиянием «мессалианских» радикальных идей, а не одного Евстафия, как это могло показаться И. Мейендорфу. Интересно, что кампания Евсевия Никомидийского против евстафиан, имевшая оттенок борьбы с сирийским аскетическим направлением, не затронув напрямую Василия и его аскетический кружок, вызвала тем не менее модификацию дискурса, о чем свидетельствует письмо 223.

Итак, из сказанного следует, что происхождение «молитвенников» следует искать не в Кесарии и вообще не в Малой Азии, как считал Мейендорф. Учителя малоазийских евстафиан были сирийцами и именно оттуда пришли наиболее спорные практики. А в Каппадокии просто произошел первый важный конфликт вокруг попыток привития сирийского аскетизма на греческой почве. Эти попытки продолжились.

СИРИЙСКОЕ ПРОШЛОЕ ИОАННА ЗЛАТОУСТА

К началу V в., казалось, вопрос о «молитвенниках» с осуждением Евстафия канул в прошлое. Так, наверное, и было бы, если бы дело было только в оригинальных взглядах каких-то странных аскетов. И действительно, мифологемы, подобные перечисленным не встречаются в литературе, разве только как отсылка к событиям и спорам IV в. Однако «мессалианский вопрос» возникает со все большей частотой. Дело в том, что в его основе лежало, по нашему мнению, не «лжеучение» (т.е. не система взглядов и представлений, отличных от церковно-христианских), а тип поведения. Этот тип поведения был связан с сирийским аскетизмом, история отношений которого с грекоязычной средой в высшей степени запутана и сложна. В IV–V вв. происходила тяжелая культурная адаптация этого типа аскетического поведения, многие элементы которого выглядели неконвенционными и провоцирующими. Некоторые греческие писатели, склонные видеть везде «систему взглядов» порой стали интерпретировать сирийский аскетизм как девиацию, в основе которой лежали поведение и не аскетическая программа, а именно уклонение от чистоты веры. Это отражение более общей закономерности, согласно которой люди вообще пытаются рационализировать, «схватить», социальные практики через теоретические абстракции. Богословские концепции суть такие абстракции, но в случае с аскетическими практиками эти абстракции приобретают конкретное приложение.

К. Стюарт абсолютно справедливо привлекает внимание к Иоанну Златоусту и записывает его в пригородные аскеты, тип, связанный с городами. Еще будучи юношей в Антиохии при архиеп. Мелетии, Иоанн ушел в «ближние горы», где встретил «сирийского старца, заботившегося о воздержании» (ἐγκρατεία), и провел с ним «дважды по три года», а затем ушел в одинокую пещеру еще на два года²⁵.

²³ Courtonne 1973, 436.

²⁴ Britton-Ashkeloni 1999.

²⁵ Baur 1929, I, 140. Carter 1962. Библиографию Иоанна см.: Burger 1964.

В горах он практиковал весьма радикальную аскезу: не спал два года, не ел неделями и специально морозил себе «то, что под чревом... рядом с почками», как целомудренно выражается Палладий (Dialog. V. 56). В эти годы Иоанн напоминал своим образом жизни знаменитого Симеона Столпника. Когда молодой аскет-проповедник был избран архиепископом Константинополя, то, как пишет Палладий, он пытался продолжать жить той же аскетической жизнью, к которой привык в Антиохии. Однако почти сразу оказалось, что этот его образ жизни вызывает неприятие у столичных жителей, точнее говоря, во дворце. Что касается простого народа, то там Иоанна воспринимали вполне адекватно и даже любили. Иначе говоря, категорическое аскетическое поведение вполне импонировало людям малоимущим и не имевшим доступа к «социальным лифтам» и не нравилось тем, кто был богат и у кого были перспективы. В этом, видимо, отчасти и кроется секрет широкого распространения монашества сирийского типа в греческом и русском мире. Феодорит Кирский в своей «Церковной истории», к слову, с восхищением упоминает епископов (например, Агапита), которые продолжили жить подвижнической жизнью и «в бурные времена ереси»²⁶.

Константинопольский период жизни Иоанна наполнен самым жестоким непониманием его образа жизни, его аскетических моделей поведения и его обычаев²⁷. Златоуст пытался писать филиппики против тех аристократов, кто не восхищался уходом детей в иночество, он обличал светские нравы императорского двора, но в целом его конфликт можно представить, как частный случай конфликта между модернизирующимся греческо-византийским обществом и аскетичным сирийским духом²⁸. Интересно, что один из «бродячих иноков», «сиришко» Исаакий (Палладий называет его «лжеиноком»: ψευδομονάζων²⁹) был одним из обвинителей Иоанна на соборе «под дубом». Впрочем, было бы неверно представлять их конфликт как борьбу «правильного» иночества с «лжеиночеством», ибо и в том, и в другом случае перед нами иноки сирийской выучки. Суть конфликта была, конечно, политической: Феофил использовал всех врагов Иоанна, Акакия Верийского, Севериана и других, среди которых оказался и Исаакий. Этот случай показывает, что сирийцы могли и не особенно разбираться в нюансах церковной борьбы у ромеев и даже оказывались порой в позиции критиков выходцев из своей же среды. Они не воспринимали свою аскетическую практику как отдельную церковную линию.

Спустя некоторое время другой антиохиец, как и Златоуст, пострадал в Константинополе – это был уже архиепископ Несторий. Тот, правда, пытался выразить свои убеждения о сохранении человеческого во Христе в догматических формулах, что его и погубило. Зайдя слишком далеко, он запутался и не смог внятно аргументировать свою позицию.

Но вернемся в Антиохию 360–370-х годов, чтобы найти там следы сирийской выучки будущего архиепископа и обличителя столичных пороков. В 372 г., вероятно после смерти матери, Иоанн провел четыре года на горе Сильпий рядом с городом, населенной монахами. Епископ Мелетий был отправлен в ссылку в 371 – начале 372 г., что подтолкнуло Иоанна к уходу в пустыню, но намерение начать отшельническую жизнь возникло раньше. В поисках все более сурового самоотвержения

²⁶ *Theodoret. Hist. Eccl. V. 27.*

²⁷ См., например, недавнее исследование Liebeschütz 2009.

²⁸ См., например, Ford 1996.

²⁹ *Pallad. Dial., 6: Ἰσαακίῳ Συρίσκῳ, περιτρίματι, ἀφηγητῇ ψευδομοναζόντων, ἐν κακολογίαις κατατριβέντι.*

Иоанн уединился в одной из пещер горы, где изучал Писание и почти не спал. Через два года Иоанн, подорвав здоровье, решил вернуться в город (в 378 г.). Палладий говорит об омертвлении (параличе?) живота из-за переохлаждения (Pallad. Dial. 5).

Житийные материалы практически ничего не говорят о его учителях, однако проскакивает упоминание, что его наставником стал сирийский монах. Сам Иоанн Златоуст в «Толковании на Послание к ефесянам» (In Eph. 21) с большим пиететом упоминает сирийского подвижника Иулиана Саву (savvā, сир. старый). Он называет его «простым крестьянином, не имевшим светского образования, который был «преисполнен истинного любомудрия» (φιλοσοφία), что вполне подходит к «некоему сирийцу», в обучении у которого Иоанн провел несколько лет. Как указывает С. Гриффит, этот Иулиан был первым известным по имени подвижником, внедрившим отшельническую форму монашества в сироговорящей среде, и в этом смысле заслуженно называется «отцом монахов»³⁰. Между 317 и 325 г. Иулиан удалился в пустыню и поселился в пещере (этот подвиг повторит потом Иоанн). Предание сохранило сведения об участии в борьбе против ариан при императоре Валенте, он бывал в Антиохии во время третьего изгнания еп. Мелетия и мог там встречаться со Златоустом, который был еще проповедником при архиепископе (тогда чтецом или дьяконом, в священники его поставил в 386 г. уже Флавиан, но для хронологии событий вокруг Иулиана это не важно). У сирийского подвижника Иулиана было около сотни учеников, предание сообщает имена только некоторых из них. Одним из наиболее известных был знаменитый Адельф(ий), которого именуют, как ни странно, одним из «основателей мессалианства». Молитвенник приходят в Антиохию и Малую Азию, принося с собой новый тип христианского поведения, привлекающий аскетически настроенную молодежь. Возникает подспудный конфликт между этой группой и остальной массой населения, неготовой принимать такое поведение как норму³¹. Отзвуки недоверчивого и даже враждебного отношения к Иулиану и Адельфу сохранил западно-сирийский (миафиситский) писатель начала VI в. Филоксен Маббогский, который сообщает, что Адельф стал ревностно подвизаться, подражая своему учителю, но тут «к нему явился бес и обольстил его». В тексте «Послания к Патрикию» (которое вошло в греческий корпус «Исаака Сирина») приводится рассказ о том, что молодой подвижник (в сирийском тексте ܐܕܠܦ ܐܕܠܦ, «некто Адельф»³²) даже стал «изобретателем ереси, называемой [ересью] молитвенников (ܡܠܝܬܘܢܝܘܬܐ ܕܡܠܝܬܘܢܝܘܬܐ, ἡ μωσιμαίωσις). Образ жизни его был велик (ܡܠܝܬܘܢܝܘܬܐ), и он переносил³³ тяжкие труды. Как говорят, он не-

³⁰ Griffith 1994, 215–216 (Nau 1912, 84).

³¹ Идейным оформлением такого типа поведения можно считать Пс.-Макариевский корпус, написанный Симеоном Месопотамским, вероятно, одним из вождей «молитвенников». Споры о том, кем и когда был написан корпус, немного поутихли после ряда фундаментальных работ, в которых была показана прямая связь между мессалианскими кругами и текстом корпуса.

³² Имя протагониста Адельфа, прельщенного бесом, известного по другим источникам, предстает в ркп. в Vat. Syr. 125 как ܡܠܦܐܬ (Malpat), что в точности повторено в савваитском греческом переводе (Μαλπᾶτ γάρ τις ὀνόμαζόμενος ὃς ἐν καρφῇ τινὶ ἐν Ἐδέσση). Каким образом Адельф (ܐܕܠܦ) превратился в Мальпата остается загадкой, вероятно переписчики сохранили группу -LP- в середине, а остальные буквы деформировались, а затем греческие переводчики Исаака Сирина поняли форму ܡܠܦܐܬ как греческое имя.

³³ Сир. ܡܠܝܬܘܢܝܘܬܐ ܕܡܠܝܬܘܢܝܘܬܐ, «тяжкие труды терпения», у М. Кмошко (Kmoško 1926, CCV) последнее слово переведено неверно как Nazireatus. Хотя этимологически оно связано с тем же корнем NZaR, «отделяться», что и еврейское נזר (ср. Числ

большое время был учеником блаженного Иулиана, называемого Старцем (ܘܠܝܢܐ) и ходил с ним на Синай и в Египет. [Там] он видел великих отцов того времени, бывших в Египте, [например,] Антония Великого, он слышал от них беседы, сказанные о чистоте разума и тонкие рассуждения (букв. «вопросы», ܘܫܘܠܝܘܬܐ) о страстях. Он слышал от них, что у того, кто достигнет умного зрения (ܘܘܝܘܢܐ ܘܘܠܘܟܐ, технический термин аскетике³⁴) по очищении своем, душа [его] может, по благодати Божией, получить бесстрастие, когда остановит все свои прежние страсти и взойдет в первоначальное здравие своего естества, как в царствие Божие, хотя обитание ее будет в этой жизни». Адельф, как скептически замечает Филоксен, еще в юных годах «горячо возжелал этого бесстрастия, вернулся в свой город и устроил себе отшельническую обитель (ܘܘܫܘܠܝܘܬܐ ܘܘܠܘܟܐ) подверг себя жестоким лишениям и непрестанным молитвам. Вся его деятельность свелась к стремлению к этому знанию»³⁵. Но Адельф «не понял хитростей бесов, понадеявшись на образ жизни, на труды, нестяжательность и отшельничество (ܘܘܫܘܠܝܘܬܐ), не приобретя смирения, и не вспомнил того, что написано: «когда исполните дела, сохраните заповеди, претерпите скорби, почитайте себя рабами непотребными» (Лк 17:10)». Его поразила страсть превозношения (ܘܘܠܘܟܐ ܘܘܠܘܟܐ) и «сатана увидев в нем отсутствие знания о труде (ܘܘܠܘܟܐ ܘܘܠܘܟܐ)» явился ему и, провозгласив себя Духом Утешителем (ܘܘܠܘܟܐ ܘܘܠܘܟܐ), посланным Христом, обещал ему даровать давно желанное «видение (ܘܘܠܘܟܐ, созерцание) и покой от трудов (ܘܘܠܘܟܐ ܘܘܠܘܟܐ)», а взамен потребовал поклонения (ܘܘܠܘܟܐ). Неразумный и неопытный Адельф, принимает условия беса, забыв о предупреждениях святого: «я не хочу видеть Христа здесь (ܘܘܠܘܟܐ), но молось, чтобы видеть его в мире (ܘܘܠܘܟܐ, в смысле: в царствии) его». Несчастливая жертва бесовских козней Адельф поклоняется сатане, но вместо наделения даром созерцания дьявол «овладел им (ܘܘܠܘܟܐ), наполнил бесовскими мечтаниями (ܘܘܠܘܟܐ ܘܘܠܘܟܐ) и сделал его праздным как от прежних трудов, так и от надежды на бесстрастие». Адельф перестал трудиться, бороться с похотями, и сатана сделал его ересеначальником (ܘܘܠܘܟܐ) для тех, которые «потом умножились там, и возникли у них многие скопища иноков (ܘܘܠܘܟܐ ܘܘܠܘܟܐ). И когда распространилось (букв. «открылось», ܘܘܠܘܟܐ) учение их, тамошний епископ изгнал их, и они поселились в обителях Икония (ܘܘܠܘܟܐ ܘܘܠܘܟܐ)»³⁶. Так описывает Филоксен историю происхождения мессалианства.

Итак, Иулиан Сава был одним из тех подвижников, на кого ориентировались молодые антиохийские христиане-аскеты, и в том числе пресвитер Иоанн, позднее прозванный Златоустом³⁷. Именно он приходил в Антиохию, учить молодых иноков. Пока Иоанн жил в Антиохии и состоял под началом и покровительством архиеп. Флавиана, его радикальный аскетизм не смущал народ, ибо уравновешивался важной функцией проповедника при дворе епископа. Кроме того, Антиохия была смешанным городом, сирийцев в нем знали, а аскетические чудачества можно простить талантливому проповеднику. Однако, когда Иоанн оказался в столице, ему пришлось адаптироваться к новым условиям, что не до конца удалось. Мы

6:1–21), однако давно стало техническим термином аскетике в смысле «перенесение [скорбей]». Именно так и понимает это слово Лавенан (1963), 853.

³⁴ У Кмошко (Kmoško 1926, CCV) вновь неверный перевод: visionis (?) menti.

³⁵ Lavenant R. (ed.) 1963, 851–855.

³⁶ Kmoško 1926, CCIX; Lavenant R. (ed.) 1963, 851–855.

³⁷ Об этом пишет и Стюарт (Stewart 2014, 208–209), но факт связи был давно замечен, см. Illert 2000, 98–99 и Allen 2002.

слышим у биографов Златоуста смутные отголоски недовольства людей богатых и знатных поведением архиепископа. Но обвинений в неправильном аскетизме не звучит, и на соборе «под дубом» они тоже не фигурируют³⁸. Основные обвинения в адрес Златоуста строятся вокруг нарушения им прав других епископов, оскорбления царственных особ и употребления пищи в церковном помещении. Последнее обвинение весьма далеко отстоит от аскетизма и, скорее, противоположно ему по смыслу. Но конфликт между Иоанном и двором все же имел причиной не только неуживчивый характер антиохийца или его завышенные требования к христианам столицы. Он оставался учеником Иулиана и вообще сирийской традиции: самоотвержение и странничество как основные практики держали его в жестком тоне³⁹. Имперская ортодоксия предполагала верность исповеданию, утвержденному василевсом, но не связывала ее с определенным поведением. А сириец ориентировался именно на социальные практики и держался вдали от догматических дискуссий. В этом он отличался от Нестория, не удержавшегося от обсуждения теоретических вопросов и оказавшегося не на высоте дискуссии – александрийцы не только победили его политически, но и переиграли на поле богословия. На этом поле сирийцы никогда не были сильны – как все семитские народы, впрочем. Их коньком было именно создание трансформирующих общество социальных практик, того, что П. Бурдьё назвал *habitus*. Входя в плотный контакт с грекоязычными христианами, сирийцы оказывались перед другой моделью религиозного поведения и главное – перед иной нормативностью, иным догматизированием, что приводило к значительным нестыковкам. Однако в силу привычки греков спорить именно по догматическим вопросам, обсуждение этих нестыковок довольно быстро из непонятной и трудно кодифицируемой области аскетики переместилось в область догматическую: на соборе «под дубом» Златоуста помимо канонических нарушений обвинили, как известно, в оригенизме. Для этого даже пригласили с Кипра старика Епифания, который был известным ересиологом. Осуждение таки состоялось и стало первым осуждением сирийца в Константинополе.

АКИМИТЫ И МЕССАЛИАНСТВО

Практически одновременно с Иоанном Златоустом, приехавшим из сирийской пустыни в Константинополь и пытавшимся практиковать там привычный ему сирийский аскетизм, из столицы в «персидскую пустыню» (т.е. в Месопотамию) в поисках уединенной жизни отправился один столичный житель по имени Александр⁴⁰. Его житие, написанное анонимным последователем и опубликованное Стоопом в 1963⁴¹, отражает как его аскетическое становление, встраивание в сирийское мировоззрение, так и огромное желание смоделировать принципиально новые условия воплощения христианского идеала. Сила его личной харизмы была столь велика, что его называли «мужем апостольским» (*ἀποστολικὸς ἀνὴρ*). Это означало особое качество инока, которое делало его символическим носителем христианской идеи.

Александр, позднее названный Акимитом⁴², отправляется на Восток, вероятно следуя общей раннехристианской тенденции идти в сторону Святой Земли. Но в

³⁸ Liebeschuetz 1985.

³⁹ Mayer 2009.

⁴⁰ Vööbus 1960; Виноградов 2000.

⁴¹ Далее: *Vita Alexandri Akoim*.

⁴² Крюков 2000.

рамках этого восточного маршрута он выбрал не египетский или палестинский, а именно сирийский, видимо, так как сам был «асиец родом», а также потому, что услышал, что «есть общежительство в пределах тех», т.е. в Сирии. Там он поступил в монастырь боголюбезнейшего архимандрита Илии, известный тремя вещами: составом братии (σύστημα ἀδελφότητος), богослужением (ἀκολουθία) и уставом (τύποι). Затем происходит его встреча с Раввулой, будущим епископом Эдессы⁴³. В «Житии» Александра ситуация представлена так, что именно он обратил Раввулу в христианскую веру со словами τὴν ἀληθείαν διὰ τῶν ἔργων ποιούμεθα. Прожив немало лет в пустыне и собрав вокруг себя внушительное число иноков, Александр организовал в созданном им монастыре четыре группы: латиноязычных братьев, грекоязычных, сироязычных и коптоязычных⁴⁴. В течение 24 часов они, сменяясь, славилы Бога (ἀδιάλειπτος κανὼν τῆς ὑμνωδίας)⁴⁵. Но Александру этого было мало: он задумал придать своему предприятию более широкий характер. Решив сперва перейти с братьями в Египет, он затем приходит в Константинополь, где прошел последний этап его трудов. Вероятно, само поведение его и образ аскетизма были столь социально мобилизующими, что не потребовалось даже особенно много времени. Еще жива была память об изгнанном и осужденном патриархе Иоанне, также приехавшем из сирийской Антиохии. Сценарий начинает повторяться с пугающей аналогичностью. Игумен Александр оказывается под обвинением в ереси осуждается. История с его осуждением скрыта за различными наслоениями мифологизированных историй о чудесах. Житие повествует об этом весьма туманно: τότε ἀναφέρεται τοῖς ἐπάρχοις ὅτι ὁ μοναχὸς Ἀλέξανδρος αἰρετικός ἐστίν, т.е. святой был обвинен как еретик, который «хочет осквернить Церковь Божию» (Vita Alexandri Acoim. 48).

Уже Тилльмон высказал догадку, что осуждение Александра связано с собором против «мессалиан» г. или евхитов. Его идеи развил О. Вёльфле, который заметил, что исследователи⁴⁶ указывают на то, что Александр мог быть подозреваем в «мессалианстве» и за это изгнан из столицы⁴⁷. В 426 г. и против «мессалиан» выступал архиерейский собор в Константинополе, а через два года последовал императорский указ против тех же «мессалиан».

В 426 г. епископы, собравшиеся в Сиде на рукоположение Сисиния, составляют для Сидских христиан письмо против «мессалиан», текст которого сохранил Фотий⁴⁸. Возможно именно эти епископы и составили судебную коллегию, осудившую Александра. Как только Александра обвинили в «ереси», он оказался под градом обвинений, воспроизводившихся почти автоматически. На Эфесском Соборе 431 г. были повторены те же прещения против загадочной сирийской «секты», все так же неопределенно обвиняющие ее приверженцев в неправильном аскетическом поведении. Поэтому мнение Д. Кэнера, который прямо отождествляет Александра и его поющих-неспящих иноков с полумифическими «мессалианами» выглядит вполне обоснованным. Тот факт, что акимиты встали на защиту Халкидонского вероопределения после собора 451 г., свидетельствует об их связи с антиохизмом в широком смысле. Ведь и вероопределение, в основе которого был Томос папы Льва, было выдержано в антиохийских выражениях, за что противники его име-

⁴³ См. Vööbus 1848.

⁴⁴ Gatier 1995.

⁴⁵ Baguenard 1988, 33–36.

⁴⁶ Вёльфле здесь ссылается на исследования: Pargoire 1907; Beck 1959; Staats 1967, 305.

⁴⁷ Wölflle 1986, 305.

⁴⁸ Phot. 36 (12b, 7–11).

новали «несторианским». С такой формулировкой могли согласиться и Златоуст и даже, наверное, его соученик Феодор, епископ Мопсуестии. Все они принадлежали к общему типу аскетического поведения – сирийскому. Иоанн формально не был связан с акимитами, но его ученики и последователи вынуждены были занимать позицию относительно глаголемых мессалиан, чтобы не попасть в положение осужденного.

«О НЕСТЯЖАНИИ» НИЛА АНКИРСКОГО И «МЕССАЛИАНСКИЙ» ТЕЗАУРУС
В ПЕРЕДАЧЕ ЕПИФАНИЯ И ФЕОДОРИТА

В истории между Златоустом и акимитами есть еще одно любопытное звено. Это круг учеников Иоанна, характерной для которого была позиция Нила Анкирского⁴⁹. В своем сочинении, известном под названием «К Магне о нестяжательстве» (Περὶ ἀκτημοσύνης, лат. *De voluntaria paupertate*, CPG 6048) Нил упоминает Александра Акимита и прямо обвиняет его в мессалианизме (евхитстве), ставя рядом с вышеупомянутым Адельфом (Адельфием). Вот текст Нила⁵⁰:

Но, говоря, что святые непрестанно заняты Божеством, мы не отверзаем двери праздности, как Адельфий Месопотамский и Александр, недавно смутивший царственный Константинополь, которые мнимое всегда в молитве пребывание обратили в прикрытие лености к делу. И юным детям, и мужам, находящимся еще в крепости телесных сил, обязанным изнурять оную многими трудами, узаконили, оставаясь в покое, ничего не делать, чем возбуждают в них страсти и помыслу дают волю доставлять им пищу, пока мнимая молитва, не будучи тем, чем называется, вовсе не погибнет.

В этом фрагменте нет и следа страшных рассказов про «вселение демона» или про «ненужность таинств», перед нами стандартный набор обвинений в лености и праздности, происходящий от культурной несовместимости. Вообще говоря, Нил Анкирский был очень близок к Иоанну Златоусту, о чем он сообщает в своих письмах и даже не признавал осуждения последнего на соборе «под дубом»⁵¹. Он вполне сознательно принадлежал к группе «иоаннитов», солидарных с бывшим антиохийским проповедником и опальным архиепископом столицы. У Нила эта солидарность доходила до того, что он прервал общение с Константинополем и даже отказался молиться за его жителей, пострадавших от землетрясения в 407 г., как за оскорбителей и убийц Иоанна. Но самый интересный факт относительно Нила – это сочетание близости к Златоусту и мотивов осуждения «молитвенников»⁵². Истолковать его можно по-разному. Д. Кэнер, который пытается в своей интерпретации поместить представление о «еретиках-мессалианах» в контекст документов, почти прямо опровергающих это представление, склоняется в конце концов

⁴⁹ Degenhart 1915.

⁵⁰ *Neil. Ancyr. De volunt. paupert.* 7, 968–1060: Ἄλλ' ἄρα μὴ τῆ τῶν ἁγίων διηνεκεῖ τὸ θεῖον ἀσχολία τῆς ἀπὸ Ἀδελφίου τοῦ τῆς Μέσης τῶν ποταμῶν καὶ Ἀλεξάνδρου τοῦ πρὸς ὀλίγον τὴν βασιλευομένην Κωνσταντινούπολιν θολώσαντος ἀργίας ἀνοίγωμεν θύραν προκάλυμμα τῆς περὶ τὴν ἐργασίαν ὀκνηρίας τὸ διὰ παντὸς δοκεῖν προσκαρτερεῖν τῇ προσευχῇ πεποιημένοις, καὶ νέοις παισὶ, καὶ ἀνδράσι σφριγῶσιν ἔτι κατὰ τὴν ἰσχύν τοῦ σώματος καὶ ταύτην πολλοῖς ὀφείλουσι καταλύσαι πόνοις νομοθετήσασι τὸ μὴ ἐργάζεσθαι τῇ ἀνέσει καὶ τὰ πάθη αὐτοῖς ἐπεγεῖρασι καὶ τῷ λογισμῷ παρασχούσιν ἄδειαν ταῖς τούτων ὑλαῖς ἐνευκαίρειν, ἕως ἂν ἡ δοκοῦσα προσευχή, οὐκ οὔσα δὲ τοῦτο, ὅπερ λέγεται, πάντῃ ἀπόληται.

⁵¹ Quasten 1975, 496.

⁵² См. Degenhart 1918, 38 et pass.

к мнению, что вопрос о еретической природе массалианства надо вовсе снимать с повестки дня⁵³.

Как интерпретировать столь однозначное помещение Адельфия и Александра в один еретический разряд? Вероятно, к тому времени, как Нил писал свое знаменитое произведение, действительные сведения о поведении Александра Акимита были ему неизвестны и он полагался на какие-то иные источники, возможно, устные.

Известно, что главную роль в создании устрашающего образа массалианства сыграли обличительные тексты Феодорита и Епифания. Тот факт, что киприот Епифаний и сириец Феодорит воспроизводят стереотипизированную базу обвинений в ереси, требует внимательнее присмотреться к этим текстам. Оба писателя оказались вовлеченными в различные теоретические споры, первый – вокруг «оригенизма» и Иоанна Златоуста, второй – вокруг Нестория и Кирилла Александрийского. Знаменитый саламинский епископ Епифаний, автор одного из наиболее авторитетных сводов лжеучений («Аптечка», греч. Πανάριον), в третью книгу включил и рассказ о «молитвенниках». Этот рассказ состоит из простой комбинации ряда ересиологических мифологем с описанием нескольких социально-аскетических практик:

Против массалиан (Κατὰ Μασσαλιανῶν): с которыми *соприкасаются маририане* из эллинов, *евфимиты* и *сатаниане*, шестидесятая, а по общему порядку восьмидесятая ересь... Они называются *массалиане*, что значит молящиеся. Существовали они несколько ранее, приблизительно со времен Констанция и существуют донныне.

[мифологема о евфимитах]

Есть еще другие, называемые также массалианами евфимиты, которые, как я с вероятностью думаю, принялись ретиво подражать той ереси. Но те вышли из язычников, не принадлежали к иудейству и не были христианами, не происходили и от самарян, но действительно суть язычники, а хотя говорят, что есть боги, однако же никакому богу не поклоняются, а воздают честь только Одному, называя его Вседержителем. Устроивши себе некоторые дома, или обширные помещения наподобие форумов, они называли их молельнями... Эти «первоначальные массалиане», происходившие от язычников, бывшие прежде нынешних, происходящих от имени Христа, и сами построили в некоторых странах помещения, называемые молельнями и молитвенными домами. В других же местах устроивши себе нечто вроде и наподобие церкви, они по вечеру и на рассвете собираются там со множеством зажженных светильников и со свечами и долгое время воспевают Богу какие-то заунывные песни и хвалы, *составленные у них* людьми способными, обольщая себя надеждою, что этими песнями и хвалами они умилоостивляют Бога.

Все это заставляет делать заблуждающихся слепое невежество, прикрытое самонимением. Недавно в одну из таких построек ударила молния, не могу сказать, в каком месте, а кажется, мы слышали, что это было в Финикии. И некоторые ревнители из начальствующих многих из них убили за то, что искажают истину и подделываются под образ жизни Церкви, не будучи христианами и не происходя из иудеев.

[мифологема о маририанах]

Думаю, что военачальник Луппикиан, был одним из тех, которые возбудили язычников против тех же евфимитов, по каковому поводу у них появилось новое заблуждение. Ибо некоторые, взявши тела убитых тогда за такое языческое нечестие и похоронивши их в известных местах, воспевают там те же самые славословия и *наименовали самих себя маририанами*, конечно рада пострадавших за идолов.

[мифологема о сатанианах]

⁵³ Caner 2002, 112.

Иные же из них еще глубже размышляя, и по глупости своей имея советником только разум, говорили: сатана велик и очень силен и много зла совершает против людей. Почему же мы не прибегаем скорее к нему и ему не поклоняемся, и его не чтим, и к нему не обращаемся с молитвою, чтобы за угодливое наше служение он не причинял нам зла но шадил бы нас, когда бы мы стали его рабами. *Таким образом, они называли себя сатанианами.*}

Мы соединили ересь их в одно с теми из вышеупомянутых, о которых намерены теперь говорить, поелику они одинаково выходя на открытое место, посвящали время молитве и пению. Впрочем, все это, будучи очень смешно, оказалось безвредным, так как не могло отклонить ум от истины; потому что *это были не христиане, но совершенные язычники.* А теперь они за те обычаи называются массалианами; у них нет ни начала, ни конца, ни главы, ни корня, но во всем она не тверды, не знают, от кого произошли, и обольщаются, совершенно не имея основания ни в имени, ни в законности, ни в положении, ни в законодательстве.

[Образ жизни: сон на земле и нищенство]

По-видимому, они, как мужчины, так и женщины, веруют во Христа, говоря, что они отреклись от мира и оставили все свое. Когда наступает летнее время, они спят все вместе, мужчины с женщинами и женщины с мужчинами, на широких улицах, потому, говорят, что у них нет стяжания на земле. Они дерзки и протягивают руки, чтобы просить милостыню, как не имеющие пропитания и стяжания.

[Самоназвание]

Но речи их превосходят всякую меру безумия. Кого бы ты ни спросил из них, всякий называет себя тем, чем ты захочешь: назовешь ли пророком, они скажут: я пророк; назовешь ли Христом, он утверждает; я Христос – патриархом ли, он бесстыдно именуется тем же именем; ангелом ли, он называет и себя также. О, явное сумасбродство человеческое!

[Безнравственность]

Поста они совершенно не знают; но проведя время в молитве от второго часа или от третьего, или даже ночью, если захотят есть, то спокойно делают все: едят и пьют. О студеянии и о похотливости их в точности я не знаю. Впрочем, они и от этого не свободны, так как имеют обыкновение ложиться спать все вместе, и женщины, и мужчины. Есть они и в Антиохии, куда перешли из Месопотамии.

[Ревность не по разуму]

Получили они это гибельное учение от чрезмерной простоты некоторых братьев; ибо некоторые из наших братьев и православных, не зная меры жительства во Христе, не поняли повеления об отречении от мира, об отказе от собственного имущества и денег, о продаже собственности и раздавании нищим, о взятии креста, о последовании истине, о том, чтобы не быть ленивым или праздным и безвременно ядущим, ни уподобиться пчелиному трутню, а чтобы, напротив, делать все своими руками...

[Манихейская теория]

Некоторые же из вышесказанных братьев, быть может, наученные от Манеса, пришедшего, как говорят, из Персии, учили тому, чему не должно. Так слово Божие повелевает смотреть за теми, которые ничего не делают; между тем умы некоторых введены в заблуждение словом Спасителя: делайте не брашно гнблющее, но пребывающее в живот вечный (Ин. 6.27). Они думают, что гнблющее есть доброе дело, которое мы совершаем ради праведности; такое дело проявлялось в Аврааме, когда он приготавливал тельца (Быт. 18.7); также в заботливости вдовицы об Илие (3 Цар. 17), в распоряжении Иова относительно своих детей и имущества, и в делании всех рабов Божних, трудившихся своими руками ради праведности, как например, для вспомоществования нуждающимся...

[«Неправильный» аскетизм Месопотамии: длинные волосы и брадобритие]

...иным образом отличаются такие же почтенные братья наши, находящиеся в монастырях Месопотамии, называемых *мандрами*: они отпускают волосы наподобие женских и ходят напоказ во власянице. А между тем им надлежало бы быть скромными чадами святой девы, нашей матери Церкви, сидящими дома, тайно служащими Богу, видящему тайное и воздающему явно, согласно написанному (Мф. 6, 6); им надлежало бы быть благоприличными ради мирских, а не желать получить от видящих награду и благодарность. Чуждо

кафолической Церкви и проповеди апостольской носить публично власяницу и иметь неостриженные волосы, ибо муж, сказано, не должен влася растить, образ и слава Божия сый (1 Кор. 11, 14. 7)... Что хуже и противнее этого? Бороду – образ мужа остригают, а волосы на голове отращивают. О бороде в Постановлениях апостольских слово Божие и учение предписывает, чтобы не портить ее, то есть не стричь волос на бороде, но и не носить длинных волос, подобно блудницам, и не давать доступа тщеславию под видом праведности. Назореем это приличествовало только ради прообраза: древние были руководимы посредством прообразов будущего и носили волосы на голове вследствие обета, и это до тех пор, пока не пришло и не совершилось обетование мира, т. е. пока не явился Глава – Христос, едиnorodный Сын Божий, и узан был в мире Присносуший, хотя и не узан был всем человечеством, а только некоторыми уверовавшими в Него, дабы, когда мы узнали Главу, не срамили головы. Ибо собственно не о голове каждого говорит Апостол, но от нее производит дело поношения Христа; он говорит: или не самое естество учит нас, яко муж убо аще влася растит, бесчестие ему есть (1 Кор. 11. 14)? А это бесчестие непохвально, как и то, о котором говорится: ты презрел стыд. Это не есть какое-нибудь доброе дело для Бога, хотя и предпринимается ради Бога; но этот обычай держится упорством после того, как прешел подзаконный образ и явилась истина... Итак, делающих и поступающих таким образом и пребывающих в упорстве он устраняет от закона апостольского и от церкви Божией. Но мы вынуждены говорить это по поводу вышеупомянутых массалиан, потому что и они, получив оттуда недуг мысли и извратив ум, уклонились от истины. Так возникла ересь, состоящая в страшном бездействии и других злых делах.

[Жительство вместе с женщинами]

Вот что слышали мы об этих людях, ставших позором для мира и изрыгающих нечистые мысли и слова, но несостоятельных и безнадёжных и ставших вне строения Божия (1 Кор. 3.9). Поэтому, сказавши о них немного, мы тотчас займемся опровержением их. И прежде всего, чтобы женщинам быть вместе с мужчинами... Если бы они и имели жен, то они должны бы держать их отдельно, а не всех вместе... Но что мне много говорить о тех, которые подражают псам и соревнуют свиньям? Что же касается наименования себя Христом, то кому из имеющих смысл не покажется это безумием? Или когда кто из них скажет: я пророк; то в чем у них обнаруживается вид пророчества? Или какое ими совершено чудесное дело, подобно как Христом? Если же каждый из них сам Христос, то на какого Господа он надеется и в какого верует? Что за учение неразумных? Но довольно будет сказанного и об этой ереси (Eriphan. Panar. III. 7. 65–80).

Надо сразу заметить одну особенность Епифания: он не стремится к объективности и в вопросе о месопотамском подвижничестве откровенно пристрастен. Более того, не имея достаточно сведений о «лжеучении», Епифаний просто пытается построить генетическую теорию, возводя «лжеучение», смысл которого явно не вычленяется из путаных указаний на нищенство и житие рядом с женщинами, к языческим «евфимитам», «мартирианам», «сатанианам» и, наконец, к манихеям. Положительного содержания во всем фрагменте Епифания немного:

- выходя на открытое место, еретики посвящали время молитве и пению;
- у них нет ни начала, ни конца, ни главы, ни корня, но во всем они не тверды;
- когда наступает летнее время, они спят все вместе, мужчины с женщинами и женщины с мужчинами, на широких улицах и протягивают руки, чтобы просить милостыню, поста совершенно не признают, отращивают длинные волосы;
- у них неверное понятие о нестяжательстве;
- они называют себя Христами и пророками;
- изрыгают нечистые мысли и слова.

Из этого списка мы получаем очень смутные и маловразумительные представления о том, что некие «месопотамские» иноки (под этим словом, скорее всего,

скрываются сирийские выходцы из Эдессы) ведут очень странный образ жизни, молятся на улице, спят там же, живут подаянием, не постятся (это обвинение нуждается в особой интерпретации), верят снам, бродят по городам и весям. Кроме того, эти «молитвенники» признают в беседах себя теми, кем их назовут: Христом или пророком. Что тут имеется в виду, сказать трудно. В любом случае, все это, за исключением разве последнего пункта, едва ли похоже на систематическое лжеучение. В худшем случае, на чудачество или необычное аскетическое поведение. Впрочем, Епифаний проговаривается весьма явственно, противопоставляя «правильных» египетских иноков странным «месопотамским братьям», которые растянут длинные волосы, что непотребно. К. Фитшен замечает по этому поводу: «Должно быть Епифаний получил свое знание от каких-то посредников, возможно из самой Антиохии... И в той мере, в какой его попытки интерпретации начала движения могут быть подвергнуты критике, можно считать, что мессалиане не обладают ясным профилем. Их признаком было лишь *полное отвержение мира*, которое они проживали со всем пылом души и сформировали в отдаленной стране. Возможно, речь идет об аскетах Месопотамии, которые свою полную лишений жизнь продолжали во внешних условиях... Антиохия была для них центром притяжения»⁵⁴. Остается согласиться с немецким ученым, но этот неутешительный для Епифания вывод ставит вопрос, зачем понадобилась эта фантазмагорическая конструкция? Вероятнее всего, Епифаний, получивший заказ на обличение «еретических сирийцев», не нашел ничего лучшего, как собрать воедино байки про сирийских «молитвенников», чем он и занялся, вероятно, ожидая суда над Златуостом в Константинополе накануне собора «под дубом».

Второй главный текст по раннему этапу «ереси молитвенников» принадлежит перу Феодорита, епископа Киррского, который дважды обращается к теме аскетов-«молящихся»: в своей «Церковной истории» (IV. 11) и в сочинении «Собрание еретических басен» (*Haereticarum fabularum compendium*, далее – НФС). Изложение в НФС ничем не отличается от НЕ за исключением компоновки. По всей очевидности, Феодорит пользовался неким вторичным источником, который излагал учение «молящихся» и их историю. Возможно, это были деяния одного из небольших сощещаний (соборов), которые собирались против «молящихся» в Антиохии. Сравнение двух текстов показывает структуру исходного нарратива. Почему же Феодорит не упоминает о своем источнике? Вероятно, это было отчего-то неудобно, да и статус этого собора оказался почему-то под вопросом. Фитшен совершенно справедливо предполагает, что это – Ὑπομνήματα Амфилохия об Антиохийском соборе⁵⁵. Феодорит обсуждает группу, называемую Μεσσαλιανοί или в греческой калькированной форме *Εὐχῆται*, но тут же он приводит и другое их название – *Ἐνθουσιασταί*, «усердные», «вдохновенные». К. Фитшен провел детальнейшее сопоставление всех данных Феодорита, что избавляет нас от необходимости проводить повторно эту работу. Достаточно будет привести выводы Фитшена⁵⁶, разбив их на несколько подпунктов, показывающих поведение «молитвенников»:

1. Ересиархи-сирийцы (называются имена Дадоя, Савы, Адельфия, Симеона и Ерма⁵⁷);

⁵⁴ Fitschen 1998, 32.

⁵⁵ Fitschen 1998, 33.

⁵⁶ Fitschen 1998, 30–33.

⁵⁷ Эти имена трудно локализуемы топографически и лингвистически: Дадой явно персидского происхождения, Савва и Симеон (Sem^on) – арамейского, Адельф(ий), как и Ерм (Ἐρμᾶς) – греческого. Никаких определенных выводов из этой ономастики сделать невозможно.

2. Поведение их необычно:
 - a. Отказываются от работы (εἰσδεδεγμένοι ἀποστρέφονται μὲν τὴν τῶν χειρῶν ἐργασίαν ὡς πονηρίαν);
 - b. Называют свои сны/ видения пророчествами (τὰς τῶν ὀνείρων φαντασίας προφητείας ἀποκαλοῦσι; ἀποκαλύψεις ἑωρακένας φασί);
 - c. Готовы отрицаться своих воззрений;
3. Положения лжеучения
 - a. В душе при рождении человека поселяется бес, от которого не спасает Крещение (τὸ μὲν βάπτισμά φασι μηδὲν ὄνειν τοὺς προσιόντας· ξυροῦ γὰρ δίκην ἀφαιρεῖται τῶν ἀμαρτημάτων τὰ πρότερα, τὴν δὲ ῥίζαν οὐκ ἐκκόπτει τῆς ἀμαρτίας);
 - b. «корень греха» есть наследуемое повреждение природы;
 - c. Молитва изгоняет беса (τὸν ἐξ ἀρχῆς συγκληρωθέντα πονηρὸν δαίμονα) и выкорчевывает «корень греха», после чего человек получает благодать тайнозрения;
 - d. Физический труд сам по себе бесполезен;
 - e. Подвижники могут видеть Отца, Сына и Св. Духа телесными очами;
4. Мероприятия еп. Литоия в Мелитине (сожжение монастырей: μοναστήρια, μάλλον δὲ σπήλαια ληστρικά, ἐνέληψε ταῦτα καὶ τοὺς λύκους ἐκ τῆς ποίμνης ἐξήλασεν);
5. Амфилохий Иконийский и его борьба с иноками;
6. Флавиан Антиохийский «обличает» мессалиан:
 - a. беседа с престарелым Адельфием (ἄγαν ὄντα πρεσβύτην),
 - b. «сокрытый яд»: эзотерическое учение «молитвенников»,
 - c. Объяснение Адельфия об избавлении от «корня греха»;
7. Изгнание из Антиохии и удаление «молитвенников» в Памфилию (τῆς νόσου γεγενημένης, τῆς μὲν Συρίας ἐξηλάθησαν, εἰς δὲ τὴν Παμφυλίαν ἐχώρησαν).

При сопоставлении двух текстов Феодорита не только содержательном, но и композиционном видно, что оба текста восходят к двум источникам. Вероятно, Феодорит, как и Епифаний имевший интерес к ересиологии, просто дополнил данные Амфилохия сведениями про отвержение таинств, мероприятия еп. Литоия и слухами, циркулировавшими про иноков-молитвенников. Обзор сведений Епифания и Феодорита отчасти проясняет историю с экспортом сирийского аскетизма из Месопотамии в Малую Азию, но догматическое содержание «ереси», хотя и изложено многословно, все же не производит впечатления стройного учения. Перед нами некоторые мнения, вытекающие необязательным образом из сирийских аскетических практик. Скорее всего, историю надо восстанавливать примерно так: становление социальных практик сирийского аскетизма происходило в Месопотамии и Осроэне во второй половине IV в., они состояли в разного рода ограничениях: на пребывание в одном месте, на систематический (в противоположность несколько более харизматическому) порядок жизни, на обязательный труд и т.д. Мнение о вселении в душу дьявола есть, по-видимому некое простонародно-локальное объяснение факта возможности грешить после крещения. Усвоение сирийцами практик общежительного иночества обычно связывается с именем мар Авгена, отшельника IV в. Однако новейшие исследования показали, что сирийский аскетизм шел по параллельному пути, и рядом с общежитием формировались и другие типы: сыны Завета, столпничество, «воски» (пасущиеся), отрицающие имени и родины (*акснайе*). Некоторые проникли в область культурно-языкового

контакта в Сирии, и это прежде всего было «молитвенничество» – одна из разновидностей сирийского аскетизма, не принятая грекоязычной христианской средой, видимо, из-за радикального характера первого. Эти иноки не оставались на месте и спали на улицах (практика странничества) и считали особенно важными сны, в которых Бог может открывать им свою волю. Ни для Александра Акимита, ни для Златоуста такие воззрения не типичны и не характерны, что позволяет считать их каким-то случайным мнением. Иулиан Савва принес эти практики в Антиохию, а Адельфий – в Малую Азию. Из Антиохии такие практики перенес в столицу Иоанн Златоуст, а Александру досталась доля выдержать отвержение их и неприятие уже в новом контексте догматического противостояния по христологическим вопросам. Епифаний, а за ним Феодорит уже шли по накатанному пути и изобретали еретический список. Разумеется, сириец и «мессалианин» Несторий также был подвергнут суду и ссылке. И хотя в его осуждении были действительные догматические поводы, у нас есть основания предполагать, что и он, связанный с тем же антиохийским кругом, что и Златоуст, воспринимался в Константинополе как чужак со странной аскезой⁵⁸.

Возвращение почитания Златоуста при Кирилле Александрийском и патриархе Прокле не означало реабилитации сирийских аскетических традиций в полной мере. Помещение ранней истории Златоуста в контекст истории явления, называемого «мессалианство», позволяет лучше понять, как конфликт разных аскетических практик и стоящих за ними систем представлений влиял на эволюцию представлений о нормативном поведении христианина. А эта нормативность уже создавала особую «аскетическую идентичность». Раннее мессалианство (IV–V вв.), т.е. аскетическое движение сирийцев было той средой, в которой Иоанн Златоуст, Феодор Мопсуестийский и Адельфий получили духовное воспитание. То, что впоследствии их поведение, связанное опять же с этой средой, получило иное истолкование (в случае Златоуста – политическое, в случае Александра и Нестория – вероучительное) не должно скрывать от исследователя факт изначальной их связи со средой сирийского аскетического движения, воспринятого в штывки столичной средой и интеллектуалами-богословами. Реабилитация содержания мессалианства произошла позднее – когда сирийские аскетические сочинения благодаря усилиям ученых переводчиков вошли в византийскую монашескую библиотеку (VIII–XI вв.).

Литература

1. Афиногенов Д.Е. 1990. К Кому обращена апология Татиана // ВДИ. 1, 167–173.
2. Виноградов А.Ю. 2000: Александр Константинопольский // Православная энциклопедия. 1. М., 526.
3. Захаров Г.Е. 2010: Вторая сирмийская формула: исторический контекст и богословское содержание // ВДИ. 2, 149–165.
4. Крюков А.М. 2000: Акимиты // Православная энциклопедия. М. 1, 393–394.
5. Муравьев А.В. 2010а: MŞALYĀNŪTHA. Сирийское досье «мессалианского» феномена (IV век). К вопросу о начале движения «молитвенников» в сирозычной среде // Вестник ПСТГУ. М., 22, 44–53.
6. Муравьев А.В. 2010б: «Мессалианский» миф IV–V вв. и его влияние на споры об аскетике в иранской Церкви Востока VII в. н.э. // ВДИ. 2, 153–165.
7. Татиан 1993: Слово к эллинам / Пер. Д.Е. Афиногенова // ВДИ. 1, 238–249; 2, 255–265.

⁵⁸ McGuckin 1994, 24–26.

8. *Allen P.* 2002: Review: Johannes Chrysostomus und das antiochenische-syrische Mönchtum. Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus // *The Journal of Theological Studies*. 53. 1, 340–341.
9. *Amand D.* 1948: Ascèse monastique de Saint Basile: Essai historique (Maredsous, 1948), 52–61.
10. *Baguenard J.-M.* 1988: Les moines acémètes. Vies des saints Alexandre, Marcel et Jean Calybite. Abbaye de Bellefontaine, 67–68.
11. *Baur C.* 1929–1930: Johannes Chrysostomos und seine Zeit. Bd I, II. München.
12. *Beck H.-G.* 1959: Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München.
13. *Britton-Ashkelony B.* 1999: Penitence in Late Antiquity Monastic Literature // *Transformation of the Inner Self in Ancient Religions* / J. Assmann, G.G. Stroumsa (eds.). Leiden–Boston–Köln, 179–194.
14. *Burger D.C.* 1964: A Complete Bibliography of the Scholarship on the Life and Works of St. John Chrysostom. Evanston (Ill.).
15. *Caner D.* 2002: Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity. Berkeley.
16. *Carter R.E.* 1962: The Chronology of Saint John Chrysostom's Early Life // *Traditio*, 357–364.
17. *Courtonne Y.* 1973: Un témoin du IV^e siècle oriental: Saint Basile et son temps d'après sa correspondance. P.
18. *Degenhart F.* 1915: Der Hl. Nilus Sinaita: Sein Leben und seine Lehre von Mönchtum. Aschendorf.
19. *Degenhart F.* 1918: Neue Beiträge zur Nilusforschung. Aschendorff.
20. *Ermoni V.* 1901: Diodore de Tarse et son rôle doctrinale // *Le Muséon* 2, 422–444.
21. *Fitschen K.* 1998: Messalianismus und Antimesalianismus: ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte. Göttingen.
22. *Ford D.* 1996: Women and Men in the Early Church: The Full Views of St. John Chrysostom. St. Tikhon's Seminary (Penn.).
23. *Gatier P.-L.* 1995: Un moine sur la frontière, Alexandre l'Acémète en Syrie // *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, Perpignan, 434–457.
24. *Gribomont J.* 1957: Le Monachisme au IV^e siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme // *Studia patristica* 2. Texte und Untersuchungen 64. B. 400–415.
25. *Gribomont J.* 1980: St. Basile et le monachisme enthousiaste // *Irénikon* 62, 123–144.
26. *Griffith S.H.* 1994: Julian Saba, «Father of the Monks» of Syria // *Journal of Early Christian Studies*. 2, 185–216.
27. *Hagman P.* 2010: The Asceticism of Isaac of Nineveh. Oxf.
28. *Halleux A.* 1984: Hypostase et Personne dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375–381) // *Revue d'Histoire Ecclésiastique Louvain*. 79/2, 313–369.
29. *Halleux A.* 1986: Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse // *Revue Théologique de Louvain*. 17/2, 129–155.
30. *Harnack A.* 1901: Diodor von Tarsus: Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors. (TU 12/4). Lpz.
31. *Hill R.C.* 2005: Diodore of Tarsus as Spiritual Director // *OCP*. 71(2), 413–430.
32. *Illert M.* 2000: Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Monchtum. Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus. Zürich.
33. *Jurgens W.A.* 1989: Date of the Council of Gangra // *The Jurist*; TD Barnes. The Date of the Council of Gangra // *Journal of Theological Studies*. 40. 121–124.
34. *Jurgens W.A.* 1959: Eustathius of Sebaste. Canella.
35. *Kmoško M.* 1926: Liber Graduum. Praefatio, cap. IV, De secta messalianorum. *Patrologia syriaca*. 3. P., 115–149.
36. *Liebeschütz H.G.W.* 2009: The Fall of John Chrysostomos. Tournhout.
37. *Loofs F.* 1898: Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliius-Briefe. Eine patristische Studie. Halle.
38. *Mayer W.* 2009: John Chrysostom on Poverty // *Preaching Poverty in Late Antiquity: Perceptions and Reality*, 69–118.
39. *McGuckin* 1994: St. Cyril of Alexandria: the Christological controversy: its history, theology, and texts. N.Y.
40. *Menze V.* 2008: Justinian and the making of the Syrian Orthodox Church. Oxf.
41. *Meyendorff J.* 1970: Messalianism or Anti-Messalianism? A Fresh Look at the “Macarian” Problem / Kyriakon, Festschrift Johannes Quasten. II. Aschendorff–Münster–Westfalen, 585–590.
42. *Nau F.* 1912: Un Martyrologe et douze Ménologes syriaques // *PO* 10, fasc. 1.
43. *Pargoire J.* 1907: Acémètes // *DACL* 1/1, 307–321.

44. *Pargoire J.* 1899: Un mot sur les acémètes // EO 2, 304–308.
45. *Lavenant R.* (ed.) 1963: La lettre par Philoxène de Mabboug à Patricius / PO XXX/5. Tournhout.
46. *Quasten J.* 1975: Patrology. 3. Utrecht–Antwerp.
47. *Riedinger R.* 1978: Akoimeten // TRE 2, 148–153.
48. *Rousseau Ph.* 1994: Basil of Cesarea. Berkeley–Los Angeles–London.
49. *Rousseau O.* 1957: La rencontre de St. Ephrem et de St. Basile // L'Orient syrien. 2, 263–272.
50. *Staats R.* 1967: Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des Gregor von Nyssa «In suam ordinationem» // Vigiliae Christianae, 165–179.
51. *Stewart C.* 2013: The Ascetic Taxonomy of Antioch and Edessa at the Emergence of Monasticism // Adamantius 19, 207–221.
52. *Vööbus A.* 1960: Alexander Acoimetos // History of Asceticism in the Syrian Orient. Louvain, 185–186.
53. *Vööbus A.* 1948: La Vie d'Alexandre en grec: un témoin d'une biographie inconnue de Rabbula écrite en syriaque // Contributions of Baulitic University. Pinneberg, 1–16.
54. *Valantasis R., Wimbush V.L.* 1995: Asceticism. Oxf.
55. *Wölffe E.* 1986: Der Abt Hypatios von Ruphinianai und der Akoimete Alexander // BZ, 302–309.

MŞALYĀNŪTHĀ 3. JOHN CHRYSOSTOM IN ANTIOCH, THE ACOEMETAE MOVEMENT AND THE 'MESSALIAN HERESY' DOCTRINE

Alexey V. Muraviev

The article deals with the Messalian movement and its influence on three conflicts in the Greek Christian milieu of the IV–V centuries AD. The first conflict took place in Cappadocia where imperial politics in Church matters put bishop Basil in opposition to his old friend ascetic Eustathios of Sebaste. Both advocated a special type of asceticism close to the 'Messalian' one. The ascetics thus nicknamed appeared by the same time in Cappadocia but in the relations of the two churchmen there was no discussion of the 'Messalian heresy' and Basil's type of monastic life was rather 'Messalian'. The second conflict arose around John Chrysostom whose background was definitely Syriac. His asceticism developed under the guidance of a Syrian monk Julian Sabba, who was at the same time the teacher of Adelphius, the presumed founder of the 'heresy'. The antipathy towards the archbishop in the capital was partly due to his unusual asceticism of the same 'Messalian' type. For the third conflict around Alexander the Akoimetos in Constantinople an important testimony is the mention of an unnamed heresy in the Dialogue by deacon Palladius. Tillemont has noted once that the heresy should be clearly the 'Messalianism' and there is a proof of it in the treatise by Nilus of Ancyra 'Ad Magnam'. The main charge against John, Alexander and Adelphius was irregular ascetic behaviour. The analysis of two main lists of the heretical opinions (by Epiphanius and by Theodoretus) shows that none of these was shared by the accused. Thus the opinion of Kmoško, Fitschen and Caner about the falsified nature of the accusation against 'Messalians' gets confirmed. The real cause of the appearance of the 'Messalian heresy' lies in the cultural and behavioral conflict of the two approaches to asceticism: Greek and Syriac.

Keywords: Syrians, John Chrysostom, Messalianism, Christianity in Late Antiquity, Church, Acoemetae, Basil of Caesarea, Eustathios of Sebaste, ascetics, intercultural contacts.

National Research University
Higher School of Economics;
Institute of World History,
Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia

a.muraviev@mail.ru