



Религиоведение. 2022. № 2. С. 83–93.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 2. P. 83–93.

DOI: 10.22250/20728662_2022_2_83

Давыденков О.В.

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
115184, Россия, г. Москва, Новокузнецкая ул., 23-Б
odavydenkov@yandex.ru



Богословские межконфессиональные влияния в арабо-христианской литературе (пример Сулеймана Газского (X–XI вв.))

Аннотация. В статье рассматривается тринитарное учение мелькитского писателя Сулеймана Газского, занимающего особое место в истории арабоязычного православного богословия. Во-первых, для мелькитской традиции именно с Сулеймана начинается эпоха так называемой арабской схоластики. Во-вторых, в его трактатах впервые в истории мелькитского богословия представлено атрибутистское троичное учение, которое в IX–X веках, не без влияния мусульманских дискуссий об онтологическом статусе атрибутов Аллаха, получило распространение среди несторианских и яковитских арабоязычных авторов. Однако данная тенденция совершенно не проявляется у таких мелькитских писателей IX столетия, как Феодор Абу Курра и Бутрус Бейт Ра'сский. Поскольку от последних Сулеймана отделяет длительный, почти 100 лет, период упадка, в течение которого богословские сочинения в мелькитской среде практически не создавались, источники его троичного учения следует искать у инославных авторов. Сравнение тринитарных доктрин Газского епископа и его современника, виднейшего несторианского богослова Или Нисибинского, не оставляет сомнения, что именно у Нисибинского митрополита Сулейман заимствовал свою рациональную тринитарную апологетику. Таким образом, Сулейман Газский являет собой крайне редкий пример арабохристианского книжника, заимствовавшего богословские идеи из инославных источников. Его триадология служит свидетельством разрыва мелькитской конфессиональной традиции, в которой к концу X в. завершается смена богословской парадигмы со святоотеческой на апологетическо-полемическую, в результате богословские идеи начинают оцениваться не столько с точки зрения их соответствия преданию, сколько с позиции их практической эффективности в полемике с нехристианами.

Ключевые слова: арабы-христиане, арабохристианская литература, мелькиты, несториане, яковиты, тринитарное учение, ипостась, атрибут, сущность

Oleg V. Davydenkov

St. Tikhon's Orthodox University
23B Novokuznetskaya str., Moscow, 115184, Russia
odavydenkov@yandex.ru

Theological Interconfessional Influences in Arab Christian Literature (the Example of Suleiman of Gaza (X–XI centuries))

Abstract. The article examines the Trinitarian teaching of the Melkite writer Suleiman of Gaza. In his treatises, for the first time in the history of Melkite theology, the attributive Trinity doctrine is presented, which in the 9th–10th centuries became widespread among Nestorian and Jacobite authors, not without the influence of Muslim discussions about the attributes of Allah. However, this tendency is completely absent from such Melkite writers of the 9th century as Theodore Abu Qurra and Butrus of Beit Ra's. Since Suleiman is separated from the latter by a long period of decline during which theological works were not created in the Melkite milieu, the sources of his Trinity doctrine should be sought in heterodox authors. A comparison of the Trinitarian doctrines of Suleiman and of the most prominent Nestorian theologian Elias of Nisibin, leaves no doubt that it was from the Metropolitan of Nisibin that Suleiman borrowed his rational trinitarian apologetics. Thus, Suleiman is an extremely rare example of an Arab Christian writer who borrowed theological ideas from non-Orthodox sources. His Trinitarian doctrine is an evidence of a break in the Melkite confessional tradition, in which by the end of the 10th century the change of the theological paradigm from patristic to apologetic and polemical one is being completed. As a result, theological ideas begin to be evaluated not so much from the point of view of their conformity with tradition as from the point of view of their practical effectiveness in polemics with non-Christians.

Key words: Christian Arabs, Christian Arabic literature, Melkites, Nestorians, Jacobites, Trinitarian doctrine, hypostasis, attribute, substance

Несмотря на то, что в Арабском Халифате интеллектуальные элиты христианских общин были интегрированы в единое культурное и научное пространство, арабоязычная литература этого времени свидетельствует о весьма незначительном интересе христианских писателей к богословским сочинениям, создававшимся к инославной среде. В произведениях христианских апологетов не только нет попыток сколько-нибудь серьёзного анализа инославной богословской письменности, но даже отдельные цитаты из трактатов инославных авторов, хотя бы с целью опровержения, встречаются крайне редко. Создаётся впечатление, что христианских мутакаллимов мусульманское спекулятивное богословие и философия интересовали больше, чем развитие богословской мысли в других христианских этно-конфессиональных сообществах.

В частности, хорошо известно влияние на христианское троичное богословие мусульманских споров об атрибутах Аллаха. С. Гриффит даже называет стремление вписать христианское учение о Троице в контекст мусульманских дискуссий об онтологическом статусе божественных атрибутов общей «базовой стратегией» арабохристианского богословия и датирует появление этой тенденции IX–X веками [Griffith, 2008, 95–96]. В это время многие христианские апологеты, заимствуя методики мусульманских мыслителей, начинают разрабатывать способ рационального обоснования троичности Бога, суть которого состояла в том, чтобы из всего множества приписываемых Богу атрибутов выбрать три основных, а затем, определив каждое из божественных лиц посредством одного из этих положительных свойств, доказать, что 1) именно эти три свойства представляют собой необходимый для бытия Бога минимум атрибутов; 2) все прочие атрибуты либо являются вторичными, производными от этих трёх, либо вообще не принадлежат собственно к божественной сущности (апофатические свойства; атрибуты, связанные с внешними действиями Бога или его отношением к сотворённым вещам).

Атрибутистская триадология в IX–X вв.

Одним из первых арабо-христианских апологетов, у которого присутствует такой подход к изложению учения о Троице, был видный несторианский писатель ‘Аммар аль-Басри (+ ок. 850 г.). Из всего множества божественных свойств он выделяет характеристики «живой (живущий)» (*ḥayy*) и «глаголющий (т.е. разумный, обладающий даром слова)» (*nāṭiq*). В самом Боге этим наименованиям, полагает аль-Басри, обязательно должны соответствовать некоторые реалии, а именно жизнь (*ḥayyāt*) и слово (*kalimah*), которые, с его точки зрения, представляют собой не просто характеристики сущности, а её конституирующие элементы. Для их обозначения ‘Аммар использует термин *al-ma’nā* (букв. «устройство», «смысл») [Hayek, 1977, 52]. По словам ‘Аммара, «жизнь (*al-ḥayyāt*) и глаголение (*nuṭq*) – это основа (*sūs*) субстанции (*ad-dāt*) и структура (*binyah*) сущности (*al-ḡawhar*)» [Hayek, 1977, 52]. В X столетии этот метод обоснования христианского тринитарного учения получает распространение среди яковитских авторов. Например, Ибн Зур‘а (943–1008) учил, что у Творца только три базовых атрибута (*ṣifāt*), «не меньше и не больше», и эти атрибуты – благой (*ḡawād*), мудрый (*ḥakīm*) и могущественный (*qādir*) [Sbath, 1929, 12; Périer, 1920, 126].

В атрибутистском троичном учении, существенно отличающемся от греко-византийской богословской традиции, восходящей к Великим каппадокийцам, присутствуют две особенности, которые можно определить как концептуальную и терминологическую соответственно:

1. Содержание понятия «ипостась» претерпевает существенное изменение. В основе разработанной Каппадокийцами троичной терминологии, позволившей выразить общецерковную веру в триединого Бога, лежат понятия «сущность» и «ипостась», которые, с одной стороны, друг к другу несводимы, а с другой, неразрывно между собой связаны, поскольку всякая сущность воипостасна, а каждая ипостась – восуществлена. В атрибутистской же триадологии ипостаси это уже не самостоятельные и не сводимые к сущности индивидуумы, а некие атрибуты (свойства) божественной сущности. Такой подход деформирует и сам образ Бога: Бог Откровения более не воспринимается как Троица единосущных ипостасей (лиц), но как единая сущность, наделённая тремя сущностными атрибутами. ‘Аммар аль-

Басри учил о Боге как о «единой вечной сущности (*al-ġawhar*)... с тремя сущностными отличительными свойствами (*ḥawāṣṣ ḡawhariyyāt*)» [Hayek, 1977, 149]. Яковитский богослов Яхья ибн 'Ади (893–974) писал, что Бог есть «одна сущность, обладающая тремя отличительными свойствами (*ḥawāṣṣ*)» [Périer, 1920, 44].

2. Термин «ипостась» (*qanūm*) смешивается с термином «отличительное свойство» (*ḥāṣṣah*). Так, 'Аммар аль-Басри полагал возможным называть три отличительных свойства (*ḥawāṣṣ*) *aqānīm* («ипостаси») [Périer, 1920, 161–162]. Яхья ибн 'Ади учил, что «Творец един в сущности... троичен же по отличительным свойствам (*ḥawāṣṣ*)... которые суть ипостаси (*aqānīm*)» [Périer, 1920, 51].

Однако в сочинениях виднейших мелькитских авторов IX в. отмеченная С. Гриффитом богословская «стратегия» совершенно не просматривается. Хотя и Феодору Абу Курре [Гомилии Феодора Абу Курры, 1904, 44–45, 80–82, 91–97; Dick, 1982, 224–228] и Бутрусу Бейт Ра'сскому [Cachia, Watt, 1960, 24–26] совсем не были чужды попытки рационально обосновывать учение о Троице, для них, в отличие от несторианских и яковитских писателей, сама идея определить некий минимум необходимых для божественного бытия атрибутов оставалась совершенно чуждой. Пытаясь рационально обосновать в Боге различие лиц, они даже не задаются вопросом, почему этих лиц именно три.

В терминологии ранние мелькитские авторы следовали греческой халкидонитской традиции, делая в понятии ипостаси акцент на отдельном и самостоятельном существовании. Например, Бутрус, епископ Бейт Ра'са, понимает под ипостасью (*qanūm*) единичную вещь со своим отличительным признаком, нумерически отличную от других вещей того же вида [Cachia, Watt, 1960, 84, 105]. Для Абу Курры ипостась обозначает прежде всего нечто самобытно существующее, не являющееся частью сложного целого. Согласно Феодору, «для возникновения ипостаси недостаточно сложить природу со свойствами (οὐκ ἀρκεῖ τὸ συγκεῖσθαι τὴν φύσιν τοῖς ἰδιότησιν), следует прибавить к этому и [свойство] не быть частью (τὸ μὴ εἶναι μέρος)» [Theodorus Abucara, 1863, 1577D–1580A].

Термин *ḥāṣṣah*, которым мелькитские писатели обычно передавали греческое ὑποστατικὴ ἰδιότης¹, Феодор Абу Курра употреблял только в значении идиоматического признака божественного лица [Dick, 1959, 56]. У Бутруса Бейт Ра'ского *ḥāṣṣah* также означает отличительный признак ипостаси и последовательно отличается от самой ипостаси (лица) [Cachia, Watt, 1960, 28, 32, 33, 40, 46, 99, 102, 103, 105, 108 и др.]².

Мелькитские апологеты никогда не рассматривают божественные ипостаси как атрибуты сущности и последовательно отличают – и концептуально, и терминологически – ипостаси (лица) как от ипостасных отличительных свойств, так и от атрибутов сущности.

Рациональная триадология Сулеймана Газского

Первым мелькитским автором, усвоившим атрибутистское троичное учение, стал Сулейман, епископ Газский³.

В своей рациональной триадологии он исходит из идеи божественного единства. Как и всякая единица, Бог может быть либо «самобытной сущностью» (*ġawhar qā'im bi-nafsi-hi*), либо «акциденцией, существующей в чем-то другом». Поскольку Бог, очевидно, не может существовать подобно акциденциям, необходимо признать, что он – «самобытная сущность» (*ġawharan qā'iman bi-nafsi-hi*) [Spisa, 2013, 34]⁴.

Эта самобытная сущность, продолжает Сулейман, может быть либо живой, либо неживой. Поскольку Творец жизни не может быть неживым, необходимо утверждать, что по своей сущности он – самобытный и живой [Spisa, 2013, 35].

Далее, рассуждает Газский епископ, самобытный живой может быть либо глаголющим, либо не глаголющим. Поскольку Бог – Творец глаголения, невозможно допустить, чтобы он сам был лишён глаголения. Следовательно, Бог – глаголющий [Spisa, 2013, 35].

Таким образом, заключает Сулейман, высказыванием «самобытный, живой, глаголющий» в отношении одной субстанции (*li-dāt*) устанавливается бытие Троицы. При этом он особо отмечает, что в человеческом языке для описания субстанции Бога невозможно найти других наименований, кроме этих трёх: «Мы не находим

для Самобытного [другого] характеризующего его наименование, кроме нашего выражения «сущность (*ġawhar*), живой, глаголющий»» [Spisa, 2013, 35–36].

После этого Сулейман Газский устанавливает соответствие между тремя выбранными атрибутами и лицами Троицы. «Самобытно существующий» (*qā'im bi-dāti-hi*) – это Отец, глаголение – Сын, а жизнь – Святой Дух [Spisa, 2013, 36].

Установив это соответствие, он переходит к обсуждению вопроса об онтологическом статусе трёх совершенных атрибутов. Поскольку в сущности Творца не может быть ничего акцидентального, его глаголение и его жизнь также недопустимо рассматривать как акциденции. Более того, они не только сами не являются акциденциями, но и не принимают ни акциденций, ни атрибутов, свойственных тварным вещам. Сулейман определяет их как «две сущности (*ġawharayn*), равные субстанции (*li-dāt*) в вечности» [Spisa, 2013, 36]. В то же время «субстанцию (*dāt*) Самобытного, Его Слова и Его Духа» невозможно определить ни как три субстанции (*dawāt*), ни как три сущности (*ġawāhir*), ни как три акциденции. Для Сулеймана это убедительное доказательство того, что в Боге необходимо признавать «только одну субстанцию сущности (*dāt ġawhar*), характеризующуюся (обособляемую) (*yaḥtiṣṣū*) тремя ипостасями (*aqānīm*): отцовством, сыновством и духом» [Spisa, 2013, 36].

Эти три ипостаси (*aqānīm*) нельзя понимать как «три части, или три силы, или три сущности (*ġawāhir*), или три акциденции». По разъяснению Газского епископа, они представляют собой «три конституирующих элемента (*ma'ānī*), т.е. три отличительных свойства (*ḥawāṣṣ*), через которые познаётся единство вечного Творца» [Spisa, 2013, 37]. Из этого высказывания хорошо видно, что в троичном учении Сулеймана ипостаси (*aqānīm*) смешиваются с отличительными свойствами (*ḥawāṣṣ*) и конституирующими элементами (*ma'ānī*) субстанции. Причём, как свидетельствуют некоторые его высказывания, данное смешение имеет причиной не терминологическую небрежность, а недостаточно чёткое богословское видение. Например, Сулейман называет три ипостаси «отцовством, сыновством и духом». Однако, если «Дух» действительно есть имя третьей ипостаси, то «отцовство» и «сыновство» – это не личные имена ипостасей (каковы имена «Отец» и «Сын»), а названия их отличительных признаков⁵. Также он утверждает, что через три отличительных свойства познаётся единство Творца. Такое высказывание невозможно в рамках каппадокийской триадологии, где отличительные свойства рассматриваются как относящиеся к самим ипостасям; как не принадлежащие общей сущности и не выводимые из неё, они никак не могут являть её единство. С точки зрения Каппадокийцев, посредством отличительных свойств устанавливается инаковость ипостасей, а никак не единство сущности. Таким образом, в своих тринитарных построениях Сулейман Газский оказывается весьма близок – как идейно, так и терминологически – к несторианину 'Аммару аль-Басри.

Тринитарную мысль Газского епископа трудно формализовать, поскольку трём совершенным атрибутам божественной субстанции, которые он выделяет, невозможно дать однозначное простое определение. В троичном учении мелькитского богослова эти базовые характеристики божественного бытия имеют, по крайней мере, три различных аспекта. Во-первых, три атрибута представляют собой три отличительных свойства (*ḥawāṣṣ*) божественной субстанции, которые принадлежат этой субстанции и её характеризуют (*yaḥtiṣṣū*). Во-вторых, атрибуты оказываются конституирующими элементами субстанции, без которых её бытие не представляется возможным⁶. В-третьих, будучи свойствами сущности, эти атрибуты в то же время сублистируют и как особые ипостаси.

Одна из особенностей троичного учения Сулеймана Газского состоит в том, что ипостаси-атрибуты находятся не в одинаковом отношении к божественной сущности. С одной стороны, сущность рассматривается как предмет общего обладания трёх ипостасей, и каждая из ипостасей может быть названа сущностью (хотя это и не означает, что сущностей три), а с другой, сущность сама оказывается своего рода атрибутом и выступает как один из членов триады: «сущность (*ġawhar*), живой, глаголющий». Получается, что первая ипостась, т.е. Отец, находится совершенно в ином отношении к сущности по сравнению с двумя другими ипостасями. Возможно, что в этих построениях Сулеймана нашло отражение святоотеческое учение о

монархии Отца, полагающее в Боге одно начало как для единой сущности, так и для троичности ипостасей. Однако в рамках существенной иной, не каппадокийской понятийно-терминологической системы, идея монархии закономерно приводит к субординационизму. Получается, что сущность по преимуществу принадлежит первой ипостаси, а ипостаси Сына и Духа, бытие которых при сущности-ипостаси Отца мыслится как логическая необходимость, оказываются только причастны, пусть даже и всецело, этой сущности. Не вполне понятно также, рассматривает ли Сулейман ипостаси Сына и Святого Духа как самобытные индивидуумы, или же они, в его понимании, суть только некие субсистирующие атрибуты сущности. Второй вариант представляется более вероятным. Сулейман только первую ипостась называет самобытной, о двух других ипостасях он ни разу не говорит, что они существуют *bi-nafsi-hi* или *bi-dāti-hi*. В его понятийно-терминологической системе ипостась – это именно свойство, атрибут, а не самобытный индивидуум⁷. Конечно, Газский епископ говорит о предвечном рождении Сына и исхождении Святого Духа [Spisa, 2013, 37], однако в его троичном учении отношения божественных лиц предстают ни как отношения самобытных ипостасей-индивидуумов, а, скорее, как некая система отношений «внутри» единой сущности.

Таким образом, в трактатах Сулеймана Газского представлено тринитарное учение, существенно отличающееся от греко-византийской традиции троичного богословия. Понятийно-терминологическим основанием этой атрибутистской триадологии служит отличное от каппадокийского понимание ипостаси как атрибута сущности и фактическое отождествление понятий «ипостась» и «отличительное свойство» (*ḥāṣṣah*)⁸.

Источники троичного учения Сулеймана Газского

Согласно Р. Хаддаду, история арабохристианской богословско-апологетической литературы достаточно чётко делится на два периода, которые он определяет как «эпоху арабской патристики» и «эпоху арабской схоластики» соответственно, полагая границей между периодами 900 год [Haddad, 1985, 20]. Данную датировку вполне можно принять и для мелькитской богословской литературы, однако последняя имеет одну особенность: две «эпохи» разделяются весьма продолжительным временным промежутком. Последними авторами патристического периода были Бутрус Бейт Ра'сский, написавший «Книгу доказательства» в конце IX в., и известный мелькитский интеллектуал Куста ибн-Лука, умерший в 912 г. Период же схоластики у мелькитов открывает как раз Сулейман Газский, родившийся ок. 950 г. и написавший свои трактаты на рубеже X–XI вв. Таким образом, между двумя эпохами оказывается почти столетний «провал»⁹, во время которого в среде православных арабов богословско-апологетические сочинения практически не создавались. Принимая во внимание данное обстоятельство, логично предположить, что источники троичного богословия Газского епископа надо искать у неправославных арабохристианских писателей.

Влияние на Сулеймана яковитской богословской литературы следует признать маловероятным. Во-первых, его трактаты не дают никаких оснований считать, что он был с ней хорошо знаком. Во-вторых, между тринитарными взглядами Сулеймана и яковитских писателей IX–X вв. имеют место существенные различия. В предлагаемой последними триаде базовых атрибутов – «благой (*ḡawād*), мудрый (*ḥakīm*) и могущественный (*qādir*)» – все три свойства находятся в одинаковом отношении к общей сущности, которая не отождествляется ни с одним из атрибутов и не выступает сама в качестве одного из членов триады, как это имеет место в системе Сулеймана. Кроме того, в триадологии авторов-яковитов понятие о трёх базовых атрибутах обычно связано с так называемой интеллектуальной аналогией, признаки знакомства с которой в произведениях Газского епископа отсутствуют [Périer, 1920, 24–27; Sbath, 1929, 68–75]¹⁰.

Таким образом, представляется более вероятным, что Газский мелькит находился под влиянием кого-то из несторианских богослов, тем более что общие черты между тринитарными подходами Сулеймана и 'Аммара аль-Басри выше были отмечены. Из несторианских авторов, предшествовавших Сулейману или бывших его современниками, наиболее известным богословом был Илия Нисибинский (Илия бар

Шинайя) (975–1046) [Кораев, 2009, 302–304]. П. ля Списа, подготовивший критическое издание богословских произведений Сулеймана Газского, кратко отмечает, что в трактате «О единстве Творца» мелькитский автор обращался к сочинениям Илии Нисибинского [Spisa, 2013, XIII]. Действительно, фрагмент этого трактата, ключевой для понимания рациональной тринитарной апологетики Сулеймана, по своему догматическому содержанию весьма напоминает первое собеседование Илии Нисибинского с визирем Абу-ль-Касимом аль-Хусейном ибн 'Али аль-Магриби¹¹.

Сходство двух текстов становится очевидным, если представить их в виде параллельных столбцов. С этой целью удобно воспользоваться критическим изданием первого собеседования, которое подготовил Х. Самир, разбивший текст на краткие параграфы [Samir, 1979, 65–91].

Сулейман Газский	Илия Нисибинский
Доказательством этого является то, что единица может быть либо самобытной сущностью (<i>ḡawhar qā'im bi-naḡsi-hi</i>), либо акциденцией, существующей в чем-то другом.	(48) И необходимо, чтобы эта Причина либо была самобытной (<i>qā'imah bi-naḡsi-hā</i>), либо существующей в чем-то другом.
Бог же наш – да возвеличится имя Его! – превыше того, чтобы существовать в чем-то ином, как существуют акциденции,	(50) Невозможно, чтобы Творец всего существовал в чем-то ином, как существуют акциденции.
которые нуждаются в том, в чем они существуют.	
Поэтому мы говорим: «самобытная сущность» (<i>ḡawharan qā'iman bi-naḡsi-hi</i>),	(52) Мы называем самобытное сущностью (<i>ḡawharan</i>). Поэтому мы говорим, что Всевышний Бог – сущность (<i>ḡawhar</i>).
не такая как прочие сущности (<i>ka-l-ḡawāhir</i>), занимающие пространство и принимающие акциденцию.	(57) ... мусульмане обязывают нас говорить, что Бог занимает пространство и принимает акциденции, из-за нашего учения о том, что Он – сущность (<i>ḡawhar</i>),... (61) ... мы не обязаны говорить, что Бог занимает пространство и принимает акциденции, из-за нашего учения о том, что Бог – сущность (<i>ḡawhar</i>).
Далее, (35) эта самобытная сущность (<i>al-ḡawhar al-qā'im bi-naḡsi-hi</i>) может быть либо живой, либо неживой, и, невозможно, чтобы Творец жизни не был живым.	(95) И этот самобытный обязательно должен быть либо живым, либо неживым,... (97) И невозможно, чтобы Творец жизни... не был живым.
После того, как установлено, что этот [Творец] есть самобытный и живой сам по себе (по своей субстанции),	(99) Итак, мы говорим: Всевышний Творец есть самобытный и живой.
мы утверждаем, что самобытный живой может быть либо глаголющим, либо не глаголющим.	(100) И этот самобытный живой должен быть либо глаголющим, либо не глаголющим,
Говоря «глаголющий», мы не имеем в виду глаголение тварное, сходящее с языка и губ, которое можно услышать,	(107) И то, что мы желаем [выразить], говоря «глаголение», – это не то, что имеют в виду мусульмане, когда произносят «глаголение», (108) Ведь у них определение этого слова – это движение языка..., [сопровождаемое] слышимым звуком.

Сулейман Газский	Илия Нисибинский
но глаголение, существующее в душе и исходящее из нее посредством соответствующих ей чувств, благодаря чему существуют всякое знание и всякая мудрость.	(113) Глаголение же разума – это словесная сила, существующая в душе, (114) благодаря которой существуют в душе знание, мудрость...
И невозможно, чтобы Творец глаголения [Сам] не имел глаголения.	(102) И невозможно, чтобы Творец глаголющих и Создатель глаголения был не глаголющим.
И после того, как определено, что Он Сам по Себе (по Своей субстанции) глаголющий, установлено [бытие] Пресвятой Троицы, в соответствии с нашим высказыванием «самобытный, живой, глаголющий» в отношении одной субстанции (<i>li-dāt</i>).	(103) И если невозможно, чтобы Он был не глаголющим, то тем самым установлено, что Он – глаголющий. (104) Итак, мы говорим: Всевышний Творец есть самобытный, живой, глаголющий.
И ничем из того, что высказывается языком, невозможно охарактеризовать описанное нами, кроме этих трёх [атрибутов]. После того, как	
в соответствии с требованием языков	(127) ... в соответствии с требованием языков...
выбраны имеющие соответствующий смысл имена,	
мы не находим для самобытного [другого] характеризующего его наименования, кроме нашего выражения (36) «сущность (<i>ġawhar</i>), живой, глаголющий».	(139) А наше высказывание «самобытный, глаголющий, живой» имеет для нас три смысла: субстанция (<i>dāt</i>), глаголение, жизнь.
Поскольку же сущность (<i>ġawhar</i>) Всевышнего Творца не принимает акциденции, невозможно, чтобы Его жизнь и Его глаголение были акциденциями,	(142) И поскольку субстанция (<i>dāt</i>) Всевышнего Творца не принимает акциденции... (143) невозможно, чтобы Его глаголение и Его жизнь были акциденциями...
но они – две сущности (<i>ġawharayn</i>), равные субстанции (<i>li-dāt</i>) в вечности,	(146) ... они – существенны (<i>ġawhariyyān</i>), равны субстанции (<i>li-dāt</i>) в существенности (<i>al-ġawhariyyah</i>) и вечности.
не приводят в них акциденции, как они приводят в атрибуты тварных существ.	(147) ... невозможно, чтобы в них приводили акциденции, как они приводят в глаголение тварных существ...
Затем мы утверждаем, что самобытно (по своей субстанции (<i>bi-dāti-hi</i>)) существующее – это Отец, Он не есть акциденция и не принимает акциденций.	(148) Поэтому имеются и собственно субстанция (<i>ad-dāt</i>), которая не есть акциденция и не принимает акциденций,
Глаголение – это Сын, и Он также не есть акциденция и не принимает акциденций.	(149) и глаголение (оно же есть Слово), которое не есть акциденция и не принимает акциденций,
Жизнь – это Святой Дух, Он также не есть акциденция и не принимает акциденций.	(150) и жизнь (она же есть Дух), которая не есть акциденция и не принимает акциденций.
То, что субстанцию (<i>li-dāt</i>) Самобытного, Его Слова и Его Духа нельзя назвать ни тре-	(153) И поскольку невозможно, чтобы Субстанция (<i>ad-dāt</i>), Слово и Дух были тремя

Сулейман Газский	Илия Нисибинский
мя субстанциями (<i>dawāt</i>), ни тремя сущностями (<i>ḡawāhir</i>), ни тремя акциденциями, служит ясным доказательством, что имеет место только одна субстанция сущности (<i>dāt ḡawhar</i>), характеризующаяся (обособленная) (<i>yaḥtiṣṣu</i>) тремя ипостасями (<i>aqānīm</i>): отцовством, сыновством и духом.	акциденциями или тремя сущностями (<i>ḡawāhir</i>), то тем самым установлено, что Они – три особые ипостаси (<i>aqānīm ḥawāṣṣ</i>).

Очевидно, что текст Сулеймана Газского представляет собой сокращённый пересказ или, лучше даже сказать, конспект соответствующей части первого собеседования Илии Нисибинского. Практически всем абзацам, за исключением одного, в тексте Сулеймана соответствуют один или два близких по смыслу параграфа в тексте Илии, причём во многих случаях совпадения оказываются фактически дословными.

В первом собеседовании Илии Нисибинского, впрочем, нет отождествления ипостасей и их отличительных признаков, встречаются лишь выражения *uqnūt ḥāṣṣ* и *aqānīm ḥawāṣṣ*, что в данном случае означает просто «особая ипостась» или «особые ипостаси» [Samir, 1979, 91]. Однако в других произведениях Нисибинского митрополита эта терминологическая особенность, несомненно, присутствует. В этом отношении показателен небольшой трактат «О единстве Творца и троичности Его лиц», где Илия, объясняя, каким образом единый Бог троичен по своим ипостасям, устанавливает концептуальное различие между *ṣifāt fi liyyah* («энергичные атрибуты» или «атрибуты, связанные с действием»), т.е. божественными свойствами, выражающими отношение Бога к тварному миру (например, щедрость, милость и т.п.), и свойствами, которые не обусловлены существованием твари и неразрывно связаны с самой божественной сущностью (*kiyān*). К последним он относит, в частности, мудрость (*al-ḥikmah*) и жизнь (*al-ḥayāt*) и называет их, в отличие от энергичных атрибутов, субстанциальными свойствами (*ḥawāṣṣ dātīyyah*). Далее несторианский богослов прибавляет к этим двум свойствам собственно субстанцию (*ad-dāt*) и утверждает, что «субстанция (*ad-dāt*), мудрость (*al-ḥikmah*) и жизнь (*al-ḥayāt*) – это отличительные свойства и ипостаси (*ḥawāṣṣ wa-aqānīm*)» [Cheiko, 1906, 106–107]. Весьма вероятно, что и троичную терминологию Сулейман также позаимствовал из сочинений Илии Нисибинского.

Заключение

Таким образом, Сулейман Газский являет собой достаточно редкий пример арабохристианского книжника, заимствовавшего богословские идеи из инославных источников¹². Остаётся, однако, вопрос о причинах такого заимствования. Объяснить данное обстоятельство незнанием своей конфессиональной традиции невозможно. Сулейман был знаком и с «Точным изложением Православной веры» прп. Иоанна Дамаскина¹³, и с трактатом Феодора Абу Курры «О Троице»¹⁴, и с «Книгой доказательства»¹⁵, в которых представлена традиционная каппадокийская триадология, но, несмотря на это, предпочёл заимствовать как троичное учение, так и соответствующую ему терминологическую систему из неправославного источника.

Представляется, что причину такого предпочтения надо искать в общих тенденциях развития арабохристианского богословия: в X в. завершается смена богословской парадигмы со святоотеческой на апологетическо-полемическую, в результате богословские идеи начинают оцениваться не столько с точки зрения их соответствия преданию, сколько с позиции их практической эффективности в полемике с нехристианами¹⁶. По всей видимости, в этот период упадка мелькитской богословско-апологетической письменности отмеченная тенденция возобладала и в православном арабоязычном богословии. Тем самым можно говорить о произошедшем в X столетии разрыве мелькитской богословской традиции, однако не в следствие утраты и забвения древних литературных памятников или возникновения языкового барьера¹⁷, но по причине существенного изменения самого богословского дискурса. В результате тексты, представлявшие древнюю конфессиональную традицию, либо становились непонятными, либо начинали восприниматься как малопригодные для решения конкретных апологетических задач.

Библиографический список

1. Болотов, В.В. Лекции по истории Древней Церкви / В.В. Болотов. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский Ставропигиальный монастырь, 1994. – Т. 4. – 597 с.
2. Гомилии Феодора Абу Курры: древнейшего из арабских христианских авторов / К. Баша. – Бейрут, 1904. – 200 с. (ميامر ثاودورس ابي قرة اسقف حران اقدم تأليف عربي نصراني. بيروت، ١٩٠٤).
3. Давыденков, О.В. Богословие Феодора Абу Курры, епископа Харранского / О.В. Давыденков. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. – 304 с.
4. Дьяконов, А.П. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды / А.П. Дьяконов. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. – 656 с.
5. Кораев, Т.К. Илия бар Шинайя / Т.К. Кораев // Православная энциклопедия. – 2009. – № 22. – С. 302–304.
6. Селезнев, Н.Н. «Послание о единстве» багдадского мелькита в составе энциклопедического «Свода» арабоязычного копта XIII в. / Н.Н. Селезнев // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2010. – № 3. – С. 151–156.
7. Awad, N.G. Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context / N.G. Awad. – Boston; Berlin: De Gruyter, 2015.
8. Benevich, F. Christliche Trinitätslehre vor dem Islam: ein Beispiel von Abū Rā'īta al-Takrītī / F. Benevich // Oriens Christianus – 2012. – № 96. – S. 149–164.
9. Cachia, P. Eutychius of Alexandria. The Book of the Demonstrations / P. Cachia, W. M. Watt. – Louvain: Peeters, 1960. – Vol. 1.
10. Cheikho, L. Trois traités anciens de polémique et de théologie chrétienne / L. Cheikho. – Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1923.
11. Courtonne, Y. Saint Basile, Lettres / Y. Courtonne. – Paris: Les Belles Lettres, 1957. – № 2.
12. Dick, I. Theodore Abuqurra, traite de l'existence du Createur et de la vraie religion, introduction et texte critique / I. Dick. – Jounieh; Rom, 1982.
13. Dick, I. Deux ecrits inedits de Théodore Abuqurra / I. Dick // Muséon. – 1959. – № 72. – P. 53–67.
14. Ebied, R. Y. Peter of Antioch and Damian of Alexandria: the End of a Friendship / R. Y. Ebied // A Tribute to Arthur Vööbus. – Chicago, 1977. – P. 277–282.
15. Graf, G. Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'ita / G. Graf. – Louvain: Peeters, 1951.
16. Griffith, S.H. The Shape of Christian Theology in Arabic: The Genres and Strategies of Discourse in the World of Islam / S.H. Griffith // The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam. – Princeton, 2008. – P. 75–105.
17. Haddad, R. La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050) / R. Haddad. – Paris: Beauchesne, 1985.
18. Hayek, M. 'Ammār al-Baṣrī: apologie et controverses / M. Hayek. – Beyrouth: Dar al-Machreq, 1977.
19. Kotter, P. B. Die Schriften des Iohannes von Damaskos / P. B. Kotter. – Berlin; New York: De Gruyter, 1973. – № 2.
20. Nasrallah, J. Naẓīf Ibn Yumn: médecin, traducteur et théologien melkite du Xe siècle / J. Nasrallah // Arabica. – 1974. – № 21. – P. 303–312.
21. Patrologia Graeca. – Paris, 1863. – T. 97.
22. Périer, A. Petits traités apologetiques de Yahyā Ibn 'Adī / A. Périer. – Paris: Geuthner. – 1920.
23. Samir, S.Kh. Un traité du cheikh Abū 'Alī Naẓīf ibn Yumn sur l'accord des chrétiens entre eux malgré leur désaccord dans l'expression / S.Kh. Samir // Mélanges de l'Université Saint-Joseph. – 1990. – № 51. – P. 329–343.
24. Samir, S. Kh. Entretien d'Élie de Nisibe avec le vizir Ibn 'Alī al-Mağribī, sur l'Unité et la Trinité / S. Kh. Samir // Islamochristiana. – 1979. – № 5. – P. 65–91.
25. Sbath, P. Vingt traités philosophique et apologetiques d'auteurs arabes chrétiens / P. Sbath. – Le Caire: H. Friedrich et Co. – 1929.
26. Spisa, P. la. Una citazione di Giovanni Damasceno in Sulaymān ibn Ḥasan al-Ġazzī / P. la Spisa // Parole de l'Orient. – 2002. – № 27. – P. 85–104.
27. Spisa P. la. I trattati teologici di Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzī / P. la Spisa. – Louvain: Peeters, 2013.
28. Wickham, L. Schism and reconciliation in a sixth-century Trinitarian dispute: Damian of Alexandria and Peter of Callinicus on properties, rôles and relations / L. Wickham // International Journal for the Study of the Christian Church. – 2008. – № 8. – P. 3–15.

Текст поступил в редакцию 25.11.2021.
 Принят к публикации 24.01.2022.
 Опубликовано 23.06.2022.

¹ Этим выражением пользовался прп. Иоанн Дамаскин [Kotter, 1963, 27].

² Ранее нами было сделано утверждение, что термин *hāṣṣah* не встречается в трактатах Сулеймана Газского, а в «Книге доказательства» Бутруса Бейт Ра'сского используется как равнозначный с *uqnūt* [Давыденков, 2020, 60]. Однако более основательное знакомство с их сочинениями показало, что это утверждение ошибочно.

³ Сулейман, епископ г. Газа, в истории арабохристианской литературы известен тем, что был первым арабским христианским поэтом. Кроме того, его перу принадлежат шесть богословских трактатов. Троичное учение Сулеймана до настоящего времени остаётся фактически не изученным.

⁴ Цитация трактатов Сулеймана и далее даётся по критическому изданию П. ля Списа. Поскольку названия его трактатов условны, они приводятся по-русски.

⁵ Св. Василий Великий, например, чётко отличает «отцовство» и «сыновство» как ипостасные свойства от собственно ипостасей [Courtne, 1957, 205].

⁶ В троичном учении Сулеймана отношение второго («глаголание» или «слово») и третьего («жизнь») атрибутов-ипостасей к сущности является двойственным. С одной стороны, атрибуты рассматриваются как необходимое условие бытия сущности, а с другой, сами они мыслятся как принадлежащие этой сущности, от неё производные и зависящие от неё в своём бытии.

⁷ Различные аналогии троичности, с помощью которых Сулейман поясняет своё учение, свидетельствуют, что ипостась он понимает, прежде всего, как свойство сущности (см.: *Опровержение противоречащих истинной православной вере*. [Spisa, 2013, 40, 56]).

Ф Беневиц высказывает предположение, что уже 'Аммар аль-Басри не считал *hawāṣṣ*, которые он фактически отождествлял с ипостасями, индивидуумами [Benevich, 2012, 157]. Однако, представляется, что для такого утверждения нет достаточных оснований. Сам 'Аммар разъясняет, что он отказывается использовать для обозначения атрибутов-ипостасей термин *ṣaḥṣ* потому, что в той традиции, которую он представляет, этот термин всегда обозначает нечто телесное. Что же касается приводимого 'Аммаром определения ипостаси, то оно, скорее, свидетельствует в пользу того, что он понимал ипостаси как самобытные индивидуумы: «Ипостась (*al-qanūm*) – это сирийское слово..., оно означает особое совершенное неделимое (*al-'ayn al-hāṣṣ al-kāmil*), самобытно существующее и не имеющее нужды в чем-то другом для своего субстанционального бытия (*fī qiwām dāti-hi*)» [Périer, 1920, 162].

⁸ Идея отождествить в троичном богословии ипостаси и ипостасные свойства принадлежит коптскому патриарху Дамиану (+607). Последний, полемизируя с тритензмом Иоанна Филопона, стал утверждать, что Троицу следует мыслить как одну сущность с тремя свойствами, а отличительный признак ипостаси (ἰδιότης) отождествить с самой ипостасью [Болотов, 1994, 354–356; Дьяконов, 2006, 125–142; Ebied, 1977, 277–282; Wickham, 2008, 3–15]. Впрочем, не все неправославные арабоязычные богословы следовали терминологии, восходящей к патриарху Дамиану. Например, Абу Ра'ита ат-Такрити [Graf, 1951, 19], первый арабоязычный яковитский мыслитель, всегда относит *hawāṣṣ* не к общей божественной сущности, а к ипостасям, чётко различая сами ипостаси Троицы и их отличительные особенности [Benevich, 2012, 157].

⁹ Из мелькитских авторов этого периода можно упомянуть только Назыфа Ибн Йумна (сер. X в.), которого в строгом смысле вряд ли можно назвать богословом. Ибн Йумн был разносторонним учёным, и богословие, видимо, находилось на периферии его научных интересов. Ему усваивают авторство лишь двух собственно богословских сочинений, одно из которых считается утраченным. Был ли Сулейман Газский знаком с сочинениями Ибн Йумна, не известно, но экзегетическая позиция багдадского интеллектуала, считавшего, что расхождения между мелькитами, яковитами и несторианами носят чисто терминологический характер, тогда как в сущности веры они ни в чём между собой не различаются, была для него совершенно чуждой [Селезнев, 2010, 151–156; Nasrallah, 1974, 303–312; Samir, 1990, 329–343].

¹⁰ Об использовании интеллектуальной аналогии яковитскими авторами см. сочинения Яхья ибн 'Ади и Исы ибн Зур [Périer, 1920, 24–27; Sbath, 1929, 68–75].

¹¹ Начало трактата Сулеймана «О единстве Творца» представляет собой пересказ двух фрагментов из «Книги собеседований» Илии Нисибинского. Сначала мелькитский епископ свободно цитирует [Spisa, 2013, 31–34] исповедание веры Илии, содержащееся в его пятом собеседовании с визирем Ибн 'Али аль-Магриби [Cheikho, 1923, 51], а затем пересказывает [Spisa, 2013, 34–37], с заметными сокращениями, слова Нисибинского митрополита из первого собеседования [Cheikho, 1923, 29–33; Samir, 1979, 65–91].

¹² Впрочем, следует отметить, что, заимствуя саму систему троичного богословия у Илии Нисибинского, Сулейман не во всем следовал богословскому языку последнего. Так, Сулейман не воспроизводит точно его триаду атрибутов: субстанция (*dāt*) – глаголение / мудрость – жизнь [Samir, 1979, 87; Cheiko, 1906, 107]. У Газского епископа первым членом триады выступает «сущность» (*gawhar*), *dāt* у него всегда обозначает предмет общего обладания трёх лиц, а «мудрость» никогда не является вторым членом. Кроме того, отождествляя, как и Илия, понятия ипостаси (*uqnūt*) и отличительного свойства (*hāṣṣah*), Сулейман, в отличие от несторианского митрополита, не использует в этом же значении термин *ṣiḥāh*. Также у Сулеймана не встречается близкий по значению к *gawhar* и *dāt* термин *kiyān*. Можно сказать, что Газский епископ относился к своему источнику достаточно свободно: заимствуя богословские идеи, он не считал необходимым точно копировать богословские формулы и термины.

¹³ Сулейман приводит пространную, правда, достаточно свободную, цитату из «Точного изложения Православной веры» (Кн. I. Гл. 8) [Spisa, 2013, 43].

¹⁴ Сулейман цитирует сочинение Абу Курры «О Троице» [Spisa, 2013, 71–73].

¹⁵ П. ля Списа убеждён, что Сулейман был знаком с «Книгой доказательства». По словам итальянского исследователя, в трактатах Сулеймана насчитывается, по крайней мере, семь фрагментов, которым имеются соответствия в книге Бутруса Бейт Ра'сского [Spisa, 2013, XI–XIII].

¹⁶ Два этих подхода – святоотеческий и апологетически-полемический – могли вполне успешно сочетаться, однако только при условии сохранения верности преданию, что видно на примере ран-

них мелькитских авторов, особенно Феодора Абу Курры. В положительном изложении троичного учения Харранский епископ строго следует греческим отцам. Переходя же к вопросам тринитарной апологетики, он, с целью сделать свою мысль более понятной, а аргументацию более убедительной для мусульманского читателя, использует такие подходы и аргументы, которые вне общего контекста его богословия иногда могут вызывать подозрение в неправомерности. Однако, поскольку апологетика Абу Курры основывалась на прочном православном догматическом основании, он и в своей апологетической деятельности чётко видел допустимые границы богословской икономии и никогда не допускал компромиссов, которые можно было бы расценить как измену никео-константинопольской триадологии и выход за пределы патристической традиции [Awad, 2015, 264–265].

¹⁷ Сулейман, скорее всего, владел греческим языком [Spisa, 2002, 100].

References

1. Awad N.G. *Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context*. Boston; Berlin: De Gruyter, 2015, XIII+466 p.
2. Bacha C. *Homilies of Theodore Abu Qurra: the oldest of the Arab Christian authors*. Beirut, 1904, 200 p. (in Arabic).
3. Bolotov V.V. *Lektsii po istorii Drevnei Tserkvi* [Lectures on the history of the Ancient Church]. Moscow: Spaso-Preobrazhenskii Valaamskii Stavropigial'nyi monastyr', 1994, vol. 4, 636 p. (In Russian).
4. Benevich F. Christliche Trinitätslehre vor dem Islam: ein Beispiel von Abū Rā'īta al-Takrītī. *Oriens Christianus*. 2012, no. 96, pp. 149–164 (in German).
5. Cachia P., Watt W.M. *Eutychius of Alexandria. The Book of the Demonstrations*. Louvain: Peeters, 1960, no. 1.
6. Cheikho L. *Three Ancient Treatises on Polemic and Christian Theology* [Trois traités anciens de polémique et de théologie chrétienne]. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1923.
7. Courtonne Y. *Saint Basil the Great. Letters* [Saint Basile, Lettres]. Paris: Les Belles Lettres, 1957, no. 2.
8. Davydenkov O. *Bogoslovie Feodora Abu Qurry, episkopa Kharranskogo* [Theology of Theodore Abu Qurrah, Bishop of Harran]. Moscow: Pravoslavyi Sviato-Tichonovskii Humanitarnyi Universitet, 2020, 304 p. (In Russian).
9. Diakonov A.P. *Ioann Efesski i ego tserkovno-istoricheskie trudy* [John of Ephesus and his Works on Church History]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2006, 656 p. (In Russian).
10. Dick I. *Theodore Abuqurra, traite de l'existence du Createur et de la vraie religion, introduction et texte critique*. Jounieh; Rom, 1982.
11. Dick I. Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra. *Muséon*, 1959, no. 72, pp. 53–67.
12. Ebied R.Y. Peter of Antioch and Damian of Alexandria: The End of a Friendship. *A Tribute to Arthur Vööbus*, 1977, pp. 277–282.
13. Graf G. *Die Schriften des Jacobiten Habīb ibn Ḥidma Abū Rā'īta*. Louvain: Peeters, 1951.
14. Griffith S.H. *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2008, pp. 75–105.
15. Haddad R. *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050)*. Paris: Beauchesne, 1985, 141 p.
16. Hayek M. *'Ammār al-Baṣrī: apologie et controverses*. Beyrouth: Dar al-Machreq, 1977, 91+267 p.
17. Koraev T.K. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopaedia]. Moscow, 2009, no. 22, pp. 302–304 (in Russian).
18. Kotter P.B. *Die Schriften des Iohannes von Damaskos*. Berlin; New York: De Gruyter, 1973, no. 2.
19. Nasrallah J. Naẓīf Ibn Yumn: médecin, traducteur et théologien melkite du Xe siècle. *Arabica*. 1974, no. 21, pp. 303–312.
20. *Patrologia Graeca*. Paris, 1863, vol. 97.
21. Périer A. *Petits traités apologetiques de Yahyā Ibn 'Adī*. Paris: Geuthner, 1920, 135 p.
22. Samir S.Kh. Un traité du cheikh Abū 'Alī Naẓīf ibn Yumn sur l'accord des chrétiens entre eux malgré leur désaccord dans l'expression. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*. 1990, no. 51, pp. 329–343.
23. Samir S.Kh. Entretien d'Élie de Nisibe avec le vizir Ibn 'Alī al-Mağribī, sur l'Unité et la Trinité. *Islamochristiana*. 1979, no. 5, pp. 65–91.
24. Sbath P. *Vingt traités philosophique et apologetiques d'auteurs arabes chrétiens*. Le Caire: H. Friedrich et Co., 1929, 213 p.
25. Seleznev N.N. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and abroad]. 2010, vol. 28, no. 3, pp. 151–156 (in Russian).
26. Spisa P.l.a. Una citazione di Giovanni Damasceno in Sulaymān ibn Ḥasan al-Ġazzī. *Parole de l'Orient*. 2002, no. 27, pp. 85–104.
27. Spisa P.l.a. *I trattati teologici di Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzī*. Louvain: Peeters, 2013, 245 p.
28. Wickham L. Schism and réconciliation in a sixth-century Trinitarian dispute: Damian of Alexandria and Peter of Callinicus on properties, rôles and relations. *International Journal for the Study of the Christian Church*. 2008, no. 8, pp. 3–15.

Submitted for publication: November 25, 2021.

Accepted for publication: January 24, 2022.

Published: June 23, 2022.