



Problemy istorii, filologii, kul'tury  
4 (2024), 166–182  
© The Author(s) 2024

Проблемы истории, филологии, культуры  
4 (2024), 166–182  
© Автор(ы) 2024

DOI: 10.18503/1992-0431-2024-4-86-166–182

## РЕЛИГИОЗНОЕ МНОГООБРАЗИЕ И ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНЫХ УЧЕНИЙ ГОРОДОВ ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ ПАЛЕСТИНЫ

Ж.М. Сухова

*Нижегородский государственный лингвистический университет им. Н.А. Добролюбова,  
Нижний Новгород, Россия*

*E-mail: zhanna-suhova@mail.ru*

*ORCID: 0009-0002-6807-6549*

Статья посвящена изучению особенностей религиозных учений, распространенных в городах Палестины в позднеантичную эпоху. В свете концепция гетеротопии М. Фуко автор рассматривает причины этого разнообразия и востребованности именно этих учений среди городского населения. Многочисленные учения синкретического толка, интеллектуальный климат, экономическое процветание, ритмичный и активный образ жизни в городах, в которых проживали обычные люди, имевшие свои слабости, недостатки, соблазны и грехи, и непростые исторические события V–VII вв. формировали иное пространство Палестины, не связанное с образом Святой земли.

*Ключевые слова:* Поздняя античность, Палестина, город, религиозные учения, религиозное многообразие, Святая земля, гетеротопия

Тема городской и религиозной жизни позднеантичной эпохи является одной из самых актуальных и перспективных в исторической науке: в настоящее время учеными разных научных дисциплин ведется активный поиск новых направлений исследования, расширяется предметное поле, осваиваются междисциплинарные подходы, пересматриваются старые концепции<sup>1</sup>. В городах позднеантичной эпохи христианство проходило важнейший этап своего развития, начиная с гонений и заканчивая полным его утверждением в качестве основной религии; прежние, античные верования продолжали жить параллельно и к концу позднеантичного времени практически совсем исчезли<sup>2</sup>. При этом появлялось, развивалось и исчезало большое количество религиозных учений разного толка. В данном аспекте

---

*Данные об авторе.* Жанна Михайловна Сухова – аспирант кафедры философии, истории и теории социальной коммуникации НГЛУ им. Н.А. Добролюбова.

<sup>1</sup> См.: Brown 1971; Rupke 2020; Knott 2010; Lätzer-Lasar, Urciuoli 2021; Klein, Wienan 2022; Селунская 2004; Ващева 2009; Вуд 2019.

<sup>2</sup> Сухова, Ващева 2021, 278–280.

Палестина является одним из самых привлекательных для исследователей регионов, поскольку в ее городах в позднеантичную эпоху сосуществовали различные религиозные учения. Несмотря на достаточно глубокое изучение истории многих религиозных учений, само религиозное многообразие в регионах до сих пор остается малоизученной темой.

Целью настоящей статьи является получение комплексного представления об особенностях религиозных учений в Палестине, причины их популярности среди горожан и влияния на городскую жизнь региона эпохи Поздней античности (III–VII вв.). Нами рассматриваются как те учения, которые появились и распространились в III–VII вв., так и появившиеся в I–II вв. и продолжавшие существовать в городах Палестины в позднеантичное время. Поставленная научная проблема может быть разрешена с использованием таких исторических источников, как «Панарион» Епифания Саламинского, в котором содержится описание учений; церковные истории Созомена, Феодорита Киррского, Евагрия Схоластика и Филосторгия, в которых также встречаются сведения об учениях и происходивших в связи с ними событиях; жития, в особенности житие аввы Саввы, который был одним из участников и очевидцев второго оригенистского спора и другие. Для обоснования заключений о том, какие образы имела Палестина в эпоху Поздней античности<sup>3</sup>, используется термин М. Фуко «гетеротопия» и выведенные им принципы, которые позволяют понять особенности городской жизни и городского пространства в позднеантичную эпоху<sup>4</sup>.

#### РЕЛИГИОЗНЫЕ УЧЕНИЯ В ГОРОДАХ ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ ПАЛЕСТИНЫ: ИСТОЧНИКИ

В ересиологическом трактате обличителя ересей Епифания Саламинского (IV в.), названы следующие представители иудео-христианских и христианских учений на территории Палестины, существовавших в его время и ранее: эбиониты (Епифаний. Панарион. I. 2. 30), архонтики (I. 3. 40), маркиониты (I. 3. 42), сампсеи (II. 1. 53), манихеи (II. 2. 66), мелетиане (II. 2. 68), ариоманиты (II. 2. 69), авдиане (III. 1. 70) и полуариане (III. 1. 73). О каждой религиозной группе записано разное количество сведений: о тех, о которых Епифанию больше всего удалось разузнать, и о тех, которые существовали еще в его время и их легко можно было встретить в Палестине, он записал больше информации, и, наоборот, о религиозных учениях с маленьким количеством адептов или уже практически не существовавших в его время – намного меньше сведений. Расположим их для удобства проведения анализа в хронологической последовательности, насколько это возможно.

Учение эбионитов появляется в первые века христианства, по крайней мере, с середины II в. о нем упоминает Юстин Философ, хотя существуют слабо подкрепленные историческими источниками предположения о существовании эбионитов и в I в. Известно, что они проживали на Ближнем Востоке еще во времена Епифания Саламинского (нач. IV – нач. V вв.)<sup>5</sup>, а по редким упоминаниям источников следующих столетий понятно, что их малочисленные общины продолжали

<sup>3</sup> Сухова, Ващева 2021, 276–278; Blanke, Cromwell 2023, 4; Sivan 2008, 309–310, 313–314.

<sup>4</sup> Фуко 2006, 196, 197, 200–202.

<sup>5</sup> Klijn, Reinink 1973, 29.

существовать вплоть до VII в., хотя ранее выдвигались предположения, что они могли просуществовать и до рубежа I–II тыс.<sup>6</sup>. Учение эбионитов восходит к иудаизму, они сохранили обрезание, праздник субботы, почитание Торы; в то же время они признавали христианские Евангелия, им были близки идеи аскетизма и бедной жизни, однако, что было важным, эбиониты не признавали Иисуса Христа в качестве Бога (Епифаний. Панарион. I. 2. 30. 1–2, 15–18, 22, 26). С одной стороны, это позволяло им сочетать в учении черты христианства и иудаизма и, объединяя их отдельные аспекты, считать себя связующей нитью между церковью и синагогой. С другой стороны, они и их учение объективно не могли быть признаны как ни одной из упомянутых сторон, так ни греческой частью жителей городов, для которых упомянутые традиции были еще достаточно чужды<sup>7</sup>.

В иудео-христианской среде также сформировалось учение сампсеев (II. 1. 53. 1). О них известно немного, однако Епифаний Кипрский упоминает, что сампсеи пользовались такой же книгой, как и иудео-христиане эвионеи и, согласно их представлениям, Бог был все же един, Иисус Христос признавался творением Бога и уже крещение признавалось ими в качестве неотъемлемой части собственных практик.

Учение маркионитов зародилось в первой половине II в. Епифаний Саламинский записал, что при его жизни идеи Маркиона все так же были популярны (I. 3. 42. 1), последние упоминания о маленькой общине маркионитов датируются примерно X в.<sup>8</sup> Маркион тщательно изучил послания апостола Павла, Евангелия, Ветхий завет<sup>9</sup> и выстроил свое учение, учтя противоречия в логике действий ветхозаветного Бога, который больше похож «на капризного и ревнивого Демиурга», чем на Бога-Отца, о котором говорил Иисус<sup>10</sup>. С одной стороны, Маркион пытался освободить раннее христианство от его укоренения в иудаизме, также и от синкретических связей с греческой философией, чтобы привести его к независимости, но в то же время он не признавал воскресение плоти и отрицал рождение Иисуса Христа, не допуская его физического развития как человека, что было связано с греческой оценкой духа и материи<sup>11</sup>. Синкретическое, но дававшее ответы на те вопросы, на которые пока христианство не в силах было ответить, оно стало популярным среди городского населения. Постепенно в Палестине складывались условия для его популярности: оно распространялось на благодатной почве после восстания Бар-Кохбы 132–136 гг., когда после войны слабозаселенная территория Палестины постепенно стала превращаться в римскую провинцию и когда конфискованные земли убитых или захваченных в плен иудеев стали продаваться частным лицам и распределяться между ветеранами<sup>12</sup>.

Основатель манихейства Манес соединил в своем учении еще больше элементов разных культур и религий. Оно появилось примерно в III в. и просуществовало на Ближнем Востоке как минимум до X в.<sup>13</sup>. Не сводя учение Манеса к

<sup>6</sup> Pines 1966, 39.

<sup>7</sup> Ehrman 2003, 102.

<sup>8</sup> Budge 1893, 261.

<sup>9</sup> Ehrman 2003, 99–112.

<sup>10</sup> Harnack 2005, 271.

<sup>11</sup> Harnack 2005, 277–278.

<sup>12</sup> Birley 1997, 231, 275; Schwartz 2014, 96; Eck 2014, 229–244.

<sup>13</sup> Budge 1893, 261.

упрощению, хотелось бы выделить те основы его учения, которые могли сделать манихейство популярным среди жителей Палестины. Манес вполне по-гречески рассуждал о существовании как Бога, так и материи<sup>14</sup> (II. 2. 66. 1, 3, 9, 26, 49), вплетая в учение большое количество греческих философских понятий и объясняя их значение с религиозной точки зрения: материя, софия, логос, эманация, эон<sup>15</sup>. Также космология и антропология Манеса восходит к античным философским учениям, равно как и к иудаистической литературе межзаветного периода<sup>16</sup>. В его сложной системе материя была противоположной свету силой, в свою очередь со светом ассоциируется и Бог-отец (при этом в теологии есть и фигура Матери), с которым связаны понятия Мудрость, Ум, Размышление и другие<sup>17</sup>. Библейские сюжеты в целом стали частью учения Манеса<sup>18</sup>. Гностические, христианские, иудаистские идеи оказались синкретизированы с митраистскими, древнеавилонскими, зороастрийскими и буддийскими, и среди ученых нет единого мнения на счет того, что является фундаментом, субстратом учения<sup>19</sup>. Неудивительно, что манихейство получило широкое распространение на территории, соединившей торговые и культурные пути Востока и Запада – Палестины. Таким образом, в первые века нашей эры иудаизм оказывал существенное влияние на появление и развитие религиозных учений Палестины. Со становлением христианства и утверждением все большего количества христианских догм и правил, влияние иудаизма к IV–V вв. на религиозные учения постепенно снижалось. Это легко заметить, рассмотрев особенности учений IV–VII вв. Так, в начале IV в. в Палестине были некоторое время популярны идеи мелетиан, мелетианский раскол состоялся под влиянием христианских гонений, во время которых часть духовных лидеров легко отрекалась от веры и практически ничего не делала, чтобы под влиянием гонений веру сохранили их паства (II. 2. 68. 2). Видя это, некоторые христиане стали распространять идею чистоты веры, под которой подразумевали отказ от примирения с гонителями христианства и выдвигали жесткие требования для тех, кто отрекся во время гонений, но вновь желали стать христианами. В плане учения они практически не отличались от христиан.

Гностическое учение архонтиков было распространено только в Палестине и оттуда оно не сильно распространилось по Сирии и Армении, его появление датируется серединой IV в.<sup>20</sup> Родоначальник ереси Петр, который долгое время жил среди эбионитов, вел строго аскетический и нищенствующий образ жизни (I. 3. 40. 3–6). Практики крайнего аскетизма иудео-христиан он соединил со знакомыми для воспитанной в греческих традициях аудитории рассуждениями о мистической цифре «7» и о семи нотах, с фигурой светлой Матери, которая обитает на особом небе после основных семи. Само его учение было изложено в книгах «Симфония малая» и «Симфония большая» (I. 3. 40. 1–2). Согласно учению, архонтики не признавали воскресение плоти, душа после смерти непременно попадала на не-

<sup>14</sup> О материи Манес рассуждал как о темном, о мраке, как о противоположной свету силе. Подробнее см.: Смагина 2011, 125.

<sup>15</sup> Хосроев 2007, 129–130.

<sup>16</sup> Смагина 1998, 43.

<sup>17</sup> Смагина 1998, 43.

<sup>18</sup> Смагина 2011, 129.

<sup>19</sup> Смагина 1998, 43.

<sup>20</sup> Layton, Brakke 1987, 243–254.

беса и служила в качестве пищи для архонтов – небесных правителей, хотя подобной участи можно было избежать, обладая определенным гнозисом. Это учение могло быть популярным среди знатной и богатой части горожан, скорее всего, именно потому, что образованные горожане, опиравшиеся на гностическую мудрость и проживавшие на Святой земле, искали более уточненные трактовки веры и ценили мистические аспекты религии. Петру, как основателю учения, удалось в достаточной степени объединить некоторые особенности старого и нового, создав синкретическое локальное учение. Неизвестно, как долго оно продолжало бытовать на территории Палестины, вероятно, что к концу позднеантичного периода оно уже совсем исчезло.

В IV в. на территории Палестины распространились идеи еще одного раскола – авдианского. Согласно Епифанию Саламинскому, авдиане праздновали Пасху так, как это делали иудеи, при этом предпочитали жить в монастырях, расположенных близ городов (особенно много монастырей было в Палестине), порицали богатство и стремление служителей церкви к мирскому (III. 1. 70. 1, 9).

У рассмотренных учений есть общие и различные черты: в их основу были положены понятные элементы местных традиций – греческих, иудейских; вместе с этим в них переплетаются идеи аскетизма, отказа от богатства, а также интеллектуального и духовного поиска, благодаря чему горожане закрывали свои духовные и интеллектуальные потребности. Некоторые из них преобладали в большей или меньшей степени. В то же время в учениях по-разному понимается добро и зло, соотношение сил Бога и дьявола, природа Иисуса Христа и многое другое. Так, сампсеи полагали, что Иисус не творец, а только лишь творение (II. 1. 53. 1); манихеи считали, что Иисус был исключительно человеком и не мог быть богом (II. 2. 66. 51); у архонтиков небеса делились на семь частей и на каждом небе был свой правитель, хотя главным и правящем на седьмом небе был Саваоф (I. 3. 40. 1–2), при этом в манихействе и у архонтиков встречается образ Матери.

Арианство было одним из самых известных и популярных учений IV в., с целью его опровержения был созван первый вселенский собор в Никее в 325 г. Колыбелью арианства считается Египет. Однако, согласно рассказу церковного историка Созомена, именно епископы палестинских городов были первыми, кто поддержали Ария. Так, после конфликта с епископом Александрии, Арий обратился к епископам городов Кесария и Скифополь – то есть к Евсевию Памфилу (ок. 314–339 гг. – здесь и далее у епископов Палестины указаны годы епископства) и Патрофилу Скифопольскому (примерно начало – середина IV в.), а кроме них лишь к тирскому епископу Павлину, который юридически подчинялся епископу Кесарии (Sozom. HE. I. 15). Оба палестинских епископа были известными и влиятельными людьми, управляли христианскими общинами одних из самых крупнейших административных городов Палестины, имели связи при дворе, кроме этого, Евсевий Памфил был другом и придворным богословом императора Константина<sup>21</sup>. Конкретной целью обращения Ария было получение одобрения от епископов для проведения собраний ариан на территории Палестины, на которых ариане могли бы без притеснений верить и молиться по-своему. Епископы согласились, но, конечно, с хитрым условием: сначала ариане должны примириться

<sup>21</sup> Шафф 2011, 572–573.

с александрийским епископом Александром, с которым у Ария и случился конфликт. Примирение не состоялось, идеи Ария не были одобрены и Арий бежал из Египта в Палестину – близлежащий регион, в котором у него были сильные и влиятельные сторонники (Епифаний. Панарион. II. 2. 68. 4). Кроме этого, были и другие причины для выбора именно Палестины: в Палестине имелась интеллектуальная почва для диспутов, так как в ее городах было много школ (в том числе и славившаяся по всей империи риторическая школа Газы, Кесарийская школа и другие)<sup>22</sup>, поэтому там концепция божественной природы Иисуса Христа, предложенная Арием, могла быть подвержена основательной критике и выдержать ее. Она также вызывала симпатии у греческой части горожан Палестины, потому что выглядела для них логично и очень аргументированно, ведь в их понимании от Бога и человека мог родиться полубог – творение, а не творец. И даже с осуждением арианства в 325 г. его история в Палестине не закончилась, скорее наоборот. Епископ скифопольский Патрофил, несмотря ни на что продолжал поддерживать ариан в вверенной ему области, выступал против Афанасия Великого и Максима Иерусалимского, которые в свою очередь регулярно обличали ариан (Sozom. HE. IV. 8, 20). Чтобы избежать осуждения и низложения, Патрофил старался не посещать всяческих крупных собраний и соборов, ссылаясь на различные обстоятельства (Sozom. HE. IV. 22). Сторонникам Никейского Символа веры ничего не оставалось делать, кроме как низложить Патрофила заочно, но и это не привело к реальному изменению положения дел в Скифополе и со стороны Патрофила раскаяния не последовало. Это согласуется со сведениями Епифания Саламинского, который сообщает о христианине Иосипе, который один выделялся верностью православию, в то время как «все же прочие были ариане» (Епифаний. Панарион I. 2. 30. 4–5). Разумеется, сведения о единственном праведно верующем намеренно преувеличены, но все же имеют под собой историческую подоплеку: очевидно, большая часть горожан верила и молилась так, как учил их епископ. Из других глав «Панариона» мы узнаем, что при императоре Констанции арианство продолжало господствовать в Скифополе благодаря усилиям того же Патрофила, который «имел большую силу по богатству, строгости и по известности царю Констанцию и доступности к нему» (Епифаний. Панарион. I. 2. 30). Идеи Ария были доминирующими в городе при следующих епископах Скифополя – Филиппе (преемнике Патрофила) и Афанасии (Епифаний. Панарион. III. 1. 73. 24). После этих двух скифопольских епископов в исследуемых нами текстах не встречается существенных упоминаний об арианстве в городе. Известно, что Константинопольский собор 381 г. положил конец арианскому влиянию на церковь Скифополя, как это произошло в большинстве городов Восточной империи<sup>23</sup>. Но как происходило искоренение арианства в городе, была ли борьба за его сохранение настоящим противостоянием или же оно постепенно себя изжило? Поняли ли горожане произошедшие изменения? Ведь при смене символа веры миряне должны были заметить это, они должны были понять разницу между словами «единосущный» и «подобосущный», хотя в произношении и написании этих слов на греческом (языке богослужения в Скифополе) есть только одна разница, которая заключается

<sup>22</sup> Сухова, Вашева 2021, 276–277; Болгова, Болгов 2018, 185–193; Манохин 2018; Хецер 2019, 72–93; Carriker 2003, 2–17.

<sup>23</sup> Шелудченко 2017, 51.

в наличие одной йоты: «ὁμοούσιος» (единосущный) и «ὁμοιούσιος» (подобосущный). Из имеющихся источников у нас нет сведений о реакции жителей Скифополя на смену вектора в проповедях, об этом практически никто не оставил какой-либо информации и это вызывает удивление, поскольку Скифополь был основан в эллинистический период, в нем проживало много грекоговорящего населения. У историков также имеется недостаточно данных с противоположной, арианской стороны, которые могли внести большую ясность.

Относительно другого современника Ария и Патрофила – епископа кесарийской кафедры Евсевия Памфила – и города, в котором он был епископом, – Кесарии – на сегодняшний день известно следующее: исследователи признают Евсевия симпатизировавшим арианам деятелем церкви, если быть точнее – полуарианином<sup>24</sup>. И хотя Евсевий официально подписал Никейский символ веры, при преемнике Евсевия на епископской кафедре по имени Акакий (339–366 гг.) арианство, получившее название омийское богословие, продолжало бытовать в городе. Идеино оно уходит во взгляды Евсевия Кесарийского. В «Церковной истории» Эрмия Созомена неоднократно упоминается о том, что Акакий более решительно, чем его предшественник, отстаивал основы арианского учения (Sozom. HE. III. 2, 12) и, имея много полезных связей при императорском дворе, активно пользовался ими. Епифаний Кипрский сообщает, что уже во времена Акакия состоялся раскол ариан на несколько групп: с одной стороны, епископ Кесарийский Акакий, с другой – Василий Анкирский, Георгий Лаодикийский и другие. Последние упомянутые епископы стали придерживаться более умеренных взглядов, в то время как Акакий Кесарийский и его сторонники не признавали Сына единосущным и многие палестинские епископы придерживались неясной позиции по этому поводу (Епифаний. Панарион. III. 1. 53). Епископа Кесарийского Акакия часто недооценивают: о нем не написано большого количества исследований, что отчасти можно списать на отсутствие нужного количества источников, а деятельность ортодоксальных епископов нередко затмевала деятельность полуарианина Акакия. Тем не менее известно, что смелость, проницательность и красноречие служили Акакию главным орудием в спорах (Philostorg. HE. IV. 12) на соборе в Селевкий Исаурийской 359 г., где епископ Кесарии в качестве лидера среди арианствующих епископов всеми стараниями добивался принятия нового символа веры и отмены старого Никейского (Sozom. HE. IV. 22).

Примечательно, что на соборе также присутствовал и предводитель областных войск Лаврикий, «чтобы в случае нужды оказать Собору услуги». Какого рода услуги должен быть оказать Лаврикий – понятно, а вот в каких случаях и чего он и его подчиненные не должны были допустить – вопрос открытый. Скорее всего, Лаврикий должен был прекратить столкновения и беспорядки, которые могли последовать из-за принятых решений на соборе. Но ситуация повернулась другим образом. Сторонники Никейского символа веры низложили Акакия заочно, «а многих лишили церковного общения, доколе они не оправдаются в внесенных на себя обвинениях», что также в корне не изменило ситуацию.

Епифаний Кипрский перечислил среди епископов палестинских сторонников арианства: ими были епископ Пентапольский Секунд (Епифаний. Панарион. II. 2.

<sup>24</sup> Ващева 2005, 13–25.

49. 3), Петр из Гиппии Палестинской, Евсевий из Севастии Палестинской, епископ Созусы Пентапольской Илиодор, епископ Герасы Экзересий, епископ Ашдода Харисий, епископ Петры Герман (Епифаний. Панарион. Ш. 1. 53. 26). Достоверно установить годы епископства каждого из них невозможно, но имя Секунда Пентапольского нам встретилось один раз в контексте начала распространения арианства перед Никейским собором, а имена остальных упоминаются уже при собрании собора в Селевкии Исаврийской в 359 г., то есть между епископством Секунда и других перечисленных палестинских епископов прошло по меньшей мере 34 года, и оставался ли Секунд епископом далее из источников неясно. Однако мы знаем, что примерное число епископов Палестины было более 16: во время возвращения Афанасия из ссылки около 346 г. Максим Иерусалимский созвал синод в Иерусалиме из шестнадцати палестинских епископов, которые приветствовали Афанасия Великого, отсутствовавшие же прислали ему письма<sup>25</sup>. Из них шесть уже перечисленных значатся сторонниками арианства, а кроме них арианствующими на момент собора в Селевкии были Патрофил Скифопольский и Акакий Кесарийский. То есть на 359 г. по большей мере половину епископов Палестины составляли сторонники арианства. Это достаточный показатель, чтобы сделать заключение о популярности арианского учения в Палестине, учитывая авторитетность, экономическую значимость и размер городов, епископами которых эти люди являлись.

Нередко неортодоксальным учениям симпатизировали и епископы Святого города Иерусалим. На рубеже IV–V вв. вспыхнул первый оригенистский спор, в то время епископскую кафедру Святого города занимал Иоанн Иерусалимский (386–417 гг.), который вступил в конфликт с Епифанием Саламинским. Сведения о конфликте содержатся в «Книге против Иоанна Иерусалимского, к Паммахию» у Иеронима Стридонского, который был вовлечен в конфликт косвенно. Из рассказа следует, что в 394 г. Епифаний прибыл в Иерусалим и выступил там с проповедью, в которой обличал оригенизм. По сути, он выступил с речью против епископа Иерусалимского, который ясно не выразил своего отношения к идеям Оригена. Услышав обличение, Иоанн попросил Епифания прекратить выступление, что вызвало еще большие подозрения против Иоанна и в целом было оскорбительным для Епифания (Hieron. Contra Joannem Hierosolymitanum. 11). В другой проповеди уже Иоанн пытался задеть Епифания, высказываясь против антропоморфистов, к которым в свою очередь причислял епископа Саламинского. По замечанию Иеронима, в выигрыше оказался именно Епифаний, который предложил «...осудить и извращенные доктрины Оригена». Мы можем не доверять Иерониму в отдельных моментах, замечая его тенденциозность, однако в целом его история представляется реальной и следует скорее признать, что в инвективе Иероним справедливо уличает епископа Иерусалимского в симпатиях к оригенизму: в своих ответах Иоанн не использовал нарочито отличающие его от оригенистов термины и формулировки или вовсе ссылался на свою недостаточную компетентность в подобных вопросах (Hieron. Contra Joannem Hierosolymitanum. 18, 25). Для того чтобы стать епископом подобной кафедры, нужно было иметь хорошее образование, быть грамотным и уметь убедительно говорить (и Иероним приводит свидетельства

<sup>25</sup> Bright 1903, 199.



друзей Иоанна, которые называют его красноречивее Демосфена (Hieron. *Contra Joannem Hierosolymitanum*. 4)), а также иметь определенную известность среди населения и связи. Ситуация получила окончательное разрешение на соборе в Александрии, состоявшемся в 399 г. Его постановлениями произведения Оригена и содержащиеся в них идеи были осуждены<sup>26</sup>, все епископы, в том числе и Иоанн Иерусалимский, были вынуждены прилюдно подтвердить осуждение.

Вторая четверть V в. проходила под знаком борьбы с монофизитством, которое была связано с именами многих видных христианских деятелей, в том числе с епископом Иерусалимским Ювеналием (422–458 гг.). На «разбойничьем соборе» в Эфесе, состоявшемся в 449 г., Ювеналий был одним из его руководителей как сторонник Диоскора – патриарха Александрии и монофизита – и занимал более почетное место, чем, например, епископ Кесарии Палестинской и патриарх Антиохийский, которым Ювеналий непосредственно должен был подчиняться (Euaqr. HE. II, 6). Иерархия не была соблюдена в силу различных причин: оппоненты Диоскора и Ювеналия выступали против монофизитства и не имели должной протекции императора. Среди принятых решений на соборе наиболее важным было оправдание монофизитства, Ювеналий, как епископ Иерусалимский, сыграл ключевую роль в этом, одним из первых подписав постановления собора. Одобрение епископом Иерусалимским монофизитства позволило учению беспрепятственно распространяться в Палестине. Во всем этом епископа Иерусалимского обвинили через 2 года на следующем, Вселенском Халкидонском соборе, на котором монофизитство уже было осуждено, Ювеналию было предложено покаяться и выразить свою приверженность ортодоксальному учению, что он и сделал. Однако, несмотря на предпринятые на Халкидонском соборе действия и решения, монофизитство продолжило распространяться в Палестине, а иерусалимский престол был силой захвачен монахом-монофизитом Феодосием, который по всей Палестине хиротонисал своих сторонников. Об этом событии сообщают сразу несколько авторов: Кирилл Скифопольский в житии святого Евфимия Великого (Кир. Скифоп. Житие Евфимия. 40, 41), Евагрий Схоластик в «Церковной истории» (Euaqr. HE. II. 5), а также в «Хронографии Феофана» (Theoph. Chronog. 445). Упомянутые авторы все же тенденциозны, поскольку в их сочинениях только конкретные герои рассказов оставались верными православию, например, у Кирилла Скифопольского это только один святой Епифаний. Но и из подобных рассказов мы можем понять, что монофизитство было популярным среди членов христианской общины города: Феодосию удалось стать епископом Иерусалимским на несколько лет и, даже когда он был свергнут с престола, среди городского монашества евтихианство – еще более крайняя ветвь монофизитства – оставалось популярным. В течение следующего столетия среди монахов Палестины продолжали встречаться приверженцы монофизитства, сведения об этом содержатся у того же Кирилла Скифопольского в житии Саввы Освященного (Кир. Скифоп. Житие Саввы. 38), который основал много монастырей и во главе трех из них стояли монофизиты. Более того, в начале 510-х гг., во время правления настроенного против решений Халкидонского собора императора Анастасия (491–518), Иерусалимскому патриарху грозила потеря престола из-за поддержки им постановлений Халкидонского

<sup>26</sup> Болотов 1918, 167.

собора (Кир. Скифоп. Житие Саввы. 50) и Савва был послан к императору как влиятельная и известная фигура в христианском мире, способная уладить этот конфликт (Кир. Скифоп. Житие Саввы. 50–53). Ему удалось погасить конфликт между императором и патриархом, но лишь на время. Когда в Иерусалиме при двоюродном брате императора по имени Ипатий патриарх Иоанн Иерусалимский и лидеры палестинских монахов Феодосий и Савва взошли на амвон и прокляли монофизита Евтихия и других, не принимающих Халкидонский собор, узнавший об этом император вознамерился всех троих отправить в заточение. Лидеры палестинских монахов написали императору оправдательное письмо, где объясняли свои поступки, и Анастасий решил отложить это дело. И только смена политики в связи с приходом к власти Юстина и его племянника Юстиниана привела к изменению религиозной политики в регионе.

Монофизитство могло получить распространение в регионе по нескольким причинам: акцент на аскетизме был привлекателен для монахов, монофизитские богословские дискуссии и диспуты (которых было не меньше, чем у оригенистов) часто проводились на семитских языках, что делало их доступными для местного населения, кроме того, в монофизитстве дается более ясное и простое объяснение божественной природы Иисуса Христа, а потому оно могло быть понятным и простым для жителей региона, так как монофизиты признавали наличие у Иисуса Христа только одной природы – божественной. Его популярность в VI в. не противоречит популярности эсхатологических идей оригенизма.

В первой половине VI в. палестинский мир всколыхнул новый оригенистский спор, который вызвал повсеместную борьбу в монастырях того времени<sup>27</sup>. По верному замечанию В.В. Болотова, монахи Палестины «...были увлечены теми сторонами учения Оригена, которые выражали его эсхатологию. Увлечлись спором даже славные подвижники...»<sup>28</sup>. Подробнее о событиях мы узнаем из жития, оставленного Кириллом Скифопольским об авве Савве и у историка церкви Евagriя Схоластика. В начале VI в. оригенисты покинули православную Лавру Саввы, которая находилась близ Иерусалима, и основали Новую Лавру (Euagr. HE. IV. 38; Кир. Скифоп. Житие Саввы. 36). Новая Лавра стала оплотом всех оригенистов в Палестине и именно отсюда это учение распространялось в среде образованных монахов всего региона (Кир. Скифоп. Житие Саввы. 36). Примерно в 530–531 гг. Савва обратился к императору Юстиниану с просьбой выслать оригенистов из Палестины, однако вскоре умер, и император не сделал ничего в этом направлении (Кир. Скифоп. Житие Саввы. 72). Тем временем эсхатологические стороны оригенизма продолжали привлекать монахов, будоражить души горожан и распространяться с большой скоростью (Кир. Скифоп. Житие Саввы. 83), во многих городах Палестины участились беспорядки, даже Иерусалим не избежал такой участи (Кир. Скифоп. Житие Саввы. 86). Противостояние между православными и оригенистами накалилось до такой степени, что потребовался созыв поместного собора в Константинополе в 543 г., в результате которого император составил эдикт, известный как «Послание Мине»<sup>29</sup>. В нем осуждались те идеи Оригена, которые более всего волновали палестинских верующих, однако и этого оказалось

<sup>27</sup> Курбанов 2014, 55.

<sup>28</sup> Болотов 1918, 385.

<sup>29</sup> Богословский 1913, 262–289.

недостаточно. Развитие эсхатологических идей Оригена продолжалось и поделило их сторонников на исохристов (ἰσοχριστοὶ – «равные Христу») и протоктистов (πρωτόκτιστοι – «сотворенные от начала»). Isoхристы считали, что при апокатастасисе – всеобщем восстановлении – люди станут равными Христу, то есть смогут восстановить свой ум в первоначальном созерцании Бога. Более умеренные протоктисты, пойдя на уступки Церкви, объединились с православными, и представитель протоктистов Исидор вместе с новым православным настоятелем лавры Саввы Кононом в сентябре 552 г. отправился в Константинополь с просьбой о смещении патриарха Иерусалимского Макария, горячо поддерживающего философствующих и почитающих Оригена монахов (Euagr. HE. IV. 38; Кир.Скифоп. Житие Саввы. 83). Уже в этих условиях в 553 г. был созван Пятый Вселенский собор, решением которого было провозглашено анафематствование всех аспектов оригенизма. Только после этих событий оригенизм перестает упоминаться в палестинских источниках.

У оригенизма, как и у многих других религиозных учений, была собственная философская и интеллектуальная основа, в нем примирялись христианская религиозная мысль и греческие интеллектуальные аспекты. В конце IV в. оригенизм был привлекателен как учение во всей совокупности, а в VI веке жителей Палестины привлекали уже отдельные его аспекты, связанные с эсхатологией. Благодаря аллегорическому толкованию священных текстов открывалась возможность раскрыть более глубокий духовный смысл записанного, акцент Оригена на аскетизм и стремление к духовному совершенству нашел отклик в монашеском движении. Этот подход пришелся по душе тем, кто стремился к более глубокому пониманию веры, выходящему за рамки поверхностных чтений, – образованным монашеским общинам Палестины, чутким и восприимчивым жителям Святой земли. С одной стороны, события V–VI вв. вновь заставили таких людей обратиться к эсхатологии Оригена, несмотря на его осуждение: Западная Римская империя была завоевана варварскими народами, императоры Восточной Римской империи с переменным успехом вели войны на Востоке, наконец, на долю жителей выпали беды, связанные с Юстиниановой чумой, которая воспринималась как кара божья. Все это стало для начитанных и чутких монахов очевидным знаком с небес, а упомянутые события воспринимались в качестве предвестников приближающегося конца мира и Страшного Суда. Кроме очевидных знаков, поданных Богом, еще одна сторона оригеновского учения привлекала жителей Палестины: Ориген известен своей верой во всеобщее восстановление, согласно ему, в конечном счете все разумные существа, включая падших ангелов и самого дьявола, будут примирены с Богом и восстановлены в своем первоначальном состоянии. Это и есть апокатастасис – концепция, вокруг которой разгорелись споры между исохристами и протоктистами<sup>30</sup>, с ее универсалистскими и философскими аспектами она могла понравиться монахам, которые были знакомы с греческой философской мыслью и стремились интегрировать ее со своими христианскими верованиями. В то же время акцент Оригена на бесконечной любви и милосердии Бога и на

<sup>30</sup> Isoхристы (дословно «равные Христу») и протоктисты (дословно «сотворенные от начала») – два идейных направления, зародившихся в Палестине VI в. среди монахов-оригенистов. Первые считали, что при апокатастасисе все будут равны Христу, вторые говорили о предсуществовании души Иисуса Христа и считали ее первой из сотворенных вещей.

возможности нравственного совершенствования даже после смерти привлекали становящихся более религиозно чувствительными на Святой земле людей, в месте святости это стало противовесом имевшемуся в то время пессимизму. С другой стороны, интеллектуальная вовлеченность и религиозное разнообразие могли стать благодатной почвой, на которой эти идеи распространились. Апокатастасис представлял собой интеллектуально стимулирующую тему для размышлений и дебатов, и это позволяло им исследовать глубины Божьей милости и природу спасения. Религиозное разнообразие в Палестине также способствовало принятию оригеновской эсхатологии: человеку не всегда удастся стать или оставаться чистым и безгрешным. И дело здесь не только в монахах, которые могли отречься от мирской жизни и встать на иной путь, исправиться, а может, и в их близких людях, друзьях и родственниках, в предках, которым они тоже желали спасения. Оригеновское понимание божьего милосердия и возможность духовного совершенствования после смерти могли стать ключом к спасению тех, кто вел обычную жизнь в городе, кто не отличался благочестием и добродетелью, в принципе любого дорогого и любимого человека, друга, родственника. По этой причине оно могло стать привлекательным для жителей городов, ведь жизнь в них ритмична и разнообразна, несмотря на наличие многочисленных храмов и святых мест, в городах много развлечений и утех, соблазнов и искушений – иными словами, много поводов оступиться и сойти с правильного христианского пути. Тем не менее такое понимание спасения шло вразрез с ортодоксальным и могло оказать влияние на социальный порядок, а потому эти идеи были осуждены.

Еще одним христианским учением, которое тоже упрощало понимание природы Иисуса Христа, было монофелитство. Согласно ему, у Спасителя была только одна природа – божественно-человеческая, и также одна воля. Учение могло примирить оппонентов с разными точками зрения на природу и волю Иисуса Христа (то есть сторонников и противников Халкидонского собора), властям было необходимо если не единодушное единство, то хотя бы мир и спокойствие в регионах, поскольку не только персы, но уже арабы угрожали восточным провинциям империи. Часть патриархов первое время старалась учить именно такому пониманию природы Спасителя<sup>31</sup>. Патриарх Иерусалимский Софроний (634-638 гг.) активно боролся только за Халкидонские постановления, хотя его преемники также были готовы пойти на компромисс<sup>32</sup>. Однако в источниках практически не описывается, как воспринимали монофелитство жители городов и монахи, как протекали споры среди верующих горожан, в это время авторов источников намного больше беспокоил приход мусульман.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, мы можем заключить, что позднеантичная Палестина стала сосредоточением различных религиозных учений. Отсутствие четкой христианской доктрины, особенно в начале первых веков н.э., создавало дополнительные условия для поддержания религиозного разнообразия и процветания учений, базировавшихся или включавших элементы иудаизма, пальму первенства у которых

<sup>31</sup> Whitby 2008, 110; Cameron 2008, 563.

<sup>32</sup> Norwich 1988, 306–309.

со временем заберут греческие философские традиции и образование. Гностицизм при этом не приобрел широкой популярности: спасение при помощи тайного знания не было необходимым для обычного жителя Святой земли. Единственное учение гностического характера, о распространении в Палестине которого нам известно, это учение архонтиков. Оно было популярно в основном среди знатных и богатых горожан, что в целом было распространенной практикой среди знати империи. Говорение на разных языках вносило дополнительную путаницу в формирование и развитие христианских учений, порождало жаркие споры о вере: в Палестине жители могли общаться на двух *lingua franca* – арамейском, который доминировал в первые века христианства, и на греческом, лидерство к которому перешло в позднеантичное время. Здесь слова «софия», «логос», «эон», «архонт», употребляемые апостолом Павлом, воспринимались иначе людьми с разным уровнем и разными традициями образования, владеющими разными или одновременно двумя языками, их смысл искажался, и появлялись разночтения. Палестина была одним из оплотов арианства, монофизитства и оригенизма, которые в большей степени отвечали духовным и интеллектуальным потребностям горожан. Благодаря проведенному анализу также можно отметить, что деятельность палестинских епископов, таких как Акакий Кесарийский и Патрофил Скифопольский, долгое время недооценивалась.

В целом, можно выделить несколько причин религиозного разнообразия: во-первых, географическое расположение Палестины и контакты с Сирией и Египтом – весьма специфичными в религиозном плане регионами; во-вторых, греческое образование и интеллектуальные особенности региона, опираясь на которые христианские учителя и епископы могли свободно состязаться по вопросам веры; в-третьих, языковое разнообразие, которое влияло на прочтение чрезвычайно важных христианских терминов и понятий; в-четвертых, образ Палестины как Святой земли, которую стремились посетить верующие со всех уголков империи; в-пятых, духовные и интеллектуальные потребности городского населения.

В ходе исследования мы столкнулись с двумя образами Палестины: с одной стороны, в позднеантичное время формировался образ Палестины как Святой земли ее святыми городами, монастырями и реликвиями, с другой – ее города представляли собой места, далекие от образа тихой, благоверной, как в монастыре, жизни, шумные, политически и экономически активные. В них переплетались различные культуры, проживали обычные люди, которые имели свои слабости, недостатки, уязвимые места, соблазны, увлечения и проступки, от которых зависели их духовные потребности. Именно поэтому, например, в VI в., в трудное и сложное время, идеи всеобщего прощения и восстановления оказались психологически необходимыми, востребованными горожанами. Следовательно, позднеантичный город Палестины представляет собой гетеротопию, в которой помещается два пространства – пространство святости (святые места, реликвии, жизнь здесь ассоциируется с монастырями и их размеренным укладом, с городскими объектами, так или иначе связанными с жизнью Иисуса Христа и апостолов) и пространство обычного города, полиса (с его изъянами, пороками, нагими античными статуями, культурой, высоким образованием, интеллектуальными и религиозными дебатами, экономической активностью, искусством и многим другим). Святая земля создавала иллюзорное пространство, «которое изобличает, как еще

более иллюзорное, все реальное пространство»<sup>33</sup> – то есть окружающий, земной ее мир, от которого со Вторым пришествием не останется ни следа. В Палестину можно было легко попасть в качестве паломника, ученика или учителя, купца или торговца; эта провинция была открыта для посещения любым желающим, однако в то же время Святая земля хранила в себе «любопытную отключенность от мира»<sup>34</sup>. Тема религиозной жизни и ее связи с городскими пространствами в эпоху Поздней античности в последние годы все чаще фигурирует в названиях различных сборников и статей, а ее разработка на примере Палестины с позиции гетеротопии позволяет по-новому взглянуть на старые проблемы и дать дополнительную характеристику городской жизни этого уникального региона.

## ЛИТЕРАТУРА/REFERENCES

- Birley, A. 1997: *Hadrian: The Restless Emperor*. London.
- Blanke, L., Cromwell, J. 2023: The Monastic Economies in Late Antique Egypt and Palestine: Past, Present, and Future. In: L. Blanke, J. Cromwell (eds.), *Monastic Economies in Late Antique Egypt and Palestine*. Cambridge, 1–38.
- Bogoslovskiy, M. (ed.) 1913: *Deyaniya Vselenskikh soborov, izdannye v russkom perevode pri kazanskoy dukhovnoy akademii: v 7 tomakh* [Acts of the Ecumenical Councils, Published in Russian at the Kazan Theological Academy. 7 vols.]. Vol. 5. Kazan.
- Богословский, М. (ред.) 1913: Деяния Вселенских соборов, изданные в русском переводе при казанской духовной академии. Т. V. Казань.
- Bolgova, A.M., Bolgov, N.N. 2018: Rannevizantiyskaya shkola: antichnoe i khristianskoe (po Khorikiyu iz Gazy). In: N.V. Salonikov (ed.), *Evropeyskie traditsii v istorii vysshey shkoly v Rossii: ot douniversitetskoy modeli k universitetam* [European Traditions in the History of Highschool in Russia: from the University Model to Universities], 185–193.
- Болгова, А.М., Болгов, Н.Н. 2018: Ранневизантийская школа: античное и христианское (по Хорикию из Газы). В сб.: Н.В. Салоников (ред.), *Европейские традиции в истории высшей школы в России: от доуниверситетской модели к университетам*, 185–193.
- Bolotov, V.V. 1918: *Leksii po istorii Drevney Tserkvi* [Lectures on History of the Ancient Church]. Vol. 4. Petrograd.
- Болотов, В.В. 1918: *Лекции по истории Древней Церкви*. Т. 4. Петроград.
- Bright, W. 1903: *The Age of the Fathers: Being Chapters in the History of the Church During the Fourth and Fifth Centuries*. Vol. I. London–New York–Bombay.
- Brown, P. 1971. *The World of Late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad*. London.
- Budge, E.A.W. (ed.) 1893. *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga A.D. 840*. London.
- Cameron, A. 2008: Vandal and Byzantine Africa. In: A. Cameron, B. Ward-Perkins, M. Whitby (eds.), *The Cambridge Ancient History*. Vol. 14. *Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425–600*. Cambridge, 552–569.
- Carraker, A. 2003: *The library of Eusebius of Caesarea*. Leiden–Boston.
- Eck, W. 2014: *Judäa – Syria Palästina. Die Auseinandersetzung einer Provinz mit römischer Politik und Kultur*. Tübingen.
- Ehrman, B. 2003: *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*. Oxford.

<sup>33</sup> Фуко 2006, 203.

<sup>34</sup> Фуко 2006, 202.

- Fuko, M. 2006: *Intellektualy i vlast': Izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniya, interv'yu* [Intellectuals and Power: Selected Political Articles, Speeches and Interviews]. Pt. 3. Moscow.
- Фуко, М. 2006: Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления, интервью. Ч. 3. М.
- Harnack, A. 2005: *History of Dogma. Vol. I*. Grand Rapids.
- Khezser, C. 2019: *Obrazovanie v rimskoy Palestine. Ch. 4. Vyschee obrazovanie sredi evreev v Palestine* [Education in Roman Palestine. Pt. 4. Education Among Jews in Palestine]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya IV: Pedagogika. Psikhologiya* [St. Tikhon's University Review. Ser. 4. Pedagogy. Psychology] 55, 72–93.
- Хецер, К. 2019: Образование в римской Палестине. Часть 4. Высшее образование среди евреев в Палестине. *Вестник ПСТГУ. Серия IV: Педагогика. Психология* 55, 72–93.
- Khosroev, A.L. 2007: *Istoriya manikheystva (Prolegomena)* [The History of Manichaeism (Prolegomena)]. Saint Petersburg.
- Хосроев, А.Л. 2007: *История манихейства (Prolegomena)*. СПб.
- Klein, K., Wienan, J. (eds.) 2022: *City of Caesar, City of God Constantinople and Jerusalem in Late Antiquity*. Berlin–Boston.
- Klijn, A.F.J., Reinink, G.J. 1973: *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*. Leiden.
- Knott, K. 2010: Religion, Space, and Place: The Spatial Turn in Research on Religion. *Religion and Society: Advances in Research* 1, 29–43.
- Kurbanov, A.V. 2014: *Mezhkonfessional'nye otnosheniya v Gazskoy oblasti VI veka (po materialam «Perepiski Varsanufiya i Ioanna Gazskikh»)* [Interfaith Relations in Gaza Region in the Sixth Century AD (Based on the Letters of Barsanuphius and John of Gaza)]. *Nauchnye vedomosti* [Scientific Bulletin] 30, 52–56.
- Курбанов, А.В. 2014: Межконфессиональные отношения в Газской области VI века (по материалам «Переписки Варсануфия и Иоанна Газских»). *Научные ведомости* 30, 52–56.
- Lätzer-Lasar, A., Urciuoli, E. (eds.) 2021: *Urban Religion in Late Antiquity*. Berlin–Boston.
- Layton, B., Brakke, D. 1987: *The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations and Introductions*. Doubleday.
- Manokhin, Ya.V. 2018. *Rannevizantiyskaya Gaza – khristianskiy intellektual'nyy tsentr v Palestine* [Early Byzantine Gaza – Christian Intellectual Center in Palestine]. <https://www.dissercat.com/content/rannevizantiiskaya-gaza-khristianskii-intellektualnyi-tsentri-v-palestine?ysclid=lp1dzf7mkm628285261>.
- Манохин, Я.В. 2018. Ранневизантийская Газа – христианский интеллектуальный центр в Палестине. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.dissercat.com/content/rannevizantiiskaya-gaza-khristianskii-intellektualnyi-tsentri-v-palestine?ysclid=lp1dzf7mkm628285261>.
- Pines, S. 1966: *The Jewish Christians of The Early Centuries of Christianity According to A New Source*. Vol. II. Jerusalem.
- Rupke, J. 2020: *Urban religion: A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*. Berlin–Boston.
- Schwartz, S. 2014: *The Ancient Jews from Alexander to Muhammad*. Cambridge.
- Selunskaya, N.A. 2004: *Osen' srednevekov'ya i pozdnyaya antichnost': kak antokovedy s medievistami istoriyu delili. Dialog so vremenem. Al'manakh intellektual'noy istorii* [Dialogue with Time. Almanac of Intellectual History] 13, 232–246.
- Селунская, Н.А. 2004: Осень средневековья и поздняя античность: как антиковеды с медиевистами историю делили. Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории 13, 232–246.
- Shaff, F. 2011: *Istoriya khristianskoy tserkvi* [History of the Christian Church]. Vol. III. Saint Petersburg.

- Шафф, Ф. 2011: *История христианской церкви*. Т. 3. СПб.
- Sheludchenko, Yu.V. 2017: Khristianskaya tserkov' rannevizantiyskogo Skifopolya [Christian Church of Early Byzantine Scythopolis]. *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istoriya. Politologiya* [Belgorod State University Scientific Bulletin. Series: History. Political Science] 42, 49–53.
- Шелудченко, Ю.В. 2017: Христианская церковь ранневизантийского Скифополя. *Научные ведомости БелГУ. Серия: История. Политология* 42, 49–53.
- Sivan, H. 2008: *Palestine in Late Antiquity*. Oxford.
- Smagina, E.B. (eds.) 1998: *Kefalaya («Glavy»). Koptskiy manikheyskiy traktat [Kephalaia («Chapters»). Coptic Manichaean Treatise]*. Moscow.
- Смагина, Е.Б. (ред.) 1998: *Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат*. М.
- Smagina, E.B. 2011: *Manikheystvo: po rannim istochnikam [Manichaeism: according to Early Sources]*. Moscow.
- Смагина, Е.Б. 2011: *Манихейство: по ранним источникам*. М.
- Sukhova, Zh.M., Vashcheva, I.Yu. 2021: Spetsifika gorodskoy zhizni provintsii Palestina v epokhu pozdney antichnosti [Specificity of Urban Life in The Province of Palestine in the Era of Late Antiquity]. *Via in tempore [Via in tempore. Ser.: History and Political Science]* 48, 272–283.
- Сухова, Ж.М., Ващева, И.Ю. 2021: Специфика городской жизни провинции Палестина в эпоху поздней античности. *Via in tempore. История. Политология* 48, 272–283.
- Vashcheva, I.Yu. 2005: Kesariya Palestinskaya v III – pervoy polovine VII vv. [Caesarea Palaestinae in the 3rd – first half of the 7th centuries]. *Vestnik NNGU im. N.I. Lobachevskogo* [Bulletin of the of Lobachevsky University of Nizhny Novgorod] 1 (4), 13–25.
- Ващева, И.Ю. 2005: Кесария Палестинская в III – первой половине VII вв. *Вестник ННГУ* 1 (4), 13–25.
- Vashcheva, I.Yu. 2009: Kontsepsiya Pozdney Antichnosti v sovremennoy istoricheskoy nauke [Concept of Late Antiquity in the Modern Historiography]. *Vestnik NNGU im. N.I. Lobachevskogo* [Bulletin of the of Lobachevsky University of Nizhny Novgorod] 6 (1), 220–231.
- Ващева, И.Ю. 2009: Концепция Поздней Античности в современной исторической науке. *Вестник ННГУ* 6 (1), 220–231.
- Vud, I. 2019: Spory o padenii Rima: ot «starogo poryadka» do sozdaniya «pozdney Antichnosti» [Debating the Fall of Rome: from the Ancient Régime to the Creation of Late Antiquity]. *Vox medii aevi* 1 (4), 175–202.
- Вуд, И. 2019: Споры о падении Рима: от «старого порядка» до создания «поздней Античности». *Vox medii aevi* 1 (4), 175–202.
- Whitby, M. 2008: The Successors of Justinian. In: A. Cameron, B. Ward-Perkins, M. Whitby (eds.), *The Cambridge Ancient History. Vol. 14. Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600*. Cambridge, 86–111.



---

RELIGIOUS DIVERSITY AND FEATURES OF RELIGIOUS TEACHINGS  
IN PALESTINE CITIES IN LATE ANTIQUITY

Zhanna M. Sukhova

*Nizhny Novgorod Dobrolyubov State Linguistic University, Nizhny Novgorod, Russia*

*E-mail: zhanna-suhova@mail.ru*

The paper discusses the features of religious teachings common in the cities of Palestine in the Late Antiquity. In light of M. Foucault's concept of heterotopia, the author examines the reasons for this diversity and the demand for these teachings among the urban population. Numerous syncretic teachings, the intellectual climate, economic prosperity, a rhythmic and active way of life in the cities inhabited by ordinary people who had their own weaknesses, shortcomings, temptations and sins, and the difficult historical events of the 5th–7th centuries formed a different space of Palestine, not associated with the image of the Holy Land.

*Keywords:* Late Antiquity, Palestine, religious teachings, religious diversity, Holy Land, heterotopia

---

---