Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология
2016. Вып. 4 (49). С. 46–54

Заболотный Евгений Анатольевич,
Православная Энциклопедия.
e.zabolotnyj20@mail.ru

Учение Афраата и его место в сирийской христологии IV в.

Е. А. Заболотный

Различные аспекты учения Афраата, Персидского мудреца († после 345), на протяжении многих лет привлекают внимание исследователей, причем одной из наиболее обсуждаемых тем является его христология. Так, согласно предположению, сделанному еще Фридрихом Лоофсом в первой половине XX в., Афраат относил человеческие свойства, о которых идет речь в новозаветных текстах, не к предвечному Сыну Божьему, а к «историческому Иисусу». Более того, исследователь подчеркивал, что Афраат не упоминал о существовании Христа до Воплощения как отдельной от Отца ипостаси, поскольку в начале Сын существовал лишь как дух Бога. В данной статье предпринята попытка не только определить основные положения христологии Афраата и критически рассмотреть идею Лоофса, но и поместить учение «Персидского мудреца» в контекст сирийской богословской традиции IV в. Сопоставив тахвиты Афраата, с одной стороны, и произведения прп. Ефрема Сирина и Кириллоны — с другой, автор доказывает, что все эти положения (communicatio idiomatum, учение о предсуществующем Сыне Божьем как Субъекте, к Которому относятся характеристики Божества и человечества, а также убежденность в Богоматеринстве Девы Марии) стали частью богословия Ефрема и Кириллоны, будучи вытеснены антиохийской христологией лишь в V в. При этом Ефрем Сирин устранил из сирийской традиции некоторые архаичные черты христологии Афраата, в частности субординатизм, а также усовершенствовал богословскую терминологию «Персидского мудреца», понимая термин ܟܝܢܐ *kʾyānā* уже не только как реальность, существование или способ бытия, а главным образом как природу.

Биографические сведения об Афраате (сир. ܐܦܪܗܛ *aprāhaṭ*, греч. Ἀφραάτης) (ок. 260 или 275 — после 345), сирийском христианском богослове[1], крайне

[1] Сочинения Афраата сохранились в рукописях V и VI вв. (Brit. Lib. Add. 14619; Ms. Or. 1017), в них он один раз именуется Персидским мудрецом и два раза Мар Иаковом. Георгий, епископ арабов († 724), был знаком с произведениями Персидского мудреца и отзывался о нем как об «ученейшем, даровитом и исключительно начитанном в Священном Писании». Бар Бахлуль († 963) в своем «Лексиконе» впервые упоминает его имя — Афраат. Илия Бар Шинайя († 1049) и Григорий Бар Эвройо († 1286) именуют автора тахвит Фархадом (*farahād*) (см.: *Ortiz de Urbina I.* Patrologia Syriaca. Romae, 1958. P. 43). Что касается имени Иаков, которое древняя традиция усваивает Персидскому мудрецу, то оно могло быть его истинным именем либо происходить от смешения Афраата со свт. Иаковом, епископом Нисибинским. В частности, Геннадий Марсельский († не ранее 496) отождествляет Персидского мудреца с Иаковом Нисибинским (см.: *Gennadius Massilliensis.* De viris illustribus.1 // Patrologia Latina. Paris, 1862. T. 58. Col. 1060–1062). Тем не менее такое отождествление оказывается невозможным, поскольку Иаков умер во время осады Нисибина персами в 337 г. (см.: *Burgess R. W.* The Dates of the First Siege of Nisibis and the

скудны, однако не подлежит сомнению тот факт, что он является одной из ключевых фигур в истории Церкви Персии, автором тахвит (сир. ܬܚܘܝܬܐ *taḥwīṯā*, образец, демонстрация)[2]. Изучение его архаичного богословия дает исследователям уникальную возможность не только реконструировать сирийскую христологическую традицию первой половины IV в., но и проследить ее влияние на других представителей раннего сирийского богословия — прп. Ефрема Сирина (ок. 306–373) и Кириллоны (кон. IV — нач. V в.). Как мы постараемся показать ниже, эти истоки берут начало именно в христологии Афраата.

Одной из основных проблем богословия Афраата был вопрос об отношении Христа к Богу Отцу, однако рассуждения Персидского мудреца никак не были связаны с антиарианскими спорами[3]. Хотя риторика Афраата испытала воздействие эллинистической традиции[4], едва ли можно говорить о сколько-нибудь значительном влиянии на него греческой богословской мысли. Полемика Афраата была направлена против иудеев, подвергавших критике признание христианами в распятом Человеке Сына Божьего. В тахвитах утверждается, что Сын Человеческий есть Сын Божий, Бог, Господь и Творец[5]. Указывая на божественный статус Христа и подчеркивая Его вечность и равенство Отцу, Афраат следовал

Death of James of Nisibis // Byzantion. Vol. 69. N 1. 1999. P. 7–17). Упоминаемый блж. Феодоритом Кирским († 457) в «Истории боголюбцев» анахорет Афраат (*Theodoretus Cyrrhensis.* Historia religiosa. 8 // Patrologia Graeca. Paris, 1864. T. 82. Col. 1368–1377) также не тождественен автору тахвит.

[2] Тахвиты с 1 по 22 представляют собой алфавитный акростих: каждая тахвита начинается с очередной буквы сирийского алфавита. Первые 10 тахвит, как свидетельствует сам автор, написаны в 336–337 гг., тахвиты 11–22 — в 343–344 гг., последняя — в 345 г. (подробнее см.: *Барский Е. В.* Афраат Персиянин. URL: http://www.sedmitza.ru/text/414059.html (дата обращения: 6.08.2016). Editio princeps тахвит Афраата подготовил выдающийся специалист в области сирийской литературы Уильям Райт (The Homilies of Aphraates, the Persian Sage / W. Wright, ed. London, 1869. Vol. 1: The Syriac Text). Позднее бенедиктинец Ж. Паризо подготовил критическое издание тахвит, в котором сирийский текст издан с параллельным переводом на латынь (*Aphraatis Sapientis Persae* Demonstrationes / J. Parisot, ed. Paris, 1894–1907. (Patrologia Syriaca. Pars. 1. T. 1 [Demonst. 1–22] — 2 [23])); далее мы будем ссылаться именно на это издание. С сирийского языка на русский переведены первые шесть тахвит-гомилий Афраата. Перевод выполнили протоиерей Леонид Грилихес и Григорий Михайлович Кессель (Тахвиты о любви и вере // Богословский вестник. 2003. № 3. С. 31–69 (тахвиты 1и 2); Тахвиты о молитве и посте // Богословский вестник. 2004. № 4. С. 31–69 (тахвиты 3 и 4); Тахвита о войнах // Богословские труды. 2004. Сб. 39. С. 61–78 (тахвита 5); Тахвита о сынах Завета // Богословские труды. 2003. Сб. 38. С. 120–146 (тахвита 6)). Тахвиты также представляют интерес с точки зрения изучения экзегетических принципов Афраата и их соотношения с иудейской традицией (см., напр.: *Neusner J.* Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish Arguments in Fourth-Century Iran. Leiden, 1971).

[3] В тахвитах не упоминается Никейский Вселенский Собор (325) и его определения, которые были усвоены Церковью Востока лишь на Соборе в Селевкии-Ктесифоне (410), созванном католикосом Исааком (ок. 399–410). Восточносирийский вариант Никейского Символа веры: Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens / J. B. Chabot, éd., trad. P., 1902. P. 22–23.

[4] См.: *Муравьев А. В.* Афраат // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 184.

[5] См.: *Aphraatis Sapientis Persae* Demonstrationes. 17. 1–2. Col. 785–788 (далее — *Aphraat.* Demonst.). Подробнее о данном фрагменте: *Селезнев Н. Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока: Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М., 2002. С. 27–30.

учению, содержащемуся в «Одах Соломона»[6] и «Дидаскалии апостолов»[7]. Христология этих памятников имеет также другую особенность, характерную и для учения Персидского мудреца, — определенную тенденцию к субординатизму[8].

Предметом дискуссии среди исследователей уже длительное время является 6-я тахвита, в которой говорится о кеносисе Христа. Главный вопрос в данном случае: можно ли отождествлять Субъект воплощенных состояний с предвечным Сыном Божьим? По мнению Фридриха Лоофса, в тахвите говорится об «историческом Иисусе», а не о предвечном Сыне. Более того, в рамках учения Афраата невозможно говорить о предсуществовании Христа как ипостаси до Воплощения, поскольку в начале Сын существовал лишь как дух Отца и не был отделен от Него[9]. Точка зрения Лоофса была подвергнута критике Игнасио Ортисом де Урбиной, по мнению которого Афраат, признававший «взаимообщение свойств» (communicatio idiomatum), относил страдания к Божественному Субъекту[10].

Обращение к тексту тахвиты позволяет сделать следующие выводы. Персидский мудрец прямо указывает на то, что Жизнодавец, Вышний, Бог и Сын Божий, «живущий горé» и «принимающий поклонение в скинии Отца Своего», смирил Свое величие и принял *«образ* (ܕܡܘܬܐ *dᵊmūṯā*, μορφή) *раба»* (Флп 2. 7)[11]. Афраат, действительно учивший о communicatio idiomatum, писал о восприятии Сыном свойств человеческой природы, в том числе усталости, голода, жажды, страдания и смерти:

> И хотя Он был Врачом всех больных[12],
> Вбили Ему гвозди в руки.

---

[6] «Оды Соломона», сирийский текст которых был открыт в нач. XX в., являются одним из самых проблематичных произведений раннехристианской литературы (изд.: The Odes of Solomon / J. H. Charlesworth, ed. Oxf., 1973). Среди исследователей до сих пор не существует единого мнения ни об оригинальном языке источника (сирийском, греческом или еврейском), ни о его датировке, которая колеблется от I в. до н. э. до III в. н. э., ни о месте создания (Эдесса или Антиохия). Высказывались предположения об иудейском, ессейском, гностическом или христианском характере «Од Соломона». По всей видимости, «Оды» были составлены на рубеже I и II вв. на сирийском языке, а их автором был христианин, испытавший влияние иудейской мысли (см.: *Грилихес Л., прот.* Введение // Оды Соломона / Прот. Л. Грилихес, пер. М., 2004. С. 3–8).

[7] «Дидаскалия апостолов» — раннехристианский литургико-канонический памятник первой половины III в., составленный на греческом языке; оригинал утрачен, фрагменты сохранились в переработанном виде в составе «Апостольских постановлений» (ок. 380). Сирийская версия (изд.: The Didascalia Apostolorum in Syriac / A. Vööbus, ed. Louvain, 1979. 2 vol. in 4. (Corpus scriptorum christianorum orientalium; 401, 402, 407, 408. Syr.; 175, 176, 179, 180)) наиболее близка к оригиналу (см.: *Ткаченко А. А.* Дидаскалия апостолов // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 14. С. 663).

[8] См.: *Aphraat.* Demonst. 4. 5. Col. 145–146. Подробнее см.: *Mansour T. B.* On Syriac Christology before Chalcedon // Grillmeier A. et al. Christ in Christian Tradition / M. Ehrhardt, transl. Oxf., 2013. Vol. 2. Pt. 3: The Churches of Jerusalem and Antioch from 451 to 600. P. 419–423.

[9] См.: *Loofs F.* Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Aphraates // Idem. Theophilus von Antiochien «Adversus Marcionem» und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus. Leipzig, 1930. S. 278–279. (Texte und Untersuchungen; 46/2).

[10] См.: *Ortiz de Urbina I.* Die Gottheit Christi bei Afrahat. Roma, 1933. S. 78–79.

[11] *Aphraat.* Demonst. 6. 9. Col. 276–277.

[12] Ср.: Мф 9. 12; Мк 2. 17; Лк 5. 31.

Хотя уста Его благое произносили,
Дали Ему желчь в пищу[13].

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

И, будучи Жизнодавцем всех смертных,
Предал Себя на крестную смерть[14].

Несомненно, что Субъектом этого кеносиса выступает предвечный Сын Божий, родившийся от Девы. Именно Он был искушаем и пострадал в теле (ܦܓܪܐ *bᵊ-pāgrā*), которое воспринял у человеческого рода[15]. Хотя «Персидский мудрец» еще не именует Марию Богородицей (ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ *yaldāt ’alāhā*), он является сторонником учения о ее Богоматеринстве. К сожалению, исследователи (за редким исключением[16]) не обращают внимание на этот факт, хотя учение о Богоматеринстве, усвоенное последующей сирийской традицией, будет вытеснено лишь после рецепции Церковью Востока богословия «греческих учителей» — крупнейших представителей Антиохийской школы (Диодора Тарсийского († до 394), Феодора Мопсуестийского († 428) и Нестория († ок. 451))[17]. Ссы-

[13] Ср.: Мф 27. 34; Пс 68. 22.

[14] *Aphraat.* Demonst. 6. 9. Col. 277.

[15] См.: Ibid. 3. 16. Col. 136.

[16] См.: *Ortiz de Urbina I.* La mariologia nei padri Siriaci // Orientalia Christiana Analecta. Roma, 1935. Vol. 1. P. 100–103.

[17] В тахвитах утверждается и учение о девственном рождении Христа от Марии. Ссылаясь на Его родословие, содержащееся в Мф 1. 1–17, Афраат пишет: «Иосиф именуется отцом Иисуса, хотя Сей не был рожден от его семени». Тем не менее поскольку отцовство рассматривалось как понятие не физическое, а юридическое, для Афраата было важно показать, что Христос происходит от дома Давидова. Именно поэтому «Персидский мудрец» приводит родословную Христа по линии обручника Иосифа. Характерен тот факт, что Афраат не только проводит различие между «именем отцовства» и «именем рождения», т. е. между родословной в юридическом смысле и физическим рождением, но и рассматривает крещение Христа от Иоанна как дарование Ему священства: «Имя отцовства было воспринято Иосифом и дано Христу. Он принял имя отцовства от Иосифа, и имя священства — от Иоанна [Крестителя], облачился же в тело и принял имя рождения от Марии» (*Aphraat.* Demonst. 13. Col. 63–65). Как известно, уже во II в. появляется богословское обоснование необходимости рождения Христа от Девы, которое являлось частью керигмы раннего христианства: в рамках теории «восстановления» (ἀνακεφαλαίωσις, recapitulatio), разработанной свт. Иринеем Лионским († ок. 200), Христос, будучи вторым Адамом (здесь Ириней использует образ, впервые встречающийся у апостола Павла в 1 Кор 15. 45–49, а также в Рим 5. 15–19), воспроизвел все подробности жизни ветхого Адама. В этом смысле девственное рождение Христа обосновывается тем, что образ рождения первого Адама должен соответствовать образу рождения второго Адама (*Irenaeus Lugdunensis.* Adversus haereses. 3. 21 // Patrologia Graeca. T. 7. Col. 954 C — 955 C; о типологии Адама и Христа у свт. Иринея Лионского см.: *Даниелу Ж.* Таинство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии / В. Н. Генке, пер.; А. Г. Дунаев, общ. и науч. ред. М., 2013. С. 41–60). В этом смысле мариология Афраата является еще достаточно архаичной, т. к. он не дает богословского обоснования необходимости рождения Христа от Девы, не использует распространенных в последующей святоотеческой литературе (в т. ч. сирийской) параллелей между «рождением» Адама из девственной земли и рождением Христа от Девы, а также между «рождением» Евы от своего «отца» Адама без матери и рождением второго Адама от второй Евы (Девы Марии) без отца. Наконец, у него отсутствует само учение о Марии как второй Еве,

лаясь на Ин 1. 14 («*Слово стало телом* (ܦܓܪܐ *pāgrā*) *и вселилось в нас*»[18]), Афраат подчеркивает, что Дева родила Само Слово (ܡܠܬܐ *meltā*), сшедшее с небес, Сына Царя, Который един со Своим Отцом (ср. Ин 10. 30).

В 6-й тахвите Афраат неоднократно употребляет термин ܟܝܢܐ *kʾyānā*, являющийся одним из самых важных в его богословии и, вероятно, заимствованный из Священного Писания или «Од Соломона». Слово *kʾyānā,* происходящее от глагола ܟܘܢ *kūn* («быть, существовать, приходить в бытие»[19]), реулярно используется в новозаветных текстах Пешитты для передачи термина φύσις[20]. В тахвитах слово *kʾyānā*, относимое к Божеству и человечеству Христа, как правило означает реальность, существование[21] или способ бытия[22]. Так, комментируя слова Афраата о том, что Господь «исшел из Своей *kʾyānā* и стал ходить в нашей *kʾyānā*»[23], мы не должны перегружать текст и понимать его в духе развитого халкидонского богословия, поскольку речь здесь идет скорее о *состояниях* единого Субъекта. Рассуждения Афраата в этом смысле строго следуют за гимном из Флп 2. Однако, как мы увидим ниже, «Персидский мудрец» вплотную подходит к тому, чтобы сформулировать учение о двух *природах.*

Как можно видеть, критика И. Ортисом де Урбиной позиции Ф. Лоофса вполне справедлива: Субъектом двух состояний в 6-й тахвите действительно является предвечный Сын Божий (на этом основании в тахвитах Афраата «Мария именуется Матерью Того, Кто сошел с небес»[24]). Однако когда речь заходит о способе соединения этого предвечного Сына с телом, Ортис де Урбина делает утверждение, не вполне соответствующее тексту 6-й тахвиты. По словам исследователя, «когда Афраат рассматривает вопрос о способе соединения Христа с телом, не все его слова ясны»[25]. Проблемой является толкование следующего фрагмента из тахвиты:

> И когда Он восходил к Пославшему Его, Он взошел и унес то, что не приносил, как сказал апостол: «*Воскресил нас и посадил нас с Ним на небесах*» (Еф 2. 6)[26].

хотя само упоминание о создании Богом девственной земли и того факта, что Адам «породил» Еву у Афраата имеется (*Aphraat.* Demonst. 18. 9. Col. 837). Впервые же это противопоставление встречается в произведении мч. Иустина Философа († ок. 165) «Диалог с Трифоном Иудеем» (*Iustinus Martyr.* Dialogus cum Tryphone Iudaeo // Patrologia Graeca. T. 6. Col. 712).

[18] В Пешитте (ܦܫܝܛܬܐ *pʾšiṭṭā* простая), основном переводе Библии на сирийский язык, содержится иной вариант «И Слово стало плотью (ܒܣܪܐ)», соответствующий греческому оригиналу, в котором также говорится о плоти (σάρξ), а не теле (σῶμα).

[19] A Compendious Syriac Dictionary, founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith / J. Payne Smith (Margoliouth), ed. Oxf., 1903. P. 209.

[20] Подробнее см.: *Селезнев.* Христология... С. 33–35.

[21] См.: *Klijn A.* The Word «kejan» in Aphraates // Vigiliae Christianae. 1958. Vol. 12. N 2. P. 57–66.

[22] См.: *Ortiz de Urbina.* Die Gottheit... S. 100–102.

[23] *Aphraat.* Demonst. 6. 10. Col. 277.

[24] *Ortiz de Urbina.* La mariologia... P. 103.

[25] *Idem.* Patrologia Syriaca. Roma, 1958. P. 46.

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

Из контекста тахвиты со всей очевидностью следует, что Субъектом Вознесения был не человек Иисус, в Котором обитало Слово[27], а Сам предвечный Господь, принявший в Воплощении «залог (ܪܗܒܘܢܝ *rahbunā* ἀρραβών) от нас», т. е. человеческую природу, и оставивший нам «залог от того, что Его», т. е. природу Божественную[28]. Здесь Афраат прямо указывает на две природы Христа, обозначая их термином *kʾyānā*:

> Когда Он (Сын. — *Е. З.*) пришел к нам, у Него не было того, что наше. И у нас не было того, что Его, хотя обе природы принадлежат Ему и Отцу Его[29].

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

> Наше, которое с Ним, пребывает во славе, и венец возложен на главу его, и оно посажено [на престоле] вместе с Царем[30].

Таким образом, едва ли можно говорить о том, что слова Афраата о способе соединения Христа с телом «не ясны». Предвечный Сын воспринял в Воплощении человеческую природу, воскресил ее и вознес на небеса, посадив одесную Бога Отца. Нигде в тахвитах эта природа не рассматривается как субъект, отличный от Слова.

Какова же связь учения «Персидского мудреца» и последующих поколений сирийских авторов? Можно констатировать, что основные положения христологии Афраата, с одной стороны, и прп. Ефрема Сирина и Кириллоны — с другой, совпадают. Речь идет о «взаимообщении свойств»[31], представлении о Сыне Божьем как Субъекте единства Божества и человечества (учение Ефрема о втором, или другом (ܬܪܝܢܐ *ḫʾrēnā*), рождении предвечного Сына является логическим развитием богословия Афраата)[32], а также фактическом признании Бого-

---

[27] Невозможно, однако, отрицать, что учение о вселении Слова в человечество, основанное на Ин 1. 14, занимает важное место в сирийской традиции, в том числе в тахвитах Афраата (*Aphraat*. Demonst. 6. 10. Col. 281; см.: *Селезнев*. Христология... С. 31–33).

[28] Как полагает Г. М. Кессель, фраза «залог от того, что Его» может относиться к Святому Духу, Который обитает в человеке (см.: *Кессель Г. М.* Учение о духовной жизни Афраата Персидского Мудреца по «Тахвите о сынах Завета» // Богословские труды. 2003. Вып. 38. С. 356–375).

[29] *Aphraat*. Demonst. 6. 10. Col. 280–281.

[30] Ibidem.

[31] См., напр.: *Des Heiligen Ephraem des Syrers* Hymnen de Nativitate (Epiphania). 4. 159–160; 11. 6–8 / Hrsg. E. Beck. Louvain, 1958. S. 40, 70. (Corpus scriptorum christianorum orientalium; 186. Syr.; 82) (далее — *Ephraem Syr.* De Nat.); *Cyrillonas*. On the Pasch of our Lord. 27–28, 35–48 // Griffin C. Cyrillona: A Critical Study and Commentary: Diss. Washington, 2011. P. 376–377 (далее — *Cyrillon*. De Pascha).

[32] См.: *Ephraem Syr.* De Nat. 5. 16–23; 6. 2. S. 48–51; *Idem*. Sermo de Domino nostro. 1–2 / Hrsg. E. Beck. Louvain, 1966. S. 1–2. (CSCO; 270. Syr.; 116) (далее — *Ephraem Syr.* Serm. de Domin.); *Cyrillon*. De Pascha. 387–388. P. 385.

материнства Девы Марии[33]. Совпадают даже отдельные темы, имеются и прямые параллели, в частности, между учением Афраата и отрывками Кириллоны о вознесении Христом на небеса человеческой природы[34]. В то же время прп. Ефрему Сирину удалось преодолеть архаичные черты христологии Афраата (субординатизм) и окончательно придать термину *kʾyānā* значение природы в триадологическом и христологическом контекстах[35]. Впрочем, как мы видели выше, такая эволюция употребления понятия *kʾyānā* была подготовлена самим «Персидским мудрецом». Наконец, по сравнению с учением Афраата в христологии Ефрема Сирина заметно усилен акцент на единстве Божества и человечества[36].

Ключевые слова: Афраат, восточносирийская традиция, Ефрем Сирин, Кириллона, Ф. Лоофс, И. Ортис де Урбина, Персия, сирийское христианство, христология, Церковь Востока.

Theology of Aphrahat and Its Place in Syriac Christological Tradition of the 5th Century

E. Zabolotnyi

Various aspects of the teaching of Aphrahat, the Persian sage († after 345), have drawn a lot of attention over the years, with his Christology being one of the most debatable problems. In the first half of the 20th century Friedrich Loofs asserted that Aphrahat had ascribed the human properties, mentioned in the New Testament, not to the pre-existent Son of God, but to the "historical Jesus". According to the scholar, Aphrahat did not mention the pre-existence of Christ in a sense of a hypostasis, distinguished from the Father, because in the beginning He had existed as the spirit of God. The current article attempts not only to define basic concepts of Aphrahat's Christology and critically research Loofs's interpretation, but also to put this Christological teaching into the context of Syriac theological tradition of the 4th century. By comparing Aphrahat's *Demonstrations* with the writings of Ephrem the Syrian and Cyrillonas, the author has

[33] См.: *Ephraem Syr.* De Nat. 4. 111–112; 8. 17. S. 35, 62; *Idem.* Hymnen de Ecclesia. 35. 18 / Hrsg. E. Beck. Louvain, 1960. (CSCO; 198. Syr.; 84). S. 89; *Cyrillon*. De Pascha. 199–202. P. 380.

[34] См.: *Aphraat.* Demonst. 6. 10. Col. 280; *Cyrillon.* De Pascha. 55–78. P. 377–378.

[35] См., напр.: *Ephraem Syr.* Serm. de Domin. 34. S. 31.

[36] О том, что единство во Христе носило в учении прп. Ефрема Сирина предельно тесный характер, свидетельствует его терминология: согласно «пророку сирийцев», Бог связал (ܣܒ), смешал (ܫܠܒ) и растворил (ܦܓܠ) во Христе две природы (*Ephraem Syr.* De Nat. 8. 2. S. 59). Хотя термины «смешение» (μῖξις, ср. ܫܠܒ) и «растворение» (κρᾶσις, ср. ܫܘܝ) были характерны для аполлинаристов и часто подвергались критике (например, свт. Кириллом Александрийским († 444)), их использовали и православные богословы, в том числе свт. Григорий Назианзин († 389/90) и свт. Григорий Нисский († ок. 390).

argued that all these concepts (*communicatio idiomatum,* the teaching of the pre-existent Son as the subject of Divine and human properties, as well as Aphrahat's insistence on the Virgin Mary's Divine maternity) had been accepted by Ephrem and Cyrillonas in order to be replaced by Antiochene Christology in the 5th century. At the same time, Ephrem excluded some archaic features of Aphrahat's doctrine, such as subordinationism, from Syriac tradition, also improving theological vocabulary of the Persian sage and understanding the term ܟܝܢܐ *kʾyānā* not only as the "reality", "existence" or the "way of being", but mostly as the "nature".

Keywords: Aphrahat, Christology, Church of the East, Cyrillonas, East Syrian tradition, Ephrem the Syrian, F. Loofs, Persia, Syriac Christianity, I. Ortiz de Urbina.

Список литературы

1. *Афраат Персидский Мудрец*. Тахвита о войнах / Прот. Л. Грилихес, Г. М. Кессель, пер. // Богословские труды. 2004. Сб. 39. С. 61–78.
2. *Афраат Персидский Мудрец*. Тахвита о сынах Завета / Прот. Л. Грилихес, Г. М. Кессель, пер. // Богословские труды. 2003: Сб. 38. С. 120–146.
3. *Афраат*. Тахвиты о любви и вере / Прот. Л. Грилихес, Г. М. Кессель, пер. // Богословский вестник. 2003. № 3. С. 31–69.
4. *Афраат*. Тахвиты о молитве и посте / Прот. Л. Грилихес, Г. М. Кессель, пер. // Богословский вестник. 2004. № 4. С. 31–69.
5. *Барский Е. В.* Афраат Персиянин. URL: http://www.sedmitza.ru/text/414059.html (дата обращения: 6.08.2016).
6. *Грилихес Л., прот.* Введение // Оды Соломона / Прот. Л. Грилихес, пер. М., 2004. С. 3–8.
7. *Даниелу Ж.* Таинство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии / В. Н. Генке, пер.; А. Г. Дунаев, общ. и науч. ред. М., 2013.
8. *Кессель Г. М.* Учение о духовной жизни Афраата Персидского Мудреца по «Тахвите о сынах Завета» // Богословские труды. 2003. Вып. 38. С. 356–375.
9. *Муравьев А. В.* Афраат // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 184–185.
10. *Селезнев Н. Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока: Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М., 2002.
11. *Ткаченко А. А.* Дидаскалия апостолов // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 14. С. 663–666.
12. A Compendious Syriac Dictionary, founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith / J. Payne Smith (Margoliouth), ed. Oxford, 1903.
13. *Aphraatis Sapientis Persae* Demonstrationes / J. Parisot, ed. Paris, 1894–1907. (Patrologia Syriaca. Pars. 1. T. 1 [Demonst. 1–22] — 2 [23]).
14. *Burgess R. W.* The Dates of the First Siege of Nisibis and the Death of James of Nisibis // Byzantion. Vol. 69. N 1. 1999. P. 7–17.
15. *Cyrillonas.* On the Pasch of our Lord // Griffin C. Cyrillona: A Critical Study and Commentary: Diss. Washington, 2011. P. 378–388.
16. *Des Heiligen Ephraem des Syrers* Hymnen de Ecclesia / Hrsg. E. Beck. Louvain, 1960. (CSCO; 198. Syr.; 84).
17. *Des Heiligen Ephraem des Syrers* Hymnen de Nativitate (Epiphania) / Hrsg. E. Beck. Louvain, 1958. (Corpus scriptorum christianorum orientalium; 186. Syr.; 82).
18. *Des Heiligen Ephraem des Syrers* Sermo de Domino nostro / Hrsg. E. Beck. Louvain, 1966. (Corpus scriptorum christianorum orientalium; 270. Syr.; 116).

19. *Gennadius Massilliensis.* De viris illustribus // Patrologia Latina. 58. Paris, 1862. Col. 979–1120.
20. *Grillmeier A. et al.* Christ in Christian Tradition / M. Ehrhardt, transl. Oxf., 2013. Vol. 2. Pt. 3: The Churches of Jerusalem and Antioch from 451 to 600.
21. *Irenaeus Lugdunensis.* Adversus haereses // Patrologia Graeca. 7. Paris, 1864. Col. 437–1224.
22. *Iustinus Martyr.* Dialogus cum Tryphone Iudaeo // Patrologia Graeca. 6. Paris, 1857. Col. 471–800.
23. *Klijn A.* The Word «kejan» in Aphraates // Vigiliae Christianae. 1958. Vol. 12. N 2. P. 57–66.
24. *Loofs F.* Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Aphraates // Idem. Theophilus von Antiochien «Adversus Marcionem» und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus. Leipzig, 1930. S. 257–280. (Texte und Untersuchungen; 46/2).
25. *Neusner J.* Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish Arguments in Fourth-Century Iran. Leiden, 1971.
26. *Ortiz de Urbina I.* Die Gottheit Christi bei Afrahat. Roma, 1933.
27. *Ortiz de Urbina I.* La mariologia nei padri Siriaci // Orientalia Christiana Periodica. 1935. Vol. 1. P. 100–113.
28. *Ortiz de Urbina I.* Patrologia Syriaca. Romae, 1958.
29. Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens / J. B. Chabot, éd., trad. P., 1902.
30. The Didascalia Apostolorum in Syriac / A. Vööbus, ed. Louvain, 1979. 2 vol. in 4. (Corpus scriptorum christianorum orientalium; 401, 402, 407, 408. Syr.; 175, 176, 179, 180).
31. The Homilies of Aphraates, the Persian Sage / W. Wright, ed. L., 1869. Vol. 1: The Syriac Text.
32. The Odes of Solomon / J. H. Charlesworth, ed. Oxford, 1973.
33. *Theodoretus Cyrrhensis.* Historia religiosa // Patrologia Graeca. 82. Col. 1283–1396.