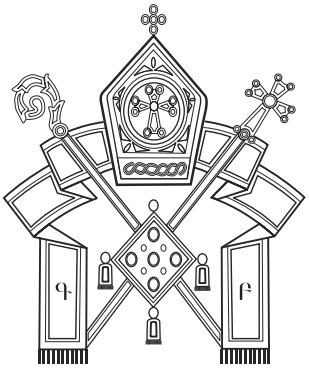


ПО БЛАГОСЛОВЕНИЮ
ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА

ГАРЕГИНА ВТОРОГО

ВЕРХОВНОГО ПАТРИАРХА И
КАТОЛИКОСА ВСЕХ АРМЯН

ԳԱՐԵԳԻՆ ՍԱՐԳԻՍՅԱՆ

ՔԱՂԿԵԴՈՆԻ ԺՈՂՈՎԸ ԵՎ ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑԻՆ

Անգլերենից թարգմանեց Ե. Վ. Կարչագինը

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆ - 2014

ГАРЕГИН САРКИСЯН

ХАЛКИДОНСКИЙ СОБОР И АРМЯНСКАЯ ЦЕРКОВЬ

Перевод с английского Е. В. Карчагина

ПЕРВОПРЕСТОЛЬНЫЙ СВ. ЭЧМИАДЗИН - 2014

УДК
ББК
С

Рекомендовано к печати
Издательским Советом
Первопрестольного Св. Эчмиадзина

Саркисян Г.

С **Халкидонский Собор и Армянская Церковь.** Перевод с англ. – Е. В. Карчагина.- Св. Эчмиадзин: Первопрестольный Св. Эчмиадзин, 2014. - 240 с.

УДК
ББК

Спонсор издания
САРГИС ГАБРИЭЛЯН

ISBN © Первопрестольный Св. Эчмиадзин, 2014

Светлой памяти Его Святейшества
ЗАРЕХА I
Католикоса Великого Дома Киликийского
(1915-1963)
В скромное признание его жертвы за
Армянскую Церковь и Нацию

СОДЕРЖАНИЕ:

Предисловие ко второму изданию 9
Предисловие 11
Карты
1. Армения в IV и V вв. 13
2. Христианство в Сирии и Месопотамии в V и VI вв. 14

ВВЕДЕНИЕ
I. Проблема и ее значение 17
II. Традиционный взгляд. 21
III. Современный критический подход. 28

ГЛАВА 1. ХАЛКИДОН ПОСЛЕ ХАЛКИДОНА 35
I. Некоторые значимые аспекты Халкидонского Собора 36
II. Некоторые аспекты постхалкидонской истории 56

ГЛАВА 2. ИСТОРИЧЕСКИЙ ФОН (1): Политическая ситуация 68
ГЛАВА 3. ИСТОРИЧЕСКИЙ ФОН (2): Церковная ситуация до Эфесского Собора 79
I. Первые четыре столетия 79
II. Первые три десятилетия IV в. 87

ГЛАВА 4. ИСТОРИЧЕСКИЙ ФОН (3): Церковная ситуация от Эфеса до Халкидона 109

ГЛАВА 5. ИСТОРИЧЕСКИЙ ФОН (4): Церковная ситуация после Халкидонского Собора 141
ГЛАВА 6. ДОГМАТИЧЕСКИЙ ФОН 162
ГЛАВА 7. ОТВЕРЖЕНИЕ ХАЛКИДОНСКОГО СОБОРА 180
ЭПИЛОГ 197
ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ 201
СИСТЕМА ТРАНСЛИТЕРАЦИИ 219
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СОКРАЩЕНИЯ 219

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ 233

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Прелатство Восточной Епархии Армянской Апостольской Церкви Америки считает весьма важной публикацию второго издания академического сочинения прелата нашей Церкви архиепископа Гарегина Саркисяна «Халкидонский Собор и Армянская Церковь».

Первое издание книги (Лондон, Общество распространения христианского знания (Society for Promoting Christian Knowledge = SPCK), 1965 г.) было распродано в течение четырех лет, посему мы очень благодарны SPCK за предоставление нам издательских прав на повторное издание.

Исследование «Халкидонский Собор и Армянская Церковь» широко известно в британских и европейских богословских кругах. О нем говорится во многих академических периодических изданиях на многих языках, оно включено в библиографии работ об Армении, Халкидонском Соборе и христологии.

Здесь, в Соединенных Штатах, оно несомненно заслуживает более широкого распространения, так как многое в нем может внести вклад в лучшее понимание исторического и догматического места Армянской Церкви в христианстве не только в арменоведческих кругах, но и в богословских семинариях и университетах. Автор исследуя разные, богословские и исторические причины, которые привели Армянскую Церковь к позиции отвержения Халкидонского Собора. Какими были главные стадии процесса этого отвержения? Где можно найти точную документацию этих проблем? Архиепископ Саркисян умело и с академической тщательностью отвечает на эти вопросы. Его Преосвященство также очень ясно обосновывает современную актуальность темы своего исследования и в предисловии, и в эпилоге («Заглядывая в будущее: некоторые выводы и соображения»).

Мы хотели бы также привлечь внимание читателя к двум другим статьям, которые Его Преосвященство издал по той же самой проблеме: «Экуменическая проблема в Восточном Христианстве» (*Ecumenical Review*, the official quarterly of the World Council of Churches, Geneva, Switzerland, Vol. XII, No. 4, July 1960, pp. 436-454); и «Учение о личности Христа в Армянской Церкви» (Greek Orthodox Theological Review, published by the Holy

Cross Theological Seminary, Brookline, Massachusetts, Vol. X, No. 2, Winter 1964-65, pp. 108-121).

Мы рекомендуем эту книгу и указанные статьи всем, кто интересуется экуменизмом, христианством, Армянской Церковью и армянскими исследованиями вообще, с искренней надеждой, что эти публикации послужат экуменизму и обеспечат лучшее понимание Армянской Церкви.

Исполнительный совет,
Армянская Апостольская Церковь Америки,
Восточная Епархия
Нью-Йорк
27 августа 1975

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга была написана пять лет назад в качестве исследования на соискание ученой степени бакалавра литературы в Оксфордском университете. С тех пор текст не подвергался существенным изменениям. Дополнением стала только последняя глава, в которой я попытался сделать некоторые выводы в экуменической перспективе и где я указал некоторые общие линии для будущих исследований исторической и богословской ситуаций, тесно связанных с периодом и проблемами, рассматриваемыми в этом трактате.

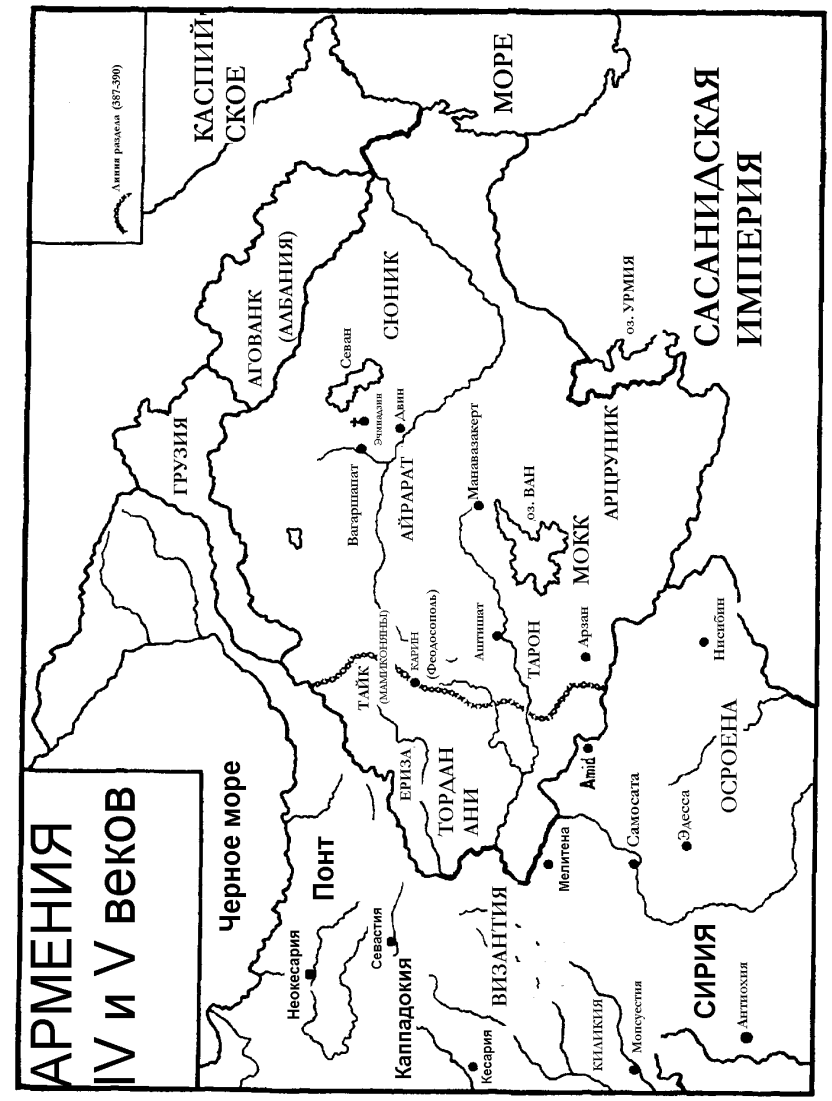
Мне нет нужды подчеркивать важность исследования, рассматривающего ранние этапы христологических споров, которые всегда влияли на Христианские Церкви, особенно на Востоке. Фактически, столкновение между двумя главными традициями христологического мышления в ранней Церкви, обычно называемыми «александрийская и антиохийская школы», было переплетено с другими факторами личностного, церковного и политического характера и завершилось после Халкидонского Собора (451 г. от Р. Х.) и особенно в первой половине VI в. формированием двух различных, разделенных групп Церквей в пределах Восточного Христианства: *Халкидонских Церквей* под покровительством Византийской империи, и *анти-Халкидонских Церквей* в пределах или вне Византийской империи с сильной тенденцией к автокефальному статусу. Последняя группа Церквей, часто по ошибке и неправильно именуемая «монофизитскими церквами», т. е. Сирийская, Коптская, Эфиопская и Армянская Церкви, непрерывно твердо сохраняла свои вероучительные позиции на протяжении всей своей истории. Церкви византийской традиции и происхождения рассматривали их в течение многих столетий как еретические или раскольнические Церкви. Но, благодаря искренним и серьезным попыткам взаимного понимания и в атмосфере, свободной от полемического накала и исторических предрассудков, многие заблуждения исчезли. Благодаря существующему экуменическому духу, которым дышат Христианские Церкви во всем мире, эти две группы Церквей подошли к признанию своего единства в вере в самой глубине их христологических исповеданий. Опасения относительно ереси или отчуждения от христианской истины, характерные для ведущих богословских деятелей этих Церквей, исчезли в ходе их долгого опыта христианской веры и жизни в истории, так же, как и политические и другие, связанные с этим, факторы. Недавно появились некоторые положительные признаки возможности взаимного понимания и восстановления потерянного чувства и состояния единства и общности. Таким образом изучение Халкидонского Собора в настоящее время стало предметом подлинного интереса. Я искренне верю в то, что любое объективное и глубокое исследование

истории и богословия Халкидона и пост-Халкидона может помочь глубинному пониманию самой существенной области нашего общего наследия христианской веры - христологии.

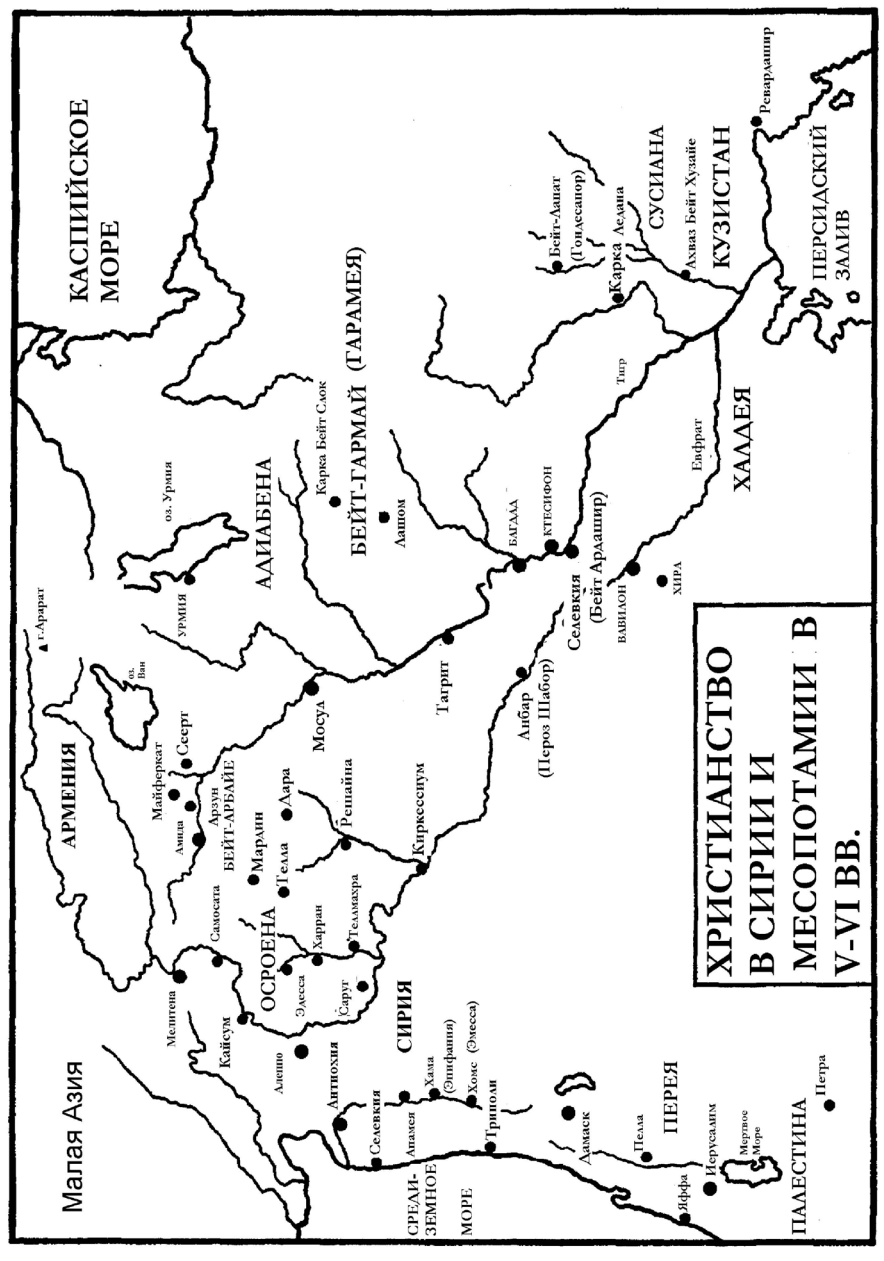
Именно с этой мыслью и с таким желанием в сердце я представляю эту работу читателям, которые найдут более полное представление о природе и сфере этого исследования во Введении.

Перед заключением этого краткого предваряющего слова я хотел бы выразить чувства радости и признательности и поблагодарить многих моих друзей, которые, так или иначе, помогли мне в написании и публикации этой книги. Прежде всего, я должен специально поблагодарить и выразить свою признательность памяти моего руководителя, преподобного К. С. К. Вильямса, последнего духовника Колледжа Мертона в Оксфорде, постоянная поддержка которого и помощь так много значили для меня и так сильно способствовали усовершенствованию моей работы. Моя сердечная благодарность также преподобному Ф. Дж. Тэйлору, руководителю Виклифф Холла (теперь епископ Шеффилда), кто обеспечил меня всем необходимым для спокойных занятий в Виклифф Холле, где я имел удовольствие разделять жизнь англиканских студентов-богословов в течение двух лет. Я хочу с огромным удовольствием поблагодарить моих рецензентов, преп. доктора Х. Чэдвика, профессора богословия (Regius Professor of Divinity) в Оксфордском университете и доктора К. Дж. Ф. Доусетта, преподавателя армянского языка в Школе восточных и африканских исследований Лондонского университета, который тщательно прочитал текст и сделал ценные предложения и, в то же самое время, подтолкнул меня издать эту работу. Наконец, с глубоким удовлетворением и уважением я хотел бы выразить мою благодарность Фонду Галуста Гюлбенкяна (Calouste Gulbenkian Foundation), а также Тресту Гарольда Бакстона (Harold Buxton Trust) за их щедрый финансовый вклад в публикацию книги.

Гарегин Саркисян
Антилиас, Ливан,
25 ноября 1964



Карта 1. Армения в IV и V вв.



Карта 2. Христианство в Сирии и Месопотамии в V и VI вв.

ГАРЕГИН САРКИСЯН

ХАЛКИДОНСКИЙ СОБОР И АРМЯНСКАЯ ЦЕРКОВЬ

ВВЕДЕНИЕ

1. ПРОБЛЕМА И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ

Халкидонский Собор, несомненно, занимает чрезвычайно важное место в истории Армянской Церкви. На сегодняшний день общепризнано, что отношение Армянской Церкви к Халкидонскому Собору не только определялось ее доктринальной позицией внутри всего христианского мира, но, в то же время, сильно повлияло на политическую жизнь самого армянского народа. Столь же верно и то, что оно сыграло видную роль в формировании характера и направления армянской богословской литературы. Действительно, все течение истории Армянской Церкви, особенно в период между пятым и двенадцатым столетиями, глубоко связано с позицией Армянской Церкви в отношении Халкидонского Собора.

Степень ее отражения в жизни армянского народа и Армении может быть понята из выражения известного византиниста А. Грегуара: «Борьба двух природ во Христе [Халкидон] стала ее трагедией»[1]. С политической точки зрения, история Армении на протяжении столетий действительно была трагедией. Каждый аспект ее жизни: географическое положение, культурная традиция, а также, с начала IV в., ее приверженность христианству – все это определило трагедию Армении. Сейчас стало общим выражением уподоблять ее кораблю, раскачиваемому волнами ассирийских, персидских, греческих, римских, византийских, арабских, сельджукских, татарских и турецких вторжений[2]. В таком широком контексте выражение Грегуара кажется преувеличением; но все же есть некоторая правда в том достойном и серьезном историческом соображении, что византийские императоры расценивали неприятие армянами Халкидонского Собора как знак если не враждебности, то, по крайней мере, уменьшения лояльности императорскому трону[3]. Поэтому из-за близкой связи армян с Византийской империей в те-

[1] Цит. по: Тер-Нерсесян, Арм. Виз. имп., с. XIX (пер. с франц.).

[2] Слова Гиббона сегодня так же верны, как и всегда: «с самого раннего периода до настоящего часа Армения была театром непрекращающейся войны» (Римская империя, т. V, с. 169).

[3] Это можно легко увидеть в их многих попытках (с VI по XII вв.) сделать Халкидон приемлемым для армян (см.: Тер-Нерсесян, Арм. Виз. имп., гл. 1 и 2; Лоран,

чение многих веков, а также из-за большого влияния религии на политику того времени, доктринальная позиция Армянской Церкви имела несоизмеримые последствия не только для армянского народа, но и для Византийской империи в целом.

С другой стороны, в сфере церковной истории это предопределило последующие взаимоотношения Армянской Церкви с Сирийской, Византийской, Грузинской, и, до некоторой степени, даже с Римской Церквами[1]. Поэтому адекватное понимание исторической и доктринальной позиции Армянской Церкви в отношении Халкидонского Собора крайне важно для изучения экуменического аспекта ее истории. К тому же понимание этой позиции весьма существенно, если мы примем во внимание богословскую литературу Армянской Церкви, особенно в период упомянутых семи столетий. Доктринальная позиция оказала решающее воздействие на характер армянской литературы, которая, прежде всего, сосредотачивалась на личности Христа и на всем, что это затрагивает. Армянские богословы были заняты главным образом критикой халкидонской христологии, настойчиво подчеркивая реальное единство природ Христа, и, в то же время, напряженно избегая любой идеи об их смешении или неполноте[2].

Армения, Виз., ислам; **Губер**, Византия, гл. 7, с. 191 и сл; краткий обзор см: **Паргуар**, Византийская Церковь, с. 182-185; ср. Нил, Восточная Церковь, с. 1080-1083).

[1] Об отношениях с Сирийской Церковью см.: **Тер-Минасянц,** Арм. Церковь; с Византийской Церковью: **Тер-Микелян**, Арм. Церковь; **Текеян**, Христологические споры (только 12 век); с Грузинской: **Акинян**, Кюрион; **Тамарати**, Грузинская Церковь, с. 228-248; с Римской: **Галанус**, Conciliationis (пристрастная и совершенно некритическая работа).

[2] Богословская литература на современном этапе представляет тому множество свидетельств. Так, «Книга писем» (Гирк Т'гт'отс) и святоотеческий florilegium, известный под названием «Печать веры» (Кник' hавато), составленные и использовавшиеся в те века, имеют большое значение для изучения армянской богословской литературы и для понимания доктринальной позиции Армянской Церкви.

«Книга писем» содержит официальные письма и короткие трактаты по христологической проблеме, большинство из которых подписаны армянскими католикосами и известными богословами. Некоторые документы – из церковных Соборов. Ученые выразили к ним очень большой интерес. Известное исследование и перевод первых шести документов из этого собрания М. Таллоном (см. Таллон, Книга писем) – реальное свидетельство проявления такого интереса.

В «Печати веры» – собрании фрагментов Отцов Церкви, включая армянских, центральная тема - учение о личности Христа. Книга была составлена в VII в. и использовалась в ходе споров с халкидонитами. Найдена и издана с очень ценным введением Г. Тер-Мкртчяном в Эчмиадзине в 1914 г. О ее значении и об идентификации греческих патристических фрагментов см.: Лебон, Патристические цитаты.

Во-вторых, армянская литературная и религиозная история VI-VIII вв. в большой

Итак, нет сомнений, что это важнейшая проблема истории Армянской Церкви и попытка ее понять может пролить свет также и на другие вопросы – относительно личностей и литературы более поздних периодов.

Более того, вопрос приобретает тем большую значимость в силу того факта, что Армянская Церковь никогда не была непосредственно вовлечена в халкидонские споры как на их первой, несторианской, так и на последующей, монофизитской, стадиях[1]. V в. был счастливым периодом для Армянской Церкви и народа, «золотым веком», как его обычно называют, армянской истории. К этому периоду относится крушение Арсакидского царства (428 г.); политический кризис, который привел к другому важному событию – разделу Армении между Персией и Византией[2] (387/390? г.). Тогда же возникла серьезная угроза христианской вере – преследование со стороны персов-маздеистов, которому армяне противостояли в Аварайрском сражении[3] (451 г.). На то время главными для армян были эти и другие

степени есть история вероучительных споров, разногласий, конфликтов, переговоров, и все из них сосредотачивались главным образом на Халкидонском Соборе. Такие имена, как Петрос Сюнеци, Вртанес Кертог, Иован Майрагомеци, Теодорос Кртенавор, католикос Комитас, Хосровик Т'аргманич, Стефанос Сюнеци, Иован Одзнеци – если называть только самых важных авторов и богословов этих трех веков – могут быть поняты, изучены и помещены в подобающем месте в догматической истории Армянской Церкви, только если их рассматривать в контексте халкидонской проблемы. Статьи Н. Акиняна в журнале «hАндес амсорья», Галуста Тер-Мкртчяна и Карапета Тер-Мкртчяна в «Арарате» показали важность религиозной литературы этих веков, которые до этого очень долго игнорировались, так как считались до некоторой степени «темными веками» армянской литературы.

Стоит отметить также, что очень многие более поздние богословы, такие, как Хосров Андзеваци (X в.), Анания Нарекаци (X в.), Погос Таронеци (XII в.), наиболее выдающийся изо всех Нерсес Шнорали (XII в.), Нерсес Ламбронаци (XII в.), Стефанос Орбелян (XIV в.), Григор Татеваци (XV в.) и многие другие, сосредотачивались на той же самой проблеме, как будто она была постоянной для истории и богословия Армянской Церкви. См. резюме этой постхалкидонской армянской богословской литературы в: **Жюжи**, *Монофизитское богословие*, т. V, с. 480-488. Жюжи в своей экспозиции монофизитской христологии отвел большое место армянским богословам, используя латинские переводы, сделанные мхитаристами (см. с. 500-542).

[1] Единственный пример какого-либо отношения к богословским дискуссиям, имевшим место во внешнем мире - корреспонденция между (а) Акакием Мелитинским и Сааком, католикосом Армянским – три письма, и (б) Проклом Константинопольским и католикосом Сааком – два письма (см. Книга писем, с. 1-21; ср.: Таллон, Книга писем, с. 21-77.)

[2] См.: **Асьян**, Исторические этюды, с. 207; **Груссе**, История Армении, с. 163-84; **Манандян**, Критическая история, с. 232-243; **Бёри**, Поздняя Римская империя, т. I, с. 94; **Демужо**, Римская империя, с. 112-113; **Кристенсен**, Сасанидский Иран, с. 253-254; **Бейнс**, Рим и Армения, с. 642-643; **Губер**, Грузия, с. 119-127.

[3] Повествование об этом есть у историка V в. **Егише**. См.: История Вардана; ср.

новые вызовы. Это действительно было время большого напряжения, достигшее кульминации в великих достижениях в литературной, религиозной, миссионерской и образовательной сферах, а именно: сохранение христианства, изобретение армянского алфавита, перевод Священного Писания, богослужебной литературы и Отцов Церкви, заметный расцвет армянской литературы и достижение национального единства.

Тогда совсем не удивительно, что армяне не участвовали в жизни Церкви за границами своей страны! Они не имели своего представителя на Халкидонском Соборе. Нет даже свидетельств о каком-либо приглашении их императором или константинопольским епископом[1].

Здесь мы имеем ситуацию, где хорошо известные чувства, церковная конкуренция, политические интересы, борьба за власть, обиды и весь жар противоречия, их сопровождающий, отнюдь не способствовали определению догматической позиции. И если предполагается, что эти факторы сыграли значительную роль в халкидонских и монофизитских спорах и оказали важное влияние на взаимоотношения обеих сторон, то здесь мы имеем мир, весьма свободный от таких факторов, мир, в котором поэтому мы можем найти иную точку зрения – возможно, более лучшую, – чтобы рассмотреть халкидонский вопрос более пристально. Такой угол зрения может помочь нам понять историческое и догматическое место Халкидона в жизни Восточной Церкви.

По этой именно причине столь многие церковные историки пребывали в недоумении, не в силах найти сколько-нибудь серьезного богословского оправдания позиции Армянской Церкви. Не будучи способны объяснить армянское неприятие Халкидонского Собора, они дали простор своему воображению, предлагая сколь искренние, столь же бесконечные объяснения.

До сих пор необходимо осознание специфичности ситуации Армянской Церкви в период, когда халкидонская проблема возникла, для ее властей и богословов. Мы не будем способны понять позиции Армянской Церкви, если всегда будем основываться на том, что происходило и о чем размышляли в Константинополе, Александрии, Антиохии или Иерусалиме! Мы должны понять, прежде всего с помощью тщательного чтения истории и литературы Армянской Церкви в период, предшествующий Халкидонскому Собору, какой именно была ситуация в Армении, в особенности в сфере богословия.

Груссе, История Армении, с. 187-213; **Кристенсен**, Сасанидский Иран, с. 282-288.

[1] Это, однако, не означает для нас, как это означало для многих других, что они не осознавали того, что происходило во внешнем мире или что они были полностью отрезаны от жизни Церкви в Византийской империи и поэтому не могли ясно видеть догматических проблем V в., которые, однако, попали в поле их зрения позже. Эта интерпретация совершенно безосновательна, как это будет показано нами далее.

Это кажется приемлемой отправной точкой, от которой можно приступить к вопросу, сформулированному следующим образом: *Как, когда, и почему Армянская Церковь идейно, официально впервые отвергла Халкидонский Собор?*

Таким образом, поставив вопрос в прямой и краткой форме и указав на его большую важность в армянской церковной истории и в некоторой степени в истории халкидонской проблемы в целом, мы обратимся теперь к существующей литературе по данному предмету, чтобы посмотреть, можем ли мы найти там что-то из того, что может помочь понять позицию Армянской Церкви[1].

II. ТРАДИЦИОННЫЙ ВЗГЛЯД

Попытку представить в достаточно общем обзоре и в хронологическом порядке различные взгляды на проблему, особенно на Западе до XX в., необходимо начать с важнейшей работы – с несомненно знакомого и обширного труда известного римско-католического миссионера, востоковеда и богослова Климента Галануса «Conciliationis Ecclesiae Armeniae cum Romana». В исторической части своей работы (т. I) Галанус несколько раз обращается к отклонению Халкидонского Собора, но его точка зрения наиболее ясно сформулирована в гл. 10:

> «Нерсес Аштаракеци был первым патриархом, который, презрев святой Халкидонский Собор, внес скверный раскол между Армянской и Вселенской Церковью; ибо в 500 году на Тевиненском **(Двинском)** Соборе (Thevinensi) 10 епископов из Армении, подвластной персидскому царю, который с настойчивостью желал разделения христиан, чтобы подчинить себе Армению, утвердили о единой природе во Христе, (равно как) и многие священные постановления, противные святому Халкидонскому Собору»[2]. Немного далее он продолжает: «Проникла, таким образом, в Армению в те времена нечестивейшая ересь

[1] Мы отдаем предпочтение литературе на иностранных языках, в то же самое время принимая во внимание ту часть армянской литературы, которая так или иначе испытала ее влияние.

[2] **Галанус**, Conciliationis, т. I, с. 86. (пер. с лат.)

акефалов[1], бестия, так сказать, без головы; которая шла по Востоку, вооруженная многими головами, противоборствующими между собой, но беззаконно объединенными тем, что они приняли сторону кощунника Диоскора после его печальной гибели, и тем, что отвергли священный Собор Халкидонский»[2].

Ле Кьен, признанный крупный эксперт по истории Восточных Церквей, в своей внушительной работе «Христианский Восток» назвал дату отвержения – 554 г., то есть спустя 103 года после Халкидона. Утверждая, что армяне исповедовали православную веру в общении со Вселенской Церковью вплоть до V в. включительно, он говорит:

«Однако в следующем веке армяне откололись от кафолической веры и общения из-за сильнейшей ненависти, которую приобрели в отношении несторианского бесчестия и, привязавшись к прелести евтихиан, отреклись от Халкидонского Собора»[3].

Далее следует описание халкидонской проблемы в истории Армянской Церкви, как она представлена у анонимного автора VIII века[4], и исключается возможность более раннего отвержения. Далее он заключает:

«Таким образом, из того, что читается в конце Повествования, следует, что ересь армян должна была вспыхнуть, по крайней мере, начиная с 554 г. Там сообщается, что армяне, даже если и отпали уже от преданий св. Григория, своего Учителя, и других Отцов, до 103 года <…>, в который совершили свой Тибенский (Двинский) Собор, нисколько не подвергали сомнению Символ Веры Халкидонского Собора и двух природ Христа. 103 год же, без сомнения, есть, считая от Халкидонского Собора, т.е. от 451 года, – 554 год от Р.Х.»[5].

[1] В армянском тексте вместо этого слова стоит «Евтихий и Диоскор» (Евтикеа ев Деоскоросин). Очевидно, автор произвел неверную идентификацию. Но ясно, что Галанус считал прибывших в то время в Армению последователями Евтихия и Диоскора, т. е. представителями крайнего монофизитства.

[2] **Галанус**, Conciliationis, т. I, с. 87; ср. с. 92-93. (пер. с лат.)

[3] **Ле Кьен**, Христ. Восток, т. I, кол. 1357-1358. (пер. с лат.)

[4] Автор прохалкидонской работы, известной как «Narratio de Rebus Armeniae» или кратко Διήγησις. См.: **Migne**, PG. т. 127, кол. 885-900 и т. 132, кол. 1237-1253 — два разных издания. Критическое издание с комментариями было недавно осуществлено проф. Джерардом Гариттом. См.: Гаритт, Повествование.

[5] **Ле Кьен**, Христ. Восток, т. I, кол. 1360. (пер. с лат.)

Чамчян в своей основательной работе «История армян» (в течение многих лет считающейся классической историей Армении), оказавшей значительное влияние на армянских, а также на иностранных историков XIX в., предложил общий образец интерпретации, принимаемый, иногда с небольшими вариациями, армянскими учеными и иностранными историками Восточного христианства. Он говорит, что до 490 года

«новости о запутанных мнениях противников святого Халкидонского Собора еще не достигли Армении; и даже если появились некоторые слухи, в том числе и письмо от диоскориан, это не могло возыметь никакого эффекта, потому что вся нация страдала из-за больших притеснений со стороны огнепоклонников (т. е. маздейских персов); у армян не было времени, чтобы внимательно отнестись к таким слухам или принять какие-то меры. Но когда преследования на некоторое время прекратились, то в правление императора Зенона и во дни католикоса Бабкена, спустя примерно сорок лет после Собора, (по стране) были распространены противоречивые известия о святом Халкидонском Соборе»[1].

Подобно диоскорианам или евтихианам, несториане также пришли распространять свои собственные идеи о Халкидоне, видя в нем защиту доктрины Нестория. Так, и евтихиане, и несториане утверждали, хотя и по различным причинам, что Халкидонский Собор вновь подтвердил несторианскую христологию.

«И когда все эти утверждения достигли Армении, армянские епископы, не знающие правды о том, что случилось, были озадачены, потому что ни от одной из сторон они не слышали ничего хорошего о св. Халкидонском Соборе; но им рассказывали плохое; и поскольку епископы из Великой Армении не присутствовали сами на Соборе, то они и не могли знать того, что подразумевалось в соборных решениях. В те дни кто-то привез в Армению копию эдикта Зенона. Католикос Бабкен, прочитав его и увидев, что его подписало большое число епископов, также согласился с ним, как с выражением Учения Веры, потому что, в самом деле, учение, изложенное в письме, взятое само по себе, было православным и соответствовало учению Хал-

[1] **Чамчян**, История, т. II, кн. III, с. 223.

кидона. … и поэтому Бабкен, католикос Армянский, слышавший много клеветы на Собор в Халкидоне, когда обнаружил, что эдикт с большим числом подписей, вероятно, отклонил этот Собор, также решил его не принимать. Но он не осмеливался сделать это один. Тогда он созвал епископов в кафедральном соборе нового города, то есть в Эчмиадзине в г. Вагаршапате, городе на равнине»[1].

Он также пригласил грузинского католикоса Гавриила с его епископами, и католикоса Агванка[2], и некоторых из других частей Византийской Армении. Это происходило в 491 г.

«На этом собрании они сначала анафематствовали Нестория, Барсауму и Акакия Персидского вместе со всеми сторонниками их ложного учения; к тому же они анафематствовали и лжеучение Евтихия. Далее они зачитали копию зеноновского эдикта, называемого «Энотикон» (*ἑνωτικόν*), согласились с ним, и, следуя мысли этого эдикта, также явно отвергли св. Халкидонский Собор на основании того, что, во-первых, согласно клевете несториан и евтихиан этот Собор принял писания Феодора Мопсуэстийского и его последователей, и, во-вторых, потому, что Собор делил Христа на два лица (*ԷԼմ=демс= πρόσωπον*) и два сына согласно концепции Нестория.

… В тот же самый год, когда проходил Собор в Вагаршапате, императором стал Анастасий; и, увидя, что на Востоке относительно Халкидона было большое смущение, запретил о нем все дискуссии как за, так и против. Об этом узнали в Армении и объединились все против этого св. Собора, говоря: если сами греки не принимают этот Собор, который они же и созвали, почему мы должны его принимать?

Это был первый случай, когда армяне отвергли св. Халкидонский Собор; и сделали они это не потому, что знали то, о чем учил Собор, а потому, что они не имели о нем достоверной информации»[3].

[1] Там же. с. 224-225.

[2] Кавказская Албания на северо-востоке от Армении.

[3] **Чамчян**, История, т. II, кн. III, с. 225-226. Нужно сказать, что Иссаверденс, несмотря на то, что не внес собственного вклада в решение проблемы, стал очень влиятельным среди западных ученых благодаря своей книге «Армения и армяне». Действительно, это он, обобщив, сделал доступными для других взгляды Чамчяна

Дж. М. Нил, широко признанный английский авторитет в изучении Восточных Церквей, сделал некоторые важные замечания относительно христологической позиции Армянской Церкви. После тщательного исследования вероучительных документов армянской литературы он полностью признал православность армянской формулировки учения о личности Христа, основанной на известной формуле *μία φύσις* (единая природа); но он обвиняет их только «за упрямство и раскольническую несговорчивость в сохранении своего, когда они действительно были или могли быть убеждены, что Халкидон был Вселенским Собором и что его мнение не противоречило их мнению». Но его описание отклонения Халкидона Армянской Церковью недалеко от того, что мы видели выше. Он говорит:

«Заботы того времени (то есть маздейское преследование) предотвратили армян от принятия какого-либо участия в четвертом Вселенском Соборе. Окруженные со всех сторон несторианами-еретиками, они, естественно, должны были встречать с самой большой ревностью любое учение, которое осуждало бы тех, кто боролся за Одно Лицо нашего Господа. Их самые близкие соседи, сирийские епископы, искажали Собор; и, к несчастью, армянский язык облегчил недоразумение; только одно слово использовалось для выражения двух смыслов Природы и Лица. ... Итак, армяне думали, что на Халкидоне во Христе признавалось два Лица, и вскоре они услышали, что императоры Зенон и Анастасий отклонили Собор. Что удивительного в том, что католикос Бабкен II вместе с епископами последовал их примеру? Лукавые сиро-яковиты разожгли спор; и принятое ими дополнение Петра Валяльщика к Трисвятому было, к несчастью, принято и в Армении. Таким образом, схизма имела свое начало в незнании»[1].

Эд. Дюлорье, выдающийся французский арменовед XIX в., в своей книге *«История, догмы, традиции и литургия Восточной Армянской Церкви»* утверждает, что отвержение армянами Халкидонского Собора можно объяснить на лингвистической основе. Он утверждает что армянское слово *вомн (ոմն)*, которое использовалось в переводе Томоса Льва по отношению к каждой из природ Христа, обозначает Лицо, поэтому Две Природы были

(См.: Армения, с. 90-97.)

[1] **Нил**, Восточная Церковь, с. 1090, 1080.

поняты как Два Лица. Кроме того, армянский язык был «мало разработанным» в то время и не мог предложить абстрактных понятий, аналогичных *φύσις*, *ὑπόστασις*, *οὐσία*. Далее ученый переходит от богословского к историческому аспекту проблемы:

> «армянский патриарх Бабкен на специальном Соборе своих епископов в 491 г. снова анафематствовал несториан Барсауму и Акакия, так же, как и сторонников Евтихия, и выступил против Халкидонского Собора, не углубляясь в решения этого Собора. Таким образом, простая неясность слов привела к разделению Греческой и Армянской Церквей»[1].

Аршак Тер-Микаелян, горячий защитник армянского православия с широким знанием оригинальных армянских источников, считает, что Халкидонский Собор был осужден католикосом Бабкеном уже в 488 г. Бабкен

> «созвал святой Вагаршапатский Собор в 488 г. в сотрудничестве с католикосами Агванка и Грузии Совфагеза и Гавриила. Он опроверг и разрушил учение халкидонитов, сделал строгие распоряжения верующим не иметь никакого общения с ними, не дружить с ними, не служить с ними, но только торговать с ними, как с евреями. Множество епископов этих трех стран заявили подписью и присягой, что всегда будут стоять за это решение. Соответственно, это соглашение было сохранено в католикосате армян в память такого большого достижения. Они здесь также решили добавить *ὁ σταυρωθείς* (*хачецар* = «распятый») к *Трисвятому,* чтобы подтвердить свое учение»[2].

Наконец, Турнебиз в конце прошлого столетия и в самом начале нашего, кажется, подвел итог этим различным представлениям в известной работе «Политическая и религиозная история Армении», хотя сам он не сделал никакого шага вперед в этой дискуссии[3]. Вслед за Галанусом, Чамчяном и Дюлорье он рассматривает политические и лингвистические причины отклонения в дополнение к таким факторам, как незнание и дезинформированность[1]. Он принимает свои источники некритически и поэтому восстанавливает исторические события следующим образом:

[1] **Дюлорье**, Армянская Церковь, с. 21 (пер. с франц.).

[2] **Тер-Микелян**, Арм. Церковь, (арм. изд.), с. 91-98.

[3] Нужно сказать, что позднее, после новых исследований и открытий, он несколько изменил свою точку зрения (см.: Армения, кол. 302-303).

> «Бабкен был первым армянским патриархом, враждебно настроенным к догмату о двух природах, выраженному Халкидоном. На Вагаршапатском Соборе (491 г.) он одобрил Энотикон Зенона, склонного к монофизитству.
>
> Некоторые представители Армянской Церкви стремились к схизме; однако это не было еще точкой раскола. Нерсес Аштаракеци стал человеком, разделившим вселенскую Церковь на Двинском Соборе под началом Кавада, царя персов, в 527 г. (?). В итоге, если историки и не согласны по поводу года осуждения Халкидонского Собора, то они почти единодушно признают Нерсеса Аштаракеци автором этого осуждения»[2].

Итак, мы ознакомились с различными точками зрения в хронологическом порядке. Суммируем их теперь[3]:

1. (а) Халкидонский Собор был отклонен на Соборе, проведенном католикосом Нерсесом позднее первой четверти VI в[4].

(б) Халкидонский Собор был отклонен на Соборе, проведенном католикосом Бабкеном в последней четверти V в[5].

2. (а) Армяне приняли учение Диоскора и, особенно, Евтихия[6].

(б) Они всегда осуждали христологию Евтихия, анафематствуя его как еретика[7].

[1] См.: **Турнебиз**, История, с. 86-90.

[2] Там же. с. 90-91 (пер. с франц.).

[3] Мы прилагаем некоторые сноски к выделенным точкам зрения, чтобы показать, насколько последние были приняты западными учеными и как это отразилось в учебниках по истории Церкви, в книгах по армянской истории, в работах о Восточных Церквах, в словарных статьях и периодических изданиях.

[4] **А. Фортеск,** Восточные Церкви, с. 413; **Турнебиз**, Армения, кол. 303; **Малан**, Св. Григорий, с. 29-32; **Балги**, Като. учение у армян, с. 18-19; **Вайе**, Арм. Церковь, с. 209; **Хефеле**, Соборы, т. II, ч. 2, с. 1077-1078.

[5] **Дюшесн**, Церковная история, Т. III. с. 391; **Кидд**, Церковная история, т. III, с. 424-5; **Кидд**, Восточное христианство, с. 428; **Хоур**, Православная Церковь, с. 273; **Адени**, Восточные Церкви, с. 544; **Эпплярд**, Восточные Церкви, с. 33; **Дайер**, Арм. Церковь, с. 1899; **Вильямс**, Армяне, с. 164b; **Маклер**, Армения, с. 804a; **Пети**, Армения, кол. 1896; ср. кол. 1928; **Кинг**, Ритуалы, с. 530-1; **Жанен**, Восточные Церкви, с. 335; **Барди**, Перс. и Арм. Церкви, с. 336; ср.: с. 511.

[6] **Рико**, Греч., Арм. Церкви, с. 411-414; **Райли** (см. **Доулинг**, Арм. Церковь, с. 43-44); **Гиббон**, Римская империя, т. V, с. 168.

[7] **А. Фортеск,** Восточные Церкви, с. 411; **Адени**, Восточные Церкви, с. 546; **Дайер**, Арм. Церковь, с. 1899; **Брайтман** (см.: Доулинг, Арм. Церковь, с. 44); **Малан**,

3. (а) Не присутствуя на Соборе, армяне были обмануты и введены в заблуждение другими[1].

(б) Они присутствовали на Соборе и приняли его решения сразу после его окончания, но позже изменили свою позицию и перешли на противоположную сторону.

4. (а) Давление персов вынудило армян отклонить Собор и заставило встать в оппозицию к Византийской империи, сопернику Персии[2].

(б) Они отвергли Собор, чтобы приспособиться к церковной политике византийских императоров того времени[3].

5. Армяне не были способны понять истинное значение формул, используемых в Томосе Льва и халкидонском Определении; по лингвистическим причинам невозможно было сделать их точного перевода на армянский[4].

6. Они путали халкидонское учение с несторианской христологией, и поэтому из-за борьбы с несторианством стали в оппозицию к Собору[5].

III. СОВРЕМЕННЫЙ КРИТИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Эта ситуация, сложившаяся в конце XIX в., может рассматриваться только как неудовлетворительная, запутанная и вводящая в заблуждение. Очевидно, это не могло долго оставаться приемлемым для современных историков и богословов с их новыми методами научного исследования.

Публикация «Книги писем» (*Гирк' Т'гт'оц*) в первый год XX в. стала началом нового подхода и обеспечила базу для новой интерпретации, которая теперь почти устоялась, хотя ученые различаются своим отношением к документам. Это собрание писем сделала доступным для ученых среди множества других весьма ценных текстов группу документов, полностью посвященных отношениям Армянской Церкви с Сирийскими Церквами[1]. Эти документы не могли избежать внимания армянских ученых не только из-за их чрезвычайной важности для истории отношений Армянской Церкви с соседними Сирийскими Церквами, но также и потому, что они имели огромное значение для понимания вероучительной позиции самой Армянской Церкви.

Так, Е. Тер-Минасянц, воспользовавшись данной публикацией, провел стимулирующее исследование этих документов, представленное в его хорошо известной книге[2]. Его взгляды достаточно известны, потому что западные ученые имели прямой доступ к его работе, и мы не станем их здесь излагать[3].

Но нужно оговориться, что даже прежде Е. Тер-Минасянца К. Тер-Мкртчян, пионер в научном исследовании патристической литературы, уже бросил вызов традиционному представлению и открыл путь для новой интерпретации. Поэтому было бы ценным представить его взгляды, тем более, что последние не нашли еще своего выражения на каком-либо иностранном языке.

С 1896 г. он занимался изучением армянской христологической литературы и вначале придерживался традиционного взгляда: Армянская Церковь приняла первое решение относительно Халкидонского Собора

> «не в 491 г. на Соборе в Вагаршапате, проведенного Бабкеном, как считается вслед за Чамчяном, но в середине VI в. на Соборе, проведенном в Двине Нерсесом II Аштаракеци»[4].

Два года спустя, он радикально изменил свое мнение в статье с характерным заглавием «Католикос Бабкен и первое участие Армянской Церкви в вероучительных спорах», в которой использованы вышеупомянутые документы[5]. Здесь, после исследования исторических обстоятельств и свиде-

---

Св. Григорий, с. 31-32; **Через**, Арм. Церковь, с. 327; **Симон**, Восточные христиане, с. 139-140, где «евтихианство» Армянской Церкви он называет «воображаемым».

[1] **К. Фортеск**, Арм. Церковь, с. 21; **Стенли**, Восточная Церковь, с. 7; **Адени**, Восточные Церкви, с. 543-544; Вильямс, Армяне, с. 164b.

[2] **Кидд**, Вост. христианство, с. 431-432; Гринслейд, Схизма, с. 68-69.

[3] **К. Фортеск,** Арм. Церковь, с. 27; **Пети**, Армения, кол. 1896; **Дюшесн**, Разделенные Церкви, с. 36; **Барди**, Персидская и Армянская Церкви, с. 336. Другая интерпретация, тесно связанная с этой – армяне отвергли Халкидонский Собор по причине растущего национализма в Армении (см.: **А. Фортеск**, Восточные Церкви, с. 412; **Лоран**, Арм. Виз. ислам, с. 137-139; **Через**, Арм. Церковь, с. 327-328; **Тер-Нерсесян**, Арм. Виз. имп., с. 32; **Гринслейд**, Схизма, с. 68-69).

[4] **К. Фортеск,** Арм. Церковь, с. 21; **Дайер**, Арм. Церковь, с. 1899; **Неве**, Христианская Армения, с. 26-27; **Доулинг**, Арм. Церковь, с. 61-62; **Турнебиз**, Армения, кол. 302-303; **А. Фортеск,** Восточные Церкви, с. 412; **Хоур**, Православная Церковь, с. 273; **Кидд**, Церковная история, т. III, с. 425; **Кидд**, Восточное христианство, с. 431.

[5] **Дайер**, Арм. Церковь, с. 1899.

---

[1] См.: К.П., с. 41-75.

[2] См.: **Тер-Минасянц,** Арм. Церковь.

[3] Указ. соч., гл. 2, с. 29-36 (арм. изд., с. 63-83).

[4] **Тер-Мкртчян,** Природа Христа, с. 157; ср.: Он же, Павликиане, с. 55-56 (арм. изд., с. 83-84).

[5] В 1901 г., до публикации «Книги писем», он получил копии двух документов, в которых обсуждалось отношение Армянской Церкви к Халкидонскому Собору. Он опубликовал их в журнале «Арарат» и написал к ним предисловие (см.: Первое

тельств, содержащихся в документах и установив дату Собора Бабкена как 506 г., а не 491 г., он говорит:

> «Наш заключительный вывод относительно всех этих вопросов такой, что вероучительные споры, поднятые в Церкви, стали жизненной проблемой для Армянской Церкви впервые, когда несторианство было признано как истинная вера в Персии, и ее сторонники стали пытаться обращать всех христиан, подчиненных Персидской империи, в эту веру. В это время в Двине был проведен большой Собор (в 506 г.) под председательством католикоса Бабкена и с участием грузин, албанцев и православных персов, где несторианство, принятое персами, было осуждено вместе с его основными представителями: Акакием, Барсаумой, Бабаем и др. Энотикон императора Зенона был провозглашен православным, и поэтому Собор в Халкидоне не был официально осужден, но был молчаливо признан как результат скрытого несторианства, и, следовательно, должен был быть отвержен православными христианами»[1].

Более поздние исследования и открытия относительно традиции армянской патристической литературы привели значительнному пересмотру его подхода к проблеме. Так, работая с произведениями, приписываемыми Иоанну Мандакуни, автору V в., он касается той же самой проблемы отклонения Халкидонского Собора, он пишет, основывая свои аргументы главным образом на христологическом трактате Мандакуни, что даже перед собором 506 г., то есть ранее решения католикоса Бабкена, фактически немедленно после 484 г., Мандакуни уже выступал против Халкидона[2].

В итоге, в своем ценнейшем введении к «Печати Веры», он подтверждает этот взгляд. Он снова говорит, что Мандакуни должен считаться первым церковным деятелем, отвергшим Халкидонский Собор. Наиболее возможной причиной, побудившей это отвержение, было обнародование зеноновского Энотикона[3].

Эта линия позже была принята многими армянскими учеными, и скоро стала преобладающей точкой зрения. Орманян в своей «Истории армянского народа» (*Азгапатум*) объединил этот взгляд с собственными выводами и

участие, с. 431-436.)

[1] **Тер-Мкртчян,** Первое участие, с. 436; ср. Он же, Недоразумения, с. 832.

[2] См.: **Тер-Мкртчян**, Мандакуни, с. 89-94.

[3] См.: **Тер-Мкртчян**, Печать Веры, с. LIX-LXII.

сделал такую интерпретацию проблемы широко распространенной и общепринятой. Это кратко сформулировано в его популярной книге «Армянская Церковь»:

> «Собор армянских, грузинских и каспио-албанских епископов, который был собран в Двине (506 г.) под председательством Бабкена, официально объявил исповеданием веры Эфесский Собор и отклонил все, что было несторианством или было на него похоже, включая акты Халкидонского Собора. Собор, однако, был далек от принятия учения Евтихия, имя которого было официально осуждено вместе с именами Македония и Нестория. Таким было первое заявление Армянской Церкви по отношению к Халкидонскому Собору»[1].

Это представление было категорически оспорено В. Гацуни, который, стремясь видеть Армянскую Церковь в общении с Римской Церковью, пошел настолько далеко, что сказал, будто Халкидонский Собор не был осужден ни в пятом столетии, ни в середине шестого. Оппозиция ему началась в последней четверти VI в., а осуждение имело место только в начале седьмого. Он заявил, что документы VI в., которые упоминали осуждение Халкидона, были или подделаны, или изменены в более поздние века[2]. Однако в Армении оставалась группа людей, преданных «кафолической вере». Те, кто отделились, действовали по неведению. Они были неспособны к пониманию глубины халкидонского учения[3].

В заключение мы должны упомянуть статью В. Инглизяна в «Das Konzil von Chalkedon» («Халкидонский Собор»), где он пишет, что первое отвержение Халкидонского Собора было спровоцировано сирийскими монофизитами и было зафиксировано во втором письме Бабкена, написанном

[1] **Орманян,** Арм. Церковь, с. 27. см. так же: Нерсоян, Доктринальная позиция, с. 6.

[2] **Гацуни**, Важные проблемы, с. 358-363, 369-370, 376-378, 386, 389-416.

[3] Мы должны заметить, что данная интерпретация проблемы, т. е. датирование отвержения Халкидонского Собора как можно позднее, – общая тенденция среди армянских униатов и некоторых римских ученых. Это было инспирировано их общим предположением, что армяне оставались в общении с «кафолической верой» в течение долгих веков. Желая усилить свой аргумент, что Армянская Униатская Церковь – истинная наследница «Древней Православной и Кафолической» Армянской Церкви, они пытаются показать, что даже после «схизмы» они остались «кафолическим» элементом Армянской Церкви. Этот элемент может быть найден в работах некоторых армянских Отцов Церкви и богословов. См. некоторые примеры этого подхода: **Балги**, Катол. учение у армян.; **А. Фортеск,** Восточные Церкви; Вебер, Кат. Церковь; **Турнебиз**, История; и прототип их всех: **Галанус**, Conciliationis.

вскоре после Собора 506 г. Армяне действовали под руководством Симона Бейт-Аршамского, лидера монофизитствующих сирийцев. И, во-вторых, на них повлиял Энотикон Зенона: «Враждебная позиция по отношению к Халкидону, выраженная во втором письме Бабкена, ни в коем случае не вытекает из знания заключений Собора, но исключительно на принесенных Симоном Бейт-Аршамским монофизитских писаниях и на Энотиконе. Этим в Армении готовится почва для нового отклонения Халкидонского Собора, которое произойдет через 50 лет по настоянию монофизитской Сирии»[1].

Именно такая ситуация сложилась на сегодняшний день. Опять же резюмируем главные позиции последних исследований:

1. Участия Армянской Церкви в Халкидонском Соборе не было.

2. В первое десятилетие VI в. Армянской Церкви пришлось официально столкнуться с Халкидоном как с проблемой и выработать свое отношение к нему.

3. Та же проблема снова возникла в середине VI в.

4. Энотикон Зенона был важным фактором при оформлении армянской позиции.

5. Воздействие несторианства на армянскую позицию было решающим.

Несмотря на все эти основные факты, с которыми сегодня согласилось бы значительное большинство ученых, проблема все еще открыта для обсуждения не только потому, что ученые не могут договориться о каждом пункте[2], но также в особенности потому, что некоторые аспекты все еще нуждаются в более полном изучении и исследовании. Как можно заметить из литературы, которую мы только что рассмотрели, проблема не исследовалась в целом. То, что говорилось об этом, было сказано в более широком контексте других тем. Так, проблема изучалась (*а*) в связи с проблемой отношений Армянской Церкви с другими Церквами (Галанус, Тер-Мкртчян, Тер-Минасянц); (*б*) в контексте истории Восточных Церквей (Ле Кьен, Дж. М. Нил, Фортеск); (*в*) в связи с общей историей Армянской Церкви и народа (Чамчян, Иссаверденс, Дюлорье, Орманян); (*г*) в связи с другими специальными исследованиями (Тер-Мкртчян, Акинян, Ананян) или (*д*) в контексте

[1] **Инглизян**, Арм. Церковь, с. 370 (пер. с нем.). По той же проблеме см.: **Ананян**, Двинский документ, с. 68-69; ср.: Гаритт, Повествование, с. 152-153.

[2] Действительно, они обнаруживают большое различие во взглядах, когда интерпретируют причины, природу и значение отвержения Халкидонского Собора, как это будет показано в тексте нашего исследования.

халкидонской проблемы на протяжении всего течения армянской церковной истории (Гацуни, Инглизян).

Сегодня проблема должна быть исследована в целом, чтобы быть более ясно и более полно понятой. Именно это мы предполагаем проделать на следующих страницах. Проблема Халкидонского Собора находится не на периферии или в какой-либо части нашего исследования, а в самом его центре.

Это означает, что мы должны сконцентрироваться на изучении того периода армянской церковной истории и богословской литературы, который предшествует отклонению Халкидона, потому что нам кажется, что отклонение – не резкий и моментальный акт, но результат процесса богословского размышления и ориентировки, и что его ранние стадии должны изучаться наравне с самим актом отклонения Собора. Понимание армянской позиции требует прежде всего оценки исторической ситуации Армянской Церкви и особенно ее богословской среды в период перед отклонением Халкидонского Собора и во время, когда отклонение было формально произведено. Поэтому главная часть нашего исследования будет посвящена изучению фона (исторического и догматического) отвержения Халкидона.

Аналогичным образом мы должны попробовать понять, *что* Халкидон действительно значил для христиан восточных областей Византийской империи. Другими словами: каково было представление о Халкидоне на исторической и догматической сцене V в. и самого начала VI в.? Поскольку этот вопрос вообще не поднимался, то многие из тех, кто занимался отношением Армянской Церкви к Халкидону, исходили из такого восприятия халкидонского учения и Халкидонского Собора, как они понимаются и сегодня и приняты в настоящее время большей частью христианского мира. Следовательно, мы должны исследовать Халкидон периода, когда с ним столкнулась и имела дело Армянская Церковь.

Наконец, мы должны попытаться увидеть акт отклонения через призму тщательного исследования документов в свете нашего изучения фона и исторических обстоятельств того времени.

Тогда, как мы думаем, будет нетрудно заключить, что если армяне отклонили Халкидонский Собор, то это случилось не потому, что:

а) Они были обмануты или введены в заблуждение.

б) Они были неспособны понять учение Халкидона.

в) Они были принуждаемы к этому персами.

г) Их язык был неадекватен для точного выражения сложных мыслей формулировок.

д) Они были жертвами ложной и неудачной идентификации халкидонского учения с несторианством.

Но скорее:

а) Их отношение изначально было религиозным и богословским, а не политическим.

б) Отклонение Халкидонского Собора произошло не внезапно и не случайно. Ему предшествовала борьба внутри Церкви.

в) Армяне не путали несторианство с Халкидоном; но они стали ассоциироваться и Халкидон стал жизненно важным для Армянской Церкви только тогда, когда *сами* несториане приняли его как источник силы и как защиту православности их вероучения.

г) Отклонение было очень естественным и осознанным актом, тесно связанным с вероучительной позицией, если его рассматривать в контексте армянской исторической и богословской традиций.

Это главные положения, которые будут появляться по ходу данного исследования и которые мы попытаемся доказать на основании существующих исторических и богословских свидетельств.

ГЛАВА 1

ХАЛКИДОН ПОСЛЕ ХАЛКИДОНА

Халкидонский Собор описывали как «самый вселенский из всех проводившихся»[1]. Это верно, если это относится к количеству его участников[2], но в то же самое время Халкидон был и остается до сих пор самым спорным Собором Восточного христианства. Роль, которую он сыграл в истории Восточной Церкви, в конце концов окончилась ее печальным разделением на «православную» и «монофизитскую» части.

Поэтому не удивительно, что существует такое огромное количество литературы о Халкидонском Соборе. Его пятнадцативековой юбилей, отмеченный в 1951 г., стал новым стимулом для дальнейших исследований и более глубокого его изучения, что в итоге завершилось признанием Римско-католической и Восточной Православной Церквами большой важности и ценности его православных формулировок[3].

---

[1] **Девресс**, *Антиохия*, с. XII (пер. с франц.).

[2] Число священнослужителей – епископов и их представителей – присутствовавших на Соборе, в различных документах и различными историками исчисляется между 500 и 636. См.: **Хефеле**, Соборы, т. III, с. 297-298; ср. Селлерс, Халкидон, с. 104, сн. 1. Новое исследование Е. Хонигманна списков членов Собора показывает, что 521 – самое вероятное число (см.: **Хонигман**, Оригинальные списки, с. 41-64, особенно с. 45-47, 62). «В любом случае, - как пишет Хефеле, - ни один из предыдущих Соборов не был столь многочисленным, и даже среди проведенных впоследствии очень немногие могут в этом отношении быть поставлены рядом с Халкидонским Собором» (Соборы, т. III, с. 298). Присутствие императорских уполномоченных, числом восемнадцать, а затем появление императора Маркиана и императрицы Пульхерии на шестом заседании, со всем вниманием и важностью, которую они прилагали к этому, придало исключительное значение Собору.

[3] Внушительной работой, отметившей значение Собора в пределах нового научного исследования и богословского подтверждения, был «Халкидонский Собор: история и современность» – три больших тома под редакцией А. Грильмайера и Х. Бахта с участием множества самых ярких ученых и богословов Римско-католической Церкви. По этому же случаю появилось несколько других книг и статей в различных богословских изданиях, каждая из которых по-своему делает новые попытки более полного понимания Собора и богословских проблем и отношений IV и V вв. См.: **Чадвик**, Евхаристия и христология; **Дипен**, Три Главы; Он же, Assumptus Homo;

Очевидно, что наше исследование посвящено не только изучению Халкидонского Собора как такового. Все же нельзя должным образом провести адекватного исследования без ясного понимания того, как Халкидонский Собор рассматривался и понимался в то время и в последующий период церковной жизни и богословского мышления. Другими словами, нам кажется невозможным делать сколько-нибудь значимые утверждения об отношении Армянской Церкви к Халкидонскому Собору, если мы не поймем специфических условий изучаемого периода. Это означает, что мы должны начать именно с Халкидонского Собора.

Нужно добавить, однако, что наша работа не стремится к тщательному изучению Собора. Мы не предлагаем здесь попытки решить столь обширную задачу. Мы посмотрим еще раз на его протоколы с целью обнаружить там причины последующих проблем и христологических споров, возникших из-за Халкидонского Собора. Нам кажется, что они сыграли значительную роль в формировании позиции стольких областей Восточного христианства, включая Армянскую Церковь. Поэтому, отстраняясь от высказывания чего-то нового о Соборе, в этой главе мы намереваемся только описать фон последующего «халкидонского вопроса», с которым столкнулась Армянская Церковь и который может быть понят только через прямое исследование происхождения проблемы, то есть самого Собора.

I. НЕКОТОРЫЕ ЗНАЧИМЫЕ АСПЕКТЫ ХАЛКИДОНСКОГО СОБОРА

Со смертью императора Феодосия II (28 июля 450 г.) и приходом к власти Маркиана (25 августа 450 г.) в церковной политике Византийской империи произошли важные изменения, «быстрые и содержательные»[1]. Религиозные предпочтения нового императора по сравнению с его предшественником изменились на противоположные. Если прежняя политика создавалась и была во власти Хрисанфа евнуха, то новая политика была отмечена победой Пульхерии, жертвы Хрисанфа[2]. «Важно отметить, - говорит Бёри,

Николя, Христология св. Льва; **Мерфи**, Петр говорит устами Льва; **Домбалис**, 1500-летний юбилей (статьи Г. Флоровского и А. Шмемана); **Камло**, Богословия.

[1] **Лебон**, Монофизитство Севира, с. 8 (пер. с франц.); ср. 10-11.

[2] См.: **Губер**, Пульхерия и Хрисанф; см. так же интересное замечание в: **Михаил Сирийский**, Хроника, кн. VIII, гл. 10 (**Шабо**, Михаил С, Т. II, с. 38).

- что Хрисанф одобрял Зеленую фракцию Цирка, а Маркиан покровительствовал Голубой»[1].

В таком новом политическом климате Маркиан, глубоко заинтересованный в церковном единстве империи, как и любой другой император, осознающий силу власти и влияния Церкви в государстве, пригласил епископов на Собор,

> «дабы, при общем согласии всех, по исследовании всей истины и по устранении всякого пристрастия, которым уже злоупотребили некоторые и возмутили святое и православное благочестие, яснее открылась истинная наша вера, так, чтобы наконец уже не могло быть никакого сомнения и разномыслия»[2].

В надежде на это Собор был открыт 8 октября 451 г.. Он проходил целый месяц. Заключительная сессия была проведена 1 ноября.

Итак, Собор завершился. Маркиан теперь чувствовал, что его желание было исполнено. Единство должно быть восстановлено и утверждено[3]. Все препятствия на пути единства и православия Церкви, казалось, были устранены. Так, со спокойным сознанием и уверенным сердцем, он мог дать свое императорское подтверждение решений Собора, в то же самое время повелевая народу повиноваться и следовать им:

> «Наконец исполнилось то, что было начато нами с величайшими молитвами и стараниями, и любопрение о законе православных христиан устранено; наконец найдено врачевство против укоризненного заблуждения, и несогласные мысли народов пришли к согласию и единомыслию. Ибо из разных областей, по нашему повелению, собрались в город Халкидон почтенные епископы, и ясным определением научили, что́ до́лжно соблюдать относительно богопочтения»[4].

[1] **Бёри**, Поздняя Римская империя, Т. I, с. 236; ср. **Виграм**, Отделение, с. 13. О «голубых» и «зеленых» см.: Грегуар, Население КП. Селлерс описывает это изменение в сфере церковной жизни следующим утверждением: «Но когда, после смерти Феодосия (450 г.), Пульхерия и Маркиан взошли на трон, все изменилось. Новые руководители не терпели александрийского доминирования: в будущем Церковь должна была, как и государство, управляться из Константинополя» (Халкидон, с. XII).

[2] Д.В.С., т. III, с. 49.

[3] Он даже до окончания Собора уже выразил свое полное удовлетворение его работой. Он сделал это, когда на шестом заседании поздравил Собор за его великое достижение в восстановлении единства веры (см.: Д.В.С., т. IV, с. 54)

[4] **Кидд**, Документы, т. II, с. 301; ср.: Д.В.С., т. IV, с. 169.

Невозможно не заметить твердости убеждения императора и силы его команды. И все же «почти никто не повиновался императорским декретам»[1]. Это скоро стало очевидным. Приведем слова того же автора:

> «Когда Халкидонский Собор закончился и когда епископы, принимавшие в нем участие, возвратились в свои епархии, можно было оценить истинное значение произведения, которое было сделано, и очень быстро стало ясно, что это творение было далеко от совершенства»[2]. «Оно было сохранено для будущего, чтобы показать, до какой степени их произведение было непрочно»[3].

Потому что, если использовать другое выражение, взятое у Девресса: «Были затронуты болевые точки»[4].

Но прежде, чем мы перейдем к более позднему периоду, мы должны попытаться исследовать непосредственные акты Собора и найти там упомянутые «слабости» или «болевые точки». Их наличие было обнаружено позже, хотя они не могли быть легко увидены или ясно оценены в энтузиастической (восторженной) атмосфере собрания.

А. Новый Язык

Первая характерная особенность Халкидонского Собора, насколько видно из чтения его актов, – это видная роль, которую играли римские легаты, со всей настойчивостью добиваясь, чтобы Томос Льва приняли безоговорочно и целиком.

Фактически на протяжении всего Собора римская делегация взяла на себя контролирующую функцию. Так, самое начало первой сессии было не только отмечено враждебным и даже агрессивным отношением к личности Диоскора и через него к Александрийской кафедре[5], но также и поразительной инициативой папских легатов по взятию Собора под свой контроль[6].

[1] **Барди**, Халкидон, с. 276 (пер. с франц.).

[2] Там же, с. 271-272 (пер. с франц.).

[3] **Барди**, Разбой, с. 240 (пер. с франц.).

[4] **Девресс**, Антиохия, с. 63 (пер. с франц.).

[5] Следует помнить, что в Восточном христианстве именно Александрия лидировала в сфере богословской мысли. Пика своей силы и влияния она достигла на Эфесском Соборе в лице Кирилла. С того момента ее постоянно растущий престиж и вероучительный авторитет начали затмеваться влиянием другой восточной христологической традиции, то есть антиохийской школой, стало уменьшаться и значение патриарха Александрии.

[6] Этот аспект Собора очень хорошо выражен Хефеле в следующем комментарии: «В каком отношении легаты стояли к Собору и императорским спецуполномоченным, может быть установлено с достаточной уверенностью из детальной истории Собора. Мы увидим, что официальное размещение Собора было организовано специальными уполномоченными.... Поскольку, однако, все было организовано императорскими спецуполномоченными, папские легаты в решениях представали скорее как первые избиратели, чем как председатели, но с чувством подавляющего превосходства над всеми другими избирателями, выступая как представители главы всей церкви, поскольку они явно выражали и утверждали, что любое решение Собора, с которым они не соглашались, не могло иметь законной силы» (Соборы, т. III, с. 296-297).

Это было позже более ясно выражено большим экспертом исторического изучения авторитета Римской Церкви Баттифолем: Халкидонский Собор «будет апогеем принципата папского престола на Востоке» (Папский престол, с. 534 [пер. с франц.]). И далее еще ярче: «Несомненно, что Халкидонский Собор является моментом, когда Восток наиболее глубоко узнает право папского престола на то первенство, которого Рим требует в вопросе о вере и порядке как условие причастности к Вселенской Церкви» (Папский престол, с. 618 (пер. с франц.). См. всю гл. 8, с. 493-589). Последующая непоколебимая поддержка Халкидонского Собора Римской Церковью будет принята во внимание в этой главе позже.

Они проявили здесь властность, несравнимую с любым из прежних соборов или любыми предыдущими церковными происшествиями на Востоке. Слова, произнесенные Пасхазином, главой делегации, на первой сессии были достаточно сильны, чтобы впечатлить членов Собора твердостью своего убеждения и чувства власти:

> «Мы имеем поручение от святейшего и апостольского епископа Рима, который является главой всех Церквей, видеть, что Диоскор не будет иметь никакого места (или голоса) на Соборе, и если он будет покушаться на это, то он должен быть удален. Это поручение мы должны выполнить. Если это кажется правильным вашим высочествам (имперским специальным уполномоченным), то он должен удалиться, или мы уедем»[1].

Мы должны прямо сказать, что власть, на которую они претендовали, была не просто дисциплинарного характера. И при этом она не предназначалась для простых дисциплинарных мер или целей. Папские легаты находились там не для того, чтобы улаживать проблемы церковного порядка или управления. Их власть была и вероучительной. Иными словами, они были там не просто ради свержения Диоскора, далеко зашедшего в осуществлении своей власти; их полномочия простирались дальше и глубже: обеспечить принятие христологической доктрины, сформулированной в письме

[1] A.C.O., t. II, vol. I, pt. I, p. 65 (ср. рус пер.: Д.В.С., т. III, с. 61). Особенно показательной в этом отношении была последняя сессия, на которой знаменитый 28-ой канон встретил сильную оппозицию со стороны папских легатов.

Льва к Флавиану, известном как «Томос Льва». Осуждение Диоскора не было главной целью. Это только удалило наиболее трудное препятствие на пути к победе, которая могла быть достигнута только общим согласием принять Томос как *Regula Fidei (Правило Веры)*.

Письмо Льва было зачитано на второй сессии Собора. Римское влияние, как таковое поддержанное императорской властью, было преобладающим. В этой атмосфере многие епископы приветствовали Томос с одобрением. Но были и другие, некоторые епископы из Палестины и Иллирики, нашедшие его, главным образом в трех пунктах, неоднозначным, а его язык - незнакомым. Его учение с первого взгляда показалось необоснованным или, по крайней мере, не в гармонии с тем, что было раньше. Они обнаружили достаточно храбрости, даже в отсутствие Диоскора и других ведущих деятелей своей группы, чтобы протестовать и высказать возражения[1]. Объяснения, данные в тот момент, их не удовлетворили[2], так что они попросили время для более тщательного и детального изучения. Им дали пять дней, чтобы изучить Томос на предмет его соответствия истинной вере, которая, по их мнению, как и по мнению многих, была кирилловской христологией.

На четвертой сессии Пасхазин объявил еще раз что «истинная вера» – это вера, разъясненная в Томосе Льва и вера, которую держит Собор, и не позволил ничего к этому ни добавлять, ни отнимать. После этого объявления, которое снова выглядело как предупреждение, епископы Иллирики и Палестины наконец дали одобрение Томоса, будучи уже убеждены в его православии в течение предыдущих собеседований с римскими легатами и другими епископами[3].

Изменение их отношения, однако, не решило проблемы, которая была поднята ими, когда Томос был зачитан в первый раз. Теперь Собор столкнулся с упорнейшей оппозицией Томосу епископов из Египта, цитадели Кирилловской христологии. Они, числом тринадцать, открыто сказали, что не могут, как представители египетской иерархии, подписать Томос. Они должны подождать, пока на Александрийский престол не будет избран новый архиепископ на смену Диоскору, теперь осужденному и свергнутому Собором. Это возражение не было простым уходом от ответственности, как это может показаться на первый взгляд. В действительности это выражало в основном результат их понимания того, что принятие Томоса Льва и его подписание означал бы с их стороны отказ поддерживать богословие

[1] Д.В.С., т. III, с. 228-230.

[2] См.: Дополнительные замечания 1.

[3] Д.В.С., т. IV, с. 6, 7.

Кирилла. Язык Томоса был настолько непривычен для их слуха и выказал такую близкую связь с антиохийской христологической терминологией, что они просто не могли с ним согласиться. Это ясно видно в весьма драматичном и наиболее показательном эпизоде, который последовал за их первым отклонением Собора.

Так, когда Собор настойчиво убеждал их подписаться, они ответили очень просто, потому что они могли видеть последствия своих действий: «Мы больше не сможем жить дома, если мы сделаем это». Давление усилилось. Римские легаты были не из тех людей, что легко сдаются. Им было дано четкое поручение. Они должны были выполнить его до конца. Но снова египетские епископы, теперь находясь в отчаянно критической и трудной ситуации, воскликнули: «Мы будем убиты, мы будем убиты, если мы сделаем это! Вы лучше нас здесь сами убейте... Пощадите нас, будьте милостивы!»

Теперь эти слова могут легко быть поняты как обозначение прискорбного неумения выдерживать трудности ради Божией правды. Они так же могут быть расценены как раскрытие последовательного пути преувеличения или усиления фактов настоящего момента и обозримых событий будущего. Но эти интерпретации, насколько бы вероятными они не казались по различным причинам или с различных точек зрения, далеки от объяснения реального значения действий александрийских епископов[1].

Фактически, епископы более чем кто-либо были осведомлены о богословской ситуации или, выражаясь точнее, о том, каково было состояние богословского чувства в Александрии, в частности, и вообще в провинциях, находящихся под ее влиянием. Без сомнения, Александрийская христология в этот период и в той форме, которую ей придал Кирилл, непревзойденный

[1] Оппозиция Томосу Льва ни в коем случае не ограничивалась тринадцатью епископами из Египта. В дополнительных замечаниях к этому месту во французском переводе работы Хефеле Х. Леклерк заявляет, что оппозиция простиралась даже за пределами Собора, в Константинополе: «Вне Собора этот документ провоцировал внимание и не менее оживленные споры в связи с тем обстоятельством, что монастыри Константинополя отказывались его подписывать» (Соборы, т. II, ч. 2, с. 705-707, сн. 1; пер. с франц.). Джелланд так или иначе минимизирует оппозицию Томосу Льва непосредственно внутри Собора, когда он говорит: «Кроме немногих инакомыслящих, большинство присутствующих громко одобрило эти положения» (Лев Великий, с. 292). Он, кажется, пропустил возражения, поднятые там. Он не анализирует их должным образом и рассматривает их, как будто они являются второстепенными. Опять же, он не делает никакой попытки понять значимости возражений, выдвинутых в сложившейся ситуации восточной богословской атмосферы. Однако он, кажется, признает важность этой оппозиции в своей книге «Церковь и папство» (см.: с. 307 сл.)

богослов своего времени, сформировалась и окрепла в борьбе с Антиохийской школой богословия, обычно широко известной как разделяющая, или дуалистическая христология. Эта христология была теперь осуждена. Собор в Эфесе вынес ей окончательный приговор. Ее выразитель, Несторий, уже много лет жил в изгнании. Конечно, школа еще не погибла; но одинаково верно, что она была ограничена главным образом восточными границами империи и начинала терять силу в провинциях в ее пределах. Борьба все еще продолжалась; но это была борьба, которая в глазах всех тех, кто принял Эфесский Собор, должна была закончиться победой Церкви, подобно борьбе с арианством и другими ересями. По крайней мере, одно было ясно: антиохийская христология из-за осуждения Нестория была очень сильно дискредитирована.

И теперь новый язык с Запада, столь схожий с осужденным, и в некоторых местах даже превосходящий его своим разделяющим тоном, действительно беспокоил последователей эфесской традиции. Это было реальным мотивом их действия, которое было далеко от того, чтобы быть актом простого «упорства», как думает Селлерс[1].

Кроме того, другой причиной, по которой Томос Льва удостоился недружественного приема, было обсуждение вероучительной формулы, организованное скорее всего Анатолием, епископом Константинопольским, цель которого состояла в том, чтобы встретить критику тех, кто оказывался обеспокоенным Томосом Льва. В то время как большинство епископов на пятой сессии приветствовало эту новую формулу с восторженным одобрением, римские легаты отнеслись к ней с подозрением и поэтому весьма неохотно присоединились к остальным. Они видели в этой новой формуле опасную альтернативу Томосу Льва, которая компрометировала абсолютный авторитет последнего и могла бы его заслонить. Так, легаты, полностью это осознав, пригрозили покинуть Собор и вернуться в Рим. В той же властной манере они ясно представили свою позицию в четких и определенных выражениях: «

> Если не соглашаются с посланием апостольского и блаженнейшего мужа папы Льва, то прикажите дать нам грамоты на возвращение и этим Собор завершится»[2].

[1] **Селлерс, Халкидон,** с. 116. (Также и Гарнак не был прав в своей характеристике отклонившихся епископов как «der Koptische Fanatismus» (коптский фанатизм)». Цит. по: **Лебон**, Монофизитство Севира, с. 14-15).

[2] Д.В.С., т. IV, с. 43.

Это был критический момент для императорских специальных уполномоченных. Они были «встревожены»[1] этой угрозой. Они никому не могли позволить ссориться или нарушать порядок, так как их единственная функция на Соборе заключалась в улаживании споров, в обеспечении таким образом единства и мира в империи. Отъезд римских легатов усложнил бы вопрос и, следовательно, возникли бы трудности хуже прежних. Так что они предложили компромиссный путь, создав комиссию, чтобы исправить предложенную формулу или составить новое определение веры, приемлемое для всех. Они пошли на то, чтобы приказать собранию принять в символ учение Льва, которое было утверждено[2].

В этом месте в актах пропуск. Как говорит Хефеле:

> «Возражало ли здесь большинство против чего-нибудь, и если да, то против чего именно, мы не знаем. Очевидно, что здесь перерыв в минутах, так как с тех пор без какого-либо указания на основание для изменения, которое было вынесено на рассмотрение, акты продолжают повествование, когда все члены Собора теперь просили встречи комиссии, против которой они до этого выступали»[3].

К сожалению, текст формулы, составленной Анатолием, потерян, поскольку он не был включен в акты Собора. Поэтому трудно сказать точно, против чего возражали римские легаты или в какой терминологии она была оформлена.

Но для нас важно обратить внимание в этой истории на небольшое изменение в тексте предыдущей формулы. Значение этой замены – вне всяких пропорций к ее текстовой или буквальной форме. Это чрезвычайно важно как по богословским, так и по историческим причинам. Не может быть сомнения, что в существующем ныне так называемом Халкидонском Определении, в реконструируемой форме формулы Анатолия выражение *ἐν δύο φύσεσι* (*в двух природах*) первоначально должно было быть *ἐκ δύο φυσέων* (*из двух природ*), что так категорически было отклонено римскими легатами[4].

[1] **Джелланд**, Лев Великий, с. 296.

[2] Д.В.С., т. IV, с. 45.

[3] **Хефеле**, Соборы, т. III, с. 345.

[4] Аргументы о возможности такого изменения см.: **Селлерс**, **Халкидон**, с. 116 сл.; **Галтье**, Кирилл и Лев, с. 358-362; **Дипен**, Три Главы, с. 71-72; **Хефеле**, Соборы, Т. II, ч. 2, с. 720. О дискуссии по поводу первоначального текста Определения см.: **Хефеле**, Соборы, с. 348, сн. 1; **Селлерс**, Халкидон, с. 120.

Это изменение показывает истинный дух Собора. Выражение *ἐκ δύο φυσέων* было, конечно, приемлемо для Диоскора, как было заявлено непосредственно на Соборе, и, без сомнения, было бы приемлемо для всех александрийцев, как показали постхалкидонские споры. Оно согласовывалось с их христологией. И когда на это было указано римскими легатами в качестве возражения против православности формулы Анатолия, последний ответил, что Диоскор был осужден не за неправославность вероучения, но по дисциплинарным причинам[1].

Однако все происходило не в пользу Анатолия, но снова в пользу римской стороны, когда, несмотря на непосредственное возражение большинства епископов[2], *ἐκ δύο φυσέων* было заменено на *ἐν δύο φύσεσι*. Это случилось, вероятнее всего, как мы видели выше, во время перерыва во встрече, когда под давлением имперских специальных уполномоченных и настойчивости папских легатов восточные епископы уступили. Напряжение исчезло, снова победил Рим, с помощью нового языка достигший статуса *Regula Fidei*.

Теперь на Соборе было достигнуто полное согласие. Но хотя Томос Льва сохранил место чести и свое положение авторитета на Соборе, он все еще нуждался в защите и утверждении. Так, снова немаловажно обратить внимание, что в *Allocutio* к императору Маркиану Собор говорил о Льве как предводителе в борьбе против любой ошибки и защищал его:

> «…чтобы кто-либо… не обвинил составленное им послание, как нечто странное и недозволенное канонами, говоря, что непозволительно быть какому-либо изложению веры, кроме (изложения) никейских отцов».

Они закончили обращение к императору теми же самыми глубинными сомнениями и опасениями:

[1] Д.В.С., т. IV, с. 44. Обратим внимание также на то, что не только Анатолий, но и большинство восточных епископов стояло за предложенную формулу *ἐκ δύο φυσέων*. Удивительно видеть среди этих епископов Евсевия Дорилейского, верного противника Евтихия и одного из лидеров антидиоскоровской группы. Следует признать, что в халкидонском Определении – самой по себе «мозаичной» форме вероучительного документа, выставляющего перед нами многие подобия других восточных исповеданий веры, а именно: Символ Воссоединения 433 г. и Символ Флавиана (см. **Селлерс**, Халкидон, с. 207-8; ср. **Дипен**, Три Главы, с. 107-15) – замена *ἐκ* на *ἐν* была сердцевиной богословской проблемы. Безотносительно от того значения, которое мы этому можем придать, в общем контексте Определения нет сомнения, что это было главной темой обсуждения. Действительно, это обозначает победу разделяющего (separatist) метода мышления, и как таковое это было, как пишет Дипен, «pivot de la Définition» (основой Определения) (Три Главы, с. 117).

[2] Д.В.С., т. IV, с. 43-46.

> «Пусть не представляют нам послание дивного римского предстоятеля как обвинение в нововведении»[1].

Напряжение, описанное в Актах, которое мы только что исследовали, кратко сводится к двум пунктам:

а) Римские легаты должен были удостовериться, что Томос был принят в целом без какого-либо изменения или поправки и что его православность не подвергалась сомнению и не оспаривалась.

Это была цена, заплаченная за Халкидонское Определение.

б) Сторонники Кирилловской христологии, или Эфесской традиции, должны были быть уверены, что они следовали не за Львом, но за Кириллом; поэтому никакого изменения в их традиционной позиции не произошло.

Это было то, к чему стремилось Определение.

Была ли оправдана такая цена? Была ли достигнута цель? Состоялось ли реальное объединение, обнаружение точек соприкосновения, синтез в истинном смысле слова, далекое от того, что можно назвать простым сопоставлением точек зрения или отношений? Это вопросы, на которые следует ответить в нашем описании последующих событий Халкидонского Собора.

В данный момент одно достаточно ясно, чтобы быть заявленным прямо: «Св. Лев доминировал на Соборе в Халкидоне»[2]. И папа Лев был новым голосом на Востоке, говорящим новым языком.

То, чего епископы боялись на Соборе, а именно что этот язык будет интерпретироваться как новшество, фактически случилось после Собора.

[1] Д.В.С., т. IV, с. 160, 163.

[2] **Галтье**, Кирилл и Лев, с. 345 (пер. с франц.). Дипен, в свою очередь, ставит вопрос глубже: «Синтез Запада и Востока? Давайте будем говорить скорее о главенстве Запада по отношению ко всем церквам. Халкидонские Отцы соотнесли Томос св. Льва с писаниями св. Кирилла, чтобы констатировать его православие: *Λέων εἶπεν τὰ κυρίλλου*. Именно св. Лев, напротив, проявляет себя, как подлинный учитель вселенской Церкви. Именно он одобряет кирилловское богословие и осуждает некоторые тенденции епископов, ссылавшихся на св. Кирилла». Затем, после описания того, как св. Лев избежал евтихианства, он возвращается к проблеме анатолиевской формулы, которая была исправлена римскими легатами, и показывает, как Лев повлиял на учение Собора. «Рассматриваемый проект Анатолия не кажется имевшим то же значение, в то время как его исключение антиохийского дуализма было только для того, чтобы полностью оправдать св. Льва. В этой последней точке не имелось ни компромисса, ни синтеза, ни дополнения, но совпадения и единство. Произведение св. Льва в Халкидоне стало произведением умеренности и взвешенности. Оно будет для всех следующих веков светом, который указывает на оба подводных камня - монофизитство и несторианство. Халкидонское Определение стало римским произведением, произведением св. Льва Великого» (Три Главы, с. 117-18) (пер. с франц.).

Б. *Зараза несторианства*

Акты Халкидонского Собора показывают нам другой аспект, который более тесно связан с основной темой нашего исследования. Очевидно, Собор принял и подтвердил еще раз осуждение Нестория. Евтихий и Несторий равным образом были двумя крайностями, которые Собор формально анафематствовал. Его задачей, как это понято значительным большинством церковных историков и богословов сегодня, было найти *via media (средний путь)*, то есть компромиссное решение конфликта, или, используя более удачное слово, синтез. Но иногда попытка – это одно, а ее осуществление – совершенно другое. И, как нам кажется, это справедливо и в отношении Халкидонского Собора.

Посмотрим теперь, как это произошло, на примере отношения Собора к главной проблеме того времени, то есть к несторианству. Чтобы понять это, мы должны сначала познакомиться с богословской ситуацией и церковными событиями в период между Эфесом (431 г.) и Халкидоном (451 г.).

Борьба между православными и несторианами – то есть между александрийцами и антиохийцами – все еще продолжалась. Осуждение Нестория в Эфесе и его изгнание в пустыню не закончилось исчезновением его учения, которое теперь поддерживалось и укреплялось антиохийской школой. Ее представители, фактически, глубоко обиделись на это осуждение, которое они расценили как акт несправедливости и которое они интерпретировали как жестокий удар в основание их христологической позиции. Поскольку они не изменили своей позиции, они не могли перенести этот удар в духе смирения[1]. Это, действительно, означало бы измену их собственному делу.

Акт Воссоединения 433 г., достигнутый Кириллом и Иоанном Антиохийским, лидерами двух сторон, был кратковременным и очень сомнительным и он не достиг желаемой цели в жизни Церкви. Это был *акт*, который остался *формой*, но никогда не превратился в *событие* в полном смысле этого слова, то есть событие с важными последствиями[2]. Высокая репута-

[1] См.: **Девресс**, После Эфеса; Д'Але, Символ 433; **Дипен**, Три Главы, с. 30-45; **Дусен**, Ист. нест., с. 246-70; **Вайн**, Несторианские Церкви, с. 33-4; **Лабур**, Христ. Персия, с. 253.

[2] Для самого Кирилла это было необходимо для мира в Церкви. Формула Воссоединения означала для него принятие его христологии антиохийцами. В нее входил термин «Богородица». Но более важным было то, что было принято выражение «союз двух природ» (*δύο φυσέων ἕνωσις γέγονε*). Поэтому он мог сказать: «Пусть небеса возрадуются и земля возвеселится; стена разделения сломана, раздражение смягчено, повод для споров полностью удален через дар мира на свою церковь Христом, Спасителем нас всех» (Евагрий, кн I, гл. 6, англ. пер. с. 10; Биде, с. 11).

ция Феодора Мопсуэстийского[1] и умелые действия Феодорита Киррского[2], а также группа их горячих сторонников поддерживали осужденное учение. Это учение не принадлежало Несторию, но поскольку оно принадлежало известной школе, связанной с именами Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуэстийского – если назвать самых важных учителей – и имело позади достаточно долгую историю, не могло быть оставлено так легко и вдруг[3].

Иоанн Антиохийский, лидер противоположной стороны, испытывал те же чувства. Но многие другие влиятельные фигуры с антиохийской стороны, как Александр Иерапольский, Андрей Самосатский или даже Феодорит совершенно не соглашались или фактически игнорировали Акт Воссоединения. Они постоянно отказывались принять осуждение Нестория (см. их отношение, хорошо представленное в: Дипен, Три Главы, с. 30-45; Селлерс, Халкидон, с. 20 сл; Девресс, Эссе, с. 131-134).

Наличие напряженности, все еще сильной, отражено очень характерно в словах, приписанных Феодориту, который по случаю смерти Кирилла (440 г.) написал: «Наконец с заключительной борьбой злодей скончался ... зная злобу сего мужа, ежедневно увеличивающуюся и вредившую телу Церкви, владыка душ наших отторг его подобно язве.... Отшествие его обрадовало оставшихся в живых, но опечалило, возможно, мертвых; можно опасаться, что они, слишком отягченные его сообществом, опять отошлют его к нам... Итак, надобно позаботиться приказать обществу носильщиков умерших положить какой-нибудь величайший и тяжелейший камень на его гробницу, чтобы он опять не пришел сюда.... Я радуюсь и услаждаюсь, видя общество церковное освобожденным от такого рода заразы; но печалюсь и рыдаю, помышляя, что он, жалкий, не успокоился от зол, но умер, покушаясь на большие и худшие» (Феодорит, Ер. 180. Цит. по: **Престиж**, Отцы и еретики, с. 15; ср. **Аманн**, Три Главы, кол. 1876-1877). Поскольку позиция Феодорита самая важная из всех, нужно также прочитать комментарии Барди (см.: **Барди**, Феодорит, кол. 300-301.)

[1] Без сомнения, Феодор занимал почти то же самое место в антиохийской традиции, что Кирилл в александрийской. Его репутация никак не была затронута Халкидонским Собором. Молчание последнего увеличивало его авторитет через восстановление его преданных последователей, Феодорита и Ивы. В начале своего эссе Девресс пишет: «Современники Феодора рассматривали его как одного из наиболее грозных противников ересей, которые закрепились в восточных церквах; они его яростно защищали, отзвуки чего доносятся до нас и сегодня, так как они видели в атаке, предпринятой против его памяти и его сочинений, возрождение волнений, которые не являлись таковыми в традиционном православии» (Эссе, с. V) (пер. с франц.). Ива восхищался им как великим авторитетом в христианском учении. Мари Персидскому он писал о «безумном» нападении Раббулы на Феодора, описывая последнего как «глашатая правды, Отца Церкви, который не только в своей жизни боролся с еретиками за истинную веру, но и после смерти оставил в своих сочинениях духовное оружие чадам Церкви» (пер. с франц.; см.: **Д'Але**, Письмо Ивы, с. 8; ср.: Д.В.С., т. IV, с. 95) .

[2] Особенно важны его письма против Кирилла и его богословия. Кроме книги против «Двенадцати анафематизмов», написанной в начале 431 г., он написал две другие после Собора в Эфесе: одну против Кирилла и Эфесского Собора, и другую в защиту Диодора и Феодора. К сожалению, обе книги утеряны. Сохранилось только несколько фрагментов (см.: Барди, Феодорит, кол. 304).

[3] Более поздние споры о «Трех Главах» очень показательны в этом смысле.

Кроме Феодорита и его близких друзей, были сирийские области на юго-восточных границах Империи, где учение Нестория заметно укоренилось и обрело твердое положение[1]. Школа Эдессы была центром широкой деятельности и в литературной, и в «миссионерской» сферах. Отсюда, например, пришли переводы работ антиохийских богословов и, особенно, Феодора Мопсуэстийского, великого учителя несторианства, так же, как и «толкователя» Священного Писания[2], «чье око помутнело из-за безостановочного и непрерывного изучения Писания»[3].

Всегда пребывая под враждебным взглядом византийских правителей и будучи изгнанными из Византии, несториане стали учителями христиан Персии. Экспансия несторианства фактически нашла там настолько твердую поддержку, что Церковь Персидской империи позже приняла и объявила несторианство официальным исповеданием веры[4].

Такой была атмосфера, в которой созывался Халкидонский Собор. Это в действительности был такой мир, где термины и формулы были больше чем термины и формулы, как они воспринимаются нами теперь.

После полного понимания ситуации обратимся теперь еще раз к заседаниям Халкидонского Собора.

Первое, что обращает на себя внимание – то, что Несторий открыто и формально осужден, даже, возможно, более решительно, чем в Эфесе. Вообще никто ему не симпатизирует. Он был справедливо осужден в Эфесе. Не могло быть никакого изменения принятого там отношения. Много лет теперь уже прошло со времени его осуждения и его пожизненное изгнание сделало его «дело» почти мертвым.

Но важнее факта осуждения – его значение в ситуации того времени. Что действительно значило осудить Нестория или, более точно, вновь

Доказательство Иннокентия Марония, следовавшее за Либератом, является наиболее ценным, как мы увидим позже. Однако стоит отметить, как пишет Аманн, что сам Кирилл уже изменил свою позицию. Его прежнее довольно умеренное отношение к Акту Воссоединения уже прошло. Он скоро стал противником Диодора и Феодора (см: Аманн, Три Главы, кол. 1872-1873).

[1] Учителя и ученики школы Эдессы, «несмотря на торжественное осуждение ошибок Нестория на Эфесском Соборе в 431 г., постоянно продолжали изучать учения этого еретика» (пер. с франц.; **Шабо**, Нисибинская школа, с. 45).

[2] См.: **Девресс**, Эссе, с. 5-42, 53-93; ср. Дусен, Ист. нест., с. 279-280.

[3] **Нарсес**, Три Учителя, с. 509 (пер. с франц.).

[4] Далее мы опишем эту ситуацию детально со всеми ее последствиями. Здесь мы приводим факты в достаточно широких границах, только чтобы показать главнейшие аспекты общей ситуации.

подтвердить его осуждение? Какое воздействие это могло иметь на жизнь Церкви?

Из того, что мы сказали ранее в этой главе, ясно, что несторианство ни в коем случае не был ограничено лично Несторием; при этом он не был создателем христологической системы, выразителем которой был признан позже. Он был только человеком, который пришел к открытому конфликту с александрийской христологией, конфликту, в котором он оказался, в конце концов, на проигравшей стороне. Если мы рассмотрим действительное содержание терминов, то на совершенно законном основании сможем сказать, что Несторий и несторианство не совпадали. Поэтому было возможно стоять за учение, известное как несторианство или, иными словами, сепаратистская, или дуалистическая, христология, не будучи обязательно последователем Нестория в строгом смысле слова.

В действительности это отношение стало для антиохийцев не только одним из возможных способов спасти свою христологическую традицию, но в то же самое время самым мудрым способом ее сохранить. Для многих из них стало ясным убеждением: то, что было осуждено у Нестория, может быть спасено от разрушения только если оно будет отделено от имени Нестория. И независимо от того, что они думали о нем лично, они должны были объявить формальное осуждение или анафему Нестория, когда они были приглашены это сделать, чтобы доказать свое правоверие.

В любом случае, Несторием нужно было пожертвовать ради выживания самого учения, осужденного под его именем. Все те, кто в глубине сердца не мог или не соглашался с его осуждением, должны были принять это как факт[1].

Очевидно, что после этого важного изменения в позиции антиохийской стороны подтверждение осуждения Нестория на Халкидонском Соборе не имело никакого серьезного значения, как не могло и иметь каких-либо важных последствий в «несторианском» деле. Несторий остался в прошлом. Они должны были смотреть в будущее.

[1] Лебон хорошо осознавал этот аспект послеэфесской истории: «Несторий был единственным, кто был осужден решением Эфесского Собора (431 г.); те, кто скрывались, сторонники его учения, наконец решились оставить его в забвении. Они принялись с пылом переводить и распространять писания Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуэстийского. Эта хитрая тактика, проводившаяся особенно Ивой Эдесским и его коллегами из персидской школы, только возбуждала сопротивление противников несторианства» (пер. с франц.; Монофизитство Севира, с. 2; ср. **Лабур**, Христ. Персия, с. 252).

Были и другие люди, авторитетнее Нестория, чьи имена могли защитить учение, атакованное и осужденное в лице Нестория. Таким образом, у них также были причины для принятия осуждения Нестория Халкидонским Собором. Два инцидента, которые произошли на Соборе, могли их уверить, что их традиция выживет:

а) Реабилитация двух их ведущих богословов, Феодорита Киррского и Ивы Эдесского, в их епископальных функциях.

б) Признание ортодоксальности их веры.

Таким образом, на первой сессии Собора Феодорит Киррский был принят. Это возбудило неистовые протесты среди епископов Египта, Палестины и Иллирики, сторонников Диоскора. Фактически Феодорит всегда упрямо отказывался давать согласие на осуждение Нестория. Хорошо известный своими антикирилловскими сочинениями, теперь он был самым высоким авторитетом антиохийской стороны, и он открыто объявил свое согласие с учением Нестория. Это было такое его отношение, которое привело к его осуждению и последующему смещению с епископской кафедры в Кире на втором Эфесском Соборе (449 г.). Тогда не удивительно, что его видели неразрывно связанным с Несторием. Это объясняет, почему епископы, протестуя против его присутствия на Соборе, вспомнили имя императрицы Пульхерии, которая прежде симпатизировала кирилловской стороне против Нестория: «Августа изгнала Нестория; многая лета ей, православной; собор не принимает Феодорита»[1].

Но Феодорит уже приобрел симпатии Льва, встретившись с ним до Халкидонского Собора[2]. Эта симпатия сделала его путь на Собор очень легким. Как сказали имперские специальные уполномоченные непосредственно при его прибытии на заседания, Львом он был уже восстановлен в своих епископских правах и очищен от всех подозрений в ереси. Одновременно, несмотря на все возражения, он был принят Собором и начал участвовать в обсуждениях. Он попросил, чтобы было рассмотрено его смещение Диоскором. Но его случай не рассматривался вплоть до 26 октября, до восьмой сессии Собора[3].

[1] Д.В.С., т. III, с. 65.

[2] См. об этом: Дипен, Три Главы, с. 85; Захария, Хроника, кн. III, гл. I, с. 42.

[3] Дипен, рассматривая историю приезда Феодорита на Собор, делает следующие замечания, которые стоит процитировать: «Инцидент закончился и, таким образом, Феодорит мог принять участие в обсуждениях, никем не потревоженный. Но он отдавал себе отчет в том, сколь зыбким было там его положение. Восклицания в его честь казались скорее внушенными враждебностью по отношению к Диоскору, чем единогласием с ним, с Феодоритом. И возгласы противоположной партии свидетельствовали о неумолимой неприязни. Вначале он рассматривался как обвинитель, но для того лишь, чтобы вскоре самому оказаться в состоянии обвиняемого. Переход палестинцев и иллирийцев в партию Восточных и исключение египтян вскоре даст эффект восстановления единства в церковном Соборе, но не для того, чтобы успокаивать чувства, которые проявились в эпизоде, о котором мы только что рассказали. Роль обвинителя, которую святой Лев ему предназначил, не была бы для епископа Кира отдыхом» (Три Главы, с. 87).

Теперь критерием, по которому должна была быть проверена и доказана его православность, было требуемое от него произнесение формальной анафемы против Нестория. Но на это он все же не был готов.

Одни из самых интересных и красноречивых мест в Деяниях Собора – те, в которых Феодорит и епископы были заняты живыми дебатами. Очевидно, епископы[1], с одной стороны, стремились дать анафему в ясных определенных выражениях, но, с другой стороны, Феодорит делает несколько попыток и использует различные предлоги и приемы, чтобы избежать выполнения того, что он всегда отказывался делать. Наконец, под давлением упорного требования собрания он был принужден объявить анафему. Достаточно любопытно, что, как будто затемняя эту анафему, он также объявляет свою полную приверженность Томосу Льва и Определению:

> «Анафема Несторию и тому, кто не признает святую Деву Марию Богородицей, и тому, кто единого и единородного Сына разделяет на двух сынов. Я же подписался и под определением веры и под посланием святейшего архиепископа Льва. Так я мудрствую»[2].

Когда его «правоверие» было таким образом установлено, ему вернули епархию.

Дальнейшим примером проантиохийских симпатий на Халкидонском Соборе было восстановление Ивы Эдесского в его правоверии, как это было отмечено на девятом и десятом заседаниях Собора 27 и 28 октября.

Ива был епископом Эдессы с 435 г. Его предшественником был известный Раббула, выступавший против прокирилловской политики. Он был достаточно известен из-за своих симпатий к несторианству. В частности, он был искренне предан делу распространения работ Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуэстийского, Феодорита Киррского и других антиохийцев. Он осуществлял это посредством переводов на сирийский язык, сделанных

[1] Никакой точной идентификации епископов не приводится. Никакой оценки их тенденций также не сделано. Со всей вероятностью, здесь понимается все собрание без разделения.

[2] Д.В.С., т. IV, с. 75.

им самим или его помощниками[1]. Все эти действия возбудили сильную оппозицию среди мирян и монахов Эдессы, которые оставались преданными памяти своего прежнего епископа, Раббулы, и продолжали традицию лояльности по отношению к христологии Кирилла. После бурного периода конфликтов[2] он был осужден и свергнут Диоскором как еретик на втором Эфесском Соборе (449 г.).

Теперь на Халкидонском Соборе, когда поток повернул в противоположном направлении, его дело было поднято. Подобно Феодориту, он очень жаловался на свое осуждение и смещение. Так, были зачитаны слушания предыдущих Соборов в Берите и Тире, на которых обращались к его случаю. В результате он был признан православным на основании своего известного письма к Мари[3], которое было прочитано здесь и одобрено[4]. Заключительное одобрение его правоверию было дано, когда он произнес формальную анафему против Нестория[5].

Теперь может казаться, что события, произошедшие на Соборе, и проявившиеся там аспекты в действительности не представляют большой важности, особенно если сравнивать с общепринятым «великим вероучительным достижением» Халкидона, в котором «Церковь приобрела неоце-

[1] «Работы Феодорита были переведены на сирийский в первой половине V в., вскоре после смерти их автора, в Эдесской школе Ивой и его учениками Пробом, Куми и Маной» (**Дюваль**, Сир. литература. с. 87; ср.: с. 254, 316, 343-344; Он же, История Эдессы, с. 174, 177-178; ср.: **Венабль**, Ива, с. 196; Дусен, Ист. нест., с. 286; **Аманн**, Три Главы, кол. 1877).

[2] За два года это случилось трижды: в Антиохии (448 г.), в Берите (449 г.) и в Тире (449 г.).

[3] См.: **Д'Але**, Письмо Ивы; ср. **Лабур**, Христ. Персия, с. 133-134, сн. 6.

[4] См.: Д.В.С., т. IV, с. 94-96; 100-102.

[5] См.: Д.В.С., т. IV, с. 102-103. Что несторианство стало распространенной идеей в умах епископов – тех, кто сохранил свою лояльность Кириллу – очевидно из многих мест в Деяниях Собора. Не входя в их детальный анализ, мы можем указать следующий случай в качестве простого примера. Когда формула, предложенная Анатолием на пятой сессии, встретила возражение Иоанна Германикийского, то этот последний большинством епископов был немедленно сочтен несторианином, поддержавшим формулу, в которой, как мы уже отмечали, выражение *ἐκ δύο φυσέων* было центральным, существенным положением (см.: Д.В.С., т. IV, с. 43) Немного позже то же самое обвинение было повторено епископами Иллирики с еще более сильным акцентом. Фактически они сказали: «противоречащие – несториане, противоречащие пусть уходят в Рим» (Д.В.С., т. IV, с. 45). Это отождествление несторианства с Римом более всего показательно в понимании сознания епископов Халкидона относительно связи христологии Льва с учением Нестория. Особенно интересно описание Халкидонского Собора, данного в «Хронике» Захарии, отражающей антихалкидонское сознание относительно Собора (III, 1, с. 41-47).

нимое сокровище»[1]. Но если мы рассмотрим их в надлежащем контексте богословских тем своего времени, они окажутся чрезвычайно важными. В действительности, они играли важную роль в истории Церкви и догматов во второй половине V в. и в течение всего следующего.

Опять же в пределах нашей темы мы не можем углубляться в детали последующей истории. В самом деле, тема эта сама по себе очень сложная и должна быть предметом специального изучения и исследования[2], но мы должны проследить ее главные линии и указать на характерные особенности.

Этот рассказ может очень легко быть охарактеризован как история жесткой полемики. Насколько же иногда эта полемика приводит в уныние и угнетает и какой бесполезной кажется! Но, несмотря на какую-либо оценку, которую мы можем дать ее значению или ценности, мы должны рассмотреть события в правильной исторической перспективе. В этой перспективе мы наблюдаем непрерывную борьбу между двумя партиями, все еще остающимися в пределах Церкви. В этой борьбе нельзя не увидеть увеличивающуюся силу и растущее превосходство антихалкидонской партии над сторонниками Халкидона.

Проиллюстрируем это утверждение.

Вскоре после окончания Собора столкновение между халкидонитами и антихалкидонитами стало поразительно очевидным. Это не был теперь простой богословский спор или конфликт между церковными авторитетами или патриаршими юрисдикциями. Фактически он вырос до конфликта, вовлекшего в свою орбиту всю церковную политику Византийской империи. При этом он не ограничился Константинополем, но распространился по империи от Константинополя до Эдессы и далее на восток через Анатолию, и

[1] **Селлерс**, Халкидон, с. 350. Об этом большом догматическом достижении обычно думают как о комбинации, синтезе различных и противоположных путей в христологии. Селлерс видит в Халкидоне реальный момент встречи (см. взгляды Г. Флоровского и А. Шмемана в: Домбалис, 1500-летний юбилей; **Келли**, Учения, с. 342.) Уже давно Халкидон рассматривался как «благоразумная мера» или «средний путь». Уже в 1698 г. иезуитский автор и историк несторианства Дусен сказал: «[решения Халкидона] должны рассматриваться как шедевр евангельского благочестия. Несторий щадился не больше, чем Евтихий. Обе ошибки были в равной степени осуждены» (пер. с франц.; Ист. нест., с. 313).

[2] Важность того периода с исторической, литературной, философской и теологической точек зрения была уже признана, и некоторые видные ученые уделили ему значительное внимание. Назовем некоторых: **Лебон**, Монофизитство Севира; Сирийское монофизитство; его латинские переводы Севира; **Виграм**, Отделение; **Драге**, Юлиан Галикарнасский; много статей в «Le Museon»; Брукс с изданием писем Севира в P.O.; **Меллер**, Неохалкидонизм; и многие др. (см. краткую библиографию в: **Лебон**, Сирийское монофизитство, с. 429.)

от Антиохии через Палестину до Египта. Это скоро стало огромной проблемой, фактически, главной проблемой времени[3].

Все без исключения преемники Маркиана – Лев (457-474 гг.)[4], Василиск (475-476гг.)[5], Зенон (476-491 гг.)[6], Анастасий (491-518 гг.)[7], Юстин (518-527 гг.)[8], Юстиниан (527-565 гг.)[9] – были вовлечены в той или иной форме в проблему, которая заняла главное место во всей византийской политике более чем на столетие[10].

Императоры были так или иначе вынуждены пробовать решить проблему, которая влияла на внутреннюю ситуацию в империи и даже начинала затрагивать ее иностранные дела.

Самый заметный аспект всей этой истории – то, что большинство этих императоров даже одобряли антихалкидонское движение (например, Василиск, Зенон, Анастасий) или направляли свои усилия к компромиссному решению. Это означало игнорирование Халкидонского Собора или преуменьшение его важности; таким образом, в конце концов, оспаривался его вселенский авторитет. Очевидно, если они вели такую политическую линию, то это совершалось, главным образом, из-за растущей силы антихалкидонитов. Это, с их точки зрения, могло привести к беспорядкам внутри империи, ослаблению ее способности сопротивляться вторжениям, угрожающим со многих сторон – опасения, фактически оправданные историей VI и VII вв.

[3] Как говорит Захария Митилинский, это «колебало весь мир; и добавляло зло ко злу; и эти две ереси, одна против другой заполнили мир разногласиями; и разрушало веру, поставленную Апостолами, и добрый порядок в Церкви; и порвало на десять тысяч кусочков совершенный хитон Христа, тканый свыше» (Хроника, кн. III, гл. 1, с. 41).

[4] См.: **Евагрий**, кн. II, гл. 9; Захария, Хроника, кн. IV. гл. 5; **Бёри**, Поздняя Римская империя, т. I, с. 322; **Лебон**, Монофизитство Севира, с. 21-25.

[5] **Евагрий**, кн. III, гл. 3-7; **Захария**, кн. V, гл. 1-3. **Лебон**, Монофизитство Севира, с. 25-29.

[6] **Евагрий**, кн. II, гл. 17, кн. III, гл. 1, 8-24. **Захария**, кн. V-VI; **Лебон**, Монофизитство Севира, с. 29-39; **Бери**, Поздняя Римская империя, т. I, с. 402-404; **Васильев**, Виз. империя, т. I, с. 107-109; **Штайн**, Бас-Империя, с. 20-27, 31-38.

[7] **Евагрий**, кн. III, гл. 29-30 сл; **Захария**, кн. VII; **Лебон**, Монофизитство Севира, с. 39-66; **Дюшесн**, Церковь V в., с. 1-42; **Брейе**, Анастасий, кол. 1453-1457; **Бери**, Поздняя Римская империя, т.. I, с. 111-112, 115; **Штайн**, Бас-Империя, с. 157-76; Чаранис, Анастасий.

[8] **Евагрий**, кн. IV, гл. 1, 4, 6; Захария, кн. VIII, гл. 1-3; **Лебон**, Монофизитство Севира, с. 66-72; **Дюшесн**, Церковь V в., с. 43-77; **Штайн**, Бас-Империя, с. 223-238; **Васильев**, Юстин I, с. 132-253.

[9] **Евагрий**, кн. IV, гл. 10-11, 38-41; **Захария**, кн. IX, гл. 15-16; **Лебон**, Монофизитство Севира, с. 73-78 (только о первой части правления Юстиниана); **Бёри**, Поздняя Римская империя, т. II, с. 372-93; **Штайн**, Бас-Империя, 376-95.

[10] Это не было решено даже во дни Юстиниана. Последующие императоры также сталкивались с этой же проблемой, которая теперь потеряла свое богословское значение и стала проблемой церковных отношений на политической почве (см.: **Губер**, Преемники Юстиниана; **Брейе**, Преемники Юстиниана, с. 486-487).

Но если императоры смотрели на эту антихалкидонскую партию просто с политической точки зрения, то это вовсе не значило, что движение само по себе было выражением явных политических тенденций внутри империи. Прежде всего и в основном это было положительным взглядом в христологии; во-вторых, это было движение, выступающее против халкидонской христологии по догматическим причинам. И поэтому, поскольку мы берем это как религиозный факт, не теряя из виду его политических аспектов и сторон, мы не будем рассматривать политические последствия, которые он вызвал или политические тенденции, которые с ним ассоциировались. Мы упомянули политику византийских правителей только чтобы показать, что монофизитство[1] скоро стало настолько широко распространенным, влиятельным и доминирующим движением в Восточном христианстве, что это причиняло беспокойство императорам в течение многих лет после Халкидонского Собора[2].

Отметив это, обратимся теперь к нашей непосредственной цели, то есть укажем некоторые аспекты послехалкидонской церковной истории, которая близко связана с характерными особенностями самого Халкидонского Собора.

[1] Сейчас мы используем этот термин для обозначения антихалкидонского движения просто потому, что он стал общепринятым в исторической и богословской литературе. Но мы хотели бы отметить, что это не совсем верный или адекватный термин, чтобы характеризовать движение как богословскую позицию или систему, поскольку это, прежде всего, неоднозначный термин, который может очень легко привести – как это уже было – к заведомо ложной оценке догматического отношения или движения. Г. Барди был прав, когда говорил: «Нет ничего более трудного … чем дать определение монофизитству» (пер. с франц; Халкидон, с. 309, сн. 1). Далее, во-вторых, это подразумевает противотермин, «диофизитство», который фактически не используется в характеристике халкидонской позиции. Таким образом, без сохранения правильного баланса между двумя противоположными терминами исключительное использование одного из них может ввести в заблуждение. Это уже вызывало большие беспорядки в понимании вероучительной позиции так называемых «монофизитских» Церквей. Но поскольку этого трудно избежать, постольку его использование стало теперь широко распространенным.

[2] «На огромных территориях, - пишет Виграм, - Собор вообще не приняли, и нигде, кроме одного Рима, не было энтузиазма относительно его учения» (Отделение, с. 16). Были времена, когда монофизиты «преобладали и торжествовали» (там же, с. 63). Они «были победившей партией в Церкви в течение всего поколения после 451 г.» (там же, с. 147; ср.: Он же, **Ассир**. Церковь, с. 144-147).

II. НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПОСТХАЛКИДОНСКОЙ ИСТОРИИ

Если придерживаться той же линии исследования, какая принята при чтении Деяний Собора, то в дальнейшей истории мы находим простое продолжение оппозиции к его формулировкам и действиям, которую мы обнаружили в пределах самого Собора.

Эта оппозиция имела два основания:

A. *Халкидонский Собор не был совместим с преобладающей христологической традицией Востока*

Справедливость этого утверждения ясно видна в последующих, в конечном счете, нерешенных трудностях, которые чувствовали все те, кто пытался примирить монофизитов и халкидонитов и восстановить единство в пределах Церкви и империи.

Мы можем видеть это в следующих пунктах:

1. Один из поразительных аспектов в постхалкидонской истории – очевидная готовность восточных христианских лидеров договориться с монофизитами о терминах, не делая необходимой предпосылкой принятие Халкидонского Собора.

При внимательном чтении этой истории совсем не трудно заметить, что восточные епископы и богословы были часто, если не всегда, готовы пересмотреть халкидонскую проблему и найти путь к согласию вне решений Халкидонского Собора. Таким образом, они всегда были готовы приветствовать императорские декреты и энциклики, намеревающиеся указать выход из тупика в отношениях между двумя сторонами. Кто-то может поспорить, что если они соглашались с этими декретами или энцикликами, то это было потому, что они желали, часто в рабской манере, показать свою лояльность воле императора или из страха смещения, или из-за ожидаемого покровительства, или ради выгоды. То, что эрастианизм[1] играл важную роль в церковной истории IV и V вв., общеизвестный факт. Но это был не самый важный фактор для решений епископов постхалкидонского периода. Мы думаем, что были другие и более важные причины для этой готовности восточных епископов приветствовать императорские шаги, направленные на воссоединение. Прежде всего мы должны помнить, что они оказались

[1] Учение о том, что в церковных вопросах государство должно иметь превосходство над церковью (ложно атрибутируется швейцарскому теологу XVI в. Томасу Либеру Эрастусу) – прим. пер.

в самом центре массы неприятностей. Халкидон вызвал кризис, который теперь постоянно создавал в жизни Церкви трудно контролируемые ситуации. Всюду на Востоке оппозиция была очень организованной, она часто назначала епископов на церковные кафедры, иногда и при поддержке имперских властей. Короче говоря, для них Халкидон стал мучительной проблемой из-за его последствий в практической жизни Церкви. Это может объяснить, почему они так стремились видеть проблему решенной, а неприятности - улаженными вовсе не только по богословским причинам.

Но есть другое объяснение этой их готовности, наиболее важное из всех, которому мы должны уделить серьезное внимание: они сами не были довольны халкидонской терминологией. Мы видели, какую реакцию вызвало чтение Томоса Льва на самом Соборе. Мы помним, как нелегко восточные епископы шли на изменение некоторых важных терминов в формуле веры, которая позже стала Халкидонским Определением. То, что там всеми чувствовалось и иногда открыто говорилось, нашло свое доказательство в этот послехалкидонский период[1].

Когда епископы, которые составили Халкидонский Собор, возвратились на свои кафедры, они встретили сильное сопротивление своего духовенства, монахов и верующих мирян. Они были встречены как «предатели» православной, или традиционной, веры. Они были вынуждены либо защищаться с помощью правительства, либо соглашаться с оппозицией, присоединяясь к ней и таким образом возвращаясь к традиционным позициям. Например, Ювеналий Иерусалимский по возвращению с Халкидона встретил свою паству настолько настроенной против себя, что поехал обратно в Константинополь искать помощи у императора[2]. В Сирии оппозиция росла быстро, что было достаточно неожиданно, потому что Антиохия была цитаделью диофизитской христологии, очевидно одобренной в Халкидоне. Эта оппозиция росла с такой быстротой, что в следующем столетии Антиохия стал одним из самых важных центров противоположного, монофизитского, движения[3]. Египетские епископы справедливо кричали на Халкидонском

[1] «Опасения, которые они [египетские епископы] проявляли по поводу отношения населения своих епархий, были весьма обоснованы; дальнейшее привело к тому, что это стало очевидным» (пер. с франц.; Лебон, Монофизитство Севира, с. 14-15).

[2] См.: **Евагрий**, кн. II, гл. 5; **Захария**, кн. III, гл. 3-9. «Внезапно он увидел, что его поведение на Соборе вызвало неожиданную ярость в Палестине. Большинство его паствы считало его отступником, который предал свою веру» (**Хонигман**, Ювеналий, с. 247).

[3] См.: **Девресс**, Антиохия, с. 63-76; ср. **Барди**, Халкидон, с. 287.

Соборе: «Нас убьют!» Кровавые сцены в Александрии, которые последовали за Халкидонским Собором, подтвердили их страхи[1]. Ни императорские декреты, ни военная поддержка правительства не могли сохранить здесь надолго ни одного патриарха с халкидонскими взглядами[2]. Даже в Месопотамии монофизитство стало широко распространяться несмотря на предыдущую экспансию несторианства[3].

Все эти события нельзя должным образом объяснить простой ссылкой на политические тенденции, а именно, на поднимающийся национализм, чувствующийся среди населения патриархатов или областей, упомянутых выше, или на рабскую покорность епископов императорским декретам. Конечно, эти факторы должны быть приняты в расчет при любой попытке полностью понять эту растущую силу монофизитства. Но они должны быть рассмотрены в правильной перспективе, в которой фундаментальным фактом остаются богословские незнание и неприязнь к новым формулировкам Халкидонского Собора. Для слуха восточных епископов Томос Льва никогда не мог зазвучать совершенно православно. Почва на Востоке, уже засеянная мыслью Кирилла, не была готова принять иностранные семена западной христологии, обнаруженные в Томосе. Или более точно, богословская среда, созданная доминированием кирилловской мысли над несторианской, не могла принять явно «несторианствующую» терминологию Льва. Это кажется нам существенным фактором, который иногда пропускается, когда противники Халкидонского Собора слишком легко описываются как мужи «раскольнического духа», «идеологи национализма» с характером типичного «восточного упрямства» и т. д. Г. Барди – один из тех редких людей, который видел глубину вопроса. Так, говоря о готовности восточных епископов поддержать официальную политику империи, он пишет:

[1] На эти кровавые сцены указывают следующие слова Энотикона: *φόνους τε τολμηθῆναι μυρίους καὶ αἱμάτων λήθει ολυνθῆναι μ μόνον τὴν γν ἀλλ᾽ ἤδη κὶ αὐτὸν ὀν ἀέρα* (см.: **Евагрий**, кн. III, гл. 14; Биде, с. 112.)

[2] Случай с Протерием достаточно красноречив (см.: **Евагрий**, кн. II, гл. 8; ср. **Захария**, кн. III, гл. 2, кн. IV, гл. 2). О несчастьях в Александрии см.: **Захария**, кн. III, гл. 11, кн. IV, гл. 1-12, кн. V, гл. 1, 7, 9-12.

[3] «Монофизитское движение завоевало даже евфратскую Сирию и Осроену, до этого прибежище диофизитства. Когда Феодорит и Ива ушли из мира сего (457 г.), антиохийская сторона не нашла больше лидера в этих провинциях» (пер. с франц.; **Лабур**, Христ. Персия, с. 260; ср. с. 133, 288). VI в. обозначил завоевание монофизитским движением Эдесской школы и северно-западных областей Месопотамии. Как пишет Дюваль: «Большим религиозным событием этого века стало обращение в монофизитство христиан Сирии и Месопотамии» (пер. с франц.; История Эдессы, с. 216).

> «Такое единодушие восточных епископов подписывать все то, что им предлагали, не имело никакого значения. Кроме того, оно могло заставить задуматься людей, наделенных политическим умом. Не было ли очевидно, что, если уж и принимали Томос Льва и Халкидонский Собор, это делалось для того, чтобы понравиться властям, в то время, как в глубине сердца они были намного более привязаны к кирилловским формулам? Все события, которые после 451 г. произошли на Востоке, - не доказывали ли они, что монофизитство привлекало к себе наилучшие умы, наиболее набожных людей, даже наиболее умных богословов»[1].

Выдающийся пример такой тенденции среди восточных епископов – отношение Акакия, Патриарха Константинопольского (471-489 гг.). Это ясно видно в знаменитом Энотиконе (*ἑνωτικόν*), обнародованном императором Зеноном в 482 г., но вдохновленном или разработанном Акакием[2]. Здесь есть важные пункты, на которые нам следует обратить внимание. Это следующие особенности эдикта:

а) Он принимает Никейскую Веру, «веру трехсот восемнадцати епископов», как обладающую единственно обязательным авторитетом для всех Церквей.

б) Он называет также Эфесский Собор (431 г.) как верно следующий тем тремстам восемнадцати святым Отцам.

в) Кратко формулируя его учение, он отводит достойное место Кириллу после принятия и одобрения православности его «Двенадцати Глав» (*δεχόμενοι καὶ τὰ δώδεκα κεφάλαια*), которые были отвергнуты в Халкидоне.

г) Халкидон прямо не отклоняется, но расценивается как нечто ненужное для сохранения православия; он даже косвенно обвиняется как неправославный. Так, после краткого выражения веры, сделанного в терминах

[1] **Барди**, Халкидон, с. 289-290 (пер. с франц.). Дюшесн, серьезный критик Кирилла, уже признал близость мысли, которую эти восточные епископы продемонстрировали, с кирилловской христологией. Относительно достижений Халкидона он говорит: «В итоге римские легаты и император Маркиан в Халкидоне достигли спорного успеха. Не подозревая о том, они сильно ранили большую часть греческих богословов и с ними много душ верующих, которые думали, или скорее, чувствовали, как Кирилл и его группа» (пер. с франц.; Автономии, с. 38).

[2] См. текст в: Евагрий, кн. III, гл. 14 (**Биде**, с. 111-14). P.G. t. 86, кол. 2620-2625 (перепечатано в: D.T.C., t. IV, col. 2160-2162); ср.: **Захария**, кн. v, гл. 8. См. основательное исследование римско-католической точки зрения: **Салавиль**, Энотикон (мне была доступна только последняя часть исследования).

Кирилловской христологии, он добавляет: *πάντα δὲ τὸν ἕτερόν τι φρονήσαντα ἢ φρονοῦντα, ἢ νῦν ἢ πώποτε, ἢ ἐν χαλκηδόνι ἢ οἵᾳ δή ποτε συνόδῳ, ἀναθεματίζομεν* (Всякого, кто думал или думает иначе, будет ли то теперь или в другое время, ***в Халкидоне*** или на каком другом Соборе, того мы предаем анафеме).

Тогда очевидно, что даже если это не было, строго говоря, антихалкидонской мерой, то это, конечно, был акт, который компрометировал авторитет Халкидона. Более того, это был акт, который восстановил дохалкидонскую христологию как она формулировалась в Эфесе и распространялась главным образом через писания Кирилла и через его школу.

Энотикон в более поздние годы, а именно в течение правления Анастасия (491-518 гг.), будучи подкреплен императорской властью, стал признанной формой православия для всей Империи. Таким образом, в то время как Восток наслаждался относительно мирной ситуацией, буря разразилась теперь на Западе с оппозицией Энотикону Римом. Последовала хорошо известная «акакиевская схизма». И это приводит нас к нашему второму пункту.

2. В нашем анализе Деяний Собора мы не имели трудностей в обнаружении римского влияния в течение целого ряда заседаний. Это влияние в итоге завершилось двумя главными успехами: а) Томос Льва был принят как *Regula Fidei*, как определенный критерий православной веры, с помощью которого оценивалась правильность любого другого христологического положения, и б) Определение было дано в соответствии с терминологией Льва.

Теперь место Кирилла на Соборе занял Лев. Это было достигнуто легко. Но не легко было занять место Кирилла в Восточном христианстве, где Кирилл имел глубокое и постоянное влияние, которое не могло быть устранено соборным решением или императорским декретом.

Однако Рим расценил Халкидонский Собор как победу своей христологии и в то же самое время как средство для распространения своей власти всюду по Востоку. Только это может объяснить те напряженные усилия и использование всех возможных средств влияния для сохранения этой победы в течение всех последующих событий. Так, вмешательство Льва, а позже и его преемников, в неприятные события, вызванные Халкидоном в Палестине[1], Египте[2] и Антиохии[3], выдают его страх от наблюдения за тем, как

[1] **Кидд**, Церковная история, т. III, с. 401; **Батифоль**, Папский престол, с. 582-583.

[2] **Кидд**, Церковная история, Т. III, с. 403; **Батифоль**, Папский престол, с. 583-584.

[3] **Батифоль**, Папский престол, с. 584-587. Об отношениях с Константинополем см. **Батифоль**, Папский престол, с. 568-581; ср.: **Джелланд**, Лев Великий, с. 321-349.

его победа подрывается оппозицией. Никакой компромисс не мог дать гарантии Риму, который оставался «строго халкидонским»[1].

Отношение Рима очень ясно проявилось особенно в двух случаях в постхалкидонской истории:

(а) Когда Энотикон, разработанный Акакием, был обнародован Зеноном, Рим пошел настолько далеко, что осудил Акакия, таким образом породив раскол между собой и Константинополем, который продолжался в течение приблизительно сорока лет (482-519 гг.). Рим выступал против Энотикона не потому, что христология, содержавшаяся там, была неправославной, но потому, что он игнорировал Халкидонский Собор. Это означало для Рима компрометирование авторитета Собора и поэтому - подрыв победы Льва[2].

Акакиевская схизма имеет большое значение для нас не только как простая стадия в растущей напряженности между Востоком и Западом или, более точно, между Константинополем и Римом, но также и как признак того, что Рим расценивал Халкидон как краеугольный камень в структуре христианского правоверия, который не мог быть удален или перемещен. Тогда как, с другой стороны, тот же самый Халкидон в тот период такого значения для Восточного христианства не имел.

(б) Та же самая настойчивость Рима в поддержке Халкидонского Собора проявляется возможно более ясно в следующем столетии во время споров о Трех Главах.

Юстиниан, сыгравший решающую роль в истории Восточного христианства, особенно в связи с объединением монофизитов и халкидонитов, был полностью осведомлен о реальных трудностях и догматических, и практических, которые испытывали монофизиты[3]. У него за плечами был опыт предшественников. Ни Рим, ни монофизиты не должны были игнорироваться в любой серьезной и обнадеживающей попытке объединения.

Поэтому несторианами, или «несторианствующими», нужно было пожертвовать. Теперь Несторий был одинаково осужден обеими сторонами. Но Халкидон был настолько приемлем для несториан, или «несторианствующих», что оппозиция монофизитов была оправданной, по крайней мере, в этом отношении. Юстиниан думал, что нашел действительное

[1] **Виграм**, Отделение, с. 19; ср.: Он же, Ассирийская Церковь, с. 145.

[2] См.: **Лебон**, Монофизитство Севира, с. 31 и сл; Дюшесн, Церковная история, т. III, с. 348-349, 355-359; **Барди**, Халкидон, с. 297.

[3] Расположение монофизитских епископов, которые писали Юстиниану свободно после своего возвращения из изгнания, ясно видно в Хронике Захарии (см. IX, 15). Юстиниан, должно быть, принял во внимание такое расположение.

препятствие, которое следует удалить, чтобы проложить для монофизитов путь к объединению. Это препятствие, то есть несторианство, как мы видели ранее, был защищено не именем Нестория, но другими именами, а именно: Феодора Мопсуэстийского, Феодорита Киррского и Ивы Эдесского. Последние двое были признаны и открыто объявлены православными на Халкидонском Соборе. Феодор был уже известен как великий учитель несторианства. Он не был упомянут на Халкидонском Соборе, но он был опровергнут Кириллом[1]. Юстиниан определил, что эти трое должны быть осуждены[2]. Возникла проблема Трех Глав.

Далее мы рассмотрим воздействие Халкидона на несторианскую экспансию на Востоке. Непосредственно мы, конечно, не интересуемся здесь Тремя Главами, которые в конце концов были осуждены Церковью на втором Константинопольском Соборе (553). Для нашей цели существенно отметить непрерывную защиту Римом этих Трех Глав и во время споров, и после их официального осуждения. История отношения папы Вигилия к осуждению Трех Глав – в действительности очень длинная и сложная история[3]. Но знаменательна в этой истории широко распространенная западная оппозиция второму Константинопольскому Собору до начала седьмого столетия[4].

Очевидно существует значительное разнообразие во мнениях о значении осуждения Трех Глав, об отношении папы Вигилия, и о втором Константинопольском Соборе[5]. Но фундаментальная причина для оппозиции осуждению на Западе состояла в том, что осудить Три Главы и особенно письма Феодорита и Ивы подразумевало бы отклонение решений Халкидонского Собора; а Халкидон в глазах Запада был неприкосновенен, потому что он был самым твердым бастионом их христологии и влияния.

[1] *λογὸς κτὰ Διοδώρου ἐισκόπου Ταρσων, πρς τὰ Θεοδωρου*. Фрагменты см. в издании сочинений Кирилла под редакцией Pusey: т. III, с. 492-537.

[2] «Несмотря на полный провал попыток урегулирования, Юстиниан никогда не отказывался от надежды вернуть свои народы к религиозному единству через удаление старых корней ересей, осуждение писаний с несторианскими тенденциями, чьи авторы были осуждены Халкидонским Собором» (пер. с франц.; **Брейе**, Юстиниан, с. 457).

[3] Обо всей это запутанной истории см.: **Дюшесн**, Церковь V в., с. 156-218. Краткие очерки: **Бери**, Поздняя Римская империя, т. II, с. 383-391; **Штайн**, Бас-Империя, с. 632-675. среди более новых и детальных исследований мы должны назвать: **Девресс**, V Собор; Он же, Эссе, с. 194-242; **Меллер**, V Собор; Аманн, Три Главы, кол. 1868-1924, особенно кол. 1888-1911.

[4] См.: **Брейе**, Преемники Юстиниана, с. 494; **Штайн**, Бас-Империя, с. 676-683; Девресс, Эссе, с. 259-272.

[5] Вышеуказанные статьи могут проиллюстрировать этот пункт более ясно. См. в частности: **Девресс**, V Собор; Он же, Эссе, с. 194-242.

B. *Халкидонский Собор выявил близкие ассоциации с несторианской христологией*

Это было второй главной проблемой, с которой монофизиты столкнулись в своем отношении к Халкидонскому Собору.

До сих пор мы старались показать, что Халкидон, будучи в основном триумфом западной, латинской христологии, звучал весьма незнакомо и неправославно для ушей преданных последователей восточной, греческой христологии. Но наш аргумент в действительности потерял бы свою силу, если бы был представлен изолированно или был бы абсолютизирован. Фактически, Халкидонский Собор был проведен на Востоке и его посетили представители Запада. Единственными невосточными членами собора были четыре папских легата, или представителя. Поэтому было бы несправедливо применять термин «восточный» для противников Собора. Последние не представляли собой всех восточных епископов, среди которых были держащиеся Собора тем или иным способом.

Отметив этот важный момент, мы должны показать пределы границ нашего представления, чтобы избежать беспорядка и непонимания. Вообще говоря, те восточные епископы, которые поддержали Халкидонский Собор без каких-либо дальнейших его переутверждений или перетолкований, были представителями или наследниками антиохийской школы христологии. С другой стороны, его противники были представителями александрийской школы, которая, как мы видели, взяла на себя в то время инициативу в христианской мысли и, начиная с Эфеса, стала доминирующей в богословии. Хотя можно сказать, что восточная православная христология в целом была преобладающе александрийской.

Итак, мы отметили и подчеркнули сочувственное отношение к Халкидонскому Собору богословов и лидеров Церкви, постоянно поддерживавших и пытавшихся распространять антиохийскую традицию. То, что Халкидон вновь утвердил позицию Антиохийской школы, видно и по отношению самих несториан. Было бы очень занятно узнать, что несториане думали и чувствовали относительно Халкидонского Собора в этот постхалкидонский период.

Есть три момента, которые могут дать нам некоторые идеи относительно их отношения:

а) Наиболее существенное – отношение Нестория к Томосу Льва. Фактически, во время своего изгнания он был хорошо осведомлен, как развивались богословские споры в столице[1]. Он знал все о конфликте между Евтихием и Флавианом, об осуждении последнего и о вмешательстве Льва[2]. Его даже обеспечили копией Томоса, который он расценил как совершенно православный:

> «Что касается меня, то, когда я нашел и прочитал это сочинение, я поблагодарил Бога за то, что у Церкви Рима было исповедание православной и безупречной веры, хотя она была представлена (букв. «они – римляне выставили») отлично от моего взгляда»[3].

В следующем абзаце, говоря снова о Томосе Льва, он более явно утверждает сходство или даже тождество своего учения и учения Льва. Он говорит:

> «Так как у них были предубеждения против меня и они не верили тому, о чем я говорил, как если бы я скрывал правду и мешал этому точному выражению, то Бог вызвал глашатая, который был свободен от этого предубеждения – Льва – и который бесстрашно провозгласил истину. Так как предупреждение (провозглашенное) этим (именем Собора) обязало многих, даже лицо (*prosôpon*) римлян и (мешало им) верить тому, что я говорил и что не было подвергнуто проверке, то Бог позволил появиться противоположному, которое он удалил (из этого мира) – епископа Рима (Целестина), сыгравшего главную роль в борьбе против меня на Эфесском Соборе и который вынужден был доказать и подтверждать (Львом) то, что было сказано епископом Константинополя»[4].

Другое доказательство собственного отношения Нестория к христологии Льва содержится в его письме к монахам Сенуна[5]. Здесь он снова хвалит Льва и благодарит Бога за подтверждение его учения:

[1] См.: **Но**, Гераклид, с. IX.

[2] См. его собственное описание событий: **Но**, Гераклид, с. 294-311.

[3] **Но**, Гераклид, с. 298 (пер. с франц.).

[4] **Но**, Гераклид, с. 327 (пер. с франц.).

[5] **Но** перевел его с сирийского и опубликовал как приложение французского перевода «Гераклида» (см. с. 373 и сл.).

> «Что касается того, что было сейчас сделано верным Львом, главой священников, который всю жизнь боролся за благочестие и противился тому, что назвали Собором, то за это я благодарю Бога с великой радостию, и я провожу каждый день в благодати. Знайте, таким образом, истину вы, также обученные Богом, что мое образование – как и благочестие – есть то, что определили почетные мужи, о которых я только что говорил: Флавиан и Лев. По этой причине, так как весь мир придерживается моего учения и, главным образом, клирики, то только по зависти я был осужден, анафематствован и возненавиден как еретик»[1].

Если бы он дожил до конца Халкидонского Собора, он, без сомнения, приветствовал бы его как официальное принятие своего учения, несмотря на свое собственное осуждение[2].

б) После Халкидонского Собора сами несториане расценили его работу как утверждение их позиции. Нет никаких записей как таковых относительно какого-либо официального или формального принятия Собора. Фактически они не имели возможности принимать его официально. Они были отрезаны от жизни Церкви в Византийской империи. Но, кажется, они приветствовали Собор как официальный шаг «Западной» Церкви к восстановлению правосудия, реабилитировав таких епископов, как Ива и Феодорит. Как они могли быть против такого Собора? Ива был одним из их самых крупных и ученых лидеров и учителей. Фактически, их симпатия к Халкидону отражена в их официальном сборнике Синодальных Актов и Канонов. Там можно найти Каноны Собора, Определение и даже Томос Льва[3]. Эти каноны собраны вместе с никейскими и константинопольскими[4]. Мы должны помнить, что всякий раз, когда византийские императоры, такие как

[1] **Но**, Гераклид, с. 373-4 (пер. с франц.); ср. **Луфс**, Несторий, с. 99-101; **Бетюн-Бэйкер**, Несторий, с. 189-196.

[2] Сейчас общепринято, что он умер в промежуток между объявлением и фактическим проведением Халкидонского Собора. Было несколько легенд, изобретенных монофизитами о его смерти. См. отголоски у Тимофея Элуруса и Филоксена Маббугского в: **Но**, Гераклид, с. IX-XI; ср. **Захария**, кн. III, гл. I. Конечно, никто не может воспринимать эти легенды всерьез. В одном пункте, однако, они все согласны и в этом поддерживаются несторианским источником (Бриер, Легенда о Нестории, с. 24); а именно, что Маркиан пригласил Нестория на Халкидон перед его смертью (ср.: **Жюжи**, Несторий, с. 60-62, 304-312).

[3] См.: **Шабо**, Восточный синодик, с. 6.

[4] **Шабо**, Восточный синодик, с. 611. Эфесский Собор исключен (см. замечание **Шабо** на с. 556, сн. 1).

Зенон и Анастасий, поддерживали монофизитство против халкидонитства, несториане чувствовали себя вовлеченными в эту политику, выступая против него[1].

в) В-третьих, в последующие годы постхалкидонского периода, когда снова возникла проблема Трех Глав и осложнила религиозную ситуацию на Востоке, и когда Юстинианом был созван второй Константинопольский Собор, несториане вновь почувствовали, что поток поворачивает против Халкидона и против них самих. То, что они приобрели на Халкидонском Соборе, они потеряли на втором Константинопольском Соборе. Работа первого была разрушена на последнем. Их догматисты, реабилитированные в Халкидоне, теперь были осуждены как еретики. Поэтому они негодовали на пятый «Вселенский» Собор столь же рьяно, сколь восхищались четвертым. В конце концов, они пришли к тому, чтобы отклонить его категорически, таким образом завершив свое отделение от Церкви в Византийской империи. Теперь не оставалось никакого открытого пути к объединению[2].

[1] Мы рассмотрим это более детально позднее, когда дойдем до позиции Армянской Церкви. Здесь же стоит процитировать Дюшесна и Лабура. Первый говорит: «Без сомнения, имя Нестория было связано с именем Евтихия в списке осужденных лиц; провозглашенная формулировка не могла не нравиться его бывшим союзникам: они оставляли за собой право ее использовать; они надеялись даже сделать это довольно легко» (пер. с франц.; Автономии, с. 37-38). Второй подтверждает это: «С приходом Юстина императорская немилость была предназначена для монофизитов, а персидские христиане более свободно перемещались по территории православного императора» (пер. с франц.; Христ. Персия, с. 164-165).

[2] «Никто не может игнорировать ту суматоху, которую вызвали в Африке и в Италии эдикт Юстиниана и его подтверждение Вселенским церковным Собором. Но если волнение было таким в странах, где авторы Трех Глав были лично малоизвестными, то легко представить, каким оно должно было быть в Восточной Сирии. Это был удар в сердце Персидской Церкви – провозглашение антиохийских учителей еретиками, а особенно известного Феодора Толкователя» (пер. с франц.; **Лабур**, Христ. Персия, с. 275, 276-278. Ср.: **Виграм**, Ассирийская Церковь, с. 218 сл; Он же, Доктринальная позиция, с. 42-43; **Евери**, Виз. патриархат, с. 66; **Девресс**, Эссе, с. 272-277).

Виграм в другой книге говорит, что второй Константинопольский Собор «отчуждил почти вернувшуюся Церковь Персидской империи несправедливым осуждением Феодора» (Отделение, с. 131). Он определенно убежден, что этот собор допустил ошибку, противореча более ранним. И он делает такое интересное замечание: «Итак, собор в Константинополе стоит среди Вселенских Соборов, и, возможно, нет ни одного из них, относительно которого англиканин чувствует себя более благодарным за положение Статьи XXI, что Вселенские Соборы могут допустить ошибку, и иногда допускали ошибку. Это могло бы быть интересным интеллектуальным упражнением – представить возможность дебатирования против любого из них и ни в каком другом случае это не было бы столь легким делом, как в этом» (Отделение, с. 130).

Наконец, мы можем увидеть эти две важные черты Халкидонского Собора, ясно отраженные в послехалкидонской литературе, особенно в писаниях монофизитских авторов. Даже самый быстрый просмотр существующих литературных данных немедленно покажет их. Но в пределах нашего обзора мы не можем предпринять такого детального анализа. Мы берем только в качестве примера «Опровержение» Тимофея Элуруса, полный текст которого был сохранен в армянском переводе. В этой книге мы видим попытку продемонстрировать, как учение Томоса Льва и Халкидонское Определение противоречат православной вере. Тимофей делает это, во-первых, цитируя некоторые места из них, во-вторых, сопоставляя параллельные высказывания, взятые у еретиков, таких как Павел Самосатский и Диодор, но особенно у Нестория и Феодорита[1], в-третьих, опровергая цитату, и, в-четвертых, приводя мнения православных Отцов в поддержку своего опровержения. Действительно, очень важно отметить, что из четырнадцати глав, посвященных опровержению Томоса Льва, только четыре посвящены Халкидонскому Определению. Это само по себе показывает, что Томос подвергся весьма сильному осуждению монофизитов, тогда как язык Определения не был воспринят ими столь же чуждым, как язык Томоса.

[1] Отсутствие какого-либо упоминания о Феодоре – очень любопытный факт, который, по-моему, не привлек внимания ученых.

ГЛАВА 2
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФОН (1):

Политическая ситуация

Во Введении мы уже отметили, насколько V в. был важным периодом для армянской истории в общем и для армянской церковной истории в частности.

Чтобы понять церковную ситуацию и богословскую обстановку, в которой, отклоняя Халкидонский Собор, находились армяне, мы должны взглянуть на политическую ситуацию в стране. Адекватное понимание политической ситуации необходимо по двум причинам: во-первых, это прояснит интересующую нас церковную ситуацию; во-вторых, это поможет объяснить политический аспект отклонения Халкидонского Собора. Это необходимо, потому что, как мы пытались показать во Введении, ученые и церковные историки часто стремились объяснять это отклонение политическими основаниями. Наш обзор будет обязательно включать описание, но краткое, политической истории Армении до V в. Иначе было бы трудно, если вообще возможно, понять тогдашние события. Дюшесн сделал наводящее на размышления замечание по истории Восточного христианства в своей книге «Церкви, отделенные от Рима», которое может служить нам отправной точкой. Он говорит: «В изучении происхождения христианства обычно учитывается одна Римская империя. Христианство родилось на ее восточной границе, и свет Евангелия перемещался на Запад, завоевывая провинции Римской империи. Во всех случаях это – основная особенность его распространения, на которой останавливаются историки.

Тем не менее существовали важные государства вне Римской империи, но граничившие с ней на востоке; это прежде всего Парфянское царство, а также царства Армении и Эфиопии»[1].

Армения была, фактически, независимым царством в течение первых четырех веков христианской истории. Она располагалась на перекрестке

[1] Отделенные Церкви, с. 13.

между Римской (позднее Византийской) империей, с одной стороны, и Парфянской (позднее Сасанидской и Персидской) империей, с другой. Действительно, это было критическое расположение. Несомненно, оно является главной причиной трагедии армянской истории. Более точно, Армения была независимой, самостоятельной страной со второй половины I в. до самого конца первой четверти V в. Весь этот период правила Арсакидская династия, которая правила дольше, чем братская парфянская Арсакидская в Персии.

> «Царство Арсакидов [говорит Манандян, крупнейший авторитет в армянской политической истории] существовало больше трех столетий как автономное Государство Армении до раздела последней между Персией и Византийской империей (66-384/87 гг. н.э.). ... Даже после раздела Армении Арсакиды правили в персидской части Армении еще приблизительно полстолетия: 387-428 гг. Вся жизнь этого царства насчитывает 362 года»[1].

Политически в течение всего этого периода Армения колебалась между этими двумя сторонами. Выражаясь наиболее общо, политическая ситуация была: (*а*) протекторатом с римской стороны либо (*б*) своего рода управлением (overlordship) с парфянской стороны. Но в обоих случаях Армения была независимой, автономной страной. По крайней мере, она не была неотъемлемой частью этих стран: она имела свою собственную территорию и свою собственную идентичность. Она двигалась к одной или другой стороне согласно своим собственным интересам; она воевала с этой или той стороной, исходя из своих собственных целей и своими собственными силами; в нее вторгалась та или другая сторона, и в случае поражения Армения составляла свои собственные пакты. Все эти различные способы были выражением ее независимого, самостоятельного существования.

Ситуация в Армении в период между 63 г. и 223 г. от Р.Х. хорошо описана и гениально охарактеризована Рене Груссе. Он пишет:

> «По договору Рандейи[2] после падения Парфянской империи (63-224 гг.) Армения сохранила свою независимость. Арсакиды младшие, которые там правили под римским протекторатом, не избежали, однако, ни попыток римской аннексии, ни внезапных вмешательств самих парфян, всегда настроенных считать армянских родственников простыми вице-королями.

[1] Критическая история, с. 6.

[2] В соответствии с этим соглашением (63 г. н.э.) римляне признали автономию Армении, которая могла иметь своего собственного царя при протекции Римской империи (см.: **Груссе**, История Армении, с. 108.).

Восточное равновесие, согласно формулировке договора Рандейи, закончилось преобладанием одной стороны, но для Армении это равновесие закончилось хорошо»[1].

В культурной сфере эта ситуация завершилась комбинацией элементов двух различных цивилизаций: иранской и римской. Фактически, такая ситуация обеспечила твердое основание для «двойного ирано-римского культурного воздействия». «Формула договора Рандейи … сделала из Армении послушную территорию, где сталкивались обе культуры»[2]. Этот двойной базис армянской культуры – очень важный факт, ярко отразившийся в последующем развитии армянской христианской культуры.

В III-IV вв. произошли некоторые изменения на политической арене, сыгравшие решающую роль в политической истории Армении. Более того, все эти изменения привели к религиозным и культурным последствиям большой важности. Здесь я назову только самые главные.

1. В 226 г. парфянская Арсакидская династия в Персии была свергнута и заменена персами-сасанидами. Династия, правящая в это время в Армении, была ветвью той же самой Арсакидской династии. Поэтому, как можно было ожидать, эта смена на персидском троне отозвалась в Армении враждебностью к новому восточному соседу. Такая враждебность сопровождалась по весьма естественным причинам более близким сотрудничеством с западным соседом, Римской империей. Новый правитель древнего парфянского царства и основатель Сасанидской империи Арташир I (224-241 гг.) мечтал о восстановление прежней Парфянской империи. Он планировал распространить свое правление в страны, связанные со свергнутым царством. Естественно, Армения была одной из его первых целей из-за родства правящей власти со свергнутой династией, а также из-за ее независимого статуса только на западной окраине Персии - ситуация, которая была действительно опасной, если смотреть с точки зрения сасано-римского конфликта[3]. Все годы с 226 до 387 эта враждебность оставалась основным фактором армянской политической истории.

Первым важным результатом этой враждебности стало постепенное привлечение армян на Запад, то есть в Римскую и, позже, Византийскую

[1] История Армении, с.108 (пер. с франц.).

[2] Там же, с. 111 (пер. с франц.). Влияние персидского языка и культуры на армянскую цивилизацию лучше всего изучено А. Мейе, которого часто цитирует **Груссе** (см: История Армении, с. 113-127). «История армянского языка» Ачаряна иллюстрирует этот момент более пространно. Однако этой книги не было в моем распоряжении (см.: **Газарян**, Арм. язык, с. 166).

[3] **Манандян**, Критическая история, с. 76.

империи. Фактически, после очень жесткой борьбы, почти двадцатилетней непрерывной войны против сасанидских захватчиков и после заключительного поражения армян[1], восстановление независимости стало возможным только с помощью римлян[2]. Это был второй решающий шаг, который подвинул армян в их политической ориентации ближе к Западу и, следовательно, отодвинул их еще дальше от Востока.

2. Национальная приверженность Армении христианству[3] заложила более жесткие и более глубокие основания для такой ориентации. Эту приверженность трудно понять просто как результат западной политической ориентации, как склонны делать некоторые ученые[4]. Конечно, росту христианства в пределах Римской империи со всем воздействием, которое оно имело на саму империю, способствовало более сочувственное отношение к христианству армянского царя Тиридата III. Но факт самого присутствия христианства в Армении был решающим фактором. Как мы увидим, распространение христианской веры в Армении происходило столь стремительно, что христианская религия становилась важной, непрерывно возраставшей силой в стране и правитель не мог ее игнорировать.

Армения, таким образом, раз и навсегда обратилась на Запад. Эта ориентация после принятия христианства со всеми его культурными аспектами была теперь безвозвратной. Однако мы должны отметить, что приверженность страны христианству не совпадала с интеграцией страны в круг

[1] Это случилось в 252/253 г. Шапух, наследник Арташира, стал завоевателем Армении (см. детали: **Манандян**, Критическая история, с. 84 сл.; **Груссе**, История Армении, с. 115.)

[2] Дата этого восстановления была предметом спора. Нам нет необходимости в это вдаваться, несмотря на то, что это имеет большую важность в определении даты официального обращения Армении в христианство. Однако два главных предположения называют 287 и 298 гг. Должен сказать, что не только хронология, но и история этого периода несколько запутаны. Была не одна война между Римом и Персией в течение этого периода. Соответственно, политическая ситуация в Армении подвергалась изменениям, которые были естественными следствиями этой изменчивости и неопределенности. Поэтому восстановление независимости само по себе может быть понято не как отдельный случай, но как результат процесса борьбы, побед и поражений. Так в 287 г. персы уступили Армению Диоклетиану. Армения еще раз осталась независимой под протекторатом Рима. Позже войны были возобновлены. В 298 г. персы были еще раз вынуждены уступить Армению Риму. Тиридат III теперь стал бесспорным правителем Армении (обо всех проблемах, связанных с этой историей см: **Манандян**, Критическая история, гл. 7, с. 91-115; ср.: **Груссе**, История Армении, с. 113-117).

[3] Дата официального принятия христианства как государственной религии в Армении также всегда была предметом острого спора. Она определялась в самом широком диапазоне – между 276 и 313 гг. Это длинная и сложная история со множеством беспорядка и недоразумениями, связанными с этим. Общепринятая дата – 301 г. Более полное рассмотрение проблемы см.: **Турнебиз**, История, с. 428-444; ср.: **Манандян**, Критическая история, с. 124-125.

[4] См. например: **Манандян**, Ук. соч., с. 117-118.

Римской империи. Армения продолжала находиться в своем традиционном положении независимости между Персидской и теперь Византийской империями.

На всем протяжении IV в. колебание Армении между персидским и византийским альянсами составляют центральный аспект ее истории[1]. Она опустошалась поочередно двумя своими сильными соседями, новыми представителями традиционного, постоянного политического соревнования в истории Востока. Иногда с большим умением, но и с трудностями, Армения делила лояльность между обеими сторонами; иногда она испытывала склонность к одной стороне, в другое время - к другой. Но в любом случае она преуспела в своей традиционной роли: поддерживать статус самоуправления или, более точно, свою внутреннюю свободу и автономию.

Здесь, на этой внутренней сцене ее жизни, политическая борьба отражалась и материализовывалась в конфликте между двумя главными силами: (*а*) царство – государство с его политикой централизации, и (*б*) феодальные княжества (*нахарарут'юнк'*) с их центробежными тенденциями.

В религиозной сфере эта борьба была переведена в конфликт между старым и упорным язычеством и новым и торжествующим христианством. Фактически, царским декретом о принятии христианства или даже самыми строгими антиязыческими мерами, предпринятыми государством на практике, было невозможно уничтожить в целом доминирующую языческую религию с ее вековыми институтами и традициями. История Армянской Церкви IV в. полна примеров, которые иллюстрируют эту борьбу. Небольшое знакомство с книгой Фавстоса Бузанда может помочь нам полностью понять степень накала страстей, а так же важность этой борьбы[2].

Борьба и на политической, и на религиозной почве шла между двумя различными группами или фракциями. Иранофилы следовали политике персидского управления (overlordship) и возрождения языческой религии или принятия маздеизма в Армении как своей линии политических и религиозных действий. Поскольку римофилы политически сочувствовали Византии, они стали защитниками христианства, хотя иногда даже опасались его силы и пытались ее уменьшить или взять под свое влияние и контроль[3].

[1] См. исследование о IV в. армянской истории и связи с Римом: **Бэйнс**, Рим и Армения; он использовал данные, предоставленные Фавстосом Бузандом. Более обширное исследование: **Астурян**, Армяне и Рим.

[2] См., например: кн. III, гл. 3, 14; кн. IV, гл. 13, 14, 23, 24, 59. Здесь и в других местах книги видно, как политические и религиозные факторы соединяются, чтобы уравновесить увеличивающийся поток христианского влияния в стране.

[3] См.: **Манандян**, Критическая история, с. 224-6.

Армения IV века может быть уподоблена лодке, побиваемой огромными волнами Персидской и Византийской империй. Кроме опасности со стороны волн, сама лодка не была крепкой и безопасной, потому что две главные политические ориентации внутри нее пытались направить ее в противоположных направлениях. Эта внутренняя оппозиция очень ослабила силу сопротивления Арсакидского царства и поэтому стала серьезной угрозой поддержанию автономного состояния страны. Готовилось падение Арсакидов.

Церковь не могла находиться вне этих изменений и неприятностей. Официальный авторитет Церкви, естественно, поддерживал римофильскую сторону, но в ее пределах были секции, которые сочувствовали иранофилам. Как мы увидим в следующей главе, эта ситуация сыграет значительную роль в приближающихся вероучительных спорах и церковных разногласиях.

3. Главным изменением в этой ситуации в последние годы IV в. стал раздел Армении между Персией и Византией (387/90 гг.). Согласно соглашению, подписанному между Шапухом III и Феодосием I в Константинополе[1], Армения разделялась на две части: восточная часть страны оставалась персам, а западные районы были аннексированы Византийской империей. Однако обе эти части управлялись двумя царями той же Арсакидской династии (Хосров IV для персидской Армении и Аршак III для византийской Армении; они оба были вассалами). Наибольшая и важнейшая часть Армении была отдана персам[2] – фактически четыре пятых страны, как указывает Манандян[3]. В этой части Арсакидское царство просуществовало еще сорок лет, тогда как в византийской после смерти Аршака III императором был назначен свой военный правитель[4].

В последующие годы чаша армянской истории склонилась на персидскую сторону. Центр Церкви был теперь там, а западные области были полностью включены в византийский мир. Поэтому, когда мы будем говорить об Армении, мы будем иметь в виду персидскую Армению.

[1] См.: **Манандян**, Критическая история, с. 232-233; **Астурян**, Армяне и Рим, с. 316-321.

[2] Историк V века, Лазарь Парпеци, говорит об этом разделе и описывает персидскую часть Армении, а именно Айрарат, в подробном и трогательном отрывке (см.: кн. I, гл. 6-7; **Ланглуа**, Армянские историки, т. II, с. 262-263.)

[3] Критическая история, с. 239-240. См. карту 1.

[4] Политическое значение этого изменения и его последствий для истории восточного христианского мира превосходно показано Рене Груссе; он рассматривает всю проблему целиком, в контексте общей истории Востока, в которой Груссе несомненно является одним из самых компетентных экспертов. См.: История Армении, с. 165-166.

4. Раздел, однако, не нарушил автономии страны. Напротив, армяне здесь старались упрочить свою независимость, развивая свою собственную национальную культуру через недавно изобретенный алфавит и последующий расцвет национальной литературы. Позже в этой главе мы возвратимся к этому важному факту армянской истории и попытаемся показать его последствия для армянской Церкви и нации в V и последующих столетиях.

Арсакидское царство держалось в Армении в течение сорока лет (387/90-428 гг.). Когда из-за подстрекательства армянских враждующих феодалов (*нахарарк*') оно было упразднено в 428 г. персами, было назначено новое правительство. Персидский Царь Царей назначил губернатора (марзпана) для Армении, главная функция которого заключалась в том, чтобы следить за ситуацией и держать ее под неусыпным контролем во избежание возможности любой попытки восстания или связи с Византийской империей[1].

Упразднение армянского Арсакидского царства было важной стадией в развитии сасанидской политики по отношению к Армении. Эта политика, в конечном счете, была нацелена на полную интеграцию Армении в Сасанидский мир. Это было возможно только через разрыв или полное отделение Армении от Византийской империи. Изоляция была бы первой ступенью этой политики. Эта негативная ступень, однако, обеспечила бы возможность более легкой культурной и религиозной ассимиляции страны маздеистской Сасанидской империей со всем, что это подразумевает[2]. Разделом Армении первая стадия плана была достигнута политически. Упразднение Арсакидского царства теперь предоставило возможность более широкого и глубокого проникновения в страну через учреждение нового правительства Армении, управляемого персидским марзпаном[3].

Чтобы достигнуть этой ассимиляции, персы должны были использовать иранофильские элементы в стране. Это были главным образом: (*а*) нахарары, сочувствовавшие сасанидской политике и культуре, и (*б*) религиозные лидеры, которые сочувствовали сирийской традиции, теперь покровительствуемой Персидской империей с целью противопоставить ее Византийской Церкви и препятствовать любому влиянию последней на христиан в своих пределах.

[1] О статусе и функциях марзпана см.: **Кристенсен**, Сасанидский Иран, с. 136-137.

[2] В правление Яздигерда II (438-457) эта идея стала уже определенным убеждением и в итоге превратилась в устойчивую политику сасанидского правительства. Кристенсен пишет: «Прогресс христианства в Армении уже давно был источником беспокойства для правительства Ирана. В Ктесифоне понимали, что управление Арменией было бы ненадежным, пока существовали религиозные разногласия, и идея использовать принудительные меры имела мощного защитника в лице Мир-Нерсеха [т. е. министра иностранных дел Персии того времени] (пер. с франц.; Сасанидский Иран, с. 284; ср. **Ханнестад**, Отношения, с. 433-438).

[3] Однако это правительство было только внешним и армяне все еще имели большую автономию в своей общественной жизни. Это очень хорошо проиллюстрировано Манандяном (см.: Критическая история, с. 285-287.)

Здесь уместно отметить, каким сильным был антивизантийский настрой в сасанидской политике и каковы были его последствия для Армянской Церкви. «Персидские управители, - говорит Хоренаци, - никому в своем уделе не давали учиться греческой грамоте, но только сирийской»[1]. Мы обратимся к этому позже, когда рассмотрим церковную ситуацию ближе.

5. Эта политика не могла остаться без ответа армян, теперь твердо утвержденных в своей вере и в то же самое время в сильном сознании своей национальной идентичности, взращенной культурными достижениями этого столетия. Практически все меры, предпринятые персидским правительством с целью достижения этой ассимиляции, встретили сильное сопротивление со стороны армян. После падения Арсакидского царства политическая история Армении V в. – это история движения сопротивления, теперь усиленного религиозным, культурным и национальным факторами.

Первой важной вспышкой сопротивления стала Аварайрская битва, впоследствии и теперь известная как один из самых великих моментов армянской истории и празднуемая Армянской Церковью как «священная война» в защиту христианской веры Армении[2]. Стоит заметить, что она произошла в мае 451 г., в тот же самый год, что был созван Халкидонский Собор, но за четыре месяца до него.

Армянские силы были побеждены огромной персидской армией, укрепленной боевыми слонами. Хотя сражение не остановило политики дехристианизации и ассимиляции, с таким навыком и твердостью проводимых персидскими правителями[3], все же, в то же самое время, их поражение не

[1] **Хоренаци**, кн. III, гл.54.

[2] Те, кто потерял жизнь в той битве или в ходе более позднего движения сопротивления, Армянской Церковью почитаются как мученики и святые. Их называют Вардананк и Гевондянк от имени военачальника Вардана Мамиконяна и священника Гевонда, который был вдохновителем всего движения и Петром Отшельником армянской истории. Историю этого сражения см.: **Егише**, История Вардана. Вторая книга Парпеци также посвящена истории этого сражения (см.: **Парпеци**, кн. II, гл. 20-48; **Ланглуа**, Армянские историки, т. II, с. 183-251. На французском см.: т. II, с. 183-251). Краткое исследование по-французски: **Мецерян**, Итоги; ср.: **Ханнестад**, Отношения, с. 437-438.

[3] Хотя нужно признать, что политика Персии значительно поменялась: не изменяя своей главной цели, они изменили свой метод. Сразу после своей военной победы над армянской армией они были вынуждены сменить тактику и стратегию ввиду демонстрации сильной решимости армян твердо стоять за свою веру и

стало концом сопротивления. Оно продолжалось через изолированные, индивидуальные нападения на персидские войска, размещенные в Армении для утверждения и укрепления персидского правления. Так что своего рода партизанская война продолжалась в Армении в течение приблизительно трех десятилетий после Аварайрского сражения. Знаменитый Дом Мамиконянов в сотрудничестве с другими феодалами различных армянских областей был главным организатором и предводителем этого сопротивления.

6. Наконец крупная фигура из того же самого Дома, Ваган Мамиконян, достиг цели сопротивления, когда вынудил персов признать полную автономию Армении[1]. Он сам был назначен марзпаном. Таким образом, он, в свою очередь, еще раз признал правление (overlordship) Персии, защитив свободу армянского народа в вере и национальной культуре. Это случилось в 485 г. Ситуация в Армении в течение правления Вагана Мамиконяна очень хорошо описана Груссе:

> «Марзпанат Вагана Мамиконяна длился 20 или 25 лет (с 485 до 505 или 510 г.). Это было настоящее царствование, но без соответствующего титула. Можно только сожалеть, что он не смог воспользоваться обстоятельствами, чтобы восстановить под своим началом армянскую монархию. Было очевидно, что этому помешали страх разрыва с Персией, а также, без сомнения, скрытая зависть других феодальных семей к Мамиконянам. Тем не менее, его долгое правление способствовало настоящему национальному возрождению во всех областях»[2].

Этим периодом полной автономии и мира под властью Вагана Мамиконяна мы заканчиваем наш обзор политической ситуации Армении до отклонения Халкидонского Собора. Этот период был решающим моментом в истории Армянской Церкви, касающийся ее позиции *vis à vis* (противника) Халкидонского Собора. Фактически, именно в течение этого периода халкидонская проблема стала рассматриваться Армянской Церковью официально и отношение к ней было уже сформировано. Во время Католикоса Бабкена оно было санкционировано через соборный акт, который впоследствии был повторен и подтвержден во всех последующих событиях, связанных с халкидонской проблемой.

национальное сознание (см.: **Кристенсен**, Сасанидский Иран, с. 288; ср.: **Груссе**, История Армении, с. 211).

[1] Полную историю событий и три условия, предъявленные персам, см.: **Парпеци**, кн. III, гл. 89; **Ланглуа**, Армянские историки, т. II, с. 354-355. Ср.: **Мецерян**, Итоги, с. 96-97; **Кристенсен**, Сасанидский Иран, с. 295; **Лабур**, Христ. Персия, с. 154.

[2] История Армении, с. 230 (пер. с франц.).

Теперь, поскольку мы приходим к окончанию этой главы, мы должны сделать следующее замечание в виде резюме.

Автономное политическое и национальное положение Армении поддерживалось на всем протяжении первых пяти столетий христианской истории. Эта автономия не была одинаковой на каждой стадии в течение этих пяти веков. Она принимала различные формы самоуправления; она знала различные степени свободы. И все же было нечто общее во всех этих различных формах и степенях: факт существования отдельной страны в статусе самопризнания и самовыражения. Армения никогда не становилась составной частью ни Римской или Византийской империи, ни Парфянской или Сасанидской империи.

Чтобы показать значение этой ситуации для вероучительной ориентации Армянской Церкви, я предлагаю сравнить это состояние автономного, полунезависимого существования с политическим положением Христианской Церкви внутри Персидской империи. Нетрудно признать, насколько нелегко было для персидских правителей привить армянам антивизантийское отношение в их политике, как они сделали это с Персидской Церковью, политически интегрированной в Персидскую империю, которая из-за этой интеграции строго следовала персидской политике в ее отношении к Церкви Византийской империи. Следует специально отметить, что это была автономная ситуация, которая была важным фактором в сохранении правой веры в Армянской Церкви, несмотря на несторианское продвижение внутри и за пределы Персидской империи; как мы увидим в дальнейшем, эта экспансия, поощряемая персидскими правителями, становилась опасной для Армянской Церкви.

В рамках нашего обзора видно, как может вводить в заблуждение любая, основанная только на политических основаниях, интерпретация отклонения Армянской Церковью Халкидонского Собора. Действительно, без признания этой специфической политической ситуации в Армении слишком легко вообразить, что Армянская Церковь принимала свое решение относительно Халкидона по политическим причинам, в качестве навязанного персидской властью действия. Но, на первый взгляд, казалось бы, весьма логично сказать, что если армяне выступили против Халкидонского Собора, это случилось только потому, что своим ясно выраженным антивизантийским отношением они должны были продемонстрировать политическую лояльность персидским правителям. Или наоборот, они отклонили Халкидонский Собор, потому что желали держаться византийской офици-

альной религиозной политики, которая в конце V в. имела антихалкидонский оттенок.

Итак, относительно политической и национальной ситуации, которую мы только что рассмотрели, мы можем сказать следующее: Армянская Церковь в V в. стояла перед политической дилеммой, которую следовало решить так или иначе. Дилемма была такой: с одной стороны, страна, в которой находилась Церковь, была под персидским владычеством, исповедовавшим другую религию, она должна была демонстрировать свою лояльность империи в политических вопросах и сопротивляться ее же политике интеграции и ассимиляции. По другую сторону от Персидской Армении была Византийская империя, которая присоединила к себе часть армянской территории и с которой она была в близком родстве в религии и культуре. Дилемма была острой. Создание национальной литературы было, возможно, способом ее осознания. Однако это новое культурное движение не отстраняло Церковь от христианского мира на Западе, потому что в течение долгого времени и после перевода Библии и Отцов Церкви армяне поддерживали отношения с центрами греческой христианской культуры, главным образом с Константинополем и Александрией. Общность веры никогда не оспаривалась и не была поколеблена между этими двумя Церквами: армянской и греческой.

Никейский, Константинопольский и Эфесский Соборы были приняты и поддержаны как основа православия. С другой стороны, это новое культурное движение усилило Армянскую Церковь в ее жестком противостоянии персидской политике интеграции.

Итак, все это – выражение самостоятельности Церкви и народа. Они приняли Эфесский Собор не потому, что им это приказал римский император, но потому, что они приняли о нем свое собственное решение и сочли его православным. Они отклонили несторианство, несмотря на все персидское влияние и сирийское проникновение и пропаганду в их стране, потому что они имели на это догматические основания. Таким же образом, когда они столкнулись с Халкидонским Собором, они были способны остаться в согласии со своей вероучительной и церковной традицией.

Короче говоря, политическая ситуация в их стране обеспечивала их возможностью свободного действия. Другими словами, политические условия не предписывали им вероучительного отношения. Они были вполне способны не быть простыми жертвами своей политической ситуации.

ГЛАВА 3

ИСТОРИЧЕСКИЙ ФОН (2):

Церковная Ситуация до Эфесского Собора

Обратимся теперь к религиозным аспектам истории Армении V в. и посмотрим на них более пристально с тем, чтобы оценить ее религиозную атмосферу.

Мы должны проделать весьма длинный путь к истокам и ранней истории христианства в Армении, потому что многие важные аспекты истории V в. могут быть прослежены до времени их начала и формирования. Поэтому мы должны рассмотреть их в процессе их складывания.

Этот обзор (мы намереваемся сделать его достаточно кратким) приведет нас к концу четвертого века, точнее, ко времени раздела Армении (387/90 г.г.). Затем мы на основе истории догматов более детально изучим пятый век, разделив его на три периода:

1. *До* Эфесского Собора (первые три десятилетия V в.).
2. *Между* Эфесским и Халкидонским Соборами (43I-45I гг.).
3. *После* Халкидонского Собора (451-508 гг.).

I. ПЕРВЫЕ ЧЕТЫРЕ СТОЛЕТИЯ

Очень трудно говорить о происхождении христианства в Армении, то есть назвать определенные имена и даты или показать те разнообразные пути, которыми там распространялась христианская вера. Слабы и недостаточны не только подлинные исторические свидетельства[1], но также и преда-

[1] Нужно помнить, что не было никакой армянской литературы на армянском языке в течение первых четырех веков. Поэтому не удивительно, что нет никаких письменных документов на армянском, написанных в эпоху начала христианства в Армении. Вся армянская письменность на эту тему датируется пятым веком и позже.

ния настолько запутанны, что трудно провести ясное различие между фактом и фантазией, между действительностью и воображением.

Традиционное понимание апостольского происхождения армянского христианства было подвергнуто сомнению по историческим основаниям. Существующая традиция относительно проповеди апостолов Фаддея (Ин. 14: 22-24) и Варфоломея (Ин. 1: 43-51) в Армении известна нам из письменных документов, агиографической литературы, составленных в более поздние века[1]. Поэтому невозможно полагаться на них как на подлинные исторические документы. Эти аргументы, конечно, бросают вызов традиционно принятой идее об апостольском происхождении Армянской Церкви. Но, с другой стороны, также одинаково трудно и отклонить традицию апостольской проповеди в Армении. Действительно, очень трудно считать эту традицию полностью лишенной какой-либо степени историчности и интерпретировать ее как чистый вымысел[2].

Мы думаем, что эта традиция заслуживает более высокой степени доверия, чем та, которую некоторые ученые готовы ей присвоить. Границы нашего исследования не могут позволить погружаться здесь в первопричины нашего предположения. Но, помимо основного и самого важного факта, что всякое предание само по себе является эхом чего-то уже существовавшего, есть два пункта, которые, как мы считаем, придают вес нашему предположению.

1. В соседних странах на северо-западных границах Армении, Каппадокии и Понта Евангелие было проповедано людьми первого христианского поколения. Фактически, Малая Азия вместе с Сирией была первым местом вне Палестины, где появилась христианская вера. Не только центральные и западные ее части, но также и восточные области были скоро завоеваны Павлом именем Христовым. В 1-ом послании Петра мы читаем: «Петр, Апостол Иисуса Христа, пришельцам, рассеянным в Понте, Галатии, Каппадокии, Асии и Вифинии, избранным, по предведению Бога Отца, при освящении от Духа, к послушанию и окроплению Кровию Иисуса Христа: благодать вам и мир да умножится» (1 Пет. 1: 1-2).

Заметное рвение к благовествованию, столь характерное для этого первого поколения, естественно вело людей на восток, где ближайшей страной

[1] См.: **Абегян**, Литература, с. 360-362. Об образовании традиции о проповеди св. Фаддея в Армении см.: **Турнебиз**, История, с. 401-413 (в специальной главе об обращении Армении). См. также: **Орманян**, Азгапатум, кол. 21-28 (о Варфоломеевской традиции: кол. 27-38); **Гацуни**, Важные проблемы, с. 1-88; **Кюлесерян**, Арм. Церковь, с. 171-248 (развернутый ответ на критицизм Гацуни).

[2] Ср.: **Тер-Минасянц,** Арм. Церковь, с. 1-2.

была Армения. Кроме того, Армения уже имела длительную историю отношений с этими двумя странами в дохристианскую эпоху. Там уже жили много армян, которые поддерживали устойчивые и регулярные контакты с родиной[1].

Во-вторых, весьма вероятно, что уже первые апостольские миссионеры достигли восточных частей Сирии и северных частей Месопотамии, то есть южных границ Армении. С самых ранних времен христианской истории христианство получило устойчивую точку опоры в Эдессе, которая, в свою очередь, стала и в течение последующих столетий оставалась центром христианского продвижения на восток[2].

Как пишет Дюваль, трудно дать картину самого раннего положения христианства в Эдессе. Но может быть легко принято то, что события и аспекты христианской жизни II в., а именно появление различных сект гностического характера[3], имеют такую важность, что они могут уверить нас в появлении христианства в Эдессе уже в I в. Если мы и отложим всю легендарную историю переписки царя Абгара со Христом, то мы не сможем сделать того же самого с преданием об апостольской проповеди в Эдессе. Легендарный характер обращения Абгара не является основанием, чтобы отрицать существование христианства в Эдессе в I в.

Все это можно сказать в границах предположения, а не с исторической достоверностью, которая нуждается в подтверждении положительным аутентичным свидетельством. Нам не нужно вникать в сложные детали этой истории, которая уже привлекала внимание многих ученых[4]. Мы можем принять с определенной степенью исторической достоверности тот основной, уместный для нашей цели факт, что христианство существовало в Эдессе или в царстве Осроена уже в I в. «Не может быть сомнения, - говорит профессор Вебус, - что до конца первого столетия христианская вера укрепилась в Эдессе, а также в Осроене»[5]. Турнебиз пишет:

[1] Система римских дорог действительно была настолько отлаженной, что контакты между странами совершались регулярно и легко (см.: Рамсей, Малая Азия, с. 51-62, особенно с. 55-6, 58; ср. Он же, Церковь Римс. имп., с. 11-12.).

[2] См.: **Дюваль**, История Эдессы, с. 81.

[3] «К середине II в. маркиониты и валентинцы, возможно, и еще другие гностические секты, имели своих сторонников в Эдессе. С Вардесаном появляется новая ересь той же природы» (пер. с франц.; **Дюваль**, История Эдессы, с. 114; ср.: **Вебус**, Сир. аскетизм, с. 31-61).

[4] Помимо Дюваля см.: **Тиксерон**, Церковь Эдессы; **Мартен**, Церковь Эдессы; **Беркитт**, Восточное христианство; **Хейес**, Школа Эдессы; **Вебус**, Сирийский аскетизм.

[5] Сирийский аскетизм, с. 6; см. с. 3-10; ср.: **Хейес**, Школа Эдессы, с. 24-27; **Беркитт**, Восточное христианство, с. 33-35 (традиционная история на: с. 10-32).

> «Из Осроены вера, без сомнения, достаточно рано просиялa на восток; между Эдессой и Арменией расстояние не было большим. Задолго до Бархебрэуса союзы и взаимовлияние между парфянами, персами, эдесситами и армянами оправдали следующее размышление знаменитого монофизитского патриарха: "Парфяне или персы, парфяне или эдесситы, парфяне или армяне, всё едино" (Ассемани: IV. *Dissert, de Syr. Nestor*., с. 425)»[1].

2. Более позднее быстрое распространение христианской веры в Армении во II-III вв., результатом которого было принятие страной христианства в качестве государственной религии в конце III или в начале IV вв., не может быть понято без постулирования раннего начала. Обращение Армении в христианство не было, строго говоря, единичным актом, то есть результатом проповеди св. Григория Просветителя. Как пишет Леон Арпи: «Обращение Армении было не событием, а процессом»[2].

События II в., как они отражены в документах более поздних веков, также уверяют нас в раннем распространении христианства в Армении. Турнебиз, который использовал все фрагменты и всю рассеянную информацию о предгрегорианском периоде истории Армянской Церкви, весьма убежден, что уже во II в. сирийские и греческие миссионеры проповедовали Евангелие в Армении[3]. Он заключает свое исследование следующим утверждением:

> «В итоге, евангелизация Армении в первом веке появляется как простая гипотеза; но гипотеза становится все более и более вероятной по мере того, как мы продвигаемся во второй век; на наших глазах к 190-195 гг. она становится почти несомненным фактом»[4].

---

[1] История, с. 406 (пер. с франц.).

[2] Арм. христианство, с. 9.

[3] См.: История, с. 416.

[4] История, с. 417-418 (пер. с франц.). Ср.: **Вайе**, Арм. Церковь, с. 193. Он широко использовал неармянские источники: **Евсевий** IX, 8; **Афанасий**, О Воплощении // P.G. T. XXV, кол. 188; **Созомен**, II, 89. Поэтому научно не оправдано считать апостольское или раннее происхождение армянского христианства только легендой. Утверждение ученого такого ранга как А. Леклерк более чем смешно. Он пишет: «Игнорируются все, или почти все, ростки христианства в Армении; с тех пор надо свыкнуться с созерцанием того, как появляются легенды и доказательства без какой-либо исторической достоверности. Так как прошло всего несколько лет как доказывали евангельскую проповедь св. Фомы в Америке, то не нужно удивляться тем, кто слышит, как некоторые древние армянские авторы требуют для их страны апостолов Фаддея и Варфоломея». (пер. с франц.; Арм. литература., кол. 1576.) Какая изобретательная ассоциация!

После краткого экскурса в историю начала армянского христианства[1] рассмотрим теперь некоторые важные аспекты этого явления и выясним их значение для решения нашей непосредственной задачи. Фундаментальный аспект, который следует принять во внимание – это двойственный характер раннего положения христианства в Армении: (*а*) «греческий тип» христианства, пришедшего с северо-западных границ и (*б*) христианство «сирийского типа», пришедшее с юго-запада. Со всей очевидностью явствует, что вплоть до времени св. Григория Просветителя христианство сирийского типа было более распространено и потому было более влиятельным, особенно в южных областях Армении, по сравнению с греческим типом, который, вероятно, существовал на северо-западе. Эти два потока христианского проникновения в Армению не могли долгое время оставаться раздельными. Они должны были встретиться в своем продвижении и разветвлении на армянской почве. Однако их столкновение, о котором мы знаем очень немного, не закончилось объединением. Другими словами, они сохранили свои отличительные характеристики в языке и богослужении, а возможно, и в учении.

Итак, поскольку благодаря последним исследованиям сирийского христианства мы все более ясно понимаем различия между греческой и сирийской интерпретациями христианства, мы можем продумать и представить последствия этих различий для положения христианства в Армении и для более поздних вероучительных споров.

Этот двоякий характер армянского христианства остается общим фоном, который мы должны учесть в нашем изучении более поздних доктринальных споров, что предшествовали Халкидонскому Собору и его отклонению Армянской Церковью. На этой же стадии мы ограничимся только утверждением, что это раннее положение христианства обеспечило основания для позднейших вероучительных расхождений в Армянской Церкви, которые глубоко укоренились в армянской почве и поэтому их трудно было не замечать или искоренить в сравнительно короткое время.

---

[1] Проблемы, связанные с историей этого самого раннего положения христианства в Армении широко обсуждаются в: **Орманян**, Азгапатум, кол. 37-70; **Тер-Минасянц**, Арм. Церковь, с. 2-11 (арм. изд. с. 6-29); **Турнебиз**, История, с. 413-421. Я считаю, что новое исследование армянских источников, поддержанное недавним изучением раннего сирийского христианства, необходимо для более полного понимания происхождения армянского христианства и его характера.

Перейдем теперь к изучению истории Армянской Церкви в IV в. и посмотрим, как там отразилась эта ситуация.

Св. Григорий Партэв, впоследствии названный *Лусаворич* («Просветитель»), открывший это столетие и так или иначе доминировавший в нем, прибыл из Каппадокии. Христианское образование он получил в Кесарии[1], и по миссионерскому зову и по патриотическим причинам прибыл в Армению, чтобы проповедовать Евангелие и послужить своему народу.

Это было весьма значимым событием не только в общей истории Армянской Церкви и нации, но также и в особенности для истории двух упомянутых христианских традиций Армении. Фактически св. Григорий был человеком, добившимся полного официального обращения Армении. Он скоро стал наиболее почитаемой фигурой в народе. Оказывалась честь не только ему, но также и его потомкам. Из-за своих прежних связей с Каппадокией для епископской хиротонии он ездил в Кесарию. Это впоследствии стало традицией, которой более или менее регулярно следовали многие из его преемников. Таким образом, отношения с Каппадокией поддерживались еще много лет после его смерти. Агатангелос сообщает, что св. Григорий после своей хиротонии в Кесарии по пути назад в Армению на несколько дней останавливался в Севастии. «Там он встретил множество монашествующих братьев, которых уговорил отправиться с ним в его страну, где он [обещал] посвятить их в священнический сан. И собралось множество сопровождавших его групп»[2]. Во многих главах этой книги (например, 109 и 113) мы видим, что работа этих миссионеров была весьма успешной.

Уже отмеченная проримская политическая ориентация в Армении, а теперь и эта новая волна греко- или эллинофильских миссионеров способствовали росту влияния «греческого христианства». Но это новое движение в целом не изменило существующего статус-кво. Оно не подавило христианство сирийского толка, которое было глубоко укоренено особенно в южных областях Армении. Напротив, лидеры армянского народа и Церкви, царь Тиридат III и св. Григорий Просветитель, приняли все как есть и рассматривали сирийских или сирофильских епископов и миссионеров как сотрудников, а не как конкурентов или противников.

Их понимающее отношение к сирийскому толку христианства ясно видно в учреждении школ для обучения духовенства, в которые принимались люди преимущественно из семей прежних языческих жрецов и где преподавали и греческий, и сирийский языки и культуру. Использовался

[1] См.: **Агатангелос**, гл. 3; **Хоренаци**, кн. II, гл. 80.

[2] **Агатангелос**, гл. 113.

именно этот метод, потому что тот, кто хотел служить недавно учрежденной Церкви, обязательно должен был знать или греческий, или сирийский язык; богослужение проводилось на одном из этих двух языков согласно их влиянию в различных областях Армении. Священное Писание читалось также на этих двух языках и разъяснялось народу на армянском.

Очевидно, две традиции продолжали сосуществовать до конца IV в. без какого-то открытого или сильного столкновения. Таким образом, полвека после св. Григория Просветителя св. Нерсес Великий (353-373) следовал его примеру, «основывая греческие и сирийские школы во всех областях Армении»[1]. В своей гигантской работе установления и укрепления армянского христианства Нерсес был убежден в необходимости поддержания мирного сосуществования этих двух традиций, хотя следует признать, что правление Нерсеса отмечено значительным усилением влияния элементов «греческого типа», и сам он учился в Кесарии[2].

Эти два типа христианства отразились также и в монашеской жизни армянской Церкви IV в. Вероятнее всего, самые ранние формы монашества были заимствованы из Сирии[3]. Среди группы сирийских миссионеров и монахов был и известный Даниил, прозванный Сирийцем, который не только был признан как наиболее выдающаяся и влиятельная личность в южных областях Армении, но также был лидером и учителем других миссионеров и монахов в евангелизации страны[4].

Помимо этой группы сирийских или сирофильских монахов и миссионеров, св. Григорий Просветитель, как мы отметили выше, привел с собой много греков и эллинофильских монахов из Каппадокии, особенно из Севастии. Он сам, как и его сын Аристакес, часть своей жизни провел в аскетическом удалении от мира.

[1] **Фавстос**, кн. IV, гл. 4.

[2] См.: **Фавстос**, кн. IV, гл. 3.

[3] См.: **Вебус**, Сирийский аскетизм, с. VI-VII, но особенно: с. 155-156; Ср.: **Тер-Минасянц**, Арм. Церковь, с. 8-9.

[4] О нем и его помощниках см.: **Фавстос**, кн. III, гл. 14, кн. V, гл. 25-27, кн. VI, гл. 7, 16. Этот Даниил, о котором мы очень мало знаем, возможно, может быть отождествлен с Даниилом, о котором упоминает Созомен. Говоря о крупнейших деятелях эдесского христианства, он пишет: «Помимо вышеупомянутых, много других церковных философов процветали на территориях Эдессы и Амиды и около горы по имени Гаугалиус; среди них были Даниил и Симеон. Но ничего больше о сирийских монахах я не скажу» (III, 14, с. 293b). Та ли это личность, о которой написано у Вебуса, Сирийский аскетизм (см.: с. 215-17, 247, 274)? Однако очень существенно знать, что Епифаний, один из его учеников, был греком. Это значит, что две традиции могли еще спокойно сосуществовать. Время конфликта еще не пришло.

В течение второй половины IV в. и далее греческое монашество распространилось более сирийского. К тому же св. Нерсес Великий организовал и улучшил армянское монашество согласно аскетическим правилам св. Василия Великого[1]. Мирное сосуществование этих двух традиций, однако, не могло продолжаться очень долго. В стране, подобной Армении, разрываемой внутренними политическими фракциями и раскачиваемой волнами иностранного влияния и вмешательства, различия религиозных традиций скоро были бы использованы различными политическими и культурными течениями. Персидская политика была определенно антивизантийской. Когда во второй половине четвертого столетия греческая традиция заняла видное место в армянском христианстве, персы озаботились состоянием дел в Армении. На распространение христианства они отреагировали использованием иранофильских элементов Армении в качестве своих агентов, чтобы установить маздеизм. Шапух II (310-379 гг.) послал армянского принца Мехружана с армией, чтобы присоединить Армению к маздеизму и таким образом положить конец постоянной опасности укрепления связей Армении с Византией. Мовсес Хоренаци хорошо описывает эту новую политику. Интересно, что все меры, предпринятые с этой целью, были направлены против греческой традиции. Нет вообще никакого намека на сирийскую традицию. Приведу этот отрывок полностью:

> «После смерти Аршака Шапух собрал большое войско под начальством Мехружана и наслал на Армению, поручив ему ведать нашей страной. Он … обещал ему трон царя Армении, лишь бы тот, совладав с нахарарами, обратил страну в маздеистскую веру. Мехружан обязался выполнить это и, захватив по прибытии многих нахарарских жен, заключил их в разные крепости в надежде на обращение их мужей. Он принялся за отмену всех христианских порядков, заключал в оковы и высылал в Персидскую страну епископов и священников под предлогом (невыплаты) налогов. Сжигал все книги, какие ему попадались, и приказал учиться персидской, а не греческой грамоте, не сметь говорить по-гречески или переводить (с этого языка) якобы с целью положить конец близости и дружеским связям армян с греками, на деле же, чтобы закрыть пути христианскому вероучению; ведь в то время еще не было армянской письменности и служба в церквах велась на греческом языке»[1].

[1] См.: **Фавстос**, кн. IV, гл. 4, кн. V, гл. 31. Есть очень интересное место в «Церковной истории» Созомена относительно связи армянского монашества с монашескими правилами греческого типа (см.: III, 14.) О раннем армянском монашестве см: **Топчян**, Арм. монашество; ср. **Амадуни**, Армянские иеромонахи, с. 282-285.

Здесь ясно видно, насколько сильной была греческая традиция; она, возможно, затмевала сирийскую. Итак, это антигреческое движение должно было послужить ее восстановлению и укреплению. Позже персидские правители осознали невозможность разрушения христианства в целом в странах под их непосредственном управлением или под их властью (overlordship).

Так что они должны были пытаться использовать сирийскую традицию как альтернативу греческому влиянию и поэтому противопоставить ее Византийской Церкви.

Но это уже пятый век.

II. ПЕРВЫЕ ТРИ ДЕСЯТИЛЕТИЯ ПЯТОГО ВЕКА

Период между разделом Армении (387/390 гг.) и Эфесским Собором – время высочайшего значения равным образом для политической, культурной и церковной жизни Армении.

Выдающееся событие в этот период – изобретение армянского алфавита. Именно в это время св. Месропом Маштоцем, которого позже стали называть отцом армянской письменности, был создан алфавит. История этого изобретения справедливо считается одной из сложнейших проблем армянской истории. Когда смотришь на литературу, посвященную ее изучению, поражаешься ее величине, так же как и внушительным именам известных ученых, которые прилагали все свои усилия, чтобы выяснить истину в описании этого события. И все же, несмотря на все эти исследования, как признаются сами ученые, остается большое количество открытых вопросов. Приведем некоторые наиболее важные свидетельства, но ограничимся только второй четвертью XX века.

Н. Адонц в начале своего мастерского эссе о Маштоце и его учениках говорит: «Жизнь основателей армянской литературы известна не настолько, насколько они заслуживают памяти за свое великое дело». К концу своего исследования, сделав весьма важный вклад в понимание их работы, он все еще признает, что «происхождение [изобретение] армянского алфавита неясно»[2].

[1] Кн. III, гл. 36; ср.: кн. III, гл. 54.

[2] **Маштоц**, с. 1, 43.

П. Питерс, ученый-болландист, сказал об этом весьма оригинально и поразительно в своем замечательном исследовании происхождения армянского алфавита, справедливо оцененном как «одно из наиболее существенных исследований, посвященных этому предмету»[1]. Приведем начало его статьи:

> «Если читатель, на глаза которого попало это название, уже и не сбежал, то он, вероятно, очень желает приписать нам действительное намерение с удовольствием продолжать обсуждение, ставшее утомительным, или еще более безрассудную претензию его закончить. Происхождение армянского алфавита – одна из таких спорных тем, которые мы не выбирали под давлением, даже если могли согласиться похоронить их на общие средства. Избегнутая или устраненная проблема коварно появлялась вновь в других вопросах, с которыми она была связана и которые становятся в свою очередь неразрешимыми, если ее саму оставить без разрешения»[2].

Г. Ачарян, сделавший изучение происхождения армянского алфавита постоянной темой своих академических штудий и подытоживший результаты исследований свои и других ученых в книге «Месроп Маштоц», хорошо показывает, насколько сложными остаются вопросы, связанные с происхождением армянского алфавита. После экспликации своего вклада в их решение он все же признает, что самая важная проблема, то есть дата изобретения, остается нерешенной: «Даже дата изобретения нашего алфавита еще не полностью установлена»[3]. И в 1957 г. Манандян считает, что проблемы, связанные с этой историей, не решены. Он говорит: «Следует сказать, что даже многие из самых существенных проблем относительно изобретения армянского алфавита еще не решены и остаются спорными, несмотря на многочисленные исследования, посвященные им»[4].

Почему тогда мы интересуемся этой запутанной проблемой? Какое отношение она имеет к нашей теме?

Как уже заметил П. Питерс, которого мы только что цитировали, изобретение армянского алфавита так тесно связано с другими проблемами, что становится весьма важным вопросом, когда мы непосредственно интересуемся какой-либо из этих проблем. А, как мы сейчас увидим, наша тема – одна из таких проблем.

[1] **Месерян**, Арменологический вестник, с. 254 (пер. с франц.).

[2] **Питерс**, Происхождение, с. 203 (пер. с франц.).

[3] **Ачарян**, Месроп, с. 83.

[4] Критическая история, с. 246-7; ср.: там же, с. 243, 259. См. также: Он же., Армянский алфавит, с. 42.

Каковы оригинальные источники, в которых зафиксирована эта история? Ее можно найти у трех авторов V в.:

1. Корюн, биограф Месропа Маштоца, первым должен быть принят во внимание, потому что его труд «Житие Маштоца» (*Варк'Маштоци*)[1] послужил основанием для других исторических описаний этого события.

2. Лазарь Парпеци – второй автор, который говорит об изобретении армянского алфавита. Он описывает это более кратко, чем Корюн и в весьма отличной манере, хотя он упоминает Корюна как свой источник[2].

3. Мовсес Хоренаци – третий автор V в.[3], который имеет отношение к этой истории. Его описание несколько расходится с Корюном и Парпеци[4].

Были и более поздние историографы, которые повествуют об изобретении армянского алфавита, но все они зависят от Корюна или Хоренаци[5].

[1] Было несколько изданий работы Корюна, я использовал критический издание М. Абегяна. Я сравнил его в некоторых местах с более новым изданием, сделанным Акиняном. Текст не дошел до нас в своем первоначальном виде. Он перенес более поздние изменения (см. **Абегян**, Корюн, с. 18.) Помимо этих изменений в рукописи, текст неоднократно редактировался, что завершилось существованием различных изданий этой работы в весьма различных формах. Но, несмотря на все эти текстуальные недостатки, работа Корюна остается основным источником и самым важным документом для изучения изобретения армянского алфавита (см.: Питерс, Происхождение, с. 204.)

[2] См.: **Парпеци**, кн. I, гл. 9-11; французский перевод: **Ланглуа**, Армянские историки, т. II, с. 265-8. Я использовал критическое издание (см. Библиографию).

[3] Одной из постоянных и самых острых проблем в армянской науке, особенно в XIX в., была датировка. Когда Хоренаци жил и писал свою знаменитую «Историю»? В основе всех различных точек зрения лежат две главные позиции: (а) некоторые твердо придерживались традиционного взгляда, что Хоренаци – автор V в., как сам он говорит; (б) другие, подвергая сомнению традиционное представление, подозревают Хоренаци в намеренно ложной репрезентации и помещают его в один из последующих четырех или пяти веков. В настоящее время большинство армянских ученых склонно примыкать к первой позиции, в то же самое время признавая в существующем тексте «Истории» Хоренаци наличие работы более поздних компиляторов или редакторов. Они поддерживают точку зрения, что работа Хоренаци была признана, если можно так выразиться, «классической историей» Армении и прошла несколько пересмотров и исправлений текста в течение последующих столетий. Поэтому те места существующего текста, которые относятся к более позднему времени, должны быть интерполированы через эти более поздние пересмотры и исправления. Я принимаю этот взгляд в его широких границах.

[4] См.: **Хоренаци**, кн. III, гл. 47, 52-54, 57-58, 60, 62, 67. (Французский перевод: **Ланглуа**, Армянские историки, т. II, с. 161-163, 164-166, 167-169, 172-173).

[5] Мы не будем их здесь называть. Небольшие отличия от Корюна и Хоренаци хорошо рассмотрены Ачаряном. См. его Месроп. Однако мы отметим, что они в большей степени следуют описанию Хоренаци. Это может объясняться тем огромным

Главный факт этой истории, которым мы интересуемся прежде всего, это поездка Месропа Маштоца в города Амиду, Эдессу и Самосат - все они расположены к юго-востоку от Армении. Чтобы понять значение этой поездки, мы должны вспомнить всю историю в ее общей схеме с опорой в основном на Корюна.

В течение своей евангелистской миссии в северо-восточные области Армении, где все еще сохранялось древнее язычество, Месроп Маштоц, церковный служитель (вардапет), посвятивший себя христианизации своей страны, остро почувствовал потребность дать Слово Божие народу на его собственном наречии, на армянском языке[1]. Он прибыл в Вагаршапат, столицу страны, посоветоваться с католикосом Сааком, ученейшим человеком своего времени. Вместе они сначала пошли к царю Врамшапуху, который сказал им, что он слышал о существовании армянского алфавита у сирийского епископа по имени Даниил. По распоряжению царя этот алфавит был доставлен к ним. Они стали его использовать, чтобы посмотреть, насколько он удачен, но скоро поняли, что он имеет недостатки[2]. Тогда Маштоц направился в Восточную Сирию, вероятнее всего, для дальнейшего исследования и составления адекватного и полного алфавита. Послушаем теперь эту историю непосредственно из уст Корюна:

> «Потому и блаженный Маштоц, по велению царя (Врамшапуха) и с согласия святого Саака, взял с собой группу отроков и, простившись друг с другом священным лобзанием, двинулся в путь в пятом году царствования царя армянского Врамшапуха и прибыл в страну Арам[3], в два сирийских города, из коих первый называется Эдессой, а второй — Амидом. Представился он (Маштоц) святым епископам (этих городов), первого из них звали Бабиласом, второго — Акакием. Они вместе с духовным причтом и князьями этих городов вышли навстречу и, оказав много почестей прибывшим, позаботились о них, как подобает носящим имя Христа.
>
> А любящий своих учеников вардапет (Маштоц), разделив на две группы отроков, поехавших с ним, поставил одних (изучать) сирийскую письменность (в городе Эдессе)[1], а других отправил оттуда в город Самосат (изучать) греческую письменность»[2].

влиянием, которое Хоренаци имел на позднейших историков.

[1] См.: **Корюн**, с. 40; ср. **Хоренаци**, кн. III, гл. 47; **Парпеци**, кн. I, гл. 10.

[2] **Корюн**, с. 42-6; **Хоренаци**, кн. III, гл. 52.

[3] См. Быт. 10: 22-23. Корюн использует это слово в библейском смысле: «В Ветхом Завете Арам включал в себя северную часть Месопотамии, Сирию до границ Палестины и большую часть Arabia Petra» (**Hastings**, D.B. vol. I, p. 138a).

Сам Маштоц остался в Эдессе, где он упорно трудился, чтобы завершить свою миссию. Наконец, благодаря божественной помощи «всемилостивого Бога» он преуспел в оформлении армянского алфавита.

Тогда сам он отправился в Самосат, где греческий каллиграф Руфин (*hpup'анос*) усовершенствовал написание букв. Там он также перевел с помощью двух своих учеников Книгу Притч. Этот перевод был скопирован тем же самым каллиграфом. Таким образом, достигнув своей цели, он возвратился в Армению, где ему оказали восторженный и, в то же самое время, торжественнейший прием[3].

Эта история, и особенно приведенные абзацы, поднимает очень важные вопросы и некоторые сложнейшие проблемы, которые все еще не нашли общепринятых или удовлетворительных ответов. Когда Маштоц прибыл в Эдессу? Кто были эти упомянутые люди? В чем точно заключалась его работа? Когда мы принимаем во внимание информацию, приводимую Хоренаци и Парпеци, которая во многих пунктах отличается от Корюна, а в некоторых местах даже противоречит ему, эти вопросы превращаются в тернистые проблемы и на первый взгляд кажутся неразрешимыми.

Конечно, область нашего изучения не требует, чтобы мы вникали во все эти сложности[4]. Для нас, как мы уже отметили, важным фактом является обращение Маштоца к сирийской стороне для этого важнейшего для Армянской Церкви и культуры дела. Тогда основным вопросом будет следующий: Почему Маштоц за помощью для завершения своей цели направляется в Сирию, а не, например, в Кесарию или в Константинополь?

Прежде всего есть два очевидных объяснения, которые мы должны рассмотреть.

[1] «и к'агак'ин едесацвоц». Абегян в своем издании добавляет эти слова, считая, что они были в первоначальном тексте, но были утрачены при поздних редакциях. Причиной этому служит то, что во второй части этого предложения слово ач'ти (= «отсюда») подразумевает прежнее упоминание о месте, которым была Эдесса (см.: **Абегян**, Корюн, с. 109, сн. 64).

[2] **Корюн**, с. 46.

[3] **Корюн**, с.48-56. **Хоренаци** (кн.III, гл.53) описывает события несколько по-другому, но в главных пунктах его описание совпадает с Корюном.

[4] Позднее, однако, мы рассмотрим некоторые из них.

1. Алфавит, который ему принесли в первый раз, был взят у Даниила, сирийского епископа, наиболее вероятно, из северных частей Месопотамии или с восточных границ Сирии. Когда он испытал его и обнаружил в нем несоответствия, то совершенно естественно далее свое исследование он продолжил в этой же области[1]. Тогда это было неизбежной технической потребностью, если вся работа началась, как это и было, с букв Даниила.

2. Вторая причина – более важная. После раздела Армении сирийская культура стала поощряться персами в персидской части Армении по причинам, которые мы отметили выше. Сам Саак почувствовал опасность отношений с Византией; его уже подозревали в византийских симпатиях. Армянский царь Хосров (385-387/8 гг.), назначивший его католикосом, пытался установить дружественные отношения с Византией; его окончательной целью было присоединение византийской части Армении к своему царству, которое тогда охватывало только персидскую Армению. Эта политика привела к его смещению персидским правительством; сразу после этого он был посажен в тюрьму. Саак был связан с ним и поэтому ему было необходимо отправиться в Ктесифон и доказывать свою лояльность персидскому правительству, чтобы приобрести их симпатию и поддержку[2]. В Ктесифоне он, конечно, понял, какая атмосфера подозрения охватила Персидский Двор. Только в высшей степени тактичная политика могла позволить Армении жить в мире, и он был человеком, предназначенным для ее осуществления.

После раздела Армении антивизантийская политика Персии настолько усилилась, что стала господствовать сирийская культура. Так, Хоренаци говорит, что, когда Маштоц вернулся в Агванк (то есть кавказскую Албанию), он застал Саака за переводом Священного Писания «с сирийского из-за отсутствия греческих (книг). Ибо, во-первых, все греческие книги, имевшиеся в нашей стране, были сожжены Мехружаном, а затем, после разделения Армянской страны, персидские управители никому в своем уделе не давали учиться греческой грамоте, но только сирийской»[3].

Должно быть, по этой причине армянские студенты посылались в центры сирийской культуры, а церковные службы проводились на сирийском. Парпеци, повествуя о решении Маштоца создать армянский алфавит, использует печальные интонации:

[1] Следует отметить, что, согласно Хоренаци, Маштоц самолично ходил к Даниилу (кн. III, гл. 53. См. также: **Ачарян**, Месроп, с. 60-61).

[2] Всю эту историю см.: **Хоренаци**, кн. III, гл. 49-51; **Парпеци**, кн. I, гл. 9.

[3] **Хоренаци**, кн. III, гл. 54.

> «Благословенный муж Маштоц постоянно сокрушался, видя большие усилия и высокие расходы армянской молодежи, которая за высокую плату и в далеких поездках и долгих странствиях должна была проводить свои дни в сирийских школах. [Это было, потому что] церковное богослужение и Священное Писание читались на сирийском языке в армянских монастырях и церквах. Народ такой большой страны как эта[1] не был способен понять и получить какую-либо пользу из этого, и из-за непонятности сирийского языка получали [только] усталость со стороны служителей, без всякой пользы для народа»[2].

В такой политической и культурной атмосфере понятно, что Маштоц обратился бы к сирийской стороне с большей готовностью, чем в любой другой центр[3].

Но есть третья причина, которая, возможно, является наиболее важной, потому что она имеет более прямое отношение к обращению Маштоца к Восточной Сирии.

Мы уже видели в первой части этой главы, какую роль сирийские миссионеры играли в стране в течение первых трех или четырех столетий христианства в Армении. То, что существовали близкие отношения между армянской и сирийской христианскими традициями – вне всякого сомнения. Конечно, среди тех, кто ездил учиться в Школу Эдессы, известного центра богословского образования на Востоке, несомненно, укорененного в традициях антиохийской школы[4], должно было быть много армянских студентов. В основном это было то самое традиционное знакомство с сирийской культурой, которое и сделало столь естественной и легкой поездку Маштоца в Эдессу. Поэтому нельзя думать, что его обращение к Эдессе было только случайным результатом политических обстоятельств и культурного

[1] Он имеет в виду персидскую Армению, которая была большей частью страны.

[2] **Парпеци**, кн. I, гл. 10.

[3] П. Питерс думает, что Саак и Маштоц обратились к сирийцам, потому что они не хотели видеть свою Церковь в глубокой зависимости от Византийской Церкви; во-вторых, они хотели завершить свое дело вне Армении, чтобы избежать персидского надзора (см.: Происхождение, с. 208.) Мы думаем, что в этом мнении Питерса слишком много фантазии. Его взгляд не поддерживается каким-либо историческим свидетельством.

[4] В конце IV и в начале V века «персидская школа процветала и привлекала в Эдессу студентов из различных мест Месопотамии и главным образом из христианских провинций Персии, находящихся под властью и преследуемых зороастрийцами (пер. с франц.; **Дюваль**, История Эдессы, с. 161).

воздействия сирийского христианства, которое так широко поддерживалось и одобрялось персидским правительством. Давние традиционные дружественные отношения Армянской Церкви с Восточной Сирией имеют огромное значение в понимании поступка Маштоца.

Здесь мы имеем важный пункт, относящийся к непосредственной цели нашего исследования в этой истории: до какой степени и каким образом эти дружественные отношения затрагивают вероучительные позиции Армянской Церкви V в. до Халкидонского Собора? Конечно, легко вообразить, что, поскольку Сирия и Месопотамия зависели от антиохийской традиции, армянская богословская мысль, должно быть, испытала глубокое влияние последней. Но этот общий и гипотетический вывод не может удовлетворить нас. Мы должны изучить проблему более пристально и на более твердом доказательном основании. К сожалению, мы не имеем никаких письменных документов ранее V в., которые могли бы дать нам какие-либо конкретные доказательства и прояснить наше знание и понимание богословской среды того времени. Армянские документы V в. в их нынешнем состоянии в действительности очень ограничены в описании отношений армянского богословия с антиохийской школой до Эфесского Собора. Однако есть некоторые сведения, главным образом в иностранных источниках, которые проливают немного света на этот очень важный пункт.

Прежде всего мы имеем свидетельство Фотия, знаменитого патриарха Константинополя (810-895 гг.), который в своей *Библиотеке* (*Myriobiblion)* дает нам информацию об отношениях между Маштоцем и Феодором Мопсуэстийским. Он сообщает, что прочитал три беседы или трактата против персидской религии, написанных «Феодором священником» и адресованных «Мастубию армянского происхождения»: *Θεοδώρου πρεσβυτέρου, περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς ἐν λόγοις γ΄. Ανεγνώσθη βιβλιδάριον Θεοδώρου Περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς καὶ τίς ἡ τῆς εὐσεβείας διαφορὰ ἐν λόγοις τρισί. Προσφωνεῖ δὲ αὐτοὺς πρὸς Μαστούβιον ἐξ Ἀρμενίας ὁρμώμενον, χωρεπίσκοπν δὲ τυγχάνοντα.* Далее он идентифицирует этого Феодора священника с Феодором Мопсуэстийским: «*Οὗτος ὁ Θεόδωρος ὁ Μοψουεστίας εἶναι δοκεῖ·τὴν δὲ γὰρ εστορίου αἵρεσιν καὶ μάλιστα ἐ τῷ τρίτῳ λόγῳ κρατύνωνπροαναφωνεῖ, ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν μαρτωλῶν ἀποκατάστασιν τερατεύεται*»[1].

К сожалению, сами эти реферированные беседы не сохранились. Однако не может быть сомнений в точности информации Фотия. Он известен как скрупулезный и заслуживающий доверия ученый своего времени. Поэтому,

[1] P.G., т. 103, кол. 281.

принимая его свидетельство, мы должны ответить на вопрос: «Кто был этот Мастубий, к которому обращены эти произведения?»

Н. Адонц первым серьезно рассмотрел свидетельство Фотия. После тщательного изучения церковной истории в период между 383 и 435 гг. он предположил, что Маштоц, автор армянского алфавита, должно был быть именно тем человеком, которому Феодор адресовал свою работу. Его аргументы можно суммировать в следующих положениях:

а) Поразительное сходство имен: *Μαστούβιος* = Маштоц, Машт'оц, Маждоц является первоначальным именем Месропа согласно Корюну и Парпеци[1].

б) Выдающаяся фигура в истории Армянской Церкви и культуры того периода – Маштоц.

в) Работы Феодора Мопсуэстийского были переведены на армянский и распространились в Армении до такой степени, что сразу после Эфесского Собора Раббула Эдесский и Акакий Мелитинский, последователи св. Кирилла и хранители эфесского православия в соседних областях Армении, стали тревожиться и сделали армянам настоятельное предупреждение. Фактически, последующие неприятности в Церкви по поводу Трех Глав, как сообщает Либерат, начались в Армении[2].

Когда и как Феодор познакомился с Маштоцем? Свидетельство Фотия указывает на личные отношения. Феодор должен был знать Маштоца лично, если он адресовал ему свою работу. Разумно предположить, что Маштоц мог попросить его написать эти трактаты, так как в это время в Армению проникал маздеизм. Мы видели, что была официальная политика Персидской империи ассимилировать армянский народ через маздеистскую миссию в Армении в дополнение к политическому давлению, оказываемому на него. Поэтому Маштоц, возможно, нуждался в помощи сильного христианского богослова и апологета, чтобы тот предоставил веские аргументы, которые можно дать в качестве христианского ответа на маздеистскую критику христианской истины, оспариваемой интенсивной волной проповедей. Кроме того, она была особенно успешна среди иранских армян. Мы должны также отметить, что Езник из Кохба, принявший вызов и ответивший на

[1] См.: **Абегян**, Корюн, с. 18-19; **Акинян**, Корюн, с. 69, сн. 5 с полной библиографией по вопросу.

[2] P.L., т. 68, кол. 963. Мы займемся этим чрезвычайно важным эпизодом армянской церковной истории в следующей главе. Здесь мы только отметим факт, что в Армении имелась некоторая почва для влияния и репутации Феодора. Тезисы Адонца оспариваются «по причинам абсолютно соблазнительным» (Питерс, Происхождение, с. 210) в уже цитированной работе «Маштоц и его ученики».

критику в своей работе «О Боге» (Книга III), вероятнее всего, использовал трактаты Феодора в своем опровержении персидской религии[1].

Адонц предполагает, что Маштоц, возможно, встретил Феодора где-нибудь во время своей поездки в Восточную Сирию в поисках армянского алфавита. Поэтому он предлагает десятилетие с 383 г. по 392 г. считать периодом, которым следует датировать изобретение армянского алфавита[2]. Аргумент в защиту этого предложения – то, что, согласно Фотию, Феодор написал свои трактаты и адресовал их Мастубию, когда был священником (*πρεσβύτερος*). После 392 г. он стал епископом Мопсуэстии[3].

Акинян думает, что Маштоц был в Антиохии и учился у известного Либания[4]. Там он должен был встретить Феодора, с которым продолжал контактировать после своего возвращения в Армению. Во-вторых, он предполагает, что это по просьбе Маштоца Феодор написал свои трактаты[5]. Его третье предположение – когда Маштоц поехал в Восточную Сирию, он также заехал в Мопсуэстию, чтобы посоветоваться со своим другом Феодором, теперь епископом города. Чтобы доказать свою гипотезу, он предлагает изменить название города Самосат, упомянутого Корюном, на Мопсуэстию, армянская форма которого – Мамуэстия[6].

Кроме того, он считает, что Маштоц знал лично и Иву Эдесского. Имя священника Абеля, упомянутого в тексте Корюна[7], в первоначальной форме было Хиба или Ибас. Этот священник рассказал армянскому царю Врамшапуху о наличии армянского алфавита у сирийского епископа Даниила. Маштоц, должно быть, встретил Иву, с которым он очень подружился и тот помог его делу[8], в Эдессе.

Конечно, трудно подписаться под суждениями Акиняна, так как они не базируются на каком-либо историческом свидетельстве. Его интерпретация текста Корюна слишком произвольна - рукописная традиция не дает таких

[1] **П. Л. Марье,** тщательно изучивший текст работы Езника, доказывает, что, возможно, Езник использовал не только феодоровские трактаты, но также и работы его учителя, Диодора Тарсийского (см.: О Боге, с. 85-91).

[2] См.: **Адонц**, Маштоц, с.43.

[3] См.: **Аманн**, Феодор, кол. 235-236; ср.: Девресс, Эссе, с.3.

[4] См.: **Мозли**, Либаний, с. 709-712; также см., в частности: **Фестюжьер**, Антиохия, с. 91-139.

[5] См. **Акинян**, Маштоц, кол. 506, 509.

[6] Там же, кол. 515-517; ср.: Он же, Армянский алфавит, кол. 298.

[7] **Корюн**, с. 44; ср.: **Хоренаци**, кн.III, гл.52.

[8] См.: **Акинян**, Армянский алфавит, кол. 295-297; ср.: **Питерс**, Происхождение, с. 209; Он же, Иеремия, с. 21 (см.: Дополнительные замечания, 2).

оснований. Можно было сделать любой вывод при стольких изменениях в тексте. Многие из его рассмотренных выше утверждений сомнительны в различных пунктах и не могут дать никакого твердого основания для уверенности или даже для большей вероятности.

Но если отложить эти предложенные текстовые изменения и эти неподтвержденные гипотезы, то кажется весьма вероятным, что, если не сам Маштоц непосредственно, то, во всяком случае, его ученики могли встретиться с Ивой в Эдессе, потому что в первой четверти V в. он был самой видной фигурой Эдесской школы. Мы должны помнить, что это было время, когда армянские студенты прибыли в Эдессу - как мы сказали ранее, привычный центр христианского образования. Это, должно быть, было личное знакомство учеников Маштоца или армянских студентов, посланных в Эдессу[1], что и сделало возможным и легким для Ивы перевод трудов Феодора Мопсуэстийского на армянский, трудов, которые должны были, как мы увидим позже, вызвать такую бурю в Армянской Церкви.

Что мы можем заключить из всех этих фрагментарных указаний?

П. Питерс, впервые рассмотревший историю происхождения армянского алфавита относительно доктринальной позиции Армянской Церкви и на фоне истории Восточной Церкви в целом, имеет устойчивое убеждение, что «бесспорно, что во время Маштоца и Саака Церковь Армении в своей совершенной спекулятивной неопытности начала тем, что простодушно приняла учения той богословской школы, из которой вышло несторианство»[2].

По мнению Питерса, эта ситуация в Армянской Церкви была устойчивой и была создана людьми, которые заранее приняли определенное богословское отношение. Это легко видно в его тезисе, когда он пробует показать, что поздняя проэфесская позиция Армянской Церкви была противоположной этой[3], и что никогда не существовало никаких отношений с Алек-

[1] См.: **Корюн**, с. 74; ср.: **Хоренаци**, кн.III, гл.60.

[2] Происхождение, с. 226 (пер. с франц.). После изучения исторических указаний, рассмотренных выше, которые намекают на отношения армянского христианства с антиохийской традицией – через сирийское христианство – он считает, что богослов не может остановиться на этом. Он должен сделать выводы. Поэтому, являясь богословом, он продолжает: «Перед такой совокупностью доказательств (sic!) необходимо признать, что армянская литература появилась под знаком Феодора Мопсуэстийского и что она начала расцветать на почве, насыщенной несторианским влиянием» (пер. с франц.; Происхождение, с. 217).

[3] Там же, с. 218. Даже поздняя монофизитсткая позиция Армянской Церкви понята им как отступление от более ранней позиции. «Прежде чем перейти к наиболее крайнему (sic!) монофизитству, Армения начала испытывать влияние антиохийской школы. Она открыла свои первые классы под руководством учителей, чьим

сандрией или знакомства с александрийским богословием. Он говорит: «Ни одно слово из рассказа (Корюна), ни один намек, ничто не позволяет предполагать, что они (т. е. лидеры Армянской Церкви) думали единственно о Египте: можно установить явное незнание александрийского эллинизма и отсутствие предпочтения для христологии св. Кирилла, более соседствующее с равнодушием»[1].

Мы можем пройти весьма длинный путь с Питерсом в его анализе отношения Армянской Церкви к христианской традиции Восточной Сирии. Но мы не можем сделать того же самого вывода, по причинам, приводимым ниже.

Нам не нужно повторять того, что мы, возможно, уже слишком подчеркнули в этой главе. Но сделаем это в качестве одного из постулатов нашей интерпретации вероучительной ситуации Армянской Церкви на этой стадии: были близкие традиционные связи между Армянской Церковью и сирийским христианством Восточной Сирии и Северной Месопотамии и поэтому разумно заключить, что армяне были в контакте с антиохийской христианской традицией через сирийское влияние. Но это влияние не было исключительным или доминирующим. Данное утверждение – тот пункт, где мы начинаем отходить от интерпретации Питерса, в которой антиохийское влияние рассматривается и оценивается весьма односторонне.

Мы уже показали, что, особенно со времени св. Григория Просветителя, также существовало сильное греческое влияние, которое не было антиохийским по своему происхождению или характеру, но пришло главным образом из Кесарии. Теперь легко может быть показано, что во время Маштоца, даже ввиду его возможных отношений с Феодором и историей его поездки в Восточную Сирию, антиохийская традиция не была в армянском христианстве всем и даже не была преобладающей, как иногда предполагается.

Несомненно, что католикос Саак находился в самом центре истории Армянской Церкви первых четырех десятилетий V в. Он не только *ex professio* был лидером культурного движения, но он также занял центральное место в политических делах своего времени. Его работа заключалась не

оракулом был Феодор Мопсуэстийский. Никто не спорит, что они довольно хорошо зарекомендовали себя и что даже те, кто их покидал, не подвергались анафеме и словесным оскорблениям. Но эта конверсия не уничтожает прошлого, которое армянские историки охотно забыли, и которое не позволяет объявлять ничто априори неправдоподобным» (пер. с франц.; Иеремия, с. 23).

[1] Происхождение, с.218 (пер. с франц.). Немного далее он снова подчеркивает этот факт (с. 231-232); ср: Иеремия, с.17.

просто в помощи или поощрении Маштоца в его достижениях; скорее, она имела характер и вид руководства, планирования и координирования. Он не заслонял работу Маштоца, но руководил ею с таким умением и эффективностью, что все течение истории V в. определяется его выдающейся фигурой. Очевидно, что особенно те культурные подвижки в Армении, которые последовали за изобретением армянского алфавита, производились под его прямым руководством и при активном участии[1].

На политической арене Саак сыграл роль ментора армянского царства. Он знал ситуацию во всех ее сложностях и все ее болевые точки, потому что он считал себя – так же думал и народ – человеком, который должен заниматься ею с предельной заботой и мудростью. Дилемма, которую мы описали в предыдущей главе, должна была быть решена именно им. Он пытался достичь, и, несмотря на все неизбежные помехи и некоторые временные неудачи, в значительной степени добился установления периода сравнительного мира для Армении. Он достиг этого, будучи преданным персидским повелителям и, в то же самое время, объединяя основания армянской независимости в границах сильного культурного и национального самосознания, которое стало главным фактором в армянской истории с V века. В течение пятидесяти одного года он доминировал на сцене армянской истории и обеспечил Армянской Церкви период мира. Фактически Золотой век был временем его правления, прежде всего именно он был ответственен за его достижения. Так, он дважды отправлялся в Ктесифон, чтобы подтвердить лояльность Армении персидскому правительству, которое постоянно подозревало армян в их отношениях с Византией[2].

К тому же авторитет Саака был настолько высок, что армянские феодалы могли апеллировать к нему в случаях их конфликта с царем или между собой. И хотя они не всегда следовали его советам или указаниям, все же они никогда не игнорировали его[3]. Мы не должны забывать, что Саак был последним представителем семьи св. Григория, которая в качестве естественного выражения благодарности св. Григорию Просветителю за его большую работу в обращении Армении в христианство все еще очень почиталась армянским народом.

[1] См. исторические доказательства этого: **Парпеци**, кн.I, гл. 10-11; ср.: **Хоренаци**, кн. III, гл. 54; **Корюн**, с.76; **Орманян**, Азгапатум, кол. 276 слл.; **Акинян**, Саак, кол. 475-476.

[2] Об огромной важности роли Саака в жизни армянского народа в пятом столетии: **Орманян**, Азгапатум, кол. 225-326 (сводка: кол. 322-323).

[3] Это ясно видно на примере эпизода свержения последнего арсакидского царя Арташеса. Детали см.: **Парпеци**, кн. I, гл. 12-16; ср.: **Хоренаци**, 63-67.

Со всей этой проперсидской политикой, вдохновленной, несомненно, потребностями ситуации, Саак, эта великая и авторитетная фигура, был эллинофилом в своем сердце, уме и в том, что касалось его отношений с иностранными церквами. Мы уже отмечали, что его отец, св. Нерсес Великий, получил образование в Кесарии и поощрял и укреплял эллинофильское влияние в Армении. Вполне вероятно, что отец посылал его в Кесарию и Константинополь для получения высшего образования[1]. Его знание греческого и высота образования, превосходящие любого армянина его времени – факт, о котором одинаково свидетельствуют и Корюн[2], и Парпеци[3]. В этом знании греческого языка и литературы он был весьма квалифицирован, что доказал своим лидерством в армянской интеллектуальной жизни V в., ориентированной на переводы.

Действуя со всеми предосторожностями, чтобы избежать любого столкновения с персами, Саак не разрывал отношений с греками. Эти отношения поддерживались через византийскую партию Армении. С самого начала своего патриаршества он подозревался в византийских симпатиях. Он был вызван в Ктесифон с царем Хосровом вскоре после раздела Армении. Там он очистил себя от всех пятен подозрения[4]; хотя персы сместили Хосрова, но они разрешили Сааку продолжать управление церковью. Конечно, это был шаг, сделанный с целью завоевать доверие армян и таким образом воспрепятствовать их переходу на византийскую сторону. Поэтому, учитывая все эти обстоятельства, справедливо думать, что самый властный человек в Армянской Церкви не имел никаких прямых отношений с антиохийским христианством и, что более важно, он имел близкие связи с Византией.

То, что эта связь с Константинополем не была прервана разделом Армении, видно из событий, которые последовали за созданием армянского алфавита. Фактически, Сааком, Маштоцем и всеми теми лидерами Церкви, чьим самым важным и постоянным делом было сохранение единства и солидарности армянского народа, византийская часть страны всегда рассматривалась как неотъемлемая часть Армении. Царь Хосров через переговоры с Византией пытался распространить свое правление также и в этой части Армении[5]. И если Саак сочувствовал этой политике, то это можно объяс-

[1] См.: **Орманян**, Азгапатум, кол. 257-258. Он даже родился в Кесарии. См. **Орманян**, Азгапатум, кол. 163-164; ср.: **Акинян**, Саак, кол. 472-473.

[2] С. 74, 76.

[3] Кн. I, гл. 10, где написано, что он мог поспорить с греческими интеллектуалами в знании греческой культуры.

[4] См.: **Хоренаци**, кн.III, гл. 50-51.

[5] См.: **Парпеци**, кн.I, гл. 2; ср.: **Хоренаци**, кн. III, гл. 49-50.

нить только его устойчивым убеждением, что нужно заботиться и об армянах византийской части страны и не оставлять их судьбу византийцам[1]. Саак поддерживал тесные контакты с этой частью Армении и через это поддерживал отношения с Константинополем.

Именно в связи с глубокой заботой о византийских армянах Саак приложил усилия к распространению недавно созданного армянского алфавита среди армян и в византийской части[2]. Достигнуть этой цели было не так легко. Правители византийской части не могли позволить распространять армянский алфавит, потому что он прибыл из персидской части и, что более важно, это не было совместимо с их собственной политикой, окончательной целью которой была полная интеграция Армянской Церкви в Византийскую. Так Маштоц и Вардан, внук католикоса Саака, были посланы в Константинополь, чтобы получить разрешение от императора на использование алфавита[3].

Нам не нужно входить в детали поездки Маштоца в Константинополь и его миссионерской работы в византийской Армении. Для нашей задачи уместно обратить внимание на то, что это посещение Константинополя было решающим моментом в истории армянской вероучительной ориентации. Если в основном по политическим и частично по культурным и традиционным причинам армяне некоторое время сохраняли близкое общение с антиохийской традицией через связь с сирийским христианством, то их связи с Константинополем, одинаково традиционные и культурные, в целом не были разрушены. Они были ослаблены, но не разрушены. Их восстановление подразумевало, что влияние Антиохии не было исключительным элементом

[1] **Хоренаци**, кн. III, гл. 54. Положение, в котором находилась Армянская Церковь византийской части, не могло оставить Саака безразличным.

[2] Согласно описанию Хоренаци, Саак отправился туда и направлял работу лично (книга III, гл. 57). По просьбе армянских нахараров он возвратился в персидскую Армению, чтобы уладить разногласия, возникшие среди них, и поддержать национальное единство. Таким образом, когда он покинул византийскую часть Армении, он поручил работу Маштоцу (кн. III, гл. 58). Согласно Корюну, инициатива была подхвачена самим Маштоцем и работа была также сделана им. Нет никакого упоминания о Сааке (см. с. 64-68). Кажется более вероятным, что сам Саак продумал для Маштоца его работу и поездку в Константинополь. Такая важная работа, столь близкая сердцу и уму Саака, могла быть направляема им. Это видно не только из его прежних связей с Константинополем, но это также может быть выведено из рассказа Корюна, который говорит, что вся работа Маштоца направлялась Сааком. Фактически, Маштоц сообщал ему о завершении каждой миссии из предпринятых им в отдаленных областях Армении или в странах вне Армении, вроде Кавказской Албании или Грузии (см.: **Корюн**, с. 64, 70, 74).

[3] Существует разница в описании этого события, что заслуживает специального анализа (см.: Дополнительные замечания, 3).

в армянском христианстве. Кроме того, это укрепление принесло бы вместе с этим ослабление или уменьшение антиохийского влияния. Посещение Маштоцем Константинополя дает нашему анализу следующие два пункта, которые имеют большое значение в понимании догматического положения Армянской Церкви на тот момент.

1. На пути в Константинополь Маштоц «множество своих учеников увез в город мелитенцев и поручил их святому епископу города по имени Акакий, а старшим над учениками поставил того, которого звали Гевондэосом, мужа верного и благочестивого»[1]. Этот Акакий был не кто иной как известный сторонник Св. Кирилла и постоянный противник Нестория. Позже он принял участие в осуждении последнего на Эфесском Соборе. Впоследствии он стал защитником кирилловской христологии против несториан и несторианствующих[2]. Как мы увидим немного далее, он был человеком, стоявшим у истоков споров о Трех Главах, точнее, о писаниях Феодора Мопсуэстийского, которые начались в Армении. Его близкую связь с армянской догматической историей можно объяснить близким отношением к Маштоцу и особенно его известным авторитетом и влиянием на армянских студентов. Позже мы увидим, каким влиянием эти студенты пользовались в Армении, когда они возвратились в свою страну и когда полемика с несторианством охватила восточные области Византийской империи.

Как можно объяснить действия Маштоца, если мы принимаем, что он был убежденным антиохийцем, чье богословское мышление сформировалось под влиянием Феодора Мопсуэстийского и других лидеров того учения, которое позже станет несторианством? Мы думаем, что его личные отношения с Феодором Мопсуэстийским, которые мы рассматриваем как весьма вероятный факт, даже если он не установлен исторически, или его поездка в Восточную Сирию для завершения работы, сами по себе не подразумевают, что он придерживался антиохийского богословия. Иначе он бы очень неохотно отдавал своих студентов на попечение крупнейшего антиантиохийского богослова того времени[3].

[1] **Корюн**, с. 66; ср. **Хоренаци**, кн. III, гл. 57. Дата путешествия Маштоца приходится на период между 419 г. и 425 г., датой смерти Аттика, патриарха Константинопольского, с которым Маштоц встречался. Акинян приводит дату 419/420 г. (см. Маштоц, кол. 533), Питерс – 422 г. (см. Происхождение, с. 212), Манандян – 420/422 г. (см. Критическая история, с. 275).

[2] См.: **Рузье**, Акакий, кол. 242-3. Лайтфут говорит о вероучительной позиции Акакия в следующих словах: «В целом его антагонизм к несторианскому учению был не только постоянным, но и несдержанным» (Акакий, с. 14а).

[3] П. Питерс, отмечая проантиохийскую богословскую позицию Армянской Церкви, был не в состоянии отрицать сложность переведенного места у Корюна. Он признал этот факт, но кажется, что он не проработал тщательно его значение (см.: Происхождение, с. 217-218; ср.: Иеремия, с.17-19).

2. Второй важный пункт: визит Маштоца в Константинополь снова открыл для служителей Армянской Церкви возможность прямого контакта с культурной жизнью столицы империи. Такие контакты фактически были прекращены после раздела Армении, когда по политическим основаниям прекратились поездки в Кесарию и Константинополь. У Корюна есть два явных свидетельства этому. В первом случае, после возвращения Маштоца из Константинополя, когда литературная деятельность все более усиливалась, два студента, Овсэп (Иосиф) и Езник были отправлены сначала в Эдессу с миссией, «чтобы они (там) с сирийского языка переводили на армянский писания святых Отцов их (сирийцев)». Сделав это и послав переводы своим учителям, Сааку и Маштоцу, они «отправились в края греков, где, проучившись, приобрели опыт и были поставлены переводчиками с греческого языка»[1]. Это случилось, мы должны помнить, как раз перед Эфесским Собором.

За ними скоро последовали двое других, Леонтий и Корюн, автор «Жития Маштоца»[2]. Наиболее вероятно, как мы увидим в следующей части, что это случилось вскоре после Эфесского Собора. Эти случаи зафиксированы в исторических документах. Разумно думать, что этих учеников сопровождали и другие, и история V в. действительно дает нам больше имен. Эта связь с Константинополем и, возможно, с другими неантиохийскими центрами христианской культуры к концу первой четверти V в. и во время несторианских споров в Константинополе должна была играть определяющую роль в вероучительной ориентации Армянской Церкви. Эфесская доктрина, которая позже стала скалой армянской христологической позиции, прибыла в Армению по тому же самому пути: из Константинополя через Мелитену.

Перед завершением изучения этого периода мы должны особо отметить, что связь с Константинополем имела определенные последствия в Армении, которые немаловажны для разъяснения нашей точки зрения. Когда в 423 г. Арташес, сын Врамшапуха, был назначен царем Армении[3], это было исполнением самого сильного желания св. Саака[4]. Но иранофильская партия страны позже стала в оппозицию к царю Арташесу и попросила Саака

[1] **Корюн**, с. 74. Ср.: **Хоренаци**, кн. III, гл. 60.

[2] **Корюн**, с. 74-76.

[3] См.: **Парпеци**, кн. I, гл. 13.

[4] Хоренаци говорит, что Саак послал двух армянских князей, Смбата и Вардана, со специальным поручением к персидскому царю Враму V (420-438). Царь, «простив» нарушения армян, назначил Арташеса царем Армении (кн. III, гл. 58).

присоединиться к их обвинению против царя перед персидским судом. Саак отклонил их приглашение и посоветовал им по-отечески, чтобы они не осуществляли своего намерения, которое, как ему казалось, наносило удар по автономии Армении в ее самой чувствительной точке - по арсакидскому царству[1]. Но, несмотря на его совет, они пошли к персидскому царю и попросили сместить Арташеса. Их просьба была немедленно исполнена; вместе с Арташесом и католикос Саак был лишен своего сана, который был передан Сурмаку, представителю сирофильской фракции[2].

Итак, есть две вещи, которые, кажутся нам весьма значимыми для понимания церковной ситуации того времени:

1). Согласно Хоренаци, обвинение против св. Саака и царя Арташеса заключалось в том, что они поддерживали близкие отношения с Византией. Фактически, когда армянские нахарары пришли к Сааку, чтобы попросить поддержать их обвинение против царя, Саак сказал им, что они должны подождать некоторое время и проявить немного терпения к его недостаткам, «пока не найдем выхода при помощи греческого императора Феодосия»[3]. И это, на что мы должны обратить особенное внимание, полностью соответствует истории миссии св. Маштоца в византийскую часть Армении и его посещению Константинополя. Очевидно, что провизантийская ориентация, открыто выраженная в этих двух событиях, вызвала некоторое беспокойство и тревогу персидского двора и иранофильских элементов в Армении.

2). Так же важно отметить, что армянские нахарары, направившиеся в Ктесифон, чтобы жаловаться Царю Царей, взяли с собой «некоего священника по имени Сурмак из области Бзнуник, из деревни по названию Арцке, из священнического рода. Присоединившись к армянским нахарарам, которые не послушали совета католикоса св. Саака, он говорил слова более несправедливые и отвратительные, чем [слова] армянских нахараров против царя Арташеса перед персидской знатью, таким образом угождая армянским нахарарам, потому что некоторые [из армянской знати] обещали ему престол армянского католикоса»[4].

Сурмак пришел из той области в южной Армении – Бзнуник – которая всегда находилась под сирийским влиянием. Он был первым из трех католикосов Армении, назначенных персидским двором по просьбе армянских

[1] Как проницательно заметил Груссе: «это было, можно сказать, самоубийство древней Армении» (История, с. 183).

[2] Парпеци всю историю излагает в драматическом ключе (см. кн. I, гл. 13-14).

[3] **Хоренаци**, кн. III, гл.63.

[4] **Парпеци**, кн. I, гл. 14. Хоренаци здесь более точен (кн. III, гл. 64).

нахараров-иранофилов, чье правление было нацелено на разрыв отношений Армянской Церкви с Церковью в Византийской империи, отношений, которые, как мы показали, постоянно поддерживались в течение прошлого десятилетия. Сурмак и его два преемника, Бркишо и Шмуэль (Самуил), успешно признавались как ответственные главы Армянской Церкви при персидском дворе в течение последнего десятилетия правления Саака, который армянским народом всегда признавался истинным главой Армянской Церкви[1]. Рамки нашего исследования не позволяют нам входить в детали этой истории, которая так ясно и широко представлена у Парпеци и Хоренаци. Интересно, например, отметить, что эти прелаты ведут тот же самый образ жизни, что и епископы Персидской империи[2], и что скоро они становятся неприятны армянским нахарарам и Саак все еще остается главой Церкви.

Наконец по просьбе армянских нахараров Врам V снова признал Саака официальным главой Церкви, но с властью только в духовной сфере. В то же время Шмуэль был признан как имеющий власть в светских и политических вопросах. Политический интерес персидского правительства к армянским церковным делам не может быть виден более ясно, чем в этом действии. Интересно обратить внимание, что, когда Сааку вернули духовную власть, он был предупрежден Врамом V следующими словами: «Поклянись своей верой в том, что будешь верно служить мне и не станешь помышлять о мятежах, обманываясь единством в ложной вере с греками и оказываясь виновником гибели Армянской страны от нашей руки и превращения нашего благорасположения во вражду»[3].

Таким было положение в Армении, когда в Константинополе началась несторианская полемика, подготовившая путь для Эфесского Собора. Две христианские традиции в Армении все еще конкурировали друг с другом, пытались победить и удержать свои позиции. Сирийское влияние ослабело из-за мощи фигуры св. Саака, который сплотил вокруг св. Маштоца блестящую группу первого поколения «армянских переводчиков», знаменитую команду интеллектуалов, сформировавших образцы армянской литературы и заложивших основы армянской вероучительной позиции.

Было очевидно, что, несмотря на последнюю попытку сирофильских элементов взять на себя инициативу в армянском христианстве с прямой

[1] Стоит отметить, что эти три католикоса не нашли своего места в официальном списке (армянский «Liber Pontificalis») армянских католикосов. Они всегда считались иностранцами, навязанными Армянской Церкви политическими господами.

[2] См.: **Парпеци**, кн. I, гл. 4; **Хоренаци**, кн. III, гл. 65.

[3] **Хоренаци**, кн. III, гл. 65. Сводку всех этих драматических событий см.: **Турнебиз**, История, с. 499-512.

поддержкой персидского правительства[1], поток эллинофильского влияния не был остановлен. Напротив, он устойчиво возрастал. Временный и в действительности очень ограниченный успех сирофилов не имел достаточно сил, чтобы поколебать основы христианства греческого типа, которое теперь консолидировалось через интенсивную работу «переводчиков» и особенно через культурные связи с Константинополем. Фактически, оно так твердо установилось в правление св. Саака – и главным образом через его труды – что это затмило сирийский тип и привело к его ослаблению и упадку. Однако нельзя сказать, что сирийский тип был полностью искоренен или устранен. Во второй половине V в. он все еще изо всех сил пытался выжить. Но сражение был уже проиграно.

Что мы можем вывести из этой истории? Что здесь подходит для нашей непосредственной цели?

а) Армянская Церковь в первой четверти V в. не была привержена ни одной конкретной школе христианского богословия. Она сохраняла тот двусоставный характер христианства, который мы описали ранее. Взаимодействие между двумя христианскими традициями греческого и сирийского происхождения и влияния еще не исчезло. Все течение V в. отмечено конфликтом между ними.

б) Если антиохийская богословская традиция в армянской церковной истории ассоциируется с христианством сирийского типа, то влияние этого богословия через сирийское влияние на армянское христианство не было доминирующим, но было уравновешено каппадокийским и константинопольским влиянием.

в) Если армяне обратились к центрам сирийской христианской культуры, чтобы найти помощь в создании своего алфавита, то это было сделано

[1] Рене Груссе назвал описанную ситуацию «попыткой присоедить армянское христианство к сирийской церкви» (пер. с франц.; История, с. 184). Очень важно найти в церковных Соборах под персидским руководством имена «епископов из Армении». Так, в перечне епископов Соборов 424 г., проводимых Дадисусом (см.: **Лабур**, Христ. Персия, с. 119-25; **Виграм**, Ассир. Церковь, с. 120-5) есть имя «Арташира Армянского» (см.: **Шабо**, Восточный Синодик, с. 285). Так же в 486 г. на Соборе, возглавленном Акакием (см.: Лабур, Христ. Персия, с. 141-54; **Виграм**, Ассир. Церковь, с. 163-166) есть имя «Моисея из Армении» (см.: **Шабо**, Восточный Синодик, с. 299). Из этих признаков можем ли мы заключить, что в южных областях Армении епархии зависели от селевкийского католикосата, то есть находились под юрисдикцией сиро-персидской Церкви? Персидское влияние было настолько сильно в этих пограничных областях, что такая гипотеза вполне приемлема. Если это верно, то законно думать, что Сурмак, Бркишо и Шмуэль прибыли из этой части христианской Церкви в Армению, когда персы попытались взять Армянскую Церковь под жесткий контроль, связав ее близко с сиро-персидской Церковью.

частично по техническим и частично по политическим причинам. Их традиционные связи с Восточной Сирией и Северной Месопотамией сделали этот шаг и возможным, и естественным. Но существенно отметить, что в то же самое время общий образец армянского алфавита был получен от греков.

г) В третье десятилетие V в. и непосредственно перед Эфесским Собором укрепление связей Армянской Церкви с Константинополем было решающим моментом в истории вероучительной ориентации Армянской Церкви во время несторианских споров. И, как мы увидим далее, эта ориентация сыграла важнейшую роль в их более позднем отношении к Халкидонскому Собору.

Теперь, имея в виду эти пункты, которые, как мы думаем, представляют в пределах существующих исторических свидетельств в схематической форме истинную картину церковной ситуации того времени, какова будет наша оценка тезисов П. Питерса, которые обнаруживаются в последних исследованиях этой проблемы западными учеными?

Мы считаем, что он выводит слишком много связей Армянской Церкви с антиохийской традицией. Другими словами, он придает слишком большое догматическое значение событиям, которые не имеют богословского значения или вероучительных последствий. Это преувеличение – резко различать вероучительные расхождения антиохийской и александрийской школ, представляя эти две богословские традиции противоположными и взаимоисключающими. В действительности эти две традиции существовали рядом в одной и той же Церкви и различия между ними выявились только позже, а именно в ходе несторианской полемики.

В конце концов, эти две традиции стали так резко противоположны, что их совместное существование стало невозможным. Но до первой четверти V в. обе имели свое законное место в жизни Церкви. Поэтому быть связанным с одной из них не обязательно означало быть приверженцем их поздним интерпретациям или развитиям. Иначе говоря, мы думаем, что Питерс конфликт между антиохийской и александрийской христологиями относит слишком далеко в прошлое.

Опять же несостоятельны попытки отыскать отношения между Армянской Церковью и Александрией. В обстоятельствах, в которых христианство появилось и распространялось в Армении, никто не может видеть каких-либо регулярных или постоянных контактов непосредственно с Александрией. Позднее, после Эфесского собора и особенно после Халкидонского Собора по понятным причинам такие отношения были установлены. Но на этой ранней стадии армяне могли познакомиться с александрийской тради-

цией только через свои контакты с каппадокийским христианством и с Константинополем. Здесь снова постановка проблемы Питерсом – в терминах «или-или» – не является оправданной с исторической точки зрения.

Поэтому, возвращаясь к проблеме отношения Армянской Церкви к антиохийской традиции, мы можем сказать с уверенностью, что это отношение не подразумевало того, что семена несторианской христологии будут посажены в Армении. Если бы это случилось, как думает Питерс[1], тогда было бы невозможно понять столь внезапное изменение, как приверженность Армянской Церкви Эфесскому Собору. Это было бы просто предательством прежней позиции, которое оставило бы свои следы в истории и литературе.

Мы обратимся теперь к более поздним важным эпизодам в развитии доктринальной ситуации Армянской Церкви.

[1] «Армянская литература начала расцветать на почве, насыщенной несторианскими влияниями (!)» (пер. с франц.; Происхождение, с. 217).

ГЛАВА 4

ИСТОРИЧЕСКИЙ ФОН (3):

Церковная ситуация от Эфеса до Халкидона

В ходе первого десятилетия данного периода доктринальная позиция Армянской Церкви установилась с такой устойчивостью и основательностью, что последующие годы ожесточенных христологических споров уже не могли ее поколебать. Поэтому весьма важно рассмотреть, как это случилось и каким образом это затронуло отношения Армянской Церкви с другими Церквами Византийской империи. Процесс, который вел к утверждению этой позиции, до некоторой степени описан в пяти документах, содержащих корреспонденцию Акакия Мелитинского с католикосом Сааком и армянскими нахарарами (три письма)[1] и Прокла, Патриарха Константинопольского опять же с Католикосом Сааком (два письма)[2].

[1] Оригинальный текст этих трех писем сохранился только на армянском языке. Они опубликованы в известной «Книге писем». Латинский перевод, сделанный Б. Мерсье, инкорпорирован в статью М. Ришара (см.: Акакий, с. 394-400). Французский перевод М. Таллона: Книга писем, с. 29-44. Я использовал армянский текст «Книги писем».

[2] Письмо Прокла, общеизвестное как «Томос Прокла», в существующем армянском варианте – достаточно искаженный и темный документ. Варданян пытался его восстановить. Первые части письма, которые отсутствуют в «Книге писем», были найдены К. Тер-Мкртчяном в Florilegium'е, известном как «Печать Веры» (см.: с. 109-112). Варданян включил их в свое издание. Он также использовал греческий текст и сирийский перевод. Греческий текст см. в изданиях Манси (V, с. 421-438) и Миня (P.G., т. 65, кол. 856-873). Новое издание **Шварца**: Д.В.С., т. IV, ч. 2, с. 187-195 (см. на русском два отрывка: Д.В.С., т. V, с. 77-78). Сирийский перевод можно найти в «Хрониках» Захарии Митиленского (см.: **Лэнд**, III, с. 103-115; английский перевод в: Гамильтон и Брукс, Сирийская хроника, с. 24-8. Я использовал восстановленный Варданяном текст (см.: h.A., т. 35 (1921) кол. 12-25), а также соответствующие места греческого текста Миня и Шварца.

Все эти письма дошли до нас из того периода христологических споров и церковных бурь, которые возмущали жизнь Церкви на Востоке в промежуток между Эфесским и Халкидонским Соборами. Точнее, это было время между 432 и 438 гг. Мы уже описали ситуацию в Церкви в этот период. Мы должны помнить, что проблемы действительно были критическими. С одной стороны, антиохийцы боролись всеми средствами за спасение своей традиции, которая была так глубоко поражена в Эфесе. С другой стороны, кирилловцы пытались закрепить свою победу на практических основаниях, удаляя все препятствия на пути распространения христологии, санкционированной в Эфесе, но все еще не принятой епископами и богословами в восточных областях Византийской империи.

Итак, армяне не присутствовали на Эфесском Соборе, который с такой поспешностью и безотлагательностью был созван Феодосием II. Но последствия Собора отозвались эхом в Армении, где началась полемика относительно писаний Феодора Мопсуэстийского, споры, которые снова взволновали церковную жизнь в Восточной Сирии, Киликии, Антиохии и Константинополе. Это было началом споров, которые позже стали известны как «споры о Трех Главах». Хотя они прекратились на несколько лет из-за смерти Кирилла в 444 г. и Халкидонского Собора (451 г.), который теперь стал центром христологических диспутов, они были возобновлены в шестом столетии и вызвали настоящую бурю в Восточной Церкви больше чем на полвека.

До какой степени и каким образом начало этой полемики затрагивает вероучительную ориентацию Армянской Церкви? Это тот фундаментальный вопрос, которым мы задаемся, рассматривая историю происхождения этих «Трех Глав».

Армяне не были непосредственно или официально информированы о решениях Эфесского Собора. Каноны, установленные на Соборе, не были посланы предстоятелям Армянской Церкви. Позже они были принесены в Армению армянскими церковнослужителями, отправленными в Константинополь для продолжения богословского образования. Но вскоре после завершения Собора новости, надо полагать, достигли предстоятелей Армянской Церкви, как можно заключить из документов, связанных с этой полемикой[1].

Армения была вовлечена в эту новую эфесскую стадию христологических споров пятого столетия, принимая в них активное участие, а иногда и выступая в роли ответственного лица. Поэтому, обращаясь теперь к упомянутым документам, посмотрим, что мы можем узнать из них относительно вероучительной ориентации Армянской Церкви.

[1] См. Дополнительные замечания 4.

1. Письмо Акакия Сааку[1]

Хронологически первым следует принять во внимание письмо от Акакия к Сааку. Оно было написано вскоре после Эфесского Собора, наиболее вероятно, в 432 г[2]. Оно начинается с утверждения, что во Христе объединяются все народы (он цитирует Кол. 3: 11; ср.: Гал. 3: 28). Это единство

> «было поколеблено злонамеренной ересью Нестория, который был епископом града Константина; когда он был найден еретиком, его лишили сана (епископа); так мы узнали, что этот жестокий волк нападал на святые Церкви и в некоторых местах подчинил неискушенных своей злой воле. Опасаясь, что пятно [ереси], возможно, приобрело себе место и в ваших Церквах и думая об общем благе, мы посчитали добром сообщить Вам, что эти люди имеют не что иное как иудейскую болезнь[3], поскольку они ошибаются о сошествии (т. е. Воплощении) Бога, [то есть] о Его подверженности подобно человеку всем страданиям кроме греха».

После этого общего предупреждения, на основании доказательств из Священного Писания[4] он пытается кратко показать, что это один и тот же Бог, один и тот же человек, который жил и действовал как Богочеловек. Он критикует тех, кто думает о Христе как о человеке, не большем чем апостолы или святые[5]. Он сетует на тех людей, которые обвиняют его в теопасхитских наклонностях[6], которые он категорически отклоняет, говоря:

[1] К.П., с. 14-15.

[2] См.: **Ришар**, Акакий, с. 405-406; Таллон, Книга писем, с. 22-23.

[3] Христологическое учение Нестория или антиохийской школы в целом было охарактеризовано их противниками как «иудейство», потому что иудеи не признавали во Христе божественность и видели в Нем просто человека. Поэтому те, кто разделял Христа на два, были уподоблены иудеям. Как мы увидим, это проявляется несколько раз в вероучительных документах Армянской Церкви V в.

[4] Упомянем некоторые из них, те, которые могут помочь нам понять его концепцию единства личности Христа. См.: Иоанн 9: 35-39; 2 Кор. 13: 13; Мф. 9: 28; ср.: Иоанн 6: 53.

[5] Мишенью его нападок, возможно, был тот крайний тип христологии, который не отличался от адопционизма. Он преувеличил в своей интерпретации антиохийской христологии, которую, по всей вероятности, и имел в виду.

[6] Он имеет в виду, как убедительно показал Ришар, инцидент в Халкидоне немедленно после Эфесского Собора, когда делегации двух сторон, александрийской и

«Но мы не только не принимаем их (т.е. обвинителей) толкования, но также и анафематствуем тех, кто смеет говорить, что Бог даже по своей природе подвергся страданиям, и рассматривает бессмертного как смертного и неизменного изменяющимся; они не смотрят на Священное Писание и на учение 318 никейских епископов».

Для нас важны заключительные абзацы:

«Когда вы получите это письмо, обратите к Богу непрерывные молитвы о моей немощи. Но мы боимся, что могут найтись люди [в вашей стране], которые следуют учению Феодора Мопсуэстийского, и [могли пасть жертвой] пагубного яда Нестория и которые могли бы уловить простодушных. Что касается писаний, оставленных последним[1], и тем более сочинений о Воплощении, то, когда проблема [их ереси] была обнаружена, святые епископы собрались в городе Эфесе и постановили, что они все должны быть сожжены. Поэтому позаботьтесь о содержании веры без искажения (букв. «грязи») так, чтобы вы могли получить окончательное оправдание в чистоте».

Есть вопросы, которые обнаруживаются этим письмом и на которые важно ответить. Но перед выполнением этого – и чтобы увидеть их в общем контексте целостной ситуации – приведем свидетельства других документов, тесно связанных с этим.

2. Ответ Саака на письмо Акакия[2]

Во-первых, Саак благодарит своего коллегу, епископа Акакия, за его заботу о сохранении православной веры в Армении. Он говорит Акакию, что очень доволен его советом и сообщением[3]. Он открыто говорит, что его

антиохийской, защищали перед Феодосием истинность своих христологических систем и Акакий был внезапно уличен антиохийцами в теопасхизме (см.: **Ришар**, Акакий, с. 402-403).

[1] Армянское местоимение знора отсылает к Феодору, а не к Несторию. Обоснование см. в Дополнительных замечаниях 5.

[2] К.П., с. 16-18.

[3] Ришар, хорошо знакомый со святоотеческой литературой четвертого и пятого столетий, дает очень высокую оценку письма Саака Акакию. Заявив, что он не будет его подробно комментировать, он добавляет: «Отметим, однако, цветущий характер стиля, не отягченный библейскими цитатами, скромность тона и большую осторожность в догматических вопросах» (пер. с франц.; Акакий, с. 406).

по-настоящему удовлетворило, что он информирован об этом, потому что, добавляет он:

«Мы были весьма довольны собой, оставаясь в своем привычном незнании, в своем незнании найдя убежище, подобное сильной крепости». Далее он обвиняет и сожалеет о тех, кто отошел от истины и впал в ересь. Он добавляет: «Но сам я удивляюсь, как некоторые люди пытаются и бьются за **законными** пределами постигнуть непостижимое. Кроме того, я думаю, что мужи, подобные им, совсем не знают Священного Писания и его силы, но имеют отношение только к иудейской мути».

С таким общим утверждением он продолжает обвинять этих людей. Единственный ясный признак какой-то специфической ереси имеется в следующем утверждении:

«Нет другой науки, столь же мрачной и угнетающей, чем та, которая различает по имени двух сыновей или двух Господов во Христе; [этим] они открыто объявляют свою дерзость без стыда и страха».

Далее он обещает преследовать этих мужей, если они появятся в Армении: «Если мы вдруг обнаружим здесь людей тех [еретиков], мы не только не примем их и станем их преследовать, но также без колебаний подвергнем их тяжелому наказанию». В свою очередь, он призывает своего коллегу преумножить старания и удалить это зло из Церкви Христа, тем более, что он имеет право на императорскую защиту и поддержку[1]. Наконец, он заканчивает ответом на последний параграф письма Акакия в следующем важном абзаце:

«Поэтому, наш господин и отец, поминай нас в своих святых и приятных молитвах, и если есть что-нибудь ошибочное в содержании нашего письма по причине нашего невежества, исправляй и не медли в укреплении нашей немощи. Но, что касается ереси, которой, ты написал нам, следует отвращаться, то пока, милостью Божией, ничего такого не достигало [нас]; однако, если что-то из этого скрытого яда есть, то, конечно, мы

[1] Ремарка, которая весьма красноречиво показывает нам, как Саак завидовал своим коллегам в Византийской империи. Это отражает его чувство тяжелого бремени, возложенного на его плечи дилеммой в ситуации Армянской Церкви под персидским управлением, как мы пытались это показать в двух предыдущих главах.

приложим все усилия искоренить его, чтобы мы могли прославить Христа в согласии».

3. Послание Акакия армянам [1]

Это название любопытного документа, который следует в ряду документов «Книги писем» за ответом св. Саака Акакию. Как можно видеть в первом параграфе, оно обращено «благородным и добродетельным армянским нахарарам, возлюбленным служителям Христа, и старым, и молодым».

Акакий сначала приводит причину, по которой он им написал. Он говорит, что последователи Нестория и Феодора распространили свое ядовитое и пагубное учение даже в Армении. Поэтому в такие тяжелые времена

> «мы посчитали достойным и верным написать вам, боголюбивому народу, чтобы Бог своей благодатью сделал ваших святых и истинных учителей твердыми и непоколебимыми в основах истинной веры, и они не попали к жестокому волку, желающему украсть кого-нибудь из христовой паствы».

Далее он объясняет, что наступили времена, предсказанные Павлом. Ситуация теперь настолько осложнилась, что Акакий напоминает армянам восклицание Христа: «Но Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?» (Лк. 18: 8).

> «Но те, кто боятся Бога, должны твердо держать веру Отцов и учение 318 святых епископов; [это] основа, которую они преподали как правило веры с великой истинностью и осмотрительностью и по велению Святого Духа и [в соответствии] с учением апостолов и Евангелия и которое мы всегда проповедуем в наших церквах»[2].

Он снова упоминает Нестория и Феодора как людей, которые пытались поколебать эту основу, на которой Церковь была построена. Поэтому

[1] К.п., с. 19 -21.

[2] Общепринято считать, что вставка Символа Веры в чин литургии датируется не ранее чем 476 г. Его включение, как думают, было осуществлено Петром Валяльщиком, патриархом Антиохийским (см.: **Келли**, Символ Веры, с. 348 сл.) Имеем ли мы тогда в письме Акакия указание на более раннее использование Символа Веры в евхаристическом богослужении? Возможно ли, что Петр воспринял эту идею из существующей практики в некоторых Церквах? Исследование этого вопроса может оказаться полезным.

они стали ответственными также и за уклонение других от веры, в которую люди через крещение были приняты в Церковь. Но они были скоро побеждены. Зло было преодолено Эфесским Собором. Никейская вера была восстановлена. И теперь,

> если кто-либо учит чему-нибудь вне этого (то есть этой веры) и проповедует двух сынов, одного от Марии и другого – Слово от Бога, или если кто-либо исповедует, что Бог, став плотью, изменился, тому, кто бы он ни был, анафема. Но не мы анафематствуем таких людей, но св. Павел [непосредственно, когда] он говорит: “Но если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема” (Гал. 1: 8)».

Еще раз он с любовью убеждает армянских нахараров не отступать от правой веры, в которой они были воспитаны. Здесь он более ясно определяет причины своего письма к ним. Он говорит:

> «Я посчитал необходимым написать это [письмо] вашей любезности, потому что, когда Хон, Коф и Анжн, наши возлюбленные священники, пришли к нам, они рассказали нам о хорошей работе, которую вы проделали, связав и запечатав писания Феодора[1]. Итак, не позволяйте никому убедить вас дать их снова тем, кто с готовностью и благодарностью встречает их за то разрушение, которое наносится принимающим и слушающим [их]; так как, если Несторий был удален из всех Церквей, то как принимать Феодора и его книги и учение, которые имеют те же самые идеи и тот же самый вред? Считайте этих людей ложными пророками, мошенниками, выступающими под маской служителей Христа; храните себя от этих людей и считайте их проклятыми, и не принимайте ложных вестей, которые они приносят вам с Востока».

Наконец, он напоминает им о своем смирении и недостоинстве, добавляя, что только забота об их спасении побудила его написать эти вещи. Снова побуждает их оставаться преданными истинной вере и благословляет их именем Бога.

[1] В тексте стоит Диодор «Диодоре» (см. Erratum). Мы переводим Феодор (Т’еодор), таким образом отходя от доктринального толкования этого письма другими учеными. См. Дополнительные замечания, 6.

Эти три документа, которые мы изложили и отрывки из которых перевели, ставят перед нами значимые проблемы в понимании вероучительной ситуации Армянской Церкви. Но перед этим мы должны дать описание двух других документов, тем самым закончив рассмотрение свидетельств, предоставляемых этим корпусом писем, чтобы увидеть ситуацию в широком контексте и в более ясной картине.

4. Томос Прокла

Нам не нужно давать слишком детальное резюме этого известного христологического документа, который был уже изучен из-за чрезвычайно важной христологической доктрины, сформулированной после Эфесского Собора. Фактически, как мы помним, он был написан в очень критический момент после эфесского периода – в начале споров о писаниях Феодора Мопсуэстийского, которые, как мы уже отметили, были начальной стадией вопроса о «Трех Главах». Это было соглашение двух лидеров двух групп, выступающих друг против друга в христологических битвах: Иоанна Антиохийского и Кирилла Александрийского. Константинополь, Антиохия и Александрия объединили в 435 г. подписи своих патриархов в христологическом определении – случай действительно исключительной важности.

Поэтому естественно, что такой документ привлек внимание столь многих ученых. Здесь, однако, мы изучаем Томос не на его общих основаниях относительно его христологии, но в его отношении к вероучительной ситуации Армянской Церкви. Поэтому мы должны использовать армянский текст, который обнаруживает значимые и существенные отличия от греческого.

В предисловии к письму, которое не сохранилось в нынешнем армянском тексте – первые две части в издании Миня – и которому мы следуем по оригинальному греческому тексту, Прокл сначала выражает свое сочувствие лидерам Армянской Церкви из-за неприятностей, испытанных ими от рук еретиков. Далее он говорит им, что те, кто не способен видеть духовные реалии, проповедуют глупости, потому что их видение не может превысить видимых, земных аспектов тех вещей, о которых они говорят. Он говорит о добродетелях, о которых говорили греки, и добавляет, что они недостаточны; только христианские добродетели могут позволить нам увидеть истину.

Далее следует краткое изложение учения о личности Христа. Основное утверждение здесь – то, что Слово Божие стало действительным человеком, не страдая (то есть без прохождения через человеческий опыт) – *ἀπαθῶς* – и

приняло на себя образ слуги; это, однако, не означает, что Его природа изменилась или что Он добавил что-то к Троице[1].

В следующей части он представляет *апологию* веры. Он показывает, как важно стойко держаться правой веры. Те, кто учит вещам вопреки этой вере, да будут анафематствованы по слову ап. Павла (Гал. 1: 8)[2].

Следующий абзац – чисто христологический, в котором Прокл показывает, что Христос стал человеком в самом истинном смысле этого слова, то есть Христос подвергался человеческим страданиям «по необходимости»[3]. Таким образом «нигде Евангелист не говорит, что Он (т. е. Слово) пришел и вошел в совершенного человека; но он говорит, что Он стал плотью, снизшед в саму природу»[4]. Однако он добавляет, что в выражении «Он стал плотью» не подразумевается, что Его природа обратилась или преобразовалась в плоть. Его божественная природа была выше изменения или тления.

Ключевые слова для христологии Прокла – два библейских выражения: «Он стал плотью», и «Он принял образ раба». Когда они «поняты в православном смысле, то они становятся семенами спасения для нас». Он объясняет единство во Христе в терминах метафизики, говоря:

> «Как не может быть никакого единства в [состоянии] двух различных вещей – поскольку, если это имеет место, то здесь не единство (но двойственность) – аналогично этому одно как (в смысле) совершенное согласие (союз) не разделяется на два»[5].

В следующей части он снова подчеркивает единство Христа, который был Богом и стал настоящим человеком без того, чтобы

> «исказиться в чем-нибудь в своей нетленной и безупречной природе. ... Он стал человеком, и Он спасает [нас] через [свою] общность в страданиях, Он имеет ту же расу и то же самое про-

---

[1] См.: **Варданян**, кол. 12-13; ср.: Минь, кол. 860; Д.В.С., IV, 2, с. 188.

[2] **Варданян**, кол. 13; ср.: **Минь**, кол. 860; Д.В.С., IV, 2, с. 189. Здесь в армянском тексте лакуна. Наиболее вероятно, отсутствующий абзац (25 строк у Миня и 14 в Д.В.С.) не был учтен компилятором «Печати Веры». Причиной этого пробела должно было быть нехристологическое содержание абзаца, как показывает греческий текст. Фактически, компилятор был заинтересован в таких доказательствах Отцов Церкви, которые могли быть используемы непосредственно как христологические аргументы в поддержку антихалкидонской позиции.

[3] Армянское слово *uharke*, греческое – *ἀναγκαίως*.

[4] **Варданян**, кол. 14; ср.: **Минь**, кол. 860-861; Д.В.С., с. 189. Здесь снова пробел в армянском тексте (7 строчек у Миня и 5 – в Д.В.С.) вероятно, по той же причине, что и в предыдущем случае.

[5] Варданян, кол. 14; ср.: **Минь**, кол. 861; Д.В.С., с. 190.

исхождение [как человек]; Он заплатил долг за грехи всех [своей] смертью как человек; Он, как ненавидящий зло Бог, воспрепятствовал тому, кто имел власть смерти, то есть сатане»[1].

Начальные слова абзаца, который следует за этим, важны и показательны: «Таким образом не то, чтобы Христос – это одно, а Бог Слово – другое[2] (упаси Боже!), ведь божественная природа не знает двух Сынов». После этого основного утверждения Прокл продолжает показывать, насколько абсурдна христология, в которой имеет место двойственность (учение типа *ἄλλος καὶ ἄλλος*). Он объясняет, кроме того, как такая доктрина противоречит тому образу жизни, которым Христос жил на земле и который так ясно описан в Евангелиях[3].

Но здесь возникает возражение на его концепцию единства личности Христа. Он смело его встречает. И возражение, и ответ на него таковы:

> «Если они (то есть противники) говорят, что Троица имеет одну субстанцию[4] и Троица без страстей и страданий; и если Троица без страстей и страданий, тогда Слово Божие также без страдания. Из этого следует, что Тот, Кто был распят, был кем-то иным, а не Богом Словом, который без страданий»[5].

[1] **Варданян**, кол. 15; ср.: **Минь**, кол. 861; Д.В.С., с. 190. Очень существенно отметить, что можно описать Христа, действующего как Бог и как человек; более точно: согласно своей божественной или человеческой природе. Но это можно сделать, только если считать его чем-то Одним в его бытии. Это очень важный пункт, который появляется много раз у всех более поздних армянских богословов. Это в действительности концепция единства, которая звучит весьма отлично от доктрины Льва, сформулированной в его Томосе, где он описывает две природы как являющиеся, как говорится, отдельными центрами для действий. Логический вывод был, естественно, разделение.

[2] Возможно, будет полезным процитировать греческий текст: *οὐκ ἄλλος οὗ χριστός καὶ ἄλλος ὁ θεὸς λγος (μὴ γένοιτο)*.

[3] **Варданян**, кол. 16-18; ср.: Минь, кол. 864-865; Д.В.С., с. 191. Очевидно, здесь он имел в виду тех антиохийских богословов, которые очень резко проводили различие между человеком и Словом Божиим во Христе в качестве мишени.

[4] Армянское слово миазор («той же самой силы») выражает греческое *ὁμούσιος* (единосущное).

[5] **Варданян**, кол. 18; ср.: **Минь**, кол. 865; Д.В.С., с. 191. Это, вероятно, основание для обвинения Прокла в теопасхизме. Хотя Ришар пытался освободить его от любой ответственности в этом отношении, но, поскольку признано его авторство известной формулы *εἷς τῇ Τριάδος ἐταυρώθη* (см. **Ришар**, Прокл), все же, кажется, существует молва о «теопасхизме» Прокла; это и, в особенности, метод, которым он высмеивает обвинения, представляя их смешными, показывают это достаточно ясно (ср.: **Аманн**, Теопасхиты, кол. 506).

Сначала Прокл представляет своих противников в смешном виде из-за этого очень слабого возражения, которые он уподобляет сети паука (даже более свободной) и писанию на воде! Потом он отвечает на возражение, говоря, что страдал не Бог Слово, но Слово Воплощенное. Каждый знает, что божественная природа сама по себе выше всех страданий. Но Бог хотел преодолеть смерть, которая является началом всех страданий и поэтому Он стал плотью через Деву. То, что Он стал плотью или принял образ раба, не уменьшило Его божественности, и именно через свое тело Он преодолел страдания[1].

Далее разрабатывается этот пункт. Прокл говорит, что для нашего спасения было необходимо, чтобы Слово стало человеком. Однако, став человеком, Он остался тем же. «Он есть и Бог и человек, не то, что [Он] разделен на два, но Он есть и остается одним и тем же». Поэтому Христос *есть* Бог Слово[2].

Опять же некоторые могут привести места из Писания (а именно: Деян. 2: 22; 17: 31; Иоанн. 8: 40), где о Христе говорится как о человеке, и они могут использовать их как аргументы в защиту разделения. Но они или неосведомлены, или злонамеренны, потому что они не толкуют Священное Писание правильно. Ведь слишком очевидно, что в начале Христос не был человеком, но только Богом. Когда Он стал человеком, Он воспринял нашу природу в ее полноте. И именно поэтому «Он единосущен Отцу по божеству, Он того же самого рода, что и Дева по плоти». Тогда они должны признать, что Христос – не человек, отличный от Бога Слова, но «тот же самый Бог Слово, кто создал мир, дал Закон, вдохновил Пророков и в конце принял плоть и избрал апостолов для спасения язычников и народов»[3].

Опровергнув таким образом еретиков, Прокл восклицает: «Убежим от этих нарушителей спокойствия и от разливающихся вод мерзких заблуждений». Он называет по имени Ария, Евномия и Македония. Он приглашает получателей его письма присоединиться к нему в следовании увещеванию св. Павла (Еф. 2: 14) и позволить еретикам бояться осуждения тех, кто вводит недавно изобретенное злочестие и делит на два Того, Кто соединил разделенное[4].

[1] См.: **Варданян**, кол. 18-19; ср.: **Минь**, кол. 865; Д.В.С., с. 191-192. Здесь можно увидеть в зачаточной форме учение об «икономии», которое позже стало краеугольным камнем в системе монофизитской христологии.

[2] См.: **Варданян**, кол. 19; ср.: **Минь**, кол. 865-868; Д.В.С., с. 191-192. В поддержку этого утверждения цитируется Священное Писание: 1 Кор. 8: 6; Иоанн. 1: 1-3.

[3] **Варданян**, кол. 20; ср.: **Минь**, кол. 868; Д.В.С., с. 193.

[4] См.: **Варданян**, кол. 20-21; ср.: **Минь**, кол. 869; Д.В.С., с. 193.

Затем следует достаточно длинный пассаж, в котором он иллюстрирует ту точку зрения, что, согласно свидетельству и Ветхого, и Нового Заветов,[1] Христос – един. Он Тот, Кто был рожден от Девы, Кто со временем рос согласно плоти, Кто переносил все страдания плоти, Кто являлся Аврааму и через Кого был создан мир[2].

В заключительной части[3] он сначала повторяет свое увещевание, что верные последователи Христа должны поклоняться ему правильно, потому что они имеют «ум Христов» (см.: 1 Кор. 2: 16).

Далее он говорит о причинах написания письма:

> «Мы написали все эти вещи вашей возлюбленности, потому что мы услышали, что некоторые злоречивые и глупые люди напали на вашу страну и хотят исказить чистую, неприукрашенную, неискусственную красоту православной веры злонамеренными книгами, напастями и заблуждающимся, ложно-претенциозным знанием».

Он напоминает своим читателям о предупреждении св. Павла против коварного народа (Кол. 2: 8) и о единственном основании Церкви Христа (1 Кор. 3: 11), которое нельзя путать с любым человеческим учением.

Здесь есть несколько строк, которые отсутствуют в греческом тексте. Они имеют большое значение для нашей непосредственной цели, поэтому я перевожу их:

> «Итак, стойте [вместе] в одном духе и как один человек; будьте в своей вере атлетами (athletes) Евангелия и не подпадайте анафеме и осуждению с Несторием и Феодором, который был его учитель и кто способствовал росту злого насаждения и злонамеренных новостей, что превысили отвержение иудеев и подобны ереси Ария и других, отклонившихся от славы святости и от правой веры. Они были анафематствованы всеми народами, и их книги, [содержащие] извращенные идеи, были сожжены перед всем народом. Держитесь подальше от них и сделайте то же самое, что и собрание епископов, и не позволяйте никому расценивать этот временный позор[4] как свой собственный и тем унаследовать вечный позор и быть осужденным и разрушенным с ними во аде»[1].

[1] См.: Иоанн. 8: 58; Рим. 9: 4-5; Исх. 4: 22; Еф. 4: 10; Гал. 1: 15.

[2] См.: **Варданян**, кол. 21-23; ср.: **Минь**, кол. 869-872; Д.В.С., с. 193-194.

[3] См.: **Варданян**, кол. 23-25; ср.: **Минь**, кол. 872-873; Д.В.С., с. 194-195.

[4] Как предполагает Таллон (см.: Книга писем, с. 71), этот «позор» должен быть позором следования некоторое время этим ложным доктринам. Автор желает возложить ответственность на создателей ереси и убеждает своих читателей не рассматривать это как их собственную личную веру.

После этих разночтений армянский текст согласуется с греческим. Заключительные слова стоит перевести:

> «Но вы твердо держитесь учения, которое вы получили от Святых Отцов, что собрались на Никейском Соборе и утвердили святую и славную веру; учение, [преподанное] святыми и блаженными Василием и Григорием и всеми, подобными им, и кто поддерживает святую веру в святости и согласии их с собственной жизнью, и чьи имена написаны в Книге Жизни (Фил. 4: 3)».

5. Ответ Саака и Маштоца на письмо Прокла

Тщательность формы этого письма удивительна. Более того, во многих местах использованы те же самые фразы, которые мы встретили в ответе Саака Акакию. Различия состоят главным образом в некоторых дополнениях, которые касаются веры вообще, и учения о личности Христа в частности. Поэтому мы не будем давать полного описания этого документа, но должны кратко показать эти отличия.

Первая часть письма очень похожа – только с небольшими различиями в выражениях – на первые части ответа Акакию. Первое различие заметно в месте, где Саак и Маштоц говорят своему коллеге, что они послали посыльных в соседние области и дали им строгие распоряжения предупреждать людей, чтобы те не слушали этих «варваров» (то есть еретиков) и не принимали их пагубного и разрушительного еретического учения. Тогда как в письме, обращенному Акакию, Саак обещал преследовать таких людей, *если* они когда-либо появятся.

Другое различие заметно в отрывке, который следует сразу за этим. Здесь мы имеем исповедание веры, которое открывается словами Никейского Символа Веры и продолжено формулами, взятыми непосредственно из *Didascalia 318 Patrum Nicaenorum (Учения 318 Никейских Отцов)*[2].

Вот, например, их взгляды касательно проблемы Воплощения:

[1] **Варданян**, кол. 24.

[2] Лебон пытался восстановить греческий текст (см.: Символы, с. 850).

«Относительно Воплощения[1] Сына мы верим следующим образом: Он стал совершенным человеком от Марии Богородицы Святым Духом, восприняв душу и тело действительно и не притворно; этим способом Он достиг спасения нашей человеческой природы. Он действительно подвергался страданиям, не потому, что сам Он был обязан страданиям – божество не страдает – но [это было] ради нас, [что] Он принимал страдания, был распят и погребен и в третий день воскрес и вознесся на небеса и воссел по правую [руку] от Отца, и Он придет [снова], чтобы судить живых и мертвых»[2].

Далее они нападают на еретиков, которые

«умудрились найти двух сыновей и два храма в своих умах (т. е. в воображении); они [смеют] думать без страха и без стыда и свои позорные [мысли] объявляют открыто [и] с наглостью. Наш Господь Иисус Христос по воле Отца сострадал страданиям людей. Слово, происшедшее из сердца Отца, возжелало угодить ему, став плотью через покрытие Святого Духа в утробе святой Девы. Он получил плоть, стертую предательством сатаны и обратился в тление, [чтобы] восстановить [его] в теле, душе и духе так, чтобы первое создание, сотворенное нетленным, могло появиться при втором рождении, [т. е.] при воскресении мертвых. Он взял настоящую (т. е. истинную) плоть ради нас и сеял в нас, по вере, божественность, и совершал чудеса и знамения так, чтобы мы могли стать истинно верующими в Его божественность. Он принимал на себя жажду и голод, усталость и сон не так, что [Его] божественность побеждалась (т. е. преодолевалась) в страданиях плоти, но так, что [Он мог] закрыть бесстыдные рты и языки, которые заранее уже приготовились богохульствовать; они (т. е. последние) говорят, [что] Его пришествие имело место не по правде, но по видимости, [как говорится] в ложных явлениях глазу. Он терпел удары и оскорбления, крест и смерть не так, будто бы Он был должен или достоин их, и при этом Он не был достоин той смерти, [которой] он умер, потому что божество бессмертно. Но [он умер] так, чтобы Он мог бы через Евангелие и [свою] драгоценную

[1] Армянское слово *мармаздецут'юн* буквально означает «взять на себя плоть».
[2] К.п. с. 10.

кровь очистить позор, прибывший [к нам] из-за наших грехов и сделавший нас нуждающимися в очищении»[1].

Затем, после выражения своей простой и православной веры, они нападают на тех, кто отступает от нее. Тем же самым способом, как Саак просил Акакия, они просят теперь также Прокла старательно наблюдать и использовать всю силу царя (то есть византийского императора), чтобы уничтожить эту ересь; со своей стороны они обещали сделать то же самое с теми, кто появится где-нибудь в их стране. В точно тех же самых словах, адресованных Акакию, они просят молитв Прокла.

Наконец, в последней части есть короткий параграф, где упомянут Феодор Мопсуэстийский:

«А насчет того, что здесь имеются ученики («последователи») Феодора Мопсуэстийского, в это время, милостью Бога, ничего подобного этому не было выявлено. Но если это скрыто в порче злочестия, конечно мы будем стараться искоренить это препятствие и избежать скандала, чтобы мы смогли достойно восславить Бога за согласие [среди нас] подобно единству, которое прославлено среди вас»[2].

Эти пять документов, по счастью, сохранившихся, в большой степени проясняют наше понимание фона армянской доктринальной позиции в отношении Халкидонского Собора. Но в то же самое время они не полностью очевидны: они ставят много вопросов, на которые мы должны ответить исследованием других источников информации. Кроме того, в них есть противоречивые утверждения, которые нужно объяснить, если возможно, при помощи других источников. Приведем некоторые примеры. Что мы в точности понимаем под утверждением Акакия, что работы Феодора были переведены на армянский? Почему в армянском тексте письма Прокла добавлено имя Феодора? Почему в ответах и Акакию, и Проклу католикос Саак почти отрицает существование последователей Феодора в Армении? Почему Акакий написал два письма, а не одно? Почему он адресовал второе армянским феодалам, а не главе Церкви? Кто эти три священника, упомянутые во втором письме и какова их роль в спорах? Подобных вопросов много. Становится очевидным, что мы должны искать дальнейшую информацию о вероучительной ситуации в Армении где-нибудь в другом месте,

[1] К.п. с. 11-12.
[2] К.п. с.13.

чтобы восстановить истинную картину, о которой эти документы говорят только намеком.

6. Свидетельства армянских историографов

Армянские авторы V в. не дают нам никакого прямого и открытого свидетельства об этих спорах как таковых. Они говорят о столкновении между сирийской и эллинской ориентациями, но едва упоминают имена или дают точную информацию.

Однако мы находим два доказательства, которые являются исключениями и проливают немного света на ситуацию. Первое мы находим у Корюна, который в конце «Жития Маштоца», после завершения описания жизни и трудов св. Саака и св. Маштоца и до рассказа об их смерти, помещает следующий отрывок, который стоит несколько вне контекста его рассказа[1].

> «В то время в Армении появились лживые и пустословные книги некоего ромея по имени Феодор[2]. По этому [поводу] епископы Церквей, собравши Синод, написали о нем и предупредили Саака и Месропа, поклонников истинной веры. И они с особым усердием уничтожили их (т. е. книги), преследовали и изгнали из своих пределов (последователей Феодора), чтобы дым сатанинский не смешался со светлым учением»[3].

Второе свидетельство мы находим у Мовсеса Хоренаци, который, спустя годы после полемики излагая общую историю Армении, обращается к тому же самому эпизоду в более точном и ясном его описании. Фактически он посвящает целую главу Эфесскому Собору, где после его краткого описания добавляет особенно важный пассаж:

> «И так как Саак Великий и Месроп на том Соборе не присутствовали, то Кирилл Александрийский, Прокл Константинопольский и Акакий Мелитинский написали им письма с предостережением, ибо они слышали, что некоторые из его учеников-еретиков отправились в Армению, захватив с собой писания Феодора Мопсуэстийского, учителя Нестория и ученика Диодора. Затем наши переводчики, имена которых мы упоминали выше[1], пришли [назад] и застали Саака Великого и Месропа в Аштишате Таронском и представили им письма и каноны Эфесского Собора, числом шесть, и достоверный экземпляр Писания».

[1] Акинян сомневается в его подлинности. Он думает, что там есть выражения, которые не присущи стилю Корюна. Опять же, положение этого пассажа в тексте Корюна (в заключительной части), где он сегодня расположен, не кажется обусловленным контекстом. Поэтому в своем собственном издании работы Корюна он убирает его с того места, где он находится теперь и помещает его в более раннюю часть. В этой части Корюн говорит о поездке учеников Маштоца в Константинополь. Это кажется ему соответствующим контексту рассматриваемого отрывка, потому что полемика по поводу писаний Феодора была связана с учениками Саака и Маштоца, как мы увидим ниже (см. **Акинян**, Корюн, с. 44, и особенно с. 104-105, сн. 75).

[2] Все рукописи говорят о Т'иодиос (Феодии), что очевидно является ошибкой в транскрипции. Во всех напечатанных текстах труда Корюна стоит Т'еодорос (Феодор) (см.: **Абегян**, Корюн, с. 44; Фентеглян, **Корюн**, с. 59-60).

[3] **Корюн**, с. 86.

Удивительно, что в последующем отрывке ничего не сказано о последствиях получения писем и шести эфесских канонов. Другую фрагментарную информацию этих двух авторов относительно доктринальной ситуации Армянской Церкви, а именно: отправку студентов в Византию, мы примем во внимание позже, когда попытаемся реконструировать ситуацию в целом. Теперь же мы можем обратиться к иностранным источникам.

7. Свидетельства иностранных источников

Во-первых, мы имеем очень важное описание некоторых событий, близко связанных с этой ситуацией, у Иннокентия Маронийского: *Incipit sancti Innocenti Episcopi Maroniae de his qui unum ex Trinitate vel unam Subsistentiam sen personam Dominum nostrum Iesum Christum dubitant confiteri (Начинается <трактат> Иннокентия епископа маронита о тех, кто сомневается исповедать, что Господь наш Иисус Христос есть Единый от Троицы или единая Ипостась (subsistentiam) или Лицо)*. Здесь я цитирую латинский перевод абзаца, посвященного данной проблеме, по изданию Шварца[2].

> «После осуждения Нестория, когда раскольники его не могли распространять смертоносные книги его, поскольку те были запрещены для чтения анафемами святого Собора, который сначала собрался в Эфесе, эдиктами и императорским постановлением, они начали распространять книги Феодора, епископа города Мопсуестия, который был некогда учителем Нестория, и уловлять простецов в смертоносные сети. И столь много усердия они имели в том, чтобы распространить через него заразу самого Нестория, что перевели, как говорили, эти его книги в соблазн и гибель простых душ на языки сирийский, ар-

[1] См.: кн. III, гл. 60, где он говорит об этих переводчиках, отправившихся в Византию.

[2] См.: A.C.O., t. IV, vol. 2, p. 68 слл. (пер. с лат.)

мянский и персидский. Узнав об этом, блаженной памяти мужи Раббула Эдесский и Акакий Мелитинский написали в Армению к святым епископам, чтобы они не принимали их, апостольски предупреждая и говоря: «Посмотрите на собак, посмотрите на злых делателей, посмотрите на растление». Но поскольку епископы Киликии обвинили этих мужей, Раббулу и Акакия, будто они сделали это не по любви, а по зависти и соперничеству, то все святейшие епископы Армянской земли, собравшись вместе, направили двух почтенных пресвитеров Леонтия и Абелия в царствующий град Константинополь. Они, написав по обычаю письма, а также взяв с собой одну книгу святотатств Феодора, пришли с мольбами к блаженнейшему Проклу, архиепископу града Константинополя, желая знать, какое из двух учений, Феодора или же Раббулы и Акакия, он признает за истинное. Блаженнейший Прокл, изучив усердно как письма армян, так и книгу Феодора, написал оное славное послание к армянам; его взял некий Василий диакон, отправился в Александрию и, приложив письма армян к своим, принес блаженнейшему Кириллу, предстоятелю оного града. Сильно взволнованный ими, как говорят, тот написал прекрасную книгу против Феодора и Диодора. После этого упомянутый Василий приехал в Константинополь и, написав еще несколько посланий, отдал Проклу все, что возил ранее к блаженному Кириллу, вместе со своими письмами. Но блаженный Прокл и до того, как выслушал Василия, знал обо всем, как уже было сказано, из посланий армян и книги Феодора, в которой по подобию Нестория предпринималась попытка учить о четверице вместо Троицы, и написал указанное письмо. Однако лично я думаю, что после этого он написал только второй лист, поскольку Василий в своих письмах говорит, что он путешествовал только в Александрию. Впрочем, до этого ли он написал его, или после этого, неважно; ибо он так начертал там: книг Феодора следует избегать как кощунства Ария и Евномия.

Ему следуют и признают тридцать три епископа области Гурзан с царями и магнатами, также тридцать два епископа Великой Персидской Армении со своими марзпанами, и со всеми остальными православными епископами и христианскими царями от Константина верного императора до Анастасия цезаря».

Все это воспроизведено с небольшими различиями карфагенским дьяконом Либератом (VI в.) в его Breviarium Causae nestorianorum et eutychianorum[1].

Письмо армян, адресованное Проклу, упомянутое в указанном выше отрывке, к счастью, сохранилось в сирийском переводе и издано П. Беджаном в его сирийском издании «Гераклида» Нестория[2]. Здесь я воспроизвожу его во французском переводе, сделанном Дибом и включенном в статью П. Девресса[3].

«Копия письма епископов и священников Великой Армении Проклу, верному епископу Константинополя, по поводу писаний Феодора Мопсуэстийского.

Леонтий и Авель, священники Великой Армении, и братья, которые с нами, святому и возлюбленному Богом, епископу кафолической и апостольской Церкви, Проклу.

Мы верим, преподобный, согласно преданию наших Отцов, епископов города Никеи, и мы исповедуем истинную православную веру. Мужи, живущие на Востоке, пришли к нам. Они хотели нас поколебать, как это делается с простыми людьми, принеся с собой сочинение Феодора, епископа Мопсуэстийского. Этот Феодор в действительности извращенный человек и нарушитель нерушимой веры, как мы его знаем по писаниям святого мар Раббулы, епископа Эдесского, и мар Акакия Мелитинского, который хорошо о нем написал. Эти люди пришли к нам из Киликии и атаковали Акакия, святого епископа Мелитинского, и праведного Раббулу, епископа Эдесского, говоря, что эти последние с неприязнью и ненавистью отклонили сочинения Феодора. Также святые епископы решили нас послать сюда, чтобы узнать у тебя точно, действительно ли эти книги и их авторы испорчены.

Таким образом, мы просим тебя приготовить нам писания, чтобы мы знали, наши доверители и мы, должны ли мы оказать доверие пришедшим из Киликии с книгами Феодора, или нам держаться сочинений святых епископов Раббулы и Акакия.

[1] См.: P.L., т. 68, кол. 989-90: De Nestorianorum Scandalo et monachis Armeniae.

[2] См.: Appendix I, с. 594-596. Взято из рукописи седьмого века Британского музея (No. Add. 14,557) (см.: Предисловие, с. XXXIX-XI). Греческую реконструкцию Шварца см.: Д.В.С., t. IV, vol. 2, с. XXVII-XXVIII.

[3] Пер. с франц. Текст см.: Три Главы, с. 543-565. Репринт в: Эссе, с. 136-7, откуда я и цитирую.

Кроме того, у нас есть труд Феодора. Мы просим тебя посмотреть, является ли это сочинение правильным, чтобы, принимая во внимание проверку твоей святости, мужи, жены и дети Великой Армении и весь народ святой Церкви стремились к вере, которая была в полноте и крепости проповедана римлянам, и чтобы с ними, милостью Божией, люди, пришедшие из Киликии, дабы нас ввести в заблуждение, нашли свой путь в твоем исповедании веры, обратились и примкнули к учению апостолов, утвержденному 318 отцами. Что касается нас, то мы исповедуем эту веру так, как она есть, единым сердцем и душой. Мы, как истинные братья и по примеру членов, которые составляют единое тело, связаны друг с другом всеми артериями. Мы не были поколеблены, но наши противники замышляют заговоры. Будем едины, так как мы признаем единого Господа, единую веру, истинную и хорошо утвержденную в наших душах. Мы будем поминать Твою Милость».

Мы почти закончили представление свидетельств о доктринальной ситуации Армянской Церкви в период между Эфесским и Константинопольским соборами. Теперь попытаемся восстановить эту ситуацию насколько возможно ясно.

Учитывая, что Армянская Церковь имела отношения с сироязычным христианством, мы можем легко принять априори, что некоторые работы Феодора Мопсуэстийского и других антиохийских авторов, возможно, были переведены на армянский.

Но мы не можем быть твердо уверены в этом не потому, что ничего не осталось от этих переводов[1], но потому, что, когда переводческое движение широко развернулось после изобретения армянского алфавита в тридцатых годах V в., работы Феодора уже становились камнем преткновения, будучи рассматриваемы как настоящий источник несторианства. Кроме того, исторические данные, которые мы рассмотрели выше, подают нам весьма ясные признаки специального перевода специальной работы со специальной целью. Такой специальной работой была «О воплощении» Феодора[2].

[1] Более позднее официальное осуждение «Трех Глав» поместило бы эти переводы, если бы те существовали, под некоторым «индексом» и, конечно, они не имели бы никакого шанса на выживание.

[2] См. письмо Акакия; ср. трактат Иннокентия; письмо двух армянских священников. См. также свидетельства армянских историков, которые сообщают, что писания Феодора были принесены в Армению некоторыми людьми с определенными

Поэтому первый факт, который историческое свидетельство помещает перед нами – это перевод на армянский некоторых писаний Феодора. Среди них, по всей вероятности, было его «О воплощении». Это случилось сразу после Эфесского Собора. Поэтому мы не должны думать, что работы Феодора были переведены на армянский по тем же самым причинам, что работы Златоуста, Василия Великого или Григория Назианзина, то есть по общим богословским и образовательным причинам. По крайней мере, наши источники не позволяют сделать такое заключение.

Мы сказали, что «книги» Феодора были переведены с определенной, специальной целью. Что это была за цель? Описание Иннокентия Маронийского дает нам весьма удовлетворительный ответ. После осуждения Нестория, когда его работы были запрещены и читать их стало опасно, сторонники его учения начали распространять сочинения Феодора, чтобы спасти свою доктрину от разрушения, потому что в основном она была учением Феодора. Более того, чтобы распространить свое учение, теперь побежденное в Византийской Империи, они начали переводить труды Феодора, со всей вероятностью, на первое место ставя «О воплощении», на сирийский, армянский и персидский[1]. Это, должно быть, стало причиной кампании против писаний Феодора[2]. Армения стала полем битвы, что определило линию, которой армяне следовали позже. Кроме того, сама битва дала возможность разъяснения «ортодоксальности» Феодора на большой арене церковной жизни Византийской империи.

Опять же, ограничивая нашу интерпретацию только свидетельствами этих документов, мы имеем полное право сказать, что в Армении были последователи Феодора, которые пытались пропагандировать его учение в Армянской Церкви через переводы его работ, а именно: «О воплощении». В этом деле они получали помощь и советы от представителей антиохийской

намерениями или специальной целью. Явная ссылка на конкретную книгу снимает сомнения или возражения относительно нашего понимания упомянутых отрывков. Но слово «книги», используемое во множественном числе, кажется, указывает на несколько произведений. Однако это может также относиться к пятнадцати книгам «О воплощении». Как показывает Девресс, Кирилл и Фекунд Гермиан называют «О воплощении» *βιβλία* (книгами), а Юстиниан и Леонтий Византийский *λόγοι* (словами). (См.: Эссе, с. 44.) Девресс сделал также попытку восстановить первоначальный план работы по сохранившимся фрагментам. (См.: там же, с. 44-48). О его важности в христологических спорах того времени см.: Салливан, Христология, с. 44 и сл.

[1] Еще об исторических доказательствах этого пункта см. **Д'Але**, Письмо Ивы, с. 13; ср.: **Питерс**, Иеремия, с. 21.

[2] См. Дополнительные замечания 7.

школы, которая боролась за выживание своего богословия после осуждения Нестория.

Есть некоторые пункты, которые здесь следует отметить. Прежде всего, инициатива этой работы направлялась извне. Корюн и Хоренаци не дают нам никакого намека на точное место или на людей, начавших эту работу в Армении. Слова, которые они используют, очень неопределенны и слишком общи[1]. Но в письме двух армянских священников, обращенном Проклу, они идентифицированы как «люди, которые живут на востоке». Есть также второе указание на их происхождение. Нам говорят, что они имели некоторую связь с Киликией, цитаделью несторианства в период сразу после Эфесского Собора. Эта связь не оставляет сомнений, потому что, когда Раббула и Акакий предупредили армян о Феодоре, то два армянских священника, которые отправились к Проклу, сказали в своем письме, что «мужи из Киликии» прибыли к ним в Армению и обвиняли Раббулу и Акакия, говоря, что они напали на Феодора из-за личной вражды и ненависти против него (а не из-за заботы о православной вере). Поэтому эти «восточные» люди были людьми, которые прибыли или из Анатолии на западе Армении – обычно известной в христологических спорах как *Восток*[2] – или с восточных границ Армении, то есть из Персидской Церкви (это название мы употребляем на сей раз в простом географическом смысле). Первая гипотеза кажется более вероятной, потому что на данном раннем этапе несторианство еще не победило в Персидской Церкви.

Поэтому в заключение мы можем сказать, что первая фаза доктринальной ситуации в Армении свидетельствует о попытке привлечь Армению на несторианскую сторону.

Вторая фаза – контрнаступление. Мы уже отметили, что в третьем десятилетии V в. Армянская Церковь предприняла решающий шаг к возобновлению взаимоотношений с Константинополем и другими греческими христианскими центрами. Мелитина была самым близким и наиболее часто посещаемым среди них. Акакий Мелитинский принимал «отца армянской литературы» св. Месропа Маштоца. Он заботился об образовании учеников Маштоца, которые были поручены ему. Поэтому для него было легко узнать о происходящем в Армении, особенно в сфере церковной жизни. Будучи

[1] Только Хоренаци пишет об этих людях как о «некоторых учениках Феодора».

[2] Со времени Диоклетиана Киликия, Сирия и некоторые другие соседние страны составляли административную единицу, называемую «провинция Восток», одну из двенадцати епархий, учрежденную Диоклетианом во время административных реформ.

верным кирилловцем, он пытался сохранить Армянскую Церковь на своей стороне в трудной борьбе против несторианства, обосновавщегося на восточных границах Византийской империи. Таким образом, вообще не удивительно видеть его открытое контрнаступление с письмом, адресованным главе Армянской Церкви католикосу Сааку[1]. Его забота и активное вмешательство проявились в его втором письме, написанном позже и обращенном на сей раз к армянским *нахарарам*.

В своем первом письме Акакий выражается очень осторожно. Он категорически осуждает учение Нестория и Феодора. Однако он не столь категоричен, когда говорит о последователях Нестория и Феодора в Армении. Он «уловлен опасением», что там могут быть найдены их последователи. Конечно, он, должно быть, слышал о некоторых попытках, сделанных с целью распространения «книг» Феодора в Армении. Иначе нельзя объяснить его вмешательство. В то же самое время мы знаем, что он всегда был горячим и рьяным защитником Эфесского Собора и ожесточенным противником Феодора и всех антиохийцев. Почему тогда он подходит к проблеме столь осторожно?

Ответ, мы думаем, можем быть найден в том факте, что Сааком он не был официально информирован или спрашиваем о чем-либо. Другими словами, информация дошла до него по неофициальным каналам. По всей вероятности, информацию эту он получил от армянских студентов и путешественников в Мелитину. Поэтому мы предполагаем, что причина его осторожного отношения состояла в том, что он хотел избежать впечатления, будто он неофициально вмешивается в дела Армянской Церкви. Это было необходимо, поскольку он ожидал найти дружественный ответ официальных представителей Армянской Церкви.

Во-вторых, мы должны помнить, что это было началом нападок на человека, который пользовался самым высоким уважением в той части мира многие годы до Эфесского Собора. Весьма вероятно, как мы уже сказали, что Феодор также был весьма уважаемым в некоторых кругах Армении. Поэтому Акакий должен был быть очень тактичным в осуждении армянских последователей этого человека.

Почему он написал второе письмо и почему он адресовал его «армянам» вообще, а не снова Сааку, как можно было бы предположить? Было ли это из-за того, что, как мы видели, Саак не показал ожидаемой готовности следовать строго его советам? Почему он убеждает армянских князей про-

[1] Вполне вероятно, что он написал свое письмо по наущению Раббулы, как предполагает Ришар. См. Дополнительные замечания 8.

должать антифеодоровскую кампанию? Кто были эти нахарары? Какой властью они обладали? Сами документы не обеспечивают нас необходимыми и адекватными ответами. Однако мы можем сделать следующие выводы.

Прежде всего, есть одна очевидная причина для его писем. Как он говорит, три священника[1] прибыли к нему и сообщили ему о похвальном поступке нахараров, удаливших писания Феодора от народа. В этом письме он, кажется, в большей степени уверен относительно внедрения писаний Феодора в Армению и поэтому он более решителен в обвинении. Достаточно очевидно, что антифеодоровское движение теперь[2] началось в Армении, и Акакий пытался здесь ему способствовать.

Почему он написал нахарарам? Этот вопрос отсылает нас к третьей стадии доктринальной ситуации Армении: отклику.

Саак, отвечая на письмо Акакия со всем уважением и любовью, искренне выраженными, казалось, не очень был задет подозрением Акакия в существовании последователей Феодора в Армении. Он открыто отрицал существование этих еретиков, обещая, что, буде они внезапно появятся, он, не смущаясь, подвергнет их тяжелым наказаниям.

Как объяснить этот ответ? Есть ли противоречие между тем, что Акакий знает и что Саак теперь отрицает? И если дело обстоит именно так, что означает это противоречие? Может ли это объясняться тем, что Саак просто игнорировал существование еретиков или что подозрения Акакия были преувеличены из-за его сверхревностной заботы об эфесском православии, теперь оспариваемом от имени Феодора?

Трудно однозначно принять какою-либо одну из этих двух гипотез, потому что, с одной стороны, как мы видели, Акакий в своем втором письме подтверждает то, что он сказал скорее сдержанно или нерешительно в первом, и, с другой стороны, Саак дает тот же самый ответ Проклу три года спустя, в 435 г., когда споры усилились до такой степени, что даже потребовалось вмешательство Прокла, как сообщает Иннокентий и как подтверждают письма двух армянских священников.

Поэтому у Саака должны были быть веские основания, чтобы отрицать этот факт или, точнее, умалять его важность. Его отношение, однако, не было единственным откликом. Другие документы также могут рассказать о реакции армян на это вмешательство противоположных сторон в христологические споры. Отношение Саака может быть лучше понято в таком более

[1] О проблеме их идентификации см. Дополнительные замечания 9.

[2] Письмо датируется между 433 и 435 гг. см.: **Таллон**, Книга писем, с. 27-28. Датировка Ришара (438 г. см. **Акакий**, с. 410-411) неприемлема.

широком контексте армянской реакции. Согласно записи событий Иннокентием, армянские епископы, несколько озадаченные противоречивым вмешательством Акакия и Раббулы, с одной стороны, и киликийских епископов, с другой, созвали Собор и послали двух священников в Константинополь, дав им письмо и «книгу», содержащую «богохульства» Феодора. Эти два священника представили письмо и «книгу» Проклу и попросили его рассудить, чье учение правильное - Феодора или Акакия? На этот запрос Прокл и написал свой известный Томос.

Ту же самую историю можно прочитать в более сложной форме в письме самих армянских священников. Они, Леонтий и Авель, в письме, представляющем их посланцами «епископов и священников Великой Армении» и обращенном к Проклу, сообщают почти то же самое, что и Иннокентий.

Пока все ясно. Но есть некоторые моменты в этом письме, заставляющие нас сомневаться в том, что его происхождение соответствует заглавию. Так, хотя в заглавии написано «епископы и священники Великой Армении», в тексте именно два священника просят, чтобы Прокл дал им письмо, чтобы они и те, кто послал их, могли бы узнать о том, кто именно исповедуют правильное учение: киликийские епископы или Раббула с Акакием. Это показывает, что письмо было написано не «епископами и священниками Великой Армении», но этими двумя священниками.

Кроме того, есть и другие основания сомневаться в происхождении этого письма. Мы уже отметили, что в греческом тексте Томоса Прокла вообще не было никакого упоминания о Феодоре Мопсуэстийском, тогда как в конце армянского текста Феодор осужден по имени. Опять же, в ответе Проклу Саак использует почти те же самые слова, что использовались в ответе Акакию о предполагаемой ереси Феодора, появившейся среди армян. Он еще раз это отрицает.

Действительно любопытные текстовые соответствия и поразительные противоречия! Как их объяснить?

Прежде всего, мы не имеем никаких оснований, чтобы сомневаться в подлинности самих документов[1]. Поэтому мы должны попытаться найти в них, если это возможно, необходимые объяснения. Если, как сообщает письмо двух армянских священников, «епископы и священники Великой Армении» послали к Проклу делегацию с письмом и книгой, содержащей извлечения из писаний Феодора, и, во-вторых, если Прокл, как он сам говорит, написал Томос, «побуждаемый письмом[2], которое вы послали нам» (ἐκ

[1] См. Дополнительные замечания 10.

[2] Он указывает на известное письмо двух армянских священников, в котором Феодор

τῶν ὑμετέρων προτραπέντες λιβέλλων ὧν πὸς ἡμᾶς διπέμψασθε), как тогда могли Саак и Маштоц, главы «епископов и священников Великой Армении», сказать в своем ответе, что в Армении нет никаких учеников Феодора?

Ответ на этот вопрос может дать анализ происхождения и сущности «миссии» этих двух священников. То, что Саак и Маштоц никак не были вовлечены в так называемую миссию этих двух священников, ясно видно из их ответа на письмо Прокла. Если они просили его совета и ходатайствовали о его вмешательстве в конфликт их собственной Церкви, как они могли быть об этом не осведомлены? Поэтому разумно думать, что священники действовали независимо, не получив согласия – не говоря уже о полномочиях – св. Саака и св. Маштоца.

Они, должно быть, действовали как представители антифеодоровской группы в Армении и, возможно, по инструкциям, данных непосредственно Акакием. Мы уже знаем от Корюна и Хоренаци, что один из священников, Леонтий, «муж верный и благочестивый», был руководителем учеников, которые были поручены Акакию Маштоцем во время поездки в Константинополь. Поэтому он был в непосредственных и самых близких отношениях с Акакием. Естественно, он испытал бы глубокое влияние христологической позиции Акакия и стал бы его сторонником во время такой полемики.

Кроме того, Корюн говорит, что Леонтий и он сам отправились в Константинополь, где присоединились к другим армянским студентам, среди которых был Езник, и после завершения занятий возвратились с ними в Армению, принеся с собой каноны Эфеса и точную копию греческой Библии – Септуагинты[1]. Можем ли мы видеть в этой поездке так называемую самозванную миссию двух армянских священников?

Адонц по этому поводу не имеет сомнений. Леонтий – это *Гевонд*, а Аберий[2] – *Корюн*. Если Корюн имел такую прямую связь с миссией, нацеленной на осуждение Феодора, он говорил бы по-другому о внедрении и переводе писаний Феодора. Но мы видели, насколько неопределенна его информация. Еще более важно то, что если Томос Прокла был написан в 435 г., тогда эти миссии, возможно, не совпадают с поездкой Леонтия и Корюна,

явно упомянут, а рассказ о его писаниях и его последователях – ядро всей истории.

[1] См. **Корюн**, с. 74-76.

[2] Адонц не видел текста Иннокентия, где это имя дано как «Абелий». Он использовал текст Либерата, в котором Абелий стал Аберием. Это изменение л на р – основание его аргумента для отождествления Аберия и Корюна. Конечно, после знакомства с текстом Иннокентия, который был источником для Либерата, этот аргумент автоматически снимается.

потому что Езник вернулся в Армению ранее 435 г. (вероятно в 432-433 гг.). И сам Корюн говорит, что они – он и Леонтий – вернулись с Езником.

Мы соглашаемся поэтому с Инглизяном в том, что эта миссия была самозванной, осуществленной без ведома св. Саака и св. Маштоца[1]. Леонтий, должно быть, ездил в Константинополь во второй раз. Мы предполагаем, что по возвращении из первой поездки он понял, что профеодоровская группа в Армении расширяла свою пропаганду. Тогда, по совету Акакия он, должно быть, во второй раз поехал в Константинополь, чтобы просить вмешательства епископа имперского города. Конечно, такое вмешательство оказало бы большое воздействие на лидеров Армянской Церкви. В это время частых культурных контактов вторая поездка Леонтия в Константинополь могла быть очень естественной. В этот раз его сопровождал Абелий (= Абель или Хабель), вероятней всего, другой ученик св. Маштоца[2].

Но есть одно возражение на эту гипотезу, которое к тому же хорошо подкрепляется историческим свидетельством. Почему Леонтий не обращается к своим непосредственным начальникам и учителям, католикосу Сааку и вардапету Маштоцу? Возможно ли вообще думать, что с его глубокой привязанностью к ним он игнорировал бы их? Было ли его действие некоторой скрытой активностью?

Действительно, трудно вообразить, что Саак и Маштоц не контактировали с ним или с группой антифеодориан. Но когда мы еще раз читаем ответ Саака Акакию о ереси Феодора, обнаруженной в Армении, мы можем понять, какой была бы его реакция на просьбу Леонтия или антифеодориан о непосредственных действиях против последователей Феодора. Мы думаем, что даже в свой продвинутый век Саак и Маштоц могли не знать о симпатии некоторых людей в Армении к Феодору. Отношения Маштоца с великим богословом действительно наиболее важное место в этом контексте. Но являясь лидерами Церкви – более ответственными и дальновидными церковными деятелями, чем Леонтий или Абелий – они, конечно, отказались бы принимать решительные меры против Феодора по двум очевидным причинам: *а*) Феодор еще не был осужден во всей Церкви. Наоборот, до этих пор он имел очень высокую репутацию. Объявить его еретиком не было настолько легко. *б*) Более важно то, что, весьма вероятно, Феодор одобрялся в Армении теми людьми, которые сочувствовали Персии политически, а с христианством сирийского типа - и богословски и культурно. Осуждение такого

[1] Три Главы, с. 9-10.

[2] Об идентификации этих двух людей см.: **Инглизян**, Три Главы, с. 38-44. Его предположение остается в сфере вероятного.

человека официально и открыто послужило бы для противников Саака – которые в это время были очень активны и успешны – бесспорным доказательством его привязанности к Византийской Церкви и в то же самое время его неприятия несторианствующей Церкви, одобряемой персидским правительством. Здесь мы должны вспомнить, каким уязвимым было положение Саака в этом вопросе. Он уже пострадал из-за своих отношений с Византией и был официально предупрежден оставаться преданным персидской религиозной политике, тогда как Леонтий и его коллеги, находящиеся, главным образом, под влиянием Акакия и Раббулы и учившиеся в Константинополе, были более сильны в богословских вопросах и более сильно выражали свои симпатии и неприязни, чем Саак и Маштоц. Кроме того, постоянные контакты с Мелитиной, возможно, поддерживали жизненность и устойчивость их вероучительной верности. Эти контакты могли побудить их установить свою доктринальную позицию в Армении и сделать ее официальной для всей Армянской Церкви. Эфесский Собор уже был принят Церковью. Они должны были утверждать и защищать его против несторианства.

Их рвение достаточно убедительно объясняет, почему они пошли на то, чтобы предпринять упомянутую «миссию» и попытаться добиться вмешательства Прокла с целью консолидировать эфесскую традицию, привлекши Саака и Маштоца на свою сторону, к активному участию в антифеодорианском движении. Мы не думаем, что это было просто частным или личным предприятием. Леонтий и Абелий, фактически, представляли важную и влиятельную партию армянского духовенства. Это, должно быть, придало им храбрости и обеспечило необходимую поддержку этому смелому предприятию, в котором столь явственна роль Акакия.

Таким образом, показав происхождение и природу этой «миссии», можно легко объяснить текстовые изменения в Томосе Прокла. Во-первых, заглавие этого письма в его нынешнем варианте: «Письмо епископа Прокла св. Сааку, католикосу Армян и св. Маштоцу», указывает, что письмо непосредственно адресовано Сааку и Маштоцу, тогда как и в греческом оригинале и в латинском переводе эта адресация пропущена и мы вместо этого имеем следующее: *Τοῖς θεοφιλεστάτος καὶ θεοσεβεστάτοις ἐπισκόπος καὶ πρεσβυτέροις καὶ ἀρχιμανδρίταις τοῖς οὖσι κατὰ πᾶσαν τὴν Ἀρμενίαν τῆς ὀρθοδόξου ἁγίας ἐκκλσίας Πρόκλος ἐν Κυρίωι χαίρειν*. Это буквально воспроизведено в латинском переводе пятого столетия: «Dei amantissimis et venerabilibus episcopis et presbyteris, et archimandritis orthodoxae sanctae per totam Armeniam Ecclesiae Proclus in Domine salutem (Боголюбивейших и благочестивейших епископов, пресвитеров и архимандритов святой православной Церкви всей Армении Прокл приветствует в Господе)».

Не может быть сомнения, что это было первоначальное заглавие письма. Фактически, оно точно соответствует началу письма Прокла, которое было представлено двумя армянскими священниками. Слова *Πρόκλου ἀρχιεπισκόπου πρὸς Ἀρμενίους, περὶ πίστεως* (архиепископа Прокла армянам о вере), или «Procli Constantinopolitani ad Armenios de Fide Epistola» (Прокла Константинопольского армянам о вере послание), которые появляются в заголовке письма – более позднее дополнение компиляторов святоотеческих текстов[1].

К сожалению, первые две части письма Прокла потеряны в армянском тексте. Так что мы не можем сказать, было ли первоначальное длинное название включено туда или опущено. Но вероятнее всего они были бы заменены обращением, которое теперь стоит в армянском тексте и которое было переведено выше. Обоснование этой гипотезы в том, что ответ на Письмо Прокла был написан Сааком и Маштоцем. Это означает, что и получателями письма были они же.

Как справедливо утверждает Инглизян, вероятно, были веские причины для этой замены. Он приводит доводы против взглядов Варданяна, что это изменение вызвало некоторое чувство национальной гордости (т. е. представляя Прокла лично пишущим лидерам Армянской Церкви)[2]. Он считает вместо этого, что Леонтий сам перевел письмо на армянский. Сделав это изменение, он думал таким образом повлиять на Саака и Маштоца, представив письмо как адресованное им лично[3].

Второе изменение более явно показывает природу этой «миссии» и проливает свет на теологический конфликт в Армении. Место, где Прокл очень ясно говорит, что он написал свое письмо в ответ на письмо армян, в армянском варианте было изменено так, что получилось, будто Прокл написал из-за того, что он «слышал» или «узнал» о писаниях Феодора и их вреде для народа Армении. Для чего такое изменение в армянском тексте? Как предполагает Инглизян, Леонтий пошел на изменение текста, чтобы скрыть факт, что он и его коллега представили Проклу письмо, которое, как предполагалось, было написано «епископами и священниками Великой Армении». Саак был бы удивлен, конечно, если бы узнал, что некоторые люди в Армении действовали от имени армянской иерархии без его ведома и со-

[1] См.: **Варданян**, Прокл, кол.7.

[2] Там же, кол. 6-8.

[3] См.: **Инглизян**, Три Главы, с. 31-33.

гласия. Поэтому Леонтий думал избежать создания у Саака такого впечатления, которое могло бы сформировать у него отрицательную реакцию на цель всей миссии.

В-третьих, самое важное изменение – введение имени Феодора в армянский текст. Принимая во внимание, что в греческом тексте Феодор не упомянут вовсе, и это полностью согласуется с общей политикой Прокла, в армянском тексте мы видим его осужденным Проклом. Язык, используемый против Феодора, еще более резкий, чем выражения Акакия в его первом письме. Как объяснить эту третью замену? Просто тем, что без этого вся миссия борьбы с несторианством через осуждение сочинений Феодора провалилась бы и письмо Прокла не послужило бы той цели, которую Леонтий и его коллеги хотели достичь.

Остается, однако, еще одна проблема, которую нужно решить: как были проделаны эти изменения?

Инглизян дает прямой ответ: они были сделаны непосредственно двумя священниками, а именно Леонтием, который перевел это письмо и другие документы, то есть письма Акакия. Его аргументы базируются на замечании, сделанном Гатрчяном, что язык и стиль этих документов совпадают[1].

Но этот ответ не может быть принят по очевидным причинам. Если цель миссии Леонтия состояла в том, чтобы добиться поддержки Саака в антифеодорианской кампании, тогда было бы неблагоразумно думать, что он не представил бы греческий текст письма Прокла Сааку и Маштоцу. Мы не можем представить, что Леонтий вручил Сааку и Маштоцу письмо от Прокла, написанное на армянском! Саак и Маштоц были компетентными эллинистами и не было никаких причин для перевода письма на армянский. Напротив, это открыло бы дверь к подозрению Саака относительно представленного Леонтием письма. Поэтому более разумно думать, что изменения были сделаны уже в греческом тексте, который был представлен Сааку и Маштоцу, в письме, которое было позже переведено на армянский для архива католикоса.

Кто мог быть автором этих изменений в письме Прокла? Мы можем сделать два альтернативных предположения.

1) Изменения были сделаны в самом Константинополе, вероятно дьяконом Василием, который сыграл важную роль в истории Томоса Прокла. Рассказ Иннокентия не оставляет сомнений, что Василий играл видную роль в осуждении Феодора. Его поездка в Александрию, его связи с Кириллом и далее его возвращение в Константинополь и его рвение в осуждении

[1] Там же, с. 38-41.

Феодора – все эти эпизоды заставляют нас думать что он, возможно, был ответственен за изменения или, по крайней мере, за добавление отрывка, в котором Феодор явно осужден. Последний параграф указанного выше описания Иннокентия является очень существенным. Он считает, что что-то было добавлено к письму Прокла или им лично, или с его согласия. Второе письмо, на которое указывают слова: «Puto namque quia secundam post haec edidit paginam», возможно, было послано армянам. Действительно, во втором письме сочинения Феодора были осуждены. Это было прямым ответом на запрос армян.

2) С другой стороны, можно думать, что Акакий мог бы вмешаться здесь снова. Леонтий на обратном пути в Армению, очень естественно, проехал через Мелитину, где он учился и где его прежний учитель Акакий знал все о неприятностях в Армянской Церкви и, по всей вероятности, о самой миссии Леонтия. Таким образом, мы склонны думать, что он мог внести изменения, чтобы сделать письмо Прокла более эффективным для антифеодорианской кампании, которая проводилась под его собственным началом. Это может быть выведено из некоторых выражений в добавленной к письму Прокла части относительно ереси Феодора. Простое сравнение покажет сходства между первым письмом Акакия и этим добавленным отрывком.

Итак, резкий тон в осуждении Феодора здесь легко понятен, если принять во внимание, что в промежутке между первым письмом Акакия и ответом Прокла в Армении усилилась феодоровская пропаганда. Другими словами, это отражает следующую стадию в растущем напряжении между этими двумя фракциями в Армянской Церкви.

И в заключение наших наблюдений относительно этой сложной и запутанной ситуации, которую мы пытались прояснить доступными данными исторических свидетельств, отметим, что есть одно обстоятельство, которое может быть выдвинуто как возражение на нашу попытку такого варианта реконструкции событий. Сводится оно к следующему: принимая во внимание, во-первых, высокий авторитет и высочайший престиж Саака и Маштоца в народе, и, во-вторых, глубочайшую любовь и уважение, которые их ученики постоянно к ним выражали, на первый взгляд может показаться, что способ, которым эти два армянских священника занимались проблемой вероучительного разногласия в их собственной стране, свидетельствует об их нелояльном и неверном отношении к своим учителям. Это так или иначе несовместимо с общей атмосферой глубокой привязанности, постоянного повиновения и восторженного сотрудничества.

Но, посмотрев глубже, мы можем сказать, что эти ученики не расценивали свою задачу или миссию, как нечто противоположное основным убеждениям и желаниям своих учителей. Эти основные убеждения были ясно выражены в их отношении к Эфесскому Собору, который они приняли без малейшего колебания. Но, как мы уже объяснили, их колебания по поводу выступления против Феодора на такой ранней стадии споров были актом уравновешенности и мудрости. И это верно в двух отношениях: во-первых, они не могли осудить Феодора, в то время как Церковь в целом еще не осудила его. Во-вторых, они были обеспокоены и остерегались того, чтобы их действия против Феодора были интерпретированы (если бы они предприняли этот шаг) как направленные против Церкви, которой покровительствовали персы, их политические господа. С другой стороны, их ученики, наблюдавшие христологическую полемику в месте своего рождения – в Константинополе – и наученные людьми подобными Акакию, куда более рьяны относились к вероучительных вопросам, чем их учителя.

Итак, с вмешательством Прокла завершилась четвертая стадия доктринальной ситуации в армянской Церкви. Мы не знаем точно, какие последствия это имело[1]. Но кажется, что эфесская традиция прочно утвердилась с принятием Эфесского Собора и вследствие всей антинесторианской или антифеодорианской кампании. Это стало фундаментом армянского правоверия, неустранимого ни за какую цену и никаким способом в течение дальнейших лет горьких разногласий по поводу Халкидонского Собора.

Это, однако, не подразумевало, что все было улажено и вероучительная ситуация в Армении обрела монолитный вид или пришла в мирное состояние. Халкидонский Собор стал другим поводом для пробуждения бури. Две главных традиции в армянском христианстве все еще боролись друг с другом. Что же произошло после Халкидонского Собора и до его отклонения Армянской Церковью? К этому вопросу мы и обратимся сейчас.

[1] Только Корюн дает некоторый намек, говоря, что по получении письма Прокла Саак и Маштоц отвергли сочинения Феодора.

ГЛАВА 5

ИСТОРИЧЕСКИЙ ФОН (4):

Церковная ситуация после Халкидонского Собора

Вскоре после разногласий относительно сочинений Феодора и явного урегулирования доктринальных споров в результате победы антифеодорианской группы две крупных фигуры V в., св. Саак и св. Маштоц, скончались с интервалом в шесть месяцев (Саак умер 7 сентября 439 г., а Маштоц 17 февраля 440 г.)[1].

Их преемником стал один из их учеников Иовсеп (Иосиф), который поддерживал в неизменности мудро выбранную и тактичную политику своих учителей, тем самым твердо устанавливая эфесское православие и углубляя евангельскую и культурную активность Церкви.

Единственным важным событием на церковной сцене, которое достойно упоминания в этом контексте – Собор в Шахапиване[2], проведенный с целью искоренения языческих пережитков, все еще сохранявшихся в жизни народа. Это был Собор, который рассматривал вопросы, в основном, связанные с преобразованием Церкви, еще не освободившейся окончательно от древних языческих обычаев и традиций. В его канонах есть некоторые отсылки к секте мессалиан[3]. Девятнадцатый канон явно направлен против

[1] См.: **Дюлорье**, Хронология, с. 135-136; ср.: **Манандян**, Критическая история, с. 260.

[2] См.: **Меликтангян**, Каноническое право, с. 319-341; **Акинян**, Шахапиван; **Орманян**, Азгапатум, кол. 329-333.

[3] По-армянски эта секта называется M'c'lneut'un (мессалианство), M'c'lneayk' (мессалиане). О ее отождествлении с мессалианством, а также о ее главных характеристиках см.: **Тер-Мкртчян**, Павликиане, с. 42-45 (арм. изд., с. 61-76); **Конибир**, Ключ правды, с. 107-109; **Акинян**, Шахапиван, с. 57-60; **Мелик-Бахшян,** Павликианское движение, с. 64-79; **Турнебиз**, Армения, кол. 301-302.

этой ереси, которая описана как секта с очень плохой моральной репутацией. Иными словами, вопросы, связанные с вероучением, на этом Соборе не разбирались.

Сам Шахапиванский Собор может быть понят как знак разрешения доктринальной ситуации в Церкви. Это сравнительно мирное время предоставило лидерам возможность заниматься внутренними делами и углублением христианства в народе.

Лазарь Парпеци отражает это состояние мира в заключении первой книги своей «Истории». После упоминания о смерти св. Саака и св. Маштоца он говорит: «И заступничеством отошедших Армении была предоставлена [свобода] истинной религии до двенадцатого года Яздгерда, царя персов и сына Врама»[1].

Но этот мир не мог поддерживаться слишком долго. Он должен был следовать «закону» армянской истории! Персидский царь Яздгерд II понял, что свободное общение между Арменией и Византией с точки зрения персидской политики становилось рискованным. Армения сближалась с Византией, несмотря на то, что она была под персидским управлением в течение полувека после своего раздела. Позиция Армении в политическом конфликте между Персией и Византией имела самое важное значение. Поэтому должны были быть предприняты решительные меры.

Гонения начались в 451 г., будучи хорошо запланированными и тщательно подготовленными между 449 и 450 гг. Весь народ был вовлечен в движение сопротивления в полном смысле слова, в сопротивление, которое имело судьбоносное значение, так как было непосредственно связано с выживанием самого армянского народа. После Аварайрского сражения (451 г.) наступили годы непрерывных персидских попыток дехристианизации армян разнообразными способами и в различных областях Армении. Эти попытки, однако, взрастили и лишь усилили и распространили ответную реакцию со стороны армян. Только в 485 г. произошло действительное урегулирование ситуации, когда Ваган Мамиконян был признан марзпаном Армении и была получена полная религиозная свобода. Правление Вагана (485-505 гг.) было периодом национального возрождения и реорганизации. Именно в этот период авторитеты Армянской Церкви обратились к халкидонской проблеме и стали вырабатывать свое отношение к ней, закончившееся в результате официальным отклонением Халкидонского Собора.

Поэтому, поскольку мы подошли к решающему моменту, рассмотрим ситуацию более пристально.

[1] **Парпеци**, кн. I, гл. 19.

В ученых церковных кругах всегда была общая тенденция думать, что армяне ничего не знали и оставались в неведении о халкидонских спорах спустя еще многие годы после самого Собора. Как однажды написал Орманян: «[Халкидонская] проблема не существовала для армян вплоть до времени католикоса Бабкена»[1] (490-516 гг.). Или, как уже в 1953 г. высказался Инглизян: «Тяжелая борьба вокруг Халкидона и связанным с ним Энотикона императора Зенона (482 г.), по-видимому, не нашла в Армении отклика до начала VI в.»[2].

Общепринято мнение, что во время католикоса Бабкена как-то случайно и непрямо – по просьбе и по подстрекательству сирийских монофизитов – армяне приняли свое решение против Халкидона на соборе в Вагаршапате в 506 г. (или даже после него). Корректность такого представления позиции Армянской Церкви уже подвергалась строгой критике[3].

Во-первых, было бы трудно для любого, кто хорошо знаком с постхалкидонской историей и в то же самое время с историей несторианской экспансии в Персидской Церкви, вообразить, что Армения могла остаться незатронутой этими бурными раздорами, которые так глубоко волновали Церковь в Византийской и Персидской империях. Армения располагалась прямо посередине двух конкурирующих сил, не было никакого «железного занавеса» с какой-либо из сторон и никакой великой китайской стены вокруг нее! Дохалкидонская история ясно показала, что, когда шла христологическая полемика, Армения не была девственной почвой. Поэтому есть серьезные основания думать, что более поздние стадии этих споров – т. е. халкидонские диспуты – очень естественно и, в действительности, очень легко отозвались бы там эхом. Спорами о сочинениях Феодора все дороги были открыты. Если в беспокойные для Армении времена ответственные лидеры Церкви не принимали участия в спорах, то, конечно, они могли бы обеспечить дискутирующим сторонам возможность пропаганды своего учения. Аргумент, что армяне не могли обратиться к догматическим проблемам *из-за* политических беспорядков в своей стране – не особенно силен.

Теперь нам нужно показать, что эти споры в действительности отозвались эхом в Армении. Другими словами, общее утверждение, которое мы

[1] Азгапатум, кол. 491.

[2] Арм. Церковь, с. 366 (пер. с нем.).

[3] См.: **Тер-Минасянц**, Несторианство, с. 191-210; **Малхасянц**, Хоренаци, с. 14-28; Он же, Загадка Хоренаци, с. 133-44; **Абегян**, Литература, с. 374-80, также Appendix VII, с. 658-73; но особенно: **Тер-Мкртчян,** Мандакуни, с. 89-94; Он же, Печать веры, с. VII-XVII.

только что сделали гипотетически, само по себе уже сильное, должно быть обосновано фактическими данными исторических свидетельств.

Вскоре после кризиса 451 г., когда умер (454 г.) католикос Иовсеп, преемник св. Саака, патриарший престол занимали последовательно два католикоса, очевидно являющиеся представителями сирийской части армянского христианства. Это были Мелите Маназкертаци и Мовсес Маназкертаци[1]. Мы ничего не знаем об их работе. Сохранились только их имена, хотя их правление охватывает десятилетний период (Мелите: 452-456 гг.; Мовсес: 456-461 гг.). Откуда такая тишина относительно этих католикосов? Конечно, первый возможный ответ может быть найден в той гипотезе, что армянские историки намного более интересовались историей общенационального движения сопротивления и мученичеством сосланных церковных и политических глав армянского народа, чем работой этих двух католикосов. Во-вторых, можно сказать, что во времена опустошения и волнений едва ли может быть проделана какая-либо существенная работа.

Но помимо этих двух ответов, самих по себе достаточно разумных и законных, есть некоторые другие факторы, которые должны быть приняты во внимание. Как уже предположил Тер-Минасянц[2], в IV в. феодальная семья Маназкертацик, к которой принадлежали эти два католикоса, была до некоторой степени конкурирующей с семейством св. Григория. Семейство св. Григория было связано и идентифицировалось с греческим типом христианства; а эти два католикоса, возможно, были представителями сирийского типа. Фактически, после попытки отмены армянской автономии на политических, религиозных и культурных основаниях их выдвижение на патриарший престол было актом, полностью согласующимся с религиозной политикой персидского правительства. Мы должны отметить также, что область *Маназкерт* или *Манавазакерт* расположена на юге Армении, где сирийская традиция была наиболее влиятельной.

Более того, эта гипотеза подтверждается тем, как Парпеци упоминает этих двух католикосов. Он говорит:

> «После смерти святого католикоса Иовсепа, господин Мелите, бывший из семейства Маназкертацик, наследовал католикосат Армении; после него [прибыл] господин Мовсес, и он также был того же самого семейства. И затем, *согласно промыслу Бога*, господин Гют наследовал сан католикоса Армении, человек изобильный в знании армянского и превосходный [в знании] греческого»[1].

[1] См.: **Парпеци**, кн. II, гл. 62.

[2] См.: Арм. Церковь, с. 28-29 (арм. издание, с. 60-62).

Далее он продолжает хвалить таланты Гюта и подробно перечисляет его свершения. Как мы увидим, Гют (461-478 гг.), подобно Парпеци, был представителем эллинофильской партии. Этот характерный способ, которым Парпеци фиксирует последовательность католикосов, показывает, что он не испытывает никакой симпатии к двум предшественникам Гюта, вероятнее всего, из-за их церковной ориентации. У Парпеци они просто перечислены друг за другом, а Гют, напротив, назначен «промыслом Божиим»[2]. Является ли это признаком того, что Мелите и Мовсес были выдвинуты персидским правительством? В точности мы этого не знаем, но есть серьезные основания для такой точки зрения.

Борьба между этими двумя традициями армянского христианства и позиция персидского правительства более ясно видны в следующем эпизоде. Гют был обвинен перед царем Перозом в нелояльности персидскому правительству и в сношениях с византийским императором. Обвинитель, Гадишо, был лидером иранофильской фракции, которая управляла армянскими делами после Аварайрского сражения. Гют был вызван к персидскому двору. Пероз не считал достойным и благородным судить его лично, поэтому обвинения были выдвинуты его посыльными. Гют на это ответил, что выдвинутые обвинения не были всецело ложными или всецело справедливыми. Были вещи, справедливо сказанные и вещи, которые были представлены неверно. То, что он любит христианство и христиан – верно; небеса ненавидят тех, кто сбивается с истины. Но то, что он был нелоялен к персидскому царю – неправда. «Что касается моих сношений (букв. «вхождений и исхождений») с Византией, дела обстояли не так, как он (т. е. обвинитель) думает и говорит. Он лжет. [Я делаю это], потому что я был образован и занимался наукой в Византии, и [потому что] я имею там много знакомых и товарищей со студенческой скамьи. Кроме того, одеяния [которые мы используем] мы привозим оттуда, потому что их не обрести где-нибудь еще; так что, когда мы в этом нуждаемся, мы должны покупать их там. Но, [что касается] гражданского повиновения, даже наш закон (то есть христианское учение)

[1] **Парпеци**, кн. II, гл. 62.

[2] Позже он говорит, что Гют не был назначен персидским царем. Вскоре он был им смещен, как мы увидим немного далее.

предписывает, что мы должны оказывать его надлежащим и достойным господам»[1].

Когда ответы Гюта были представлены царю, он признал в нем умного человека. Так что он отправил посыльных назад и сделал ему следующее предложение: он признает его как католикоса[2] и окажет ему все почести, если он примет маздейскую веру и поклонится солнцу; в противном случае он лишит его сана католикоса и даже епископства. Гют выбрал второе, но добавил, что никто из людей не может его лишить епископства, даже смерть, и что мученичество ближе его сердцу, чем отвержение истинной веры во Христа. Пероз, выслушав ответ Гюта, отстранил его от управления церковью, но в то же самое время огорчил его, не дав ему счастливого шанса мученичества, сказав, что эти христиане почитают своих мертвых больше чем живых[3]. Этот эпизод сам по себе является весьма красноречивым и не нуждается ни в каком комментарии. Он отражает общую атмосферу и непосредственно позицию персидского правительства.

То, что в Армении напряженность между двумя традициями усилилась во второй половине V века, в частности, в третьей четверти, ясно видно в следующих документах V в. Это *а*) письмо Парпеци к Вагану Мамиконяну[4] и *б*) последняя глава «Истории» Хоренаци: «Плач об удалении армянского царства от дома Арсакидов и о конце католикосата (букв. «архиепископства») дома св. Григория»[5]. В этих двух документах мы видим намеки на конфликты, преследование, иноверие и т. д. Что они означают? Рассмотрим их.

Парпеци, который учился в «стране греков» (Византии)[6], встретил сильную оппозицию в Армении, где народ, который он называет «армянским *Абегасом*»[1], выдвигал много обвинений против него. Большинство обвинений имело моральную природу в широком смысле слова. Однако по крайней мере одно из них имело догматическое значение. Враги обвиняли его в «ереси». Но Парпеци отказывается называть ересь, потому что она, как он говорит, настолько отвратительна, что он не считает приличным писать об этом. Трудно, поэтому, ее идентифицировать. Идентификация становится еще более трудной, когда Парпеци говорит: «относительно ереси Армении, о которой они говорят, то она анонимна, что касается ее учителя, и неписана, что касается ее учения»[2]. Создается впечатление, что они обвиняли его в ереси, не определяя свое обвинение. Поэтому в этих условиях с нашей стороны было бы просто гаданием пытаться идентифицировать ее в точных терминах и определить имена. Мы не желаем строить таких предположений.

Однако мы отметим очень существенный отрывок в этом письме, где ясно видна догматическая позиция Парпеци. Так, после сообщения, что он был обвинен в ереси, он немедленно продолжает оправдывать себя в длинном отрывке, где его самозащита проводится на двух следующих основаниях:

а) «Я широко изучал греческую литературу; я читал писания Святых Отцов, которые, вдохновленные Святым Духом, обращали мечи еретиков в их собственные сердца и ломали на куски их луки, и преподавали нам спасительное учение. Поэтому тот, кто читал их писания с глубоким усердием, может быть безопасен от стрел злых лучников». Он называет следующих Отцов: Афанасий Александрийский, два Отца одного имени: Кирилл Александрийский и Кирилл Иерусалимский, Василий Кесарийский, Григорий Назианзин, которого называли Богословом, и «равноапостольный» мученик св. Григорий, учитель Армении и все те, которые, подобно им, следовали тем же путем известного учения;

б) в следующей части того же отрывка[3] Парпеци упоминает имена еретиков, которых Церковь предала анафеме и кого поэтому отклоняет и он. Это Арий Александрийский, Аполлинарий Лаодикийский, Несторий Антиохийский, Евтихий Константинопольский и «Кумбрикос» (=Кубрикус) раб,

---

[1] **Парпеци**, кн. II, гл. 64.

[2] Он сказал: «До сих пор ваша власть существовала без моего позволения, и это были вассалы (= армянские нахарары), кто оказывали Вам столь большое почтение и Вы не должны иметь вообще никаких секретов от меня».

[3] Вся эта история описывается Парпеци более притягательно. Драматичность эпизода делает чтение по-настоящему приятным.

[4] Это письмо, посланное Вагану Мамиконяну, было написано в Амиде, где Лазарь Парпеци нашел убежище от своих оппонентов в Армении. В нем он доказывает армянскому марзпану, своему бывшему однокласснику, ошибочность обвинений против себя. Фактически, это – самозащита. Обычно оно приводится в конце «Истории» Парпеци. М. Эмин выпустил отдельное издание в Москве, 1853. Но текст критического издания «Истории» Парпеци более точен. Я использовал именно его.

[5] См.: кн. III, гл. 68.

[6] «Согласно распоряжению своих учителей я был взят в Византию, где я пробыл [несколько] лет» (**Парпеци**, с. 187; ср.: с. 193).

---

[1] Сирийское слово (авила), означающее монаха (См.: **Тер-Минасянц,** Арм. Церковь, с. 32; ср.: Малхасянц, Словарь, т. I, с. 2).

[2] **Парпеци**, с. 193.

[3] К сожалению, здесь лакуна в тексте. Отсутствующая часть, кажется, достаточно важна с точки зрения вероучения. Это, конечно, объяснило бы связь между этими двумя пунктами более прямо и более ясно, чем это делает сохранившийся поврежденный текст.

позже сменивший имя на Мани и те, кто следуют его учению и называются манихеями.

Здесь очень важно отметить, что в списке православных «святых Отцов» Парпеци не упомянул антиохийских богословов. Напротив, он кажется представителем школы армянских богословов, после Эфесского Собора проводивших линию александрийской христологии и в то же самое время продолжавших твердо придерживаться традиционной связи Армянской Церкви с каппадокийскими отцами.

Поскольку мы, во-первых, не можем сказать точно, что за ересь ему приписывалась, и если мы, во-вторых, отбрасываем моральные обвинения против этой ереси[4] (общая черта в опровержении ересей), тогда мы, возможно, будем не очень далеки от истины, если скажем, что этой ересью, против которой выступали несторианствующие сирофилы (а ими и были противники Парпеци), была антихалкидонская, а точнее, кирилловская христология. Это, по мнению этих людей, было самой большой ошибкой: то, что, опять же согласно их взглядам, она смешивала две природы Христа.

Эта интерпретация, кажется, получает немного поддержки от факта, что оппозиция была направлена не против одного Парпеци, но также и против других людей, которые принадлежали к той же самой богословской школе. Обвинения против Парпеци были не личные, но отражали идеологические (вероучительные) особенности споров, в которые были вовлечены две противоположные друг другу группы или фракции. В этом письме в свое оправдание или защиту Парпеци упомянул трех человек, которых преследовали даже более серьезно, чем его. Все трое были представителями греческой традиции, получившими основательное образование в Византии. Их имена – Мовсес, Хосровик и Авраам[5]. Опять же в этом письме, где Парпеци связывает конфликт пятого столетия с четвертым, упомянуты имена св. Григория, св. Нерсеса и св. Саака – трех главных представителей христианства греческого типа. Это означает, что конфликт имел общий фон. Люди и проблемы изменились; но конфликт в своей основе был тем же самым.

[4] Возможно, враги Парпеци обвиняли его в мессалианской ереси. В мессалианстве они нашли предлог, чтобы выступить против него. Действительно, эта ересь имела очень плохую репутацию в Армении. Это кажется особенно правдоподобным, когда мы принимаем во внимание некоторые другие отрывки письма (а именно с. 193). Однако Парпеци хорошо знал, что они фактически нацелились не на его «мессалианство» или ересь, которую он отказался назвать, но на его догматические представления. Иначе он не взял бы на себя труд перечислять имена Отцов и еретиков. Фактически, он назвал их, чтобы оправдать себя.

[5] См.: **Парпеци**, с. 202-203. К сожалению, именно в этом месте отсутствует страница рукописи. Там могли быть упомянуты и другие имена, и мы, возможно, могли бы получить дополнительные свидетельства относительно доктринальной природы конфликта.

Мовсес Хоренаци в своем знаменитом «Плаче» дает нам похожую картину церковной ситуации в Армении. Согласно его рассказу, Саак и Маштоц послали его и других в Александрию.[1] Когда они возвратились в Армению, их учителя уже скончались. В его «Истории» после упоминания об их смерти следует «Плач», в котором постхалкидонская догматическая ситуация Армянской Церкви отражена скорее неопределенно. Но мы находим некоторые моменты, которые подтверждают то, что мы увидели в письме Парпеци к Вагану Мамиконяну.

Во-первых, он говорит, что после смерти двух благословенных мужей «мир был нарушен, хаос стал править (букв. «укоренился»), правоверие было поколеблено, и иноверие установилось через невежество». Все это случилось, потому что истинный пастырь (св. Саак) и его помощник (св. Маштоц) скончались и не было Иисуса Навина, наследника Моисея. Поэтому «теперь битвы внутри и ужасы извне; ужасы от язычников, а битвы со схизматиками (то есть еретиками)». Он сожалеет о том, что по их возвращении из Византии не было никого, кто бы порадовался их достижениям и смог бы оценить их академический прогресс. Затем он добавляет: «Кто же сдержит дерзость тех, кто выступает против здравого учения [и] кто, будучи разделен и расчленен [между собой], сменяют многих учителей и переделывает книги, как сказал один из Отцов?» Эти люди высмеивали и презирали Хоренаци и его товарищей. «Кто же закроет их рты?», - восклицает он. Далее, вспомнив *Плач* Иеремии, он просит самого пророка придти и оплакать бедствия армян. Наконец, он осуждает всех тех, кто учинил эти бедствия – вардапетов (то есть церковных служителей), монахов, епископов, учеников, дилетантов, князей, судей и т. д.

Итак, что значат все эти намеки на «правоверие» и «иноверие», «битвы со схизматиками, или еретиками», «противников здравого учения»? Прежде всего, мы должны сказать, что более чем вероятно, что противники здесь – это те же самые люди, что боролись с Парпеци и его коллегами и друзьями. С одной стороны, хронологическая близость этих двух случаев (оба во второй половине V в.) и сходство богословского фона Хоренаци и Парпеци (они оба прибыли из центров богословских традиций, таких как Александрия и Византия), с другой, не оставляют сомнений в этом[2].

[1] См.: **Хоренаци**, кн. III, гл 61.

[2] Мы должны помнить, что Парпеци упоминает Мовсеса как одного из тех, кто подвергся преследованиям вместе с ним. Если мы примем, что этот Мовсес и есть

Очевидно, что Хоренаци и его друзья стали жертвами тех сирофильских элементов, что использовали в своих интересах персидское преследование в Армении, чтобы привести Церковь Армении под влияние Персидской Церкви, которая, как мы вскоре увидим, в то время подвергалась несторианизации. Учившийся в Александрии и путешествовавший по Византии Хоренаци не мог иметь никакой другой догматической позиции, кроме стойкого антинесторианства и поэтому антихалкидонизма[1]. Для него «православием» была кирилловская христология, а «иноверием» не что иное как несторианство, которое в его представлении и, фактически, в представлении многих других его современников, было подтверждено или укреплено в Халкидоне. Следовательно, проводилась непосредственная ассоциация несторианства с Халкидоном.

Ситуация, описанная в этих двух документах и проявленная в эпизоде смещения Гюта персидским правительством, станет яснее, когда мы рассмотрим ее в связи с положением Церкви в Персии.

Тиссерант, говоря о периоде между 424 и 484 гг. в истории Персидской Церкви, справедливо замечает: «В течение этих шестидесяти лет закладывалось будущее Персидской Церкви»[2]. Мы знаем, чем стало это будущее: приверженностью несторианской христологии. Как это было достигнуто? Несторианские источники не очень помогают прямо ответить на этот вопрос, но ученые нашли ценную информацию в монофизитских источниках, хотя, по понятным причинам, они использовали их очень осторожно.

В течение этого периода и на фоне диофизитства антиохийской христологии Персидская Церковь стала приютом для несториан, которые или бежали, или были изгнаны из Византийской империи. Халкидон их вообще не беспокоил. Напротив, они имели серьезные основания, чтобы приветствовать его, если бы не существовало политического барьера. Их учителя были фактически признаны тем Собором как подлинно православные. Для них не было ничего нового в Халкидоне, он вновь подтвердил то, во что они всегда верили и чему следовали. Но вскоре антихалкидонское движение стало для них предметом беспокойства и глубокого переживания. Кстати, это весьма характерный признак близкой ассоциации несторианства и халкидонизма.

Хоренаци (см.: Тер-Мкртчян, Печать веры, с. IX-X), тогда наше предположение становится очень убедительным.

[1] Очень наивно думать, что Хоренаци был халкидонитом, как это утверждает Малхасянц (см.: **Хоренаци**, с. 14-28; Загадка **Хоренаци**, с. 133-144). Его мнение не выдерживает критики, что было уже успешно показано Абегяном (Литература, с. 653-658, 658-673).

[2] **Тиссеран**, Несторианство, кол. 173 (пер. с франц.).

Человеком, понявшим опасность и возглавившим оппозицию, был известный Барсаума, уже осужденный на втором Эфесском Соборе (449 г.)[1].

Лабур, очень тщательно изучивший все доступные свидетельства этого периода, особенно информацию о действиях Барсаумы, показывает, что он и его сторонники были встревожены всплеском и экспансией монофизитства в правление Зенона (474-491 гг.). Это означало для них ослабление их диофизитской позиции. Определение веры, официально составленное и одобренное на Соборе 486 г., было пересмотром их доктринальной позиции и в то же самое время отказом от монофизитской позиции, которая была ими понята, как показывает само Определение, как учение о смешении двух природ Христа[2]. В 489 г. по приказу императора Зенона «персидская школа» в Эдессе была очищена от несторианских преподавателей и студентов. Они «тогда направились в Персию без надежды на возвращение. На первом этапе Барсаума их остановил. Он основал в Нисибине школу, которая быстро стала известной»[3]. Так, Барсаума и его последователи начали настоящую войну против монофизитов и оттеснили их в византийские провинции. Они были поддержаны Перозом. Согласно монофизитским авторам, они даже пошли на кровопролитие[4].

Здесь нужно отметить, что новая цитадель несторианства – Нисибин – располагалась очень близко к Армении и ранее отношения между ними были более чем дружественными[5]. Обнародование Зеноном Энотикона (482 г.), соборы 484 и 486 гг., и закрытие школы в Эдессе (489 г.), спровоцировавшее эмиграцию несторианских богословов в Персию, были последовательными событиями с серьезными последствиями для Персидской Церкви. Си-

[1] См.: **Барди**, Барсаума, кол. 948-950.

[2] См.: **Шабо**, Восточный синодик, с. 302 слл.; ср.: Тиссеран, Несторианство, кол. 177.

[3] **Лабур**, Персидское христианство, с. 141 (пер. с франц.). См. обо всех этих событиях и их критический анализ: с. 131-141; ср.: **Виграм**, Ассирийская Церковь, с. 142-171, особенно с. 153-5; Тиссеран, Несториане, кол. 173-178; Тиссеран, Нарсай, кол. 27; **Дюваль**, История Эдессы, с. 216.

[4] Лабур, чей подход к этим источникам даже сверхкритичен, пишет: «Возможно, что была пролита кровь; но нельзя допускать произвольных цифр Бархебрэуса» (пер. с франц.; Христ. Персия, с. 140). О религиозной политике Пероза см.: **Дюваль**, История Эдессы, с. 199.

[5] Пример такой близости – история св. Иакова Нисибинского, всегда ценимого и уважаемого в качестве популярнейшего святого в Армянской Церкви, со многими богатыми преданиями о его жизни и трудах в Армении. «Это у этих последних [т.е. армян] он получил более всего популярности, войдя в дружеские отношения со святым Григорием Просветителем» (пер. с франц.; Тиссеран, Иаков, кол. 293). См. исчерпывающее исследование армянских преданий относительно св. Иакова Нисибинского в: **Питерс**, **Иаков**, с. 312-339, 342-373.

туация в Армении не могла оставаться спокойной. Фактически, мы имеем весьма важное историческое свидетельство попытки увести Армению на несторианскую сторону. Человек, связанный с этой попыткой, не кто иной как тот же самый Барсаума.

Так, армянский историограф X в. Фома Арцруни связывает историю прибытия Барсаумы в Армению и его неудачу в привлечении Армянской Церкви к несторианствующей Церкви Персии. Он говорит:

> «Во времена Пероза, Царя Царей, был некий человек из ереси Нестория именем Барсаума, который [только] номинально был епископ, и кто, твердо придерживаясь несторианской ереси и клевеща перед Перозом на армянских *нахараров*, совершил много кровавых преступлений. ... [Этот Барсаума] прибыл в Арзнарзюн[1] и в провинцию Мокк[2], чтобы сеять там семена несторианской ереси. ... Когда Мершапух, князь Арцруника, услышал об этом... он послал ему (Барсауме) [послание], чтобы тот покинул границы области; он не тронул его, но из-за персидского царя[3] он, отправив ему послания, ему только строго пригрозил»[4].

Фома Арцруни, конечно, воспринял эту историю от некоторой устной традиции, что предполагает название главы[5]. Эта традиция, должно быть, имела весьма широкое распространение и известность, потому что она зафиксирована также в сирийском источнике, в «Хронике» Михаила Сирий-

[1] Арзнарзюн несомненно другая, удлиненная, форма Арзна или Арзана, провинции, расположенной на юге Армении. Определенно здесь имеется в виду Арзн или Арзан. Это можно очень легко доказать, если сравнить с пассажем Михаила Сирийского, который цитируется ниже, и в котором написано Арзон. Эта область была недалеко от Нисибина (см. карту 1). См.: **Шабо**, Восточный синодик, с. 272-6, и далее. См.: Индекс, с. 666. Хонигман пишет «Arzanène». См. Епископы, с. 129, 130; **Вебус**, Сирийский аскетизм, с. 295, 324.

[2] Мокк – южная провинция Армении, расположенная к востоку от Арзана (см. карту 1).

[3] Отношение миссии Барсаумы к политике персидского правительства ясно видно в этом замечании. Барсаума пользовался поддержкой Пероза. Поэтому тронуть его означало стать врагом Пероза. Когда мы вспомним, что это был тот же Пероз, свергший католикоса Гюта, религиозная ситуация в Армении становится более ясной.

[4] **Фома Арцруни,** История, с. 88-89.

[5] Анахронизмы и смешение некоторых исторических фактов, которые появляются в его записи этой истории, в целом были исследованы **Тер-Минасянцем.** См.: Несторианство, с. 196-197; ср. Он же, Арм. Церковь, с. 37-38, 56-57 (арм. изд.: с. 80-81, 122-124).

ского. В связи с трудами Барсаумы в Нисибине и Ктесифоне этот известный сирийский историк сообщает, что он (Барсаума) вынудил Акакия, католикоса Персидской Церкви, принять несторианство как официальное учение Церкви[1]. Сделав это,

> «Барсаума направился на границу Армении и прибыл в Арзон. Армяне обратились к нему с угрозами (говоря): «Если ты не возвратишься, ты будешь отчитываться о крови верных, от наших рук». – Этот злодей написал царю персов (говоря): «Армяне восстали против тебя». Царь ознакомил с этим делом своих советников, которые склонили его не порождать гражданской войны и не разделять империю из-за ссоры христиан. Тогда он написал правителю Армении, чтобы он пришел. Армяне ответили: «Если ты не собираешься изменять наши законы, либо послать нас на войну против другого какого народа, кроме турок, с нашим крестом, идущим во главе, так как мы христиане, мы придем, чтобы заключить договор и клятвы; или мы не придем». Царь, посоветовавшись со своими министрами, поступил согласно желанию армян и возвратил Барсауму. И (таким образом) армяне избежали несторианства»[2].

Различия, замеченные в этих двух описаниях одного предания, не могут позволить нам дискредитировать предание в целом. Такие расхождения – общие черты формирования и развития устных традиций. Главный, основной факт один и тот же и у Фомы Арцруни и у Михаила Сирийского: несторианство стало серьезной угрозой для Армянской Церкви во второй половине V в. В последние два десятилетия этого века оно открыто и официально внедрялось в Армению с конкретной политикой создать официальное учение Церкви. Твердая и упорная оппозиция армян привела к его отклонению.

Помимо этой попытки, сделанной Барсаумой, приблизительно за десять или двадцать лет до этого, кажется, предпринимались и другие, меньшего масштаба, по индивидуальной, а не официальной инициативе. Мы

[1] См.: **Михаил Сирийский**, Хроника, т. II, с. 437-439.

[2] Хроника, т. II, с. 439 (пер. с франц.). То, что во дни Пероза была предпринята явная попытка несторианизации Армянской Церкви, подтверждается также свидетельством грузинского автора IX в. Арсена Сапараци. В трактате о разделении Армянской и Грузинской Церквей он говорит, что «царь Пероз принуждал армян следовать учению безбожного Нестория; но армяне категорически отвергли это» (Меликсет-Бек, Грузинские источники, т. I, с. 35).

имеем ценное указание на это, удаляющее все сомнения в подлинности факта. В дни Гюта (461-478 гг.) три «еретика» прибыли в Армению и начали распространять свое ложное учение. Они говорили, что Дева Мария не была Богородицей и отказывались называть Крест «крестом Господним». Гют написал письмо Давиду Анахту – известному армянскому христианскому философу – прося его написать трактат о Кресте и опровергнуть учение этих еретиков[1].

В этих двух случаях, которые, к счастью, были зафиксированы историками, мы можем видеть не просто отдельные изолированные факты. Уже зная церковную ситуацию и в Персидской, и в Византийской империях, разумно увидеть в этих двух случаях общую, но выражавшуюся, конечно, в других способах и незафиксированных событиях, тенденцию, которая была нацелена на полную несторианизацию Армении. В глазах персидского правительства и с точки зрения догматов Персидской Церкви это была совершенно оправданная политика.

Мы знаем, какова была реакция Армянской Церкви на эти попытки. Отклонение было естественным следствием их принятия Эфесского Собора и их борьбы против сочинений Феодора Мопсуэстийского. Как, говоря о последней четверти V в., прямо выражается Груссэ: «Армянская Церковь была полностью против несторианства»[2].

Здесь мы сталкиваемся с очень важной проблемой: почему во всей этой истории не упоминается Халкидонский Собор? Действительно, историческая и богословская литература V в. ни разу не упоминают Халкидонский Собор по имени. Но этот вопрос поднимает другой, близко связанный с этим и предваряющий его: обязательно ли отсутствие любого определенного упоминания соответствует состоянию незнания о нем? Другими словами, значит ли это молчание, что Халкидонский Собор был неизвестен армянам до первого десятилетия VI в.? Считать так неразумно.

Основания для такого утверждения могут быть заключены в следующих пунктах:

1. Мы имеем два трактата, написанные в течение последних двух десятилетий V в., которые фактически направлены против Халкидона, хотя они не упоминают его по имени. Первый – «*Доказательство*» Иоанна Мандакуни[1], второй – «Трактат» Мовсеса Хоренаци[2]. О подлинности этих двух документов мы будем говорить в следующей главе, когда рассмотрим христологию, содержащуюся в них. Здесь мы полагаем это как само собой разумеющееся.

[1] Письмо Гюта и трактат Давида содержатся в книге, опубликованной под именем Давида Непобедимого (Анахта) в Венеции в 1833 г. К сожалению, книги в моем распоряжении не было, так что я пользуюсь Орманяном, Азгапатум, с. 423-424; ср.: **Тер-Минасянц**, Несторианство, с. 198-199.

[2] История Армении, с. 235 (пер. с франц.).

Учение, опровергнутое в этих документах – несомненно, учение, сформулированное на Халкидонском Соборе. Это становится очевидным, если их тщательно прочитать, что мы и попытаемся сделать далее в следующей главе. Уже само заглавие *«Доказательство того, нужно ли исповедовать Спасителя «из двух природ»* или «из одной природы» Мандакуни показывает прямую связь с терминологией, которая стала центральной проблемой в Халкидоне. Но здесь мы не рассматриваем внутренние или текстуальные свидетельства. Мы приведем две причины для утверждения, что эти документы были написаны для опровержения халкидонского учения.

Во-первых, «Доказательство» Иоанна Мандакуни всегда расценивалось как направленное против Халкидонского Собора. Так, в собрании святоотеческих фрагментов VII в., в «Печати Веры», «Доказательство» обильно цитируется под следующим заголовком, который не нуждается в комментарии: «Иоанна Мандакуни, армянского католикоса из Опровержения Халкидонского Собора, именуемого Доказательством»[3].

Во-вторых, в трактате Мовсеса Хоренаци мы видим очевидное влияние армянского перевода *«Опровержения определений Халкидонского Собора»* Тимофея Элурского. Это влияние видно не только в текстуальных сходствах[4] между ними, но также и в списке Отцов Церкви и тех сочинений, которые упомянуты у Хоренаци[5] и которые обнаруживаются в «Опровержении» Тимофея. Зависимость Хоренаци от армянского перевода работы Тимофея очень легко увидеть при сравнении. По порядку текста Хоренаци это: Василий Великий, Иоанн Константинопольский (Златоуст), Юлий Римский[6],

[1] Блаженного Иоанна, архиепископа (католикоса) армянского, доказательство того, нужно ли исповедовать Спасителя «из двух природ» или «из одной природы». См.: К.п. с. 29-40.

[2] «[Трактат] блаженного епископа Мовсеса Хоренаци, великого ритора». См.: К.п. с. 22-28.

[3] См.: Печать Веры, с. 130-133. Этот отрывок из “Доказательства” в точности соответствует тексту, напечатанному в Книге писем.

[4] Такое сходство можно заметить также между Опровержением и Доказательством Мандакуни, как уже показал Тер-Мкртчян (см.: Печать Веры – Введение, с. IX-X).

[5] См.: К.п., с. 26.

[6] См.: Опровержение, с. 8-9, 132, 156-7, 177-8, 186-7, 259-62; ср.: **Каваллера**, Тимофей, с. 355-356.

Кирилл Александрийский[1], Эректус, епископ Антиохии Писидийской[2], Григорий Неокесарийский[3], Ефрем Сирин[4], Григорий Назианзин[5].

2. Помимо этих двух документов, которые сами по себе обеспечивают нас положительными аргументами, есть перевод «Опровержения» Тимофея Элурского, влияние которого мы только что обнаружили в трактате Хоренаци. Датировка этого перевода была предметом споров, начиная с открытия в 1907 г. армянского перевода работы Тимофея. Были, и все еще остаются, две главные точки зрения в этом споре. Если представить их развернуто, то первая считает, что перевод был сделан в середине VI в., как это вначале установили редакторы армянского текста[6]. Аргументация этой датировки обеспечивается внешним свидетельством: более поздние сочинения, такие как письмо Фотия к Захарии, католикосу Армянскому[7], анонимный трактат под названием Διήγησις и обычно известный как *Narratio de rebus Armeniae*[8], трактат Арсена, католикоса Грузинского (IX в.) о разделении Армянской Церкви[9], и армянский документ, недавно найденный и изданный П. Ананяном[10]. Очевидно, что все эти документы имеют общий источник. Они тесно взаимосвязаны.

[1] См.: Опровержение, с. 161-2, 178-9, 62-3, 68; ср.: **Каваллера**, Тимофей, с. 348-351.

[2] См.: Опровержение, с. 276-277; ср.: **Каваллера**, Тимофей, с. 352.

[3] См.: Опровержение, с. 21, 92, 189; ср.: **Каваллера**, Тимофей.

[4] Удивительно, что в «Опровержении» нет цитат из Ефрема.

[5] См.: Опровержение, с. 22-25, 142, 160, 193-194; ср.: **Каваллера**, Тимофей, с. 353-354.

[6] См: **Тер-Мкртчян** и **Тер-Минасянц,** Отвержение, с. XV-XVII. Нужно сказать, что Тер-Мкртчян изменил свой взгляд и примкнул ко второй позиции (см. Печать веры, с. IX).

[7] См. отрывок в: **Тер-Мкртчян** и **Тер-Минасянц,** Опровержение, с. XVI, взятый из: Пападопулос-Керамеус; Фотийя, с. 179-95. Я использовал отрывок, цитированный во Введении к Опровержению; ср.: **Гаритт**, Повествование, с. 133-4, который содержит армянский текст с французским переводом.

[8] Это краткий исторический трактат, повествующий об отношениях Армянской Церкви с Византийской. Вся история излагается со строго халкидонской точки зрения. Автор пытается показать, что армяне всегда были едины с Византийской Церковью, но позже, в середине VI в., отделились. Впоследствии они несколько раз пытались восстановить единство, но всегда неудачно. (См. Гаритт, Повествование, с. 26-47, греч. текст). Профессор Гаритт, сделавший критическое издание с мастерским историческим комментарием, помещает дату этого сочинения около 700 г. (см. с. 382-400, особенно с. 398).

[9] См. арм. перевод в: **Меликсет-Бек,** Грузинские источники, с. 34-37; ср.: **Гаритт**, Повествование, с. 130-133, где имеется грузинский оригинал и перевод на французский.

[10] См.: Двинский документ, с. 112-13.

В этих документах сказано (в различных формах и выражениях), что работы Тимофея Элурского и Филоксена Маббугского были переведены на армянский на Двинском Соборе (552-554 гг.). В Армению работы были принесены сирийскими монофизитами, которые прибыли из соседних южных областей, чтобы заручиться поддержкой Армянской Церкви против несториан.

С другой стороны, Галуст Тер-Мкртчян, рассматривая внутреннее хронологическое свидетельство, обеспеченное самим «*Опровержением*»[1], показал, что дата перевода приходится где-то между 480 и 484 гг.[2]. Его аргументы были настолько убедительными, что те ученые, которые все еще не принимали ранний перевод работ Тимофея, предположили, слишком произвольно, различные текстовые изменения в хронологических данных, чтобы привести в соответствие с их собственными вычислениями[3]. Было бы слишком большим отклонением для нас вдаваться в детали этого спора, и, поскольку нет никаких новых или важных признаков разрешения этой проблемы, простое представление различных взглядов ученых никак не послужит нашей непосредственной цели[4]. Однако, из того, что мы уже сказали в этой главе, следует, что был возможен ранний перевод работы Тимофея. Мы можем сделать только следующие наблюдения в поддержку этой возможности:

a) Один из главных аргументов против возможности перевода к концу V в. базировался на общем представлении о происхождении «эллинисти-

[1] См.: Опровержение, с. 277.

[2] **Тер-Мкртчян**, Тимофей, с. 572.

[3] См.: **Акинян**, Тимофей, с. 21-22; **Манандян**, Эллинистическая школа, кол. 442 (Г.А., 1926). **Ананян**, Двинский документ, с. 127-128.

[4] П. Ананян уже собрал вместе все эти точки зрения в своей третьей статье об уже упомянутом документе (см. Двинский документ, с. 117-131). Он пришел к выводу, что обе стороны одинаково правы, если рассматривать только положительные данные их аргументации. Но он говорит, что для определения того, кто прав, нужно рассмотреть этот перевод в контексте церковной ситуации того времени. По его мнению, Армянская Церковь, возможно, не имела дела с халкидонской проблемой до VI в., поэтому середина этого столетия – тот период, в который, вероятно, и был сделан перевод. Кроме того, он не считает, что авторами перевода были церковные лидеры. Посему факт перевода именно на Соборе может быть принят как более разумный, чем то, что перевод был сделан по частной инициативе и ответственности. Поскольку армянские католикосы в V в. не были настроены оппозиционно к Халкидонскому Собору, они, возможно, не уполномачивали никого на создание такого перевода. Со всеми этими предположениями П. Ананян принимает дату перевода 552/56 гг. или 560/64 гг. (см.: Двинский документ, с. 121-127.) Мы не можем принять эту датировку по той простой причине, что предположения этого – не столь хорошо обоснованы, как стало очевидным из того, что мы сказали в двух предыдущих главах.

ческой школы» в армянской древней литературе. Эта школа вызвала к жизни период, когда в армянской литературе армянский язык стал буквально зависеть от греческого. Другими словами, армянские переводчики начали следовать греческим текстам в рабской манере, калькируя греческие слова в армянских формах. Это была школа, которая открыла также новый путь в армянской литературе через переводы светской, нерелигиозной литературы, например философии, особенно неоплатоников и Аристотеля[1].

До недавнего времени считалось, что происхождение школы не может быть прослежено до V в., который был золотым веком армянской литературы и который имел самую чистую языковую традицию. Но в последнее время этот общий взгляд настоятельно оспаривается. Филологи советской Армении пришли к заключению, что эллинистическая школа появилась во второй половине V в.[2], возможно после возвращения второго поколения армянских студентов, Переводчиков, как их называют, из центров греческой культуры[3].

Поэтому перевод работы Тимофея, несомненно, выполнен этой школой. Его язык заметно эллинизирован. Поскольку мы пришли к тому, чтобы датировать начало эллинизированной школы по крайней мере последней четвертью V в., то нет никакой преграды для того, чтобы считать, что перевод работы Тимофея был сделан уже в 480-484 гг.

б) В трактатах Мандакуни и Хоренаци мы уже заметили влияние армянского перевода работы Тимофея. Поскольку оба эти документа относятся к пятому столетию, есть твердое основание принять, что перевод был сделан в 480-484 гг.

в) Внешнее подтверждение того, что перевод сделан в середине VI в., следует из более поздних свидетельств не раньше конца VII в. Как мы отметили, все документы, содержащие это свидетельство, имеют общий источник. Поэтому они не должны рассматриваться как независимые части свидетельства, повествующие о том же самом из различных источников. Кроме того, все они прибыли с халкидонской стороны. Фактически, они пытаются показать, что армяне сначала приняли Халкидонский Собор, но затем, в середине VI в., отклонили его, потому что были введены в заблуждение сирийскими монофизитами. Тенденциозное богословское отношение и неточное историческое представление фактов в этих документах очевидны, и поэтому трудно принять их свидетельство без определенного критического подхода. Опять же трудно себе представить, что перевод книг Тимофея и Филоксена имел место на Соборе, как хотят нас в этом убедить авторы этих документов. Они, конечно, нуждались в большем количестве времени, чем позволили бы им сессии Собора. Кроме того, неразумно думать, что если бы сирийцы привезли сочинения Тимофея и Филоксена армянам, то они бы были на сирийском языке, тогда как армянский перевод сделан с греческого в довольно стереотипной форме. Это действительно самый важный вопрос, никогда до этого не задававшийся в дискуссиях о датировке этих переводов.

[1] Об истории школы и ее общую характеристику см.: **Манандян**, Эллинистическая школа (характеристика: кол. 227-32); **Абегян**, Литература, с. 101-109; Кипарян, Литература, с. 104-109; **Торосян**, Литература, с. 93-96; **Габриелян**, Армянская философия, с. 305-437.

[2] См.: **Абегян**, Литература, с. 101-104, 106-107.

[3] Те люди, которых Парпеци упомянул в своем сочинении, возможно, были представителями этой школы. Действительно, более чем вероятно, что догматические споры составили главный фактор в формировании этой школы. Богословские термины, такие как *οὐσία*=еутюн, *φύσις*=бнутюн, *ὑπόστασις*=андзн, *πρόσωπον*=демк и многие другие должны были быть тщательно и ясно определены. Отсюда следует огромная важность «Категорий» Аристотеля. Мы знаем, что к концу V в. эти споры уже стали важной проблемой.

Исходя из всего этого мы думаем, что на Двинском Соборе (552-554 гг.) сирийцы, возможно, заявили и разъяснили свою вероучительную позицию на основе работ Тимофея и Филоксена, которые они привезли с собой, чтобы доказать их православность. Могло случиться и так, что позже это интерпретировалось халкидонитами как причина отделения армян.

Итак, поскольку невозможно установить точную дату этих переводов по прямым и недвусмысленным свидетельствам, и по причинам, заявленным выше, мы определенно принимаем тот взгляд, что эти сочинения были переведены в V в., наиболее вероятно, между 480 и 484 гг., как был предложено Г. Тер-Мкртчяном.

3. Другое доказательство, показывающее, что Халкидонский Собор был известен армянам, представляет Лазарь Парпеци. В его письме к Вагану Мамиконяну он анафематствует, среди прочих еретиков, Евтихия. Это обязательно подразумевает знание Халкидонского Собора. И поскольку сам Парпеци был кирилловцем и был расположен против Халкидона, и поскольку Евтихия осудили и противники Халкидона, есть серьезные основания думать, что он знал также о спорах, которые были вызваны этим Собором. Точно так же второе поколение армянских переводчиков (Гют и те, кого Парпеци упоминает в письме), отправлявшееся учиться в Византию и Александрию[1] после Эфесского Собора и после Халкидонского Собора, не могло быть не осведомлено о главнейшей проблеме своего времени – про-

[1] Ср.: **Орманян**, Азгапатум, кол. 315-316.

блеме, которая стала причиной кровопролития и убийств и втянула в свое решение византийскую армию.

Итак, мы подошли к заключению этой главы, доказав, что Халкидонский Собор уже отвергался Армянской Церковью в V в., но вопрос, который мы подняли вначале, остается без ответа: "Почему упоминание Халкидонского Собора отсутствует в литературе V в."?

Мы можем предположить две причины.

1. Это было время (482-500 гг.), когда Халкидонский Собор был не только в целом дискредитирован в Византийской империи, но полностью игнорировался или был отвергнут особенно на восточных границах империи. *Энотикон* побеждал в областях Северной Месопотамии и Восточной Сирии. Он стал настолько влиятельным, что несторианам стало трудно выступать против него. Итак, в ситуации, когда Халкидонский Собор явно не проявлялся или, другими словами, когда он намеренно подвергался чему-то вроде официального замалчивания, не нужно ждать, что армяне также выступят против него. Для них выбор не был столь строгим и непосредственным: «или за Халкидон, или против Халкидона». Они должны были решить, придерживаться ли общей вероучительной позиции, выраженной и поддержанной в Энотиконе, или выступить против него. Это ясно видно в этих двух документах, которые мы уже упомянули: в «*Доказательстве*» Мандакуни и «*Трактате*» Хоренаци.

Мы не имеем никакого свидетельства об официальном или формальном принятии Энотикона, но его общая богословская позиция стала позицией Армянской Церкви в V в. и в начале VI в., когда, как мы увидим позже, они явно, но не прямо отклонили Халкидонский Собор.

Поэтому разумно думать, что при таком состоянии дел нельзя было ожидать явной анафемы или открытого отклонения Халкидонского Собора, который им даже не предлагался для принятия. Тогда молчание о нем является вполне естественным. Однако догматическая позиция армян в этот период была антихалкидонской, хотя и не направленной прямо против самого Собора.

2. Вторая причина – возможно, более важная, потому что она опирается на позицию Армянской Церкви. Поскольку предпринимались постоянные попытки обратить Армянскую Церковь в несторианство и поскольку последнее выступало против позиции, сформулированный в Энотиконе, постольку стало возможным, что халкидонская христология, так же как и Собор, стали идентифицироваться с несторианством. То, что это имело место, может быть видно в событиях первой половины VI в., когда Армянская

Церковь снова вместе с Халкидоном на сей раз отклонила и несторианство. Для нее они были неразделимы. Действительно, несториане проповедовали двойственность природы Христа, Халкидон очень резко проводил различие между двумя природами. Поэтому, чтобы опровергнуть одну из этих двух доктрин, нужно обязательно отклонить и другую. И именно такое опровержение дуализма мы находим в «*Доказательстве*» Иоанна Мандакуни и «*Трактате*» Мовсеса Хоренаци.

Если здесь мы не встречаем никакого явного упоминания о несторианстве[1], то это объясняется предосторожностью, которая для Иоанна Мандакуни, поскольку он был католикосом и главой Армянской Церкви, была вполне оправдана. Нужно помнить, что 485 г. был датой, когда Армения вернула свою политическую автономию. Мандакуни был преемником Гюта, чьи отношения с персидским правительством не могли быть забыты так легко и так быстро. Автономия Армении была получена в результате согласия персидского правительства, закрепленного официальным договором. Поэтому это было время, когда армяне должны были быть очень тактичными, чтобы не предоставить предлога для возрождения враждебной политики по отношению к своей стране. В течение предыдущих **двадцати пяти лет (451-485)** они страдали от преследований и опустошений. Так что это был акт мудрости: в такой критический момент хранить молчание относительно несторианства.

Именно из этих соображений мы считаем, что Армянская Церковь, в то время как она выступала против халкидонской христологии и несторианства, не отклоняла Халкидонский Собор как таковой просто потому, что сам по себе он не был в ее поле зрения. Но догматическое отношение было уже сформировано. Как мы увидим далее, отклонение Собора последовало в качестве его естественного следствия.

Перед тем, как исследовать сам акт отклонения, рассмотрим это догматическое отношение, анализируя документы, в которых оно воплощалось, более пристально.

[1] Кроме единственного упоминания о Нестории в перечне еретиков у Парпеци.

ГЛАВА 6

ДОГМАТИЧЕСКИЙ ФОН

Мы отклонимся далеко в сторону от нашей центральной темы, если попытаемся полностью исследовать весь корпус армянской христианской литературы периода, предшествующего отклонению Халкидонского Собора Армянской Церковью. Однако было бы существенно важно рассмотреть этот корпус и постараться выявить специфический догматический фон отклонения.

Строго богословская часть этой литературы хоть и не слишком обширна, но она тем не менее еще недостаточно исследована. Если мы исключим историческую часть корпуса: таких авторов как Агатангелос (Агафангел), Фавстос Бузанд (Фавст Византийский), Корюн, Егише, Парпеци, Хоренаци, то останутся немногие книги, которые, исходя из нашей цели, следует принять во внимание. Назовем их:

1) «Учение св. Григория», имеющееся у Агафангела[1],

2) «Строматы»[2], традиционно известные под авторством св. Григория и часто приписываемые учеными св. Месропу Маштоцу[3],

3) «Против ересей»[4], или «О Боге»[5] Езника, и

4) Проповеди Иоанна Мандакуни[6]. Из этого списка мы должны исключить трактат Езника, потому что христологические темы в нем совершенно отсутствуют.

---

[1] Вардапетутюн Србун Григори, представленный у Агатангелоса, является записью проповеди св. Григория сразу после его вызволения из подземелья, куда он был брошен за отказ отречься от Христа (**Агатангелос**, гл. 22-98). «Учение» приписывалось также Месропу Маштоцу (См. **Кипарян**, Литература, с. 57-8.)

[2] hАчахапатум – двадцать три проповеди в большей степени этического, чем догматического содержания (см. Библиографию).

[3] См.: **Абегян**, Литература, с. 125-127; **Вебер**, hАчахапатум, Предисловие.

[4] Егц агандоц, Венеция, 1926 (3 изд.). См. критич. издание с франц. переводом П. Марьеса в: Patrologia Orientalis, t. XXVIII, Fasc. 3, 4, 1959.

[5] См.: **Марьес**, О Боге Езника.

[6] **Чарк**, Венеция, 1860. Об авторстве этих гомилий см. Дополнительные замечания 11.

Когда же мы обратимся к другим трем работам, мы не найдем там разработанного и систематически представленного христологического учения. Весь контекст и цель этих сочинений в действительности чужды полемическому характеру христологической литературы IV и V вв. Фактически они были написаны для научения «простой души» и потому они преподают христианское учение в достаточно элементарной форме. Авторы прежде всего были заинтересованы в его моральных аспектах; чисто догматические элементы не занимают там существенного или важного места. Действительно, авторы имели перед собой слушателей, недавно обращенных из язычества, которые нуждались в «молоке», а не в «твердой пище»! Тогда неудивительно, что христологическое учение в его догматических аспектах и в его полемической форме полностью отсутствует в этих трактатах. Возможно, мы лучше поймем характер этих сочинений, если сравним их с проповедями св. Иоанна Златоуста или св. Ефрема Сирина, а не с, например, трактатами Афанасия Великого или проповедями Григория Богослова.

После этого важного предисловия рассмотрим их по отдельности.

1. *«Учение св. Григория»*

В «Учении св. Григория» мы находим историко-богословскую экспозицию библейского повествования отношений Бога с человеком, то есть спасающих деяний Бога.

Автор начинает со Святой Троицы, основы всего христианского учения и источника всей христианской жизни. Затем он рассказывает историю творения, совершенного Святой Троицей. Он останавливается на учении о человеке дольше, чем на любой другой теме, и показывает высоту и уникальность места человека среди созданий Бога. Далее следует история падения, рассказ об Адамовом роде, проходящем сквозь столетия, как это зафиксировано в Ветхом Завете, предсказание пророками пришествия Христа, акт Воплощения, жизнь и труды Христа. Все это излагается в весьма общих выражениях и сосредотачивается на специфически божественных и спасительных действиях; здесь автор помещает увещевания людям следовать за Христом, потому что все, что Христос сделал, было сделано для них. Далее говорится об апостолах, которые через Церковь являются продолжателями дела Христа. Наконец, «Учение» заканчивается эсхатологической надеждой.

Итак, во всех этих инструкциях едва ли можно найти какое-либо определенное христологическое учение, понимаемое в контексте споров IV и V вв. Однако есть некоторые пассажи в середине «Учения», когда автор го-

ворит о Воплощении, где есть выражения, имеющие важное значение. Так, мы читаем:

> «Бог святой Сын был послан от Бога (Отца); Он принял плоть от Девы [и стал] совершенным человеком с совершенным божеством; затем Он показывал силу божества и слабость плоти».

Немного далее он подчеркивает единство:

> «Тем, кто верил в плоть, [Он] показал свою божественность; а те, кто ошибался [в своей вере относительно] плоти, отрицали Его природу (то есть его человеческую природу). Постольку Он присоединил [себя] к плоти в [своей] природе и смешал плоть со своей божественностью»[1].

Далее:

> «Он сам в сущности, как в действительности [это сказано], “Тот, Кто есть”; но когда Он пожелал, Он принял образ (form) человека и воспринял плоть и **прибыл** в наш образ (букв. “сходство” или “подобие”)».

Он действительно воплотился, хотя был бесконечен. Он стал истинным человеком. Он, в то же самое время, по своему божеству пребывает на небесах и на земле.

«Хотя Он самоуничижился ради нас, Он все же остается в своей природе, как сам Он говорит, “Я тот же самый и не изменяюсь”» (Ср.: Мал. 3: 6).

«Поскольку Он принял образ и плоть человека, все же Он смешался, объединился и погрузил это в свое божество»[2].

Далее он убеждает своих слушателей:

> «Веруйте в Троицу; веруйте в истину единства в полном безмолвии [или] в тихой вере. Как можем мы, земные существа, иссследовать и знать непознаваемое и неисследуемое Высочайшее? Как можем мы, имеющие начало, исследовать Того, кто не начинался и непостижим?
>
> Вот истинная вера: Он сошел и смешал [свое] божество с [нашим] человечеством и бессмертное со смертным так, чтобы Он мог сделать нас участниками бессмертия своего божества; поэтому когда Сын Божий, равный Отцу, воссел во плоти по правую руку от Отца, то этим Он соединил (букв. «смешал») нас с божеством»[1].

[1] **Агатангелос**, XXXVIII, с. 275-276.

[2] **Агатангелос**, XL, с. 281-282; ср: с. 286.

Нетрудно в этих выражениях видеть сильный акцент на единстве. И хотя мы не можем доказать прямую связь этих выражений с александрийской христологией (исторические свидетельства недостаточно убедительны), то признать присутствие в них влияния каппадокийских Отцов, а именно Григория Богослова, не представляет вообще никакой трудности[2]. Поэтому чисто по богословским основаниям мы видим здесь важный христологический аспект, который (это стоит отметить) не имеет никакой связи с антиохийской догматической традицией и который делает некоторый намек на богословскую среду фона[3].

2. *«Строматы» или hачахапатум*

Двадцать три проповеди, которые составляют содержание этого сочинения, касаются самых разнообразных тем. Приведем некоторые примеры: Святая Троица, значение веры, строение сотворенных существ, добродетели, воздержание, покаяние, промысел, мученики и т. д.

Проблемы христологии не затрагиваются вообще. Мы надеялись найти что-нибудь в этом отношении по крайней мере в проповедях о Святой Троице[4]. Только во второй проповеди, озаглавленной «О различиях (букв: «свойствах») Святой Троицы», имеется пассаж[5] о Воплощении, где говорится больше о деле, а не о личности Христа. Автор пишет только о принятии Христом нашей человеческой природы и о прохождении через все человеческое, кроме греха. Так как проповедь была предназначена для духовного наставления верующих, то понятно, почему не ставится вопрос о природе

[1] **Агатангелос**, XL, с. 285-286.

[2] Если это верно, то автором «Учения» не может быть Григорий Просветитель, который умер в 325 г., до рождения св. Григория Богослова. Григорий Богослов часто использовал слова *μῖξις* (смешение, смесь) (см. Orat. xxx, 3: P.G., t. 36, кол. 105; Orat. xxxvIII, 12: P.G., кол. 325; см. также Печать веры, с. 350), *κρᾶσις* (полное смешение, слияние) (см. **Carm**., кн. II, ч. I, 1 612: P.G., t. 37, кол. 107; ср.: **Григорий Нисский,** Ad Theoph.; см. также **Müller**, Малые сочинения, с. 126), *συνκρᾶσις* (Epist. CI: P.G., t. 37, кол. 180).

[3] Интересно отметить, что самые длинные пассажи из св. Григория в «Печати Веры» взяты из глав, которые есть в «Учении». Компилятор, должно быть, отметил христологическое значение этих отрывков в VII в. (см.: Печать Веры, с. 146-155.)

[4] Проп. I. «О Святейшей Троице», с.1-3; проп. II «О различиях в Святой Троице», с. 4-18; проп. XXII «О неизменяемой сущности Божией», с. 202-205.

[5] См.: Проп. II, с. 15-16.

самого акта Воплощения. С другой стороны, там есть сложные утверждения о важности Воплощения по отношению к верующему: Христос стал человеком, чтобы мы могли стать сынами Бога. Далее следуют объяснения того, как понять эту весть и как жить дальше. Таким образом, весь тон этого отрывка и, фактически, всех этих проповедей, является не догматическим, но духовным и морально-нравственным[1]. Поэтому в изучении догматического фона эта книга нам помочь не может[2].

3. *Проповеди Иоанна Мандакуни*

Подобно проповедям св. Григория Просветителя, проповеди, известные под авторством Иоанна Мандакуни, почти исключительно посвящены выражению этических и общих принципов христианского учения без какой-либо специальной отсылки к христологической проблеме[3]. Даже быстрого взгляда на заголовки проповедей достаточно, чтобы в этом убедиться.

Только в одной из проповедей, «О Святой Троице и о Рождестве Господа нашего Христа», есть пассаж, в котором подчеркнуто единство во Христе. Я перевожу его:

> «Единственное Слово по воле Отца сошло на землю и восприняло плоть от святой Девы; Он страдал, был погребен, на третий день воскрес и воссел одесную Отца; Он снова придет судить живых и мертвых. Он без матери, что касается [Его] сущности и без отца, что касается [Его] икономии (то есть Воплощения), пришел спасти нас, свое творение. Для самого Бога невозможно страдать, он не мог также умереть. Поэтому Тот, кто был Богом, пришел и стал человеком, умер и спас нас, свое творение. Нет, не было и не будет другого создателя, спасителя и подателя жизни кроме Него, но только единственный Бог, рожденный Девой и ставший человеком. Многие люди знали Бога, видели Бога и говорили о Боге; но [они все] звались человеками по своей природе. Некоторые в теле вознеслись на небеса, но даже там они – люди или ангелы, что касается их природы, но не Бог. Подобно этому, Слово Божие сошло на землю и

[1] Мы можем заметить, что первая гомилия и первая часть второй цитируются в Печати веры, с. 18-22.

[2] См. краткое изложение содержания и достаточно честное представление характера сочинения: **Абегян**, Литература, с. 127-133.

[3] **О. Б. Саргисян,** изучавший гомилии и с богословской, и с филологической точек зрения, не нашел в них никакого важного христологического учения (см.: Мандакуни, с. 231-232).

> стало человеком и умерло как человек; но по [своей] сущности Его называют Богом, а не человеком. Согласно икономии [его называют] Богом Воплощенным (букв. «сделавшимся человеком»), а не обоженным (букв. «сделавшимся Богом») человеком. [Впредь будучи] человеком и на небесах и на земле, Он один и тот же; един через союз плоти и божества»[1].

В этом последнем утверждении мы имеем ясное указание на его способ понимания единства Христа. Но он не идет далее и не говорит, как это единство следует объяснять. Это показывает, что Мандакуни не был заинтересован в техническом выражении христологического учения. Как мы вскоре увидим, он сделал это в специальном трактате «Доказательство».

Итак, после этого краткого обзора армянской теологической литературы до отклонения Халкидонского Собора нам придется задержаться на двух уже упомянутых христологических документах, дошедших от последней четверти V в., то есть времени, когда, как мы показали в предыдущей главе, халкидонская проблема оказалась в центре внимания Армянской Церкви.

4. *Трактат Мовсеса Хоренаци*

В «Книге писем» мы имеем документ под авторством Мовсеса Хоренаци, помещенный между корреспонденцией Акакия с католикосом Сааком и «Доказательством» Иоанна Мандакуни[2]. Он написан на сильно эллинизированном языке, который делает его понимание довольно трудным. Это апология «одной природы» и в то же самое время опровержение «двух природ». Его аргументы имеют философский (диалектический) характер. Автор также отдал должное библейским свидетельствам. Трактат показывает, что он был высококомпетентным богословом, хорошо сведущим в греческой философии и в библейской экзегезе. Последний параграф указывает, что трактат был написан как письмо. Абегян думает, что адресатом, возможно, был Мандакуни, но это только догадка в сфере чистой вероятности[3]. Однако нетрудно найти некоторое сходство между этим письмом и «Доказательством» Мандакуни.

Перед выявлением христологии Хоренаци необходимо сказать несколько слов относительно подлинности трактата, оспариваемой некоторыми учеными. Из них Малхасянц, довольно долго занимавшийся данной

[1] См.: Проповеди, с. 212-213.

[2] См.: К.п., с. 22-28.

[3] См.: Литература, с. 65.

проблемой, категорически утверждал, что трактат – подделка: Хоренаци не мог его написать, потому что он был убежденным халкидонитом. Это утверждение Малхасянца – результат его собственного анализа и интерпретации церковной ситуации V в., представленной в письме Парпеци и «Плаче» Хоренаци. Для него сирофилы Армении были антихалкидонитами, а грекофилы - халкидонитами. А поскольку Хоренаци были представителем этой второй группы, то из этого следует, что по своей догматической позиции он был халкидонитом. Он также думает, что сирофилы, не будучи высокообразованными людьми, не могли понять нюансов халкидонских определений[1]. Но как тогда мог такой халкидонский богослов, даже преследуемый за свои догматические представления, написать трактат или письмо против Халкидонского Собора? Эти аргументы, конечно, не могут противостоять никакой критике. Они выведены из обобщений, не имеюших никакого веса, потому что они не поддерживаются историческими или богословскими свидетельствами. Из того, что было сказано в предыдущей главе, видно, что эта интерпретация была неприемлема для многих других до нас и она также далека от того, чтобы стать приемлемой для нас. Единственное конкретное свидетельство, выдвигаемое им в доказательство своего взгляда, взято у грузинского автора IX в. католикоса Арсена Сапараци, который в своем трактате о разделении Армянской и Грузинской Церквей говорит, что Комитас, католикос Армянский (VII в.),

> «истолковал (= перевел?) еретические писания Тимофея Александрийского, называемого Элурусом, Петра Валяльщика, называемого Волком, Севира и других еретиков; он надписал эти писания так, чтобы они принимались за проповеди св. Саака и Мовсеса, и с помощью такой подделки он сделал так, что вся Армения приняла веру [этих еретиков]»[2].

Абегян, успешно опровергший тезис Малхасянца, показывает, насколько неоднозначно это доказательство и как необосновано заключение, которое Малхасянц из него выводит. Как можно идентифицировать **подделки, двусмысленно упомянутые** Сапараци, с трактатом из «Книги Писем»? Арсен говорит, что работы Тимофея, Петра и Севира были помещены под именами Саака и Мовсеса, тогда как в этом трактате мы имеем очень краткое письмо, написанное самим Мовсесом. Хотя в нем заметно некоторое влияние «Опровержения» Тимофея, это не перевод какой-либо его части.

[1] См.: **Малхасянц**, Загадка Хоренаци, с. 135-140.

[2] **Меликсет-Бек,** Грузинские источники, с. 38.

Жизненность и ценность доказательства Арсена сами по себе спорны. Если мы отнесемся к нему серьезно, тогда мы должны полагать, что Саак был халкидонитом! В действительности, однако, между его смертью и Халкидонским Собором примерно двенадцать лет! Тогда мы должны принять также ту мысль, что Комитас был столь глуп, что приписал работы, написанные после 470 г. (некоторые даже в VI в.), знаменитому армянскому католикосу Сааку, который уже умер в 439 г. Как мог Комитас заставить поверить армянских вардапетов последующих веков в такие вопиющие анахронизмы? Жизнь и труды Комитаса, известные из подлинных источников армянских историографов, не могут предоставить никакого контекста для таких подделок[1].

Таким образом, приняв подлинность документа, рассмотрим его христологию.

Хоренаци открывает свой трактат весомым утверждением идеи относительно «одной природы». Эта идея, данная в первой фразе, является краеугольным камнем всего трактата. Он говорит, что как живые существа, составленные из многих элементов, имеют только одну природу, так и природа одного единственного существа должна быть одной. По тому же самому принципу, согласно Божественному Писанию, Слово Воплощенное – одна природа. Тот, кто делит это единство, ошибается и должен быть опровергнут.

Никто не может понять «как» в работе Бога. Это просто непостижимо, подобно формированию костей ребенка в утробе беременной женщины. Так, великий пророк[2] говорит нам, что Бог **по одному своему слову** создал мир и человека, но он не говорит нам *как* или *из чего* он создал их. Поэтому мы должны ограничиться тем, что говорит Писание и не создавать проблем. Хотя сам Моисей знал всю науку египтян относительно сотворения и движения сотворенного, он не говорил ничего от себя или от приобретенных знаний, но только то, что Святой Дух показал ему. Греческая наука также может доказать это, потому что греки в их поиске знаний получили помощь от Моисея. Они поняли человека[3] как бытие, составленное из четырех элементов[4] и душу из трех частей[5]. Итак, как же так получается, что человек, сформированный из этих элементов, должен называться «одной

[1] См. тщательное исследование проблемы: **Абегян**, Литература, с. 653-658; ср.: **Тер-Мкртчян,** Печать Веры, с. IX-X; Он же, Мандакуни, с. 92.

[2] Он имеет в виду Моисея, автора Пятикнижия.

[3] Имеется в виду физическая природа человека, точнее, тело.

[4] hоль = земля, джур = вода, од = воздух, hур = огонь.

[5] Инцакан — психическая, згайун= эмоциональная, банакан = рациональная или интеллектуальная.

природой»? Два не смешиваются; плоть – не душа, и душа – не плоть. Каждое имеет свои собственные свойства. Различие этих двух не разрушается их единством.

Воплощение Слова должно пониматься таким же образом. Если мы не можем понять, как это произошло, то мы не должны этому удивляться, потому что сошествие Христа превыше всех чудес. Поэтому исповедникам истины надлежит говорить: «Одна природа».

> «Но если некоторые, считая ответ невозможным, предполагают обратное, то есть будто надлежит говорить: «Две природы», то пусть они знают, что та же самая невозможность распознается [и в случае] человека, и это [видно] не только через философские категории, но также и в богодухновенном Священном Писании»[1].

Библия представляет плоть как создание из ничего не стоящей глины, а дыхание и душу - дыханием Нетварного. Апостол также признает это различие (1 Фесс. 5: 23). Учение Христа (то есть Евангелие) показывает более ясно, что дух – больше чем плоть (Мф. 6: 25; 10: 28; Лк. 12: 23). Невозможно заключить, что эти две природы – два единства, наделенные волей, и те, кто говорит так – сторонники Аполлинария и его последователей, которые проповедовали глупое и искаженное учение. В учении о Воплощении мы должны исповедовать Христа единым в Его природе, потому что сказано «Слово стало плотью» и что «Он принял образ служителя». Священное Писание говорит ясно: принятое Словом было тем, чего Он не имел до этого. Поэтому эти два, Слово и плоть, бывшие различными и отделенными, стали одним. Те, кто находят этот союз (природ) невозможным, не будут исповедовать в слове единство личностей[2].

> «Сказано (в Писании), “Тот, кто был образом Бога, принял образ Слуги”. Вы видите, что говорится об образе *и* образе; тогда какой образ поглощен смесью, согласно их исповеданию? Поскольку, если [они думают], что союз этих двух природ заканчивается смешением, тогда они должны понимать это же самое и в отношении личностей. Действительно, их высказывания смешны ... потому что, как в легендах и баснях, они создали одну голову и два хвоста!». Далее он нападает на этих проповедников дуальности и сожалеет об их позиции, противопоставляемой вере всего мира, а именно что «Слово после принятия плоти, затем души и духа[1] – один Господь Иисус Христос». Христос всегда был одним во всем, что он делал. Он не был человеком в одно время и Богом в другое время. «Мы не знаем, - говорит он, - как эти люди пришли к этому учению или откуда они его взяли».

[1] К.п., с. 22-24.

[2] Армянское слово – *димац* (им. падеж, демк’), использовавшееся весьма свободно в армянских христологических сочинениях. В общем можно сказать, что оно соответствует *πρσωπον*. Здесь оно стоит вместо *ὑπόστασις*, потому что в этом месте Хоренаци пытается показать, что для тех, кто говорит: «Две Природы в одной Личности», это выражение составляет пустое понятие, если они не могут помыслить единство в природе. Несомненно, мы имеем здесь явный признак халкидонской формулы. Это обеспечивает нас дальнейшим аргументом в нашем утверждении, что Хоренаци фактически атаковал учение Халкидона без его упоминания.

После этого нападения на этих «разделителей», как он их называет, он ставит перед ними альтернативу: «Необходимо либо убрать это неуклюжее разделение и принять надлежащий союз, либо отрицать это (то есть союз или само Воплощение) вообще». Он спрашивает их: «Почему вы любите калечить это, [предполагая] половину согласия («общение» или «союз»), как будто две сущности не могли составить одной сущности?»[2] Он называет имена множества Отцов Церкви со ссылками на работы некоторых из них, чтобы доказать свой взгляд[3]. Далее следует список библейских цитат, которые приведены для подтверждения его взгляда: 1 Ин. 5: 20; Ис. 7: 14; Гал. 4: 4; Ис. 63: 9; Ин. 9: 35-8; 10: 30; 14: 9-11.

Он уверяет читателей, что невозможно найти какого-либо библейского свидетельства для двух природ в качестве разделенных. Если противники похваляются знанием светской философии и используют ее для того, чтобы подтверждать свою позицию, нужно позволить им продвинуться настолько, чтобы стали видны их определения. Здесь он пробует заманить в ловушку противников их собственными словами:

> «Мы уже сказали немного ранее, что плоть – не душа, и душа не плоть; оставим в стороне другие вещи (аргументы). Итак, одна природа Слова – божество и другая (то есть человечество) сопоставимы или параллельны. Какую [часть] человеческой природы они выбирают – душу без духа или плоть? [Но] нет никакой нужды говорить на таком языке, если мы полагаем, что плоть и душа – одна природа».

[1] мармин = *σῶμα*. hоги= *ψυχή*. митк’= *νοῦς*.

[2] К.п., с. 24-25.

[3] Список вместе со ссылками, сходными с соответствующими отрывками в «Отвержении» Тимофея, дан выше.

Поэтому он в ироничном тоне заключает, что их учение подобно гробу, который выглядит красиво снаружи, но внутри полон разложения[1]. Далее он делает вывод из своего аргумента в более серьезных выражениях:

> «Здесь они (т.е. разделители) должны полностью безмолвствовать и принять [свое] поражение, потому что, если они упорствуют, говоря "два", тогда они разделяют человеческую природу и лишают душу или тело спасения, [вызванного] Тем, кто воспринял их[2]. Тем же самым способом они разрезают надвое божество, объединяя личность [Слово] с человеческой личностью. Но если они согласятся признать союз, который является истинным, они тогда не посмеют громко и без сдерживания [букв. "со ртами без дверей"] провозглашать "два"»[3].

Он заканчивает трактат увещеванием прославлять Бога и никогда не исповедовать Воплощенного Бога как человека и Бога в отдельности, но как единого, и не пытаться самонадеянно понять тайну. Последний параграф, как мы уже отметили, обращен человеку, которому он послал этот трактат в виде письма. Его, вероятно, попросили, чтобы он написал его.

5. «*Доказательство» Иоанна Мандакуни*[4]

Это попытка продемонстрировать, как показывает и само название, почему правильным является исповедание Спасителя из «двух природ» (ἐκ δύο φυσέων), или как «единую природу» (*μία φύσις*).

Это более длинное рассуждение, чем у Хоренаци. Принимая во внимание, что в трактате Хоренаци (работе богослова-интеллектуала) мы имеем попытку главным образом философского оправдания единства природы Христа, то здесь, в «Доказательстве» Мандакуни, мы находим в большей степени библейское оправдание того же самого учения, сопровождаемое пастырским и примиряющим характером. Его стиль более легок и более прямолинеен.

Его подлинность, когда-то оспариваемая, теперь общепринята[5]. Главный аргумент против его подлинности базировался на греческих лингвис-

[1] См.: Мф. 23: 27.

[2] Александрийская традиция хорошо видна в этом сотериологическом подходе понять природу Воплощения.

[3] К. п., с. 27.

[4] См.: К.п., с. 29-40.

[5] См: **Тер-Мкртчян,** Мандакуни, с. 92-94; Он же, Печать Веры, с. IX-XII; ср.: **Абегян**, Литература, с. 378-379; Таллон, Книга писем, с. 81.

тических характеристиках, которые были найдены в нем. Но теперь этот аргумент исключен на основе нашего нового понимания происхождения эллинистической школы, которое было представлено ранее. Нам не нужно останавливаться на этой проблеме. Обратимся к его христологии[1].

Так же, как и Хоренаци, он с самого начала утверждает, что Писание – «Завещания Пророков и Апостолов» – «нигде не говорит о двойственности[2] двух природ, так что мы должны в непоколебимости исповедовать веру, что Слово Божие, [которое] в Троице, воплотилось (то есть «стало плотью»)». Именно Святым Духом мы признаем Иисуса Господом (1 Кор. 2: 10). Святой Дух учит истине. Тот, кто предполагает эту честь для себя, будет осужден. Далее он убеждает своих людей ходить царскими путями, не сворачивая направо или налево и всегда следовать за опытным проводником так, чтобы достигнуть безопасной гавани (букв. «порта Спасения»). Что может быть этой безопасной гаванью, если не основательность непоколебимой и истинной веры, переданной Апостолами и Пророками? Другими словами, это означает просто верить в одного Отца Всемогущего, в его Слово безначальное и в Святого Духа. «Если мы верим в Отца Всевышнего, мы одерживаем победу[3]. Наш ум не может этого понять, потому что Всемогущий постигает все [и] Он остается непостижимым». «Как» - опять же выше нашего понимания.

Далее он нападает на всех тех еретиков, которые учат о разделении во Христе. Если, говорит он, действительно было бы разделение в неразрывном единстве Христа, тогда сам Он не сказал бы:

> «я и Отец мой – одно» (Ин. 10: 30) или «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14: 9) или «Верьте Мне, что Я в Отце и Отец во Мне» (Ин. 14: 11).
>
> «Вы видите, Он называет себя образом, лучом, от света воссиявшим для нас; Он никогда не говорит о двух вещах[4], движущихся рядом или ходящих параллельными дорогами; каждое бытие отлично от другого, как Петр и Иоанн, путешествующие рядом к [той же самой] цели. Неприемлемо этих двух (Петра и

[1] Схематическое резюме содержания, с заголовками и подзаголовками, можно найти в: **Таллон**, Книга писем, с. 103-104. Нужно сказать, что Таллон является первым ученым, изучившим этот документ с необходимой полнотой.

[2] Армянское слово айлутюн, которое Таллон переводит как «altérité». Здесь слово указывает на тот факт, что природы не должны быть поняты в смысле «одна и другая». Основная идея – дуальность.

[3] Ср.: 1 Ин. 5: 4-5.

[4] Армянское слово оманц предполагает идею личности.

Иоанна) рассматривать как одно. Что касается различных имен Господа, нашего Спасителя, то это не подразумевает множество персон или различные природы, но Одного Господа Иисуса Христа [вместе] с плотью»[1].

Следующий пассаж – весьма длинный; в нем он пытается показать, что те, кто говорят о многих природах и стремятся отыскать божественную сущность (которая является недоступной познанию), глубоко ошибаются. Они напоминают людей, которые серьезно заболели; правоверные врачи (то есть православные Отцы) использовали различные методы излечивания их от болезни. Чтобы показать им истину, они в качестве примера приводят человеческую природу[2]. Он оправдывает этот метод, говоря, что они должны были использовать диалектику тех, кто боролся с православным учением. Здесь в оправдание этой процедуры он ссылается на св. Павла (см.: 1 Кор. 9: 20). Так, они приходили к еретикам в качестве физиков и исследовали человеческую природу, чтобы показать им, что очевидно природа плоти, души и духа – различные вещи, но все же человек – одна природа. Но так как он, один из этих различных природ, есть нечто, что остается недоступным для поиска, то тот, кто ищет, мечется в сомнениях (см.: 1 Кор. 2: 11). Об этом соединении он спрашивает:

«Итак, если его самый близкий друг или даже он сам не может отыскать [природу] человека, сделанную единой из многих [природ][3], как тогда он может постигнуть Создателя, определяя невыразимую тайну Воплощения? Если такова тайна, то это – не тайна. Поскольку [в этом случае] ищущий, который определяет, должен считать себя больше и выше Того, кто получает [свое] определение. Видите погибель этого ложного пути? О таких людях Павел сказал: «Они потерпели кораблекрушение в вере» (1 Тим. 1: 19). Но мы не должны исследовать больше признания его как Всемогущего, Создателя и Господа. Точно так же акт творения – как Бог создал нас из ничего – превыше всякого понимания. Только Создатель знает»[4].

[1] К. п., 30-31.

[2] Мандакуни специально упоминает Аполлинария и показывает, как он и его сторонники ошибались и в конце концов потеряли обещанное спасение.

[3] Это показывает очевидную близость с «Трактатом» Мовсеса Хоренаци. Знаком ли был Мандакуни этот «Трактат»? Возможно, это он попросил Хоренаци написать его, как считает Абегян.

[4] К. п., с. 32-33.

С этими предпосылками, столь твердо установленными, он переходит к учению 318 никейских епископов. Он говорит, что они учили вопреки отрицавшим то, что Христос был единосущен Отцу, или что он был одной природой, то есть божественной природой Слова Отца, которым все было создано.

Это именно тот самый Сын, как говорит Никейский Символ Веры, «сошел с небес, воплотился и вочеловечился, родился совершенным образом от Марии, святой Девы». После цитирования этого отрывка, он немедленно осуждает тех, кто говорит, что «сошествие» было только по внешности, а не по истине. Он далее опровергает доктрину, которая учит, что Христос стал человеком в том смысле, что он поселился в плоти по «доброй воле и желанию»[1]. Он опровергает возражение, выдвигаемое такими людьми, а именно: что божество не может находится в пространстве. Его аргументы взяты из Иеремии (23: 24), Исайи (66: 1) и Псалмов (135: 6). Прежде всего Бог всемогущ, поэтому он может соединиться с плотью: «Кто, кроме нечестивого, может начертать пределы непостижимой сущности, показывая это (то есть сущность) в различных местах?». Он отеческим тоном советует своим читателям не заходить в такие беспокойные воды, которые приносят смерть, но верить в Воплощение и прославлять это в удивлении, потому что оно выше всех чудес.

Далее он приводит библейское оправдание своего учения. Приведя слова апостола Иоанна (Ин. 1: 10), он приглашает своих читателей отложить все бесполезные и вводящие в заблуждение предположения относительно природ и обратиться к Евангельской вести и к предсказаниям Пророков. Что он там находит? Слово «природа» не было еще известно, когда новозаветный автор сказал: «Жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам» (1 Ин. 1: 2). Некоторые люди, видящие только образ плоти (но которую он поистине воспринял, став человеком) называли его «сын Иосифа» (Ин. 6: 42; Лк. 4: 22), «самаритянин» (Ин. 8: 48), «богохульник» (Мф. 9: 3). Но тот, кто был одарен духовным зрением, был способен ухватить умопостигаемое, признавал его «сиянием славы и образом ипостаси Его [Отца]» (Евр. 1: 3). Так как «они слышали от Жизнодавца и Спасителя и поверили [его словам]: “Я в Отце и Отец во Мне” (Ин. 14: 10). Итак, что скажет здесь искатель

[1] Таллон уже заметил (и, я полагаю, справедливо), что здесь имплицитно опровергается христология Феодора Мопсуэстийского. Наиболее вероятно, что несториане, чьи действия в Армении мы уже обсудили, учили несторианству, одетому в терминологию Феодора. Как мы уже отметили, Феодор был намного более известен и более уважаем в этой части мира, чем Несторий.

природ, называющий себя христианином? Какую природу видели ученики? Божества или плоти? Очевидно, они видели плоть»[1].

Самое очевидное и бесспорное свидетельство можно найти у апостола Луки: «осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24: 39). И Мандакуни добавляет: плоть «которую Он принял как потомок Давида. Они (то есть ученики) взирали на него как на одного из людей, но все же Слово было соединено с плотью; [таким образом] Он удалил различие разделения. Ведь он не говорил: «Тот, кто видел природу божества *или* плоти», но он сказал без деления – «*Меня*». Он снова цитирует апостола Иоанна (3: 13): «Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах».

> «Итак, где был Сын Человеческий? На небесах, откуда он сошел, как сказано? Хорошо, пусть они покажут нам. Если плоть была небесной, [тогда] Его невозможно назвать “Сыном Человеческим”; и если [это было] от земли и от потомков Авраама, как я смело исповедую, как тогда Он был на небесах? [Это все становится понятным] если мы понимаем это правильно; то есть как неделимое единство».

В следующем отрывке он говорит, что, если мы верим словам самого Христа, тогда мы должны убрать весь разговор относительно двойственности или разделения. Иначе мы будем напоминать фарисея, который сказал: «Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом» (Ин. 10: 33). Далее, «если бы было разделение в различии, тогда осуждены евреи, поскольку они подняли руку на человека [только] из ревности о невидимой и непостижимой природе Бога»[2]. Если это имело место, то евреи фактически превзошли благочестие своих предков, когда они кричали: «возьми, возьми, распни Его!» (Ин. 19: 15)[3].

Он подчеркивает важность отрывка из Исайи (53: 5), потому что здесь пророк показывает и реальность, и превосходство ран Христа. Павел также называл Распятого «Господом Славы» (1 Кор. 2: 8). Пророк (Ис. 35: 4; ср.: 63: 9.) в свою очередь предсказал, что сам Бог придет и спасет нас, а не пошлет вестников или ангелов. Вооруженный этими аргументами, он восклицает: «О, сила слова (Писания), опровергающая банды разделителей,

[1] К. п., с. 34-35.

[2] К. п., с. 35.

[3] Приводятся также и другие тексты. Среди них – Ин. 10: 30, нечто вроде пароля у монофизитских полемистов.

диофизитскую ересь»[1]. Однако он не останавливается здесь. Он продолжает приводить все больше свидетельств из Писания. «Снова здесь [Павел] закрывает рты тех, кто, отличая, учит о разделении. Как он пишет коринфянам (1 Кор. 15: 3) о том, что сам он получил, [а именно] что «Христос умер за наши грехи», и в другом месте, что Он «единый имеющий бессмертие» (1 Тим. 6: 16). Проповедует ли он двух Христов? Вот что сам он исповедует, а именно: «один Господь Иисус Христос» (1 Кор. 8: 6)[2]. Апостолы и Пророки не имеют никакого места в учении о двух природах. Напротив, «они знают одного Господа: Того, кто умер и Кто остался бессмертным».

Здесь Мандакуни вводит аналогию с человеческим телом. Он говорит, что хотя в одном теле есть много членов, отличающихся по своим функциям, все же близость этих многих функций и союз, в котором они существуют в теле, делают все члены одним телом и одним человеком. Мы должны понимать Воплощение подобным образом[3]. Как говорит канон веры (то есть Никейский Символ Веры):

> «Бог Слово принял плоть и стал человеком. Так он присоединил к себе, подобающим Богу способом, наше уничиженное тело (Фил. 3: 21.), всецело душу и плоть, и плоть действительно стала плотью Бога Слова. Благодаря этому говорится о Невидимом, что Он виден, о Непостижимом, что Он чувствовал, был распят, погребен и на третий день воскрес, поскольку Он был [и] чувствителен и нечувствителен, и бессмертным, и получившим смерть. Иначе как бы Отец мог отдать [своего] Единородного или [как мог бы] Господь Славы быть распятым? Это походит на одно тело, которое сформировано из многих членов, хотя последние не имеют одну и ту же функцию. Но душа сама по себе не переносит [никакого] ранения, а плоть – несчастья, и Слово непричастно этому. Но во всем Он [один], Кто страдает и

[1] К. п., с. 36.

[2] К. п., с. 36.

[3] Эта аналогия действительно показывает концепцию единства во Христе, которая не кажется находящейся в согласии с ортодоксальной монофизитской концепцией в целом. Достаточно удивительно, что сам Мандакуни в другом месте этого трактата утверждает более близкий, более тесный вид единства, чем предложенный в этом сравнении. Кажется, что здесь есть несогласованность. Можно ли это объяснить той гипотезой, что здесь Мандакуни нападал на тех, кто разделял природы, наделяя каждую из них собственной активностью? Таллон утверждает, что Мандакуни знал текст Томоса Льва, в котором сильна сепаратистская тенденция. Там природы ипостазированы. Если наша гипотеза правильна, то это сравнение становится понятным: Мандакуни хотел сразиться с этой сепаратистской тенденцией, приводя в пример человеческое тело, в котором различные функции составных членов не являются отдельными друг от друга, но соединяются в человеческой природе.

[тот же самый], Кто безучастен и поэтому Он именуется человеком и Богом, имея определение “Бог Воплощенный”»[1].

Снова он убеждает своих читателей не следовать за диофизитами, потому что, если бы они это сделали, то были бы осуждены, как были осуждены иудеи за отречение от Христа. Противники утверждают, что Слово принимало поклонение, как обращенное только к Нему; тем же самым образом Он принял поругания не по своей природе, а по своей воле. Он говорит, что Моисея называли «богом Фараона» (Исх. 7: 1), также мы читаем в Писании: «Вы – боги» (Пс. 82: 6; ср.: Ин. 10: 34) или «Кто принимает вас, принимает Меня» (Мф. 10: 40; ср.: Ин. 13: 20; Гал. 4: 14). Но это надо правильно понимать. Нигде эти люди не называются Богом. Но тот, кто был рожден Девой – истинный Бог. Он цитирует Исайю (9: 6; 53: 8). Это тот самый Бог, который явился на земле и ходил среди людей.

Снова он подчеркивает факт, что тот, кто тщательно изучает Писание – пророков и апостолов – скоро осознает без сомнения, что Христос не *считается* Богом, но Он *есть* Бог. Поэтому только нечестивец может сказать, что Христос (тот, Кто пришел к нам) не был Богом, то есть тем, Кто был с Отцом. Он направляет читателей к Иоанну (1: 1; 7: 27; 20: 27-29). В последнем тексте мы имеет эпизод встречи апостолом Фомой воскресшего Христа.

В заключительном отрывке он спрашивает читателей: кому мы должны следовать? Согласиться с доказательством Пророков и Апостолов или со склочными людьми, которые высокомерно говорят о Боге и делят его на ужасные разделения? Мы не можем следовать за последними,

«потому что Слово – это Слово во плоти, и плоть – это плоть Слова[2]. [Это так] не в соответствии с гипотезой или расчетом [или] в соответствии с превосходством чести, но по истинному единению. Поскольку во всех вселенских церквах всегда проповедуется: “Он придет в той же самой плоти”, в которой ученики видели его возносящимся на небеса, и о чем евангелист свидетельствует: “бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова” (Лк. 1: 2). …

[1] К. п., с. 36-37.

[2] Здесь есть поразительная близость с одиннадцатым анафематизмом Кирилла, в котором единство между Словом и плотью мыслится как очень близкое: «Если кто-то не исповедует плоть нашего Господа животворящей или собственной плотью Слова, присоединенной к нему по достоинству, или считает ее имеющей простое вселение Бога и недостаточно живительной, как мы утверждаем, потому что она стала собственной плотью Слова, имеющего власть приводить в движение все вещи, да будет анафема» (Биндли, *Экуменические документы*, с. 219; греч. текст: Там же, с. 114-115; арм. текст: К.п., с. 405).

Это истинная вера; бежим тех, кто не соглашается с этим и, создавая проблемы, учит богохульству. Делая это и прославляя Святую Троицу, мы можем наследовать обетованную вечную жизнь»[1].

Нет никакой нужды подробно комментировать христологическое содержание этих документов. Они достаточно ясны. Однако кажется необходимым сделать некоторые выводы из того, что они сами предоставляют.

Учитывая свидетельства документов, невозможно думать, что богословский ум армян был *tabula rasa* до отклонения Халкидонского Собора. Сделать это утверждение необходимо, потому что все еще находятся люди, среди них и серьезные ученые[2], продолжающие повторять эту старую и совершенно некритическую точку зрения, что армянские Отцы Церкви в V в. были совершенными невеждами и неопытными богословами и поэтому не могли составить никакого собственного мнения относительно халкидонской доктрины. Помимо монументальной работы Езника, чья философская и богословская проницательность одна могла бы категорически бросить вызов этому традиционному представлению, эти документы обеспечивают нас твердыми аргументами для изменения устаревшей интерпретации догматической ситуации в Армянской Церкви в V в.

Конечно, в них можно найти некоторые места, где проявляется довольно наивный подход к проблемам. Но это присуще и халкидонитам, и антихалкидонитам V в. Фактически, шестое столетие было временем, когда с обеих сторон шло значительное развитие. Доктрины обеих сторон прошли процесс систематизации, который очень способствовал пониманию вероучительных определений Халкидонского Собора и монофизитской позиции. Имена Леонтия Византийского и многих других нео-халкидонитов, с одной стороны, и Севира Антиохийского, с другой, являются существенными при наблюдении и понимании этого изменения. Армянское богословие более поздних веков, особенно седьмого, прошло тот же самый процесс.

Основной факт здесь в том, что в данных документах содержится богословское опровержение доктрины Халкидонского Собора. Показательно полное отсутствие в «Доказательстве» Мандакуни какого-либо определенного упоминания Халкидонского Собора или даже Нестория. Фактически, единственные имена еретиков – это Аполлинарий и ариане. Это ясно показывает, что он был заинтересован самим учением, потому что сам Собор был уже отвергнут и не был им рассматриваем с целью принятия *или* откло-

[1] К. п., с. 39-40.

[2] Среди них, например, о. В. Инглизян (см.: Арм. Церковь, с. 363-370). Мы рассмотрим его взгляды в следующей главе.

нения. Это стоит отметить, так как подтверждает сказанное нами в конце предыдущей главы.

Есть один вопрос, на который, мы считаем, трудно ответить: Мандакуни опровергал доктрину Халкидонского собора, имея перед собой текст Томоса Льва или Халкидонское Определение? Таллон, как мы уже упоминали, пытается доказать, что существуют сходства между некоторыми аспектами опровергнутой доктрины в «Доказательстве» и некоторыми местами в Томосе Льва[1]. Может быть одно возражение на его предположение. Выражения, которые он выбирает, могут с тем же успехом быть взяты как характерные выражения антиохийской христологии вообще. Во-вторых, как мы должны объяснить прямое использование Мандакуни Томоса? Был ли последний послан Армянской Церкви? Как он узнал о нем? Невозможно обнаружить никакого указания на это в литературе V в. Если держать это в уме, то кажется более вероятным, что Мандакуни был знаком с учением Халкидонского Собора из труда Тимофея Элурского, переведенного между 480 и 484 гг., как раз в то время, когда Мандакуни был католикосом Армянской Церкви.

Наконец, необходимо отметить, что антихалкидонское отношение к этим документам не появилось внезапно. Иными словами, это не было результатом конкретного случая, вроде перевода «Опровержения» Тимофея. Скорее это было естественное следствие традиционных богословских отношений с мыслью каппадокийских Отцов, которые служили им в качестве общего фона. Главным фактором в формировании такого христологического отношения в определенном виде был перевод Отцов Церкви, таких как Афанасий, каппадокийцы и Кирилл Александрийский. Переводческое движение, как мы знаем, началось ранее 430 г. и продолжалось в течение столетия. Имена упомянутых Отцов Церкви соответствуют перечисленным у Парпеци. Особенно после кампании против писаний Феодора Мопсуэстийского и сильной оппозиции несторианству Армянская Церковь решительно придерживалась кирилловской христологии, которая стала основным принципом армянской позиции в течение всего догматического спора, предшествовавшего отклонению Халкидонского Собора и следовал за ним.

Эти документы – первые плоды данного решающего процесса.

[1] См.: Книга писем, сс. 107, сн. 1; 109, сн. 2; 110, сн. 9; 112, сн. 1; 119, сн. 2; особенно 122, сн. 9; 127, сн. 5; 135.

ГЛАВА 7

ОТВЕРЖЕНИЕ ХАЛКИДОНСКОГО СОБОРА

Основная идея, которой мы держались, предпринимая это исследование исторической и догматической ситуации Армянской Церкви, была та, что отклонение Халкидонского Собора не было событием в смысле единичного, четкого действия, но скорее процессом, который прошел предварительные стадии и достиг определенного завершения к концу первого десятилетия VI в.

Поэтому, изучив в предыдущих главах эти предварительные стадии, мы подходим теперь к рассмотрению состояния, которого достиг этот процесс и того отношения, которое было принято Армянской Церковью в тот момент. Очевидно, самый решительный шаг был предпринят в начале VI в. Другими словами, это было то время, когда был заложен краеугольный камень позиции Армянской Церкви относительно Халкидонского Собора.

Во Введении был дан эскиз традиционных и недавних критических точек зрения относительно отклонения Халкидонского Собора. Мы уже показали, как с публикацией «Книги писем» совершался переход от традиционного представления к современной критической интерпретации. Нам нет нужды углубляться в детали общей дискуссии. Главнейшие взгляды уже выделены, отсылки к ним будут даваться при экспликации армянской позиции, которая, собственно, и изучается в этой главе.

Итак, заново исследуем два документа по нашему вопросу и попытаемся увидеть их историческое и богословское значение для понимания позиции Армянской Церкви относительно Халкидонского Собора.

1. «*Письмо армян к православным в Персии*»

Под таким заголовком мы имеем письмо, обращенное «всем епископам, хорепископам, священникам, дьяконам, отшельникам, мирянам, знати,

властителям деревень, старым и молодым и всем верующим Персии, находящимся под властью Кавада, царя царей»[1].

Во втором абзаце мы имеем список тех людей, кем это письмо было написано. Так, мы читаем, что письмо было послано Бабкеном, «армянским архиепископом Великой Армении» и двадцатью епископами различных областей Армении (все они названы по имени и епархии[2]) и священниками, монахами, отшельниками, князьями (четырнадцать из них названы по имени и области). В конце письма резюмируется: «От [армянских] епископов, священников, монахов, знати и крестьян Вашей православной святости; радуйтесь в любви Христа»[3].

Что нам сообщает это письмо?

После этих длинных пассажей католикос Бабкен называет причину написания своего письма. Он говорит:

> «В восемнадцатый год правления Кавада, царя царей, когда я, Бабкен, архиепископ армян, и епископы, монахи и *нахарары* собрались вместе в провинции Айрарат, в городе Двин, столице Армении, пришли к нам некоторые люди, которые сказали, что они из вашей страны (букв. «из тех частей или областей»), [то есть] из Тисбона (Ктесифона), из Гармикана[4] и из области Вехрарташир[5], они назвали нам свои точные имена и места проживания: Самуэль (Самуил), священник монастыря Махарджан в провинции Кармикан, Шмавон (Симон), священник из Бердошмы[6], священник Акса из Перозшапуха[7], города тюрков («Тачкац») в провинции Вехрарташир, Мара писец и другие их товарищи. Стоя перед всем собранием, они держали письмо (то есть писание) в своих руках, которое они признавали за правильную веру; они предприняли великие усилия отыскать истинное и православное учение о Святой Троице»[1].

[1] К.п., с. 41. Но перед этой общей адресацией есть длинный список людей и мест, названных по имени. Когда сравниваешь эти имена с названиями людей и мест, упомянутых в Восточном синодике (см. с. 301-317), сходство становится очевидным. Некоторые из них уже были идентифицированы Тер-Минасянцем (см. Арм. Церковь, с. 32-33, арм. изд, с. 71-73). Нетрудно определить и другие, но мы не имеем здесь достаточно места для этого, к тому же это не относится непосредственно к нашей цели.

[2] Стоит отметить, что почти все провинции Армении были представлены на этом Соборе. Большинство епархий располагалось на юге.

[3] К. п., с. 42.

[4] Бейт-Гармаи, или Гарамея, расположенный на северо-западе Персии. См.: **Левенк**, Бейт Гармаи, кол. 1230-1233. См. карту 2.

[5] Бейт-Ардашир, обычно известный как Селевкия, расположенная возле Ктесифона. См.: карта 2.

[6] Бердошмай. Это искаженная форма Бейт-Аршам (Бед-Арсам). Здесь мы имеем отсылку к очень важной фигуре сиро-персидской монофизитской Церкви, Симона Бейт-Аршамского. См. Дополнительные замечания 12.

[7] Город на Евфрате, расположенный к западу от Бейт-Ардашира. См. карту 2.

Эти люди, получившие разрешение Кавада, прибыли к армянам с определенной целью: убедить себя и своих противников, что их вера была той же, что и у греков, армян, грузин и албан.

Какова же были причины, побудившие их прибыть к армянам? Письмо дает прямой ответ. Оно сообщает:

> «Они (то есть делегаты) привели причину своего прибытия к нам: мы люди Кавада, царя царей; мы непрерывно и искренне молим Бога одарить его и всех, кто находится под его властью, здоровьем, мирной долгой жизнью и всеми подобными этим благами. Вера, которую мы имеем, истинная [вера] древних Отцов, трехсот восемнадцати, собравшихся в Никее во время царствования благословенного Константина; вера, которую принял весь мир и которой святая, соборная и универсальная Церковь построилась, и которая в начале была даже научена словом Божиим: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28: 19). Это [свидетельство] было помещено как великая и могущественная печать на всем [в христианском учении]. Эта вера держалась в согласии нашей страной и не появлялось в ней никакой нечистоты вплоть до двадцать седьмого года царствования Пероза[2]. Но в это время зло, скрытое в нечестивых людях, проявилось. [Эти несвятые люди] начали беспокоить чистую веру об истинной Троице и прельщать неустойчивых людей плотскими желаниями. [Поэтому] воцарилось разногласие и многие заболели тяжкими болезнями. Лидеры этой богохульной ереси проводили соборы в различных местах, иногда в Гунтшапухе[3] и иногда в Месопо-

[1] К.п., с. 42-43.

[2] 457 + 27 = 484, дата собора Барсаумы.

[3] Другое название, обычно чаще используемое для этого места – Бейт-Лапат, расположенный к северо-востоку от Ктесифона. См. Лантшут, Бейт-Лапат, кол.

тамии[1] (букв. «Ассирии»). [Таким образом] Акакий, Барсаума, Мани, Йоханан, Павел, Мика[2] и другие в общении с ними присоединили свои голоса к учению и нечестию Нестория, Диодора и Феодора[3]. Они приложили усилия, [чтобы обвинить] нас перед князьями и судьями и [причинили] нам большие неприятности и принесли опасности нам и всем православным нашей страны. И мы, будучи неспособны перенести такое зло, невыносимое и ожесточенное богохульство, пошли к царю доказать [свою невиновность]. Мы пришли также к вам, побуждаемые той же опасностью и неприятностью, чтобы найти помощь в свидетельстве Священного Писания так, чтобы традиции и предписания Святых Отцов могли бы стоять твердо и неколебимо и чтобы из-за сомнений об этих вещах телесные и духовные несчастья не мучили бы нас ежедневно»[4].

Узнав об этих неприятностях, а также просмотрев письменные документы, содержащие их веру, армянский католикос со своими епископами похвалили дух терпения, который проявили персидские православные (т. е. монофизитские) христиане. Далее он говорит, что Никейский Символ – основа истинной веры. Армянская Церковь принимает учение Никейского Собора, в котором принял участие Аристакес, сын и преемник св. Григория. Он принес Символ Веры и его каноны в свою собственную Церковь. Католикос цитирует Символ, чтобы показать, что там основа православной веры. Никакое другое определение веры, кроме этого канона и правила, не может быть принято. Это та общая вера, которую имеют греки, армяне, грузины и албаны.

1233-1235, и карта 2. Именно здесь Барсаума провел свой знаменитый собор 484 г.

[1] Это относится к западным областям Персидской империи, где сироговорящее христианство было наиболее влиятельным. Мы знаем, что два Собора были проведены в этой части: первый Акакием в 486 г. и второй Бабаем в 497 г., оба в Бейт-Арамайе в Селевкии.

[2] Все эти имена, за исключением Мани, появляются в актах Соборов Акакия и Бабая (см.: **Шабо**, Восточный синодик, с. 301, 306-307, 310-311, 315-317.)

[3] Слово Т'еодороти может быть принято как указание на Феодорита. Но кажется более вероятным, что оно указывает на Феодора Мопсуэстийского. Позже в этом же самом письме, как мы увидим, Феодорит также осужден вместе с Феодором.

[4] К.П., с. 43-44.

Далее он осуждает несториан в следующем отрывке, который я перевожу целиком:

«Но как Самуэль монах и Симон священник и их товарищи, братья, которых Вы послали, сказали нам, что Бабе, католикос Ассирии[1] и другие епископы, которые являются несториа-нами, учат, что Бог (то есть Слово) был двумя сынами: один Бог Слово, равный Отцу, который сошел с небес, и другой Иисус, смертный человек, подобный нам, который был рожден Марией и который из-за праведности большей чем у какого-либо человека, был почтен и по благодати назван “Сыном Божиим”, [таким образом, будучи] только по имени, а не [в действительности] Сыном Божиим и равным Отцу. Он был человеком смертным подобно нам; и поскольку Святой Дух помогал ему, Он был способен наносить поражение сатане и преодолевать желания (то есть страсти) и по причине своей праведности и своих добрых дел Он был достоин благодати и стал храмом Слова Божьего.

Затем они утверждают, что правильно отделять и говорить открыто: совершенный Бог и совершенный человек, то есть совершенный Бог воспринял совершенного человека Иисуса Христа. И поскольку Он (то есть Слово) любил его (то есть человека), Он сделал его достойным быть почитаемым вместе с собой; и [таким образом] человек, который получил благодать, был почитаем и творил чудеса Словом Божиим, сошедшим с небес и обитавшим в нем, то есть в Иисусе, и чудеса, которые Он совершил, были умножены в нем. Все страдания и смирение Он перенес сам и был найден смертным подобно нам, [потому что] будучи человеческого рода, Он был равен нам. [Он был] сыном Божиим [только] по Слову Божию.

Еще они говорят, что голос, пришедший с небес: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф. 3: 17), был не для Иисуса, а для Слова Божия, Который является равным Отцу и Который сошел с небес и обитал в нем.

[1] Это отсылает к Бабаю, католикосу Персидской Церкви (497-502). Здесь мы имеем более явные признаки попыток Бабая консолидировать несторианство и бороться с монофизитскими элементами в Персидской Церкви. Собор 497 г. был вехой на этом пути.

Также они говорят, что когда Он вступил в верхнюю комнату, где ученики были собраны вместе, тогда двери не были заперты, но ученики оставили их открытыми из-за своего страха перед иудеями.

Еретики опять же говорят, что Иисус Христос был смертным человеком, созданным равным нам, и Он ни сходил, ни восходил к небесам, но Он был подобно Илии и Еноху, которые были взяты на небо и еще не видели Бога и никогда не увидят его до Воскресения.

Эти несториане говорят против нас, беря свою силу из писаний Диодора, Феодора, Нестория, Феодорита и Ивы. Акакий, Барсаума, Мани, Павел и их товарищи установили это [учение] как правило [веры]. И они говорят, что греки, армяне, грузины и албаны имеют то же самое правило веры, как и мы.

Мы слышали эти вещи от этих людей (т. е. делегатов) как то, что говорится несторианами».

Далее следует ответ на просьбу персидских христиан. Он достаточно краток, формален и категоричен:

> «Поскольку вы желали научиться от нас об этих вещах, то мы замечаем вам, что мы – греки, армяне, грузины и албаны – никогда не принимали и никогда не будем принимать этих богохульств. Мы не верим [в них] и не общаемся с [людьми], кто так говорит и учит, но анафематствуем их, как сказал апостол Павел: “Но если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема” (Гал. 1: 8). Та же самая [вера] была подтверждена тремястами восемнадцатью благословенными Отцами Никейского Собора, полными божественной благодати. Того же самого правила веры придерживались сто пятьдесят православных епископов, собравшихся в Константинополе по той же самой проблеме и с кем мы соглашаемся и анафематствуем противников этой истинной веры и совершенного, данного Богом канона»[1].

[1] К. п., с. 45-46.

В последнем абзаце католикос Бабкен говорит персидским христианам, что это письмо было запечатано им вместе с епископами и князьями Армении. Поскольку Сергис, иначе известный как Бабкен, человек из Шоштри[1] в Хужистане, просил о специальном письме о вере, чтобы с его помощью утихомирить еретиков в своей собственной стране, католикос Бабкен написал письмо о вере по-армянски и по-персидски. Бабкен вместе с епископами и Вард Мамиконян (марзпан) с князьями запечатали его своими кольцами. Самуэль и Симон взяли его и (дав копию Сергису) отнесли это письмо в свою страну.

2. *«Письмо армян к православным в Персии»*

Это письмо с тем же самым названием, что и первое, сразу следует за ним в «Книге писем». Оно более непосредственно связано с центральной темой нашего исследования, поэтому мы должны рассмотреть его очень пристально. Здесь снова католикос Бабкен и Мершапух, епископ Тарона[2], и другие епископы из различных областей Армении вместе с Вардом Мамиконяном и другими князьями[3] и всей знатью обращаются к своим «возлюбленным братьям, православным и верным рабам Божиим, епископам, монахам и народу [Персии]».

Они написали это письмо, потому что, как сами они говорят, священник Симон[4] пришел во второй раз в Армению и сообщил им, что проблемы не были улажены и что противники правой веры не приняли писем от православных[5] и даже отклонили их (т. е. армян) письмо; напротив, противники несториане возобновили свои нападения и еще раз обеспокоили святую Церковь, на сей раз «*будучи подкрепленными Халкидонским Собором*»[6].

[1] К востоку от Ктесифона, известного как Шощдерг или Шустер в провинции Хужистан (см. карту 2). Этот пассаж немного запутан. Имя Сергис появилось впервые и я не способен его идентифицировать. Однако это показывает, что среди делегатов были люди с востока от Ктесифона.

[2] Тарон был очень влиятельной провинцией в Южной Армении. Епископ Тарона, очевидно, имел статус старшего епископа. И в предыдущем письме имя Мершапуха появляется первым в списке епископов (см.: К. п., с. 41).

[3] Только двое из них названы по имени.

[4] Тот же самый Симон из Бейт-Аршама, упоминавшийся в предыдущем письме.

[5] Симон Бейт-Аршамский получил много писем от лидеров монофизитской церкви, как сообщает Бархебрэус (См. Дополнительные замечания 12.)

[6] К. п., с. 48.

Фактически эти еретики «получили [свое учение] о Святой Троице от Нестория, злого мыслителя; они делят Воплощение (букв. «становление плотью») Господа от святой Девы Марии». Христос в действительности был

> «истинным человеком и в то же самое время Богом, как мы (Бабкен и его епископы) исповедуем и служим [Ему], [т.е.] плотскость (т. е. человечество)[1] вместе с божественностью и божественность вместе с плотскостью; мы исповедуем согласно тому же самому преданию, которое мы получили от святого Никейского Собора, от 318 епископов и придерживаемся значения канонов, установленных ими, потому что они верны со времени, когда они [были сформулированы] через божественное сотрудничество. Мы бежим и отрицаемся ложного учения (букв. «лжи») Нестория и других подобных ему, [чье учение было подтверждено] в Халкидоне[2]. Мы знаем этих людей как отвратившихся [только] притворно от языческих и иудейских заблуждений, поскольку они признают те же самые языческие и еврейские учения и совращают умы невинных, т. е. незнающих; они заставляют слепых сходить с дороги; их награда была назначена Святым Духом через пророка[3]. Святые Отцы своим единодушием в Никее открыто порвали связи с их (т. е. еретиков) злым учением. Они анафематствовали [силой] Священного Писания Нестория, Ария, Диодора, Феодорита (Феодора?), Евтихия, Павла Самосатского и всех тех, кто походит на них, [поскольку] они учат о становлении Христа человеком, как о смешении или что [Он был] только человеком, а не совершенным Богом в совершенной плоти»[4].

Здесь они упоминают двух человек, «великого Ампегиса», епископа город Керсона (= Херсонес), «любящего и служащего истинной вере», и

[1] мармнаворутюн= «телесность, материальность».

[2] По причине чрезвычайной важности этой фразы я приведу здесь армянский оригинал: Пахчимк урацеал зи Кагкедонин стутюн Нестори ев айлоцн нманиц.

[3] Возможно, он имеет в виду Ис. 59: 10.

[4] К. п., 48-49.

Анатолия Константинопольского[1], «благоговейного священника». Говорится, что Ампегис написал о Воплощении[2] и добавил к своему сочинению «*Двенадцать Глав*» Кирилла и письмо благословенного Зенона (Энотикон). Анатолий также подтвердил эти писания и учил, что не было никакого дополнения к Святой Троице и что Тот, Кто был рожден Девой, был Бог Слово, Которого присно прославляем с Отцом и Святым Духом.

Далее они снова повторяют, что истинная вера – это предание 318 епископов, подтвержденная 150 епископами (то есть Константинопольским Собором). Они осуждают тех, кто не придерживается этого предания, но вместо этого следует за чуждыми мнениями и говорит чепуху. Они уподобляют их людям, которых апостол описывает как «деревья, бесплодные… исторгнутые» (Иуд. 12). «Всякий, отвергающий Сына, не имеет и Отца» (1 Ин. 2: 23). Они убеждают читателей следовать за предписанием апостола (2 Ин. 10). Далее следует краткое утверждение православной веры, сделанное в терминах, подобных символам веры. Это та вера, которая была дана им 318 епископами Никеи и епископами Эфеса[3].

Здесь они становятся более открытыми относительно своей догматической позиции, потому что они упоминают по имени еретиков, которых они анафематствовали и Святых Отцов, за которыми они следуют. Еретики: Несторий, Арий, Феодор, Диодор, Феодорит, Евтихий, Павел Самосатский, Ива, Акакий, Барсаума и Бабай. Святые Отцы: Игнатий (Антиохийский), Афанасий, Василий Каппадокийский, Григорий Великий (Назианзин), и два других одноименных отца, Григорий Нисский и Григорий Неокесарийский, Юлий (Римский), «руководитель пути жизни западных» Амвросий, Иоанн (Златоуст), Аттик (Константинопольский), Феофил (Александрийский), Кирилл, Прокл и Аристакес, сын св. Григория Просветителя[4].

> «Мы имеем веру [этих Отцов], о которой мы уже написали вам вместе с грузинами и албанами на собственном языке каждого

[1] Об идентификации этих двух см. Дополнительные замечания 13.

[2] Хотя письмо не говорит ясно, о чем он действительно написал, очевидно, что он написал о Воплощении, а именно - об учении о личности и природе Христа.

[3] Насколько мы знаем, именно здесь впервые в армянской богословской литературе Эфесский Собор упоминается в официальном контексте. Фактически, в этом документе первые три Вселенских Собора упомянуты вместе. Они были признаны Армянской Церковью как основание православия и признаются таковыми до сих пор.

[4] Весьма существенно снова обратить внимание на близость этого списка Отцов Церкви к списку Отцов, цитируемых в «Опровержении» Тимофея Элурского.

народа. И сейчас мы подтверждаем то же самое и посылаем это с нашим братом в общей вере, ревностным священником Симеоном, так, чтобы никто не смел противоречить и выступать против вас»[1].

В заключительном пассаже – увещевание верующим не быть поколебленными или встревоженными от еретиков, которые все еще отвергают правое учение. Позволим Богу судить и осуждать их. Далее говорится, что было приказано сделать копии писем Ампегиса и священника Анатолия, вероятно, для их научения. Письмо заканчивается следующим советом: «Если кто-либо из еретиков придет и обратится к нашей святой вере, то правильным будет принять его, потому что дверь милосердия Божия всегда открыта и для праведника, и для грешника».

Есть два пункта, которые следует отметить в качестве предварительных соображений перед попыткой сделать выводы относительно догматической позиции Армянской Церкви на этой стадии. Первый – это то, что в этих двух документах мы имеем *официальную* декларацию и поэтому самую важную часть свидетельства о доктринальной позиции Армянской Церкви. Здесь мы имеем соборный акт, решение, принятое высшей властью Армянской Церкви в ее духовных и национальных аспектах. Католикос со своими епископами и марзпан с другими феодалами действовали вместе[2]. Во-вторых, эти два письма близко связаны друг с другом и их нужно рассматривать вместе. Второе письмо, в частности, не может быть понято вне связи с первым. Фактически, они репрезентируют две последовательные стадии и два момента единого действия.

Итак, из первого письма мы узнаем, что когда армянский католикос и епископы вместе с князьями собрались на Собор в Двине, то пришли христиане из Персидской империи и попросили их вмешательства в догматические споры своей страны. Итак, возникает первый вопрос: какова была цель этого Собора? Был ли он созван по догматическим причинам?

[1] К. п., с. 51.

[2] Имеет смысл напомнить, что участие светской власти – выражение участия мирян в работе Церкви. Фактически, это участие мирян было постоянной особенностью и очень характерным знаком деятельности Армянской Церкви за всю ее историю. Оно принимало различные формы согласно особенностям социальных систем жизни армянского народа в различные периоды истории. Но основной принцип и его постоянное применение всегда имели место в жизни Церкви.

Сами документы фактически ничего не говорят нам о самом Соборе. В более поздних документах практически та же картина. Только во втором письме есть указание на участие грузин и албан в этом Соборе. Это указание подтверждается документом VII в. Авраам, католикос Армянский (607-615), пишет Кюриону, католикосу Грузинскому[1], напоминая ему о Соборе Бабкена, в котором, говорит он, принимал участие католикос Грузинский Гавриил с епископами и осудил Халкидонский Собор и Томос Льва. Он даже приводит список грузинских епископов, которые присутствовали на соборе с Гавриилом. Поэтому Собор Бабкена мы должны оценить как нечто важное и, по всей вероятности, непосредственно связанное с догматическими вопросами того времени.

Орманян предполагает, что этот Собор был одним из обычных, регулярных Соборов Армянской Церкви, которые в постоянно меняющихся обстоятельствах армянской истории время от времени проводились ради рассмотрения работы Церкви и различных потребностей людей[2]. Тер-Минасянц предполагает, что Собор был созван для принятия Энотикона и из-за других внутренних церковных проблем[3]. Действительно, возможно, что Энотикон рассматривался и, вероятно, служил основанием для догматической политики Армянской Церкви, но наши документы не дают нам достаточных оснований для предположения, что Собор был проведен специально для принятия Энотикона[4]. Мы думаем, что этот Собор имел прямую связь с вероучительными проблемами того времени. Иными словами, он не был одним из так называемых регулярных или периодических Соборов, собиравшихся для общих целей или предназначенных для разбора внутренних дел Церкви. Участие грузин и албан убеждает в том, что там были проблемы, которые нужно было решать всем. Ведь Грузинская и Албанская Церкви

[1] Это был тот католикос, который принял Халкидонский Собор, вследствие чего Грузинская Церковь в VII в. отошла от Армянской (детали см.: **Акинян**, Кюрион; **Орманян**, Азгапатум, кол. 625-637; **Тамарати**, Грузинская церковь, с. 239-244; **Губер**, Грузия, с. 119-127).

[2] Азгапатум, кол. 502.

[3] Арм. Церковь, с. 30 (арм. изд, с. 72).

[4] Единственное положительное доказательство того, что Энотикон был принят к рассмотрению, приводится Симоном Бейт-Аршамским. Он говорит: «Quam denique sequunter modo, ratamque habent triginta ac tres Episcopi regionis Gurzan, cum Regibus et Magnatibus suis: nee non triginta ac duo Episcopi majoris Armeniae Persarum, cum Marzabanis suis : et cum reliquis Orthodoxis Episcopis et christianis Regibus, a Constantino fideli Imperatore usque ad Anastasium Caesarem» (Ассемани, Библ. Восток, т. I, с. 355.)

были в самых близких отношениях с Армянской Церковью. Как показывают сами письма, последняя занимала центральное положение в этой части мира.

Посмотрим далее на общую политическую и церковную ситуацию того времени. Восемнадцатый год царствования Кавада был 506 г. н. э. Значит, Собор Бабкена был проведен в 506 г. в Двине. Война, начавшаяся между Кавадом и Анастасием, закончилась в 505/506[1]г. Таким образом, военные действия на некоторое время прекратились, христиане в Персидской империи имели большую свободу и на сей раз монофизиты, очевидно, были в фаворе. Анастасий со своей стороны поддержал «монофизитскую пропаганду в восточных провинциях и даже за границами империи»[2].

Это было движение, которое продвинуло экспансию монофизитства на шаг дальше чем Энотикон Зенона. Мы уже отметили, что Барсаума и Акакий очень сильно критиковали Энотикон. После Соборов 484 и 486 гг. в 497 г. католикосом Бабаем был проведен третий. Хотя его главной проблемой был брак духовенства, все же Соборы 484 и 486 гг. были подтверждены[3]. Этот Собор был проведен с разрешения Замаспа (496-498/9 гг.), который занял трон вследствие государственного переворота против своего брата Кавада[4]. После короткого правления Замаспа Кавад возвратился к власти. Монофизиты, кажется, в течение некоторого времени были под его покровительством.

Положение Персидской Церкви в промежутке между 484 и 506 гг. не было спокойным. Это было время, когда монофизиты и несториане непрерывно боролись друг с другом. Эхо этой борьбы ясно отражено в Соборе Бабая (497 г.). В деяниях этого Собора мы читаем, что два епископа, Папа Бейт-Лапатский[5] и Яздад Рев-Ардаширский, стояли в оппозиции к православному учению (т. е. несторианству) и отказались появляться перед Собором. Здесь были предприняты меры для их наказания за отклонение

[1] См.: **Брейе**, Анастасий, кол. 1451; ср.: **Кристенсен**, Сасанидский Иран, с. 345-354; **Бери**, Поздняя Римская империя, Т. II, с. 10-15; **Штайн**, Бас-Империя, с. 92-101; но особенно: **Чаранис**, Анастасий, с. 29-31.

[2] **Брейе**, Анастасий, кол. 1454 (пер. с франц.).

[3] **Шабо**, Вост. синодик, с. 312; ср.: **Шер**, История несторианства, т. II, с. 128-130

[4] **Кристенсен**, Сасанидский Иран, с. 347; ср.: **Лабур**, Христ. Персия, с. 155.

[5] Он был учеником большого монофизитского полемиста Филоксена Маббугского (см.: **Лабур**, Христ. Персия, с. 157; ср: **Тиссеран**, Несториане, кол. 178).

вызова Собора[1]. Преследование монофизитов дошло до такой степени, что вмешался даже император Анастасий[2]. Итак, кажется, что после того, как война между Персией и Византией закончилась, монофизиты наслаждались сравнительным миром и нашли возможность усилить свои позиции, показывая царю Каваду, что их вера, против которой выступали несториане, была истинной, потому что ее поддерживали равным образом греки, армяне, грузины и албаны. Год 506 был временем, когда армяне также продемонстрировали официальное отношение к растущей опасности со стороны несторианства. Проблемы со временем становились все более острыми и они не могли ждать очень долго. Восстановление мира между двумя соседями они нашли благоприятным временем для такого действия.

В контексте этой общей ситуации первое письмо от армян может быть лучше понято. Так, когда мы читаем жалобы, которые на Соборе Бабкена сиро-персидские делегаты изложили армянам, мы видим в них прямую связь с ситуацией, которую мы только что отметили. Например, делегаты говорят, что «злая закваска появилась на двадцать седьмом году правления Пероза» и что лидеры их противников «проводили Соборы в различных местах». Опять же, они говорят, что на этих Соборах было подтверждено учение Нестория, Диодора и Феодора. Они даже приводят имена Барсаумы, Акакия, Бабкена и других епископов. Все это непосредственно указывает на описанную выше ситуацию.

Очень разумно думать, что Симон Бейт-Аршамский и его компаньоны уже знали, что армяне, грузины и албаны собирают Собор. Совпадение их миссии с созывом Собора в Армении не было простой случайностью. И так как нет никаких канонов, оставленных этим Собором[3], то нельзя считать, что это был всего лишь один из предполагаемых периодических Соборов Армянской Церкви. Он, должно быть, созывался по догматическим причинам, а причиной или основанием был, по всей вероятности, конфликт между монофизитством и несторианством. Мир, наступивший после завершения войны между Персией и Византией, создал условия, необходимые для такого важного Собора. Поскольку армяне со времени Эфесского Собора жестко выступали против несторианства и одобряли монофизитскую (кирилловскую) христологию, в то же самое время тактично придерживаясь

[1] **Шабо**, Восточный синодик, с. 314.

[2] **Чаранис**, Анастасий, с. 29.

[3] См.: **Меликтангян**, Каноническое право, с. 356-365, особенно с. 358.

позиции Энотикона, то для Симона Бейт-Аршамского (человека, преданного монофизитской стороне) или для монофизитских сиро-персидских христиан в общем не было трудно узнать о таком Соборе и просить его вмешательства в споры их собственной Церкви.

Необходимо обратить внимание на очень существенное обстоятельство - эти делегаты сообщили Собору, что для прибытия в Армению они получили разрешение от Кавада. Во-вторых, мы читаем в заключительном параграфе первого письма, что Бабкен написал это письмо по-армянски и по-персидски и запечатал его. Итак, поскольку церковным языком этих христиан был сирийский, можно полагать, что письмо было написано также и по-персидски с целью представить его Каваду как доказательство их православности[4].

Мы заключаем из этих наблюдений, что в этом письме мы имеем первый официальный, точнее, соборный акт Армянской Церкви относительно учения о личности Христа, увиденного в постхалкидонском полемическом контексте его появления. Позиция Армянской Церкви ясна: *по своему базовому принципу это антидиофизитство, а в своем внешнем выражении – антинесторианство*.

Нет никакой трудности в том, чтобы понять и оценить эту позицию. Христологическая среда того времени объясняет это прямо. Как мы сказали, на этом Соборе армяне столкнулись с конфликтом между монофизитством и диофизитством. Последнее предстало перед ними в форме несторианства. Как показал анализ трактатов Хоренаци и Мандакуни, они уже выступали против него в его халкидонском выражении. Как таковой Халкидонский Собор все еще не вышел на арену. Он появляется во втором письме. Позиция, выраженная в нем, была естественным следствием и понятным продолжением отношения, выраженного в первом.

Что мы узнали из этого? Во-первых, сообщается, что Симон Бейт-Аршамский прибыл во второй раз и сказал армянскому католикосу Бабкену, что противники православной веры (т. е. несториане) не приняли его письмо. Напротив, они возобновили свои нападения, на сей раз *«подкрепленные Халкидонским собором»*.

[4] Описание работы Симона, данное Бархебрэусом и Михаилом Сирийским, действительно, очень твердо подтверждает эту гипотезу. См.: Дополнительные замечания 12.

Что означает это выражение? Немедленным ответом был бы тот, что несториане продолжали борьбу против монофизитов, утверждая, что Халкидонский Собор одобрил их собственное учение. В связи с этим письмом мы должны добавить, что это заявление несториан имело особую причину. Поскольку армянский католикос в своем письме говорил, что греки, армяне, грузины и албанцы имели одну веру, то, возможно, поэтому несториане бросили вызов этому аргументу, говоря, что греки имеют собственную веру и указали на Халкидонский Собор в качестве доказательства. Однако ясно, что по той или другой причине, согласно свидетельству этого второго письма, несториане также расценили Халкидонский Собор как одобрение их учения и усилили свою позицию.

Когда об этом был сообщено Бабкену официальным представителем Симоном Бейт-Аршамским, тогда он прояснил позицию и своей Церкви, выраженную в первом письме, добавляя к этому следующие слова: «Мы бежим и отрицаемся ложного учения Нестория и других подобных ему, [чье учение было подтверждено] в Халкидоне». При этом он добавил имя Евтихия к списку еретиков. Мы должны отметить, что это очень важно для понимания богословской позиции Армянской Церкви. Ясно, что с самого начала отказ от Халкидонского Собора не означал принятие учения Евтихия. Мы помним, что Парпеци также анафематствовал Евтихия в конце V в.

Итак, здесь мы имеем первый пример, когда армянский католикос вместе с епископами и светскими главами своей страны отклонили Халкидонский Собор.

Нетрудно понять все значение этого действия. Из того, что мы сказали в предыдущих главах, следует, что такое решение было очень естественным. Путь армянской церковной жизни и богословской традиции уже подходил к этому рубежу, который был бы достигнут рано или поздно. Вторая делегация Симона Бейт-Аршамского только предоставила повод для того, чтобы принять это решение. Но, как считают некоторые ученые[1], не это было главной причиной.

Важно отметить, однако, что в чисто богословских основаниях, которые имеются в этом втором письме, нет никакого адекватного, полного выражения христологической доктрины Армянской Церкви. Немного сказано и в первом письме. Поэтому невозможно выявить богословское отношение

[1] См. Дополнительные замечания 14.

Армянской Церкви в систематической форме или представить ее христологию более подробно. Мы думаем, что христология тех двух трактатов, которые мы изучили в предыдущей главе, является достаточно репрезентативной и для богословской позиции Собора Бабкена. Мы можем указать некоторые аспекты этих двух документов, которые дают ясные признаки для адекватного понимания этой богословской позиции:

1) Сильный акцент на Никейском Соборе, который был высшим авторитетом для всех монофизитов.

2) Принятие *трех* Вселенских Соборов.

3) Упорная оппозиция антиохийским, или несторианским, богословам.

4) Превыше всего усвоение христологического учения Кирилла, воплощенное в «Двенадцати анафематизмах», сопровождаемое приверженностью Энотикону Зенона.

5) Явное отклонение Халкидонского Собора.

Конечно, мы должны предположить, что между первой и второй делегациями Симона Бейт-Аршамского прошло некоторое время. Поэтому второе письмо должно было быть написано год или два спустя после Двинского Собора (506 г.). Был ли второй собор созван из-за этого письма? Мы не знаем. Однако, очевидно, что решение было принято вследствие первого письма. В этом втором письме появляются имена старшего епископа Мершапуха Таронского и марзпана Варда Мамиконяна. Оба были видными фигурами на Двинском Соборе. Поэтому это решение нужно рассматривать как неотъемлемую часть работы Двинского Собора. Фактически, в этом письме мы имеем продолжение догматической позиции первого письма. На сей раз Халкидонский Собор был осужден открыто, так как он непосредственно вовлекался в споры. Поэтому мы заключаем, что на Двинском Соборе (506/508 г.) мы имеем первое официальное и идейное отклонение Халкидонского Собора Армянской Церковью.

ЭПИЛОГ

ЗАГЛЯДЫВАЯ В БУДУЩЕЕ: Некоторые выводы и соображения

Решение, принятое на Двинском соборе в 506/508 г. при обстоятельствах, описанных в последней главе, было только началом, а не концом. Это был первый шаг, который вовлек Армянскую Церковь в продолжительный и напряженный процесс догматических споров, церковных распрей и политических путаниц самого сложного характера. Как я уже показал во Введении, халкидонская проблема стала решающим фактором всего течения последующей истории Церкви Армении.

Несколько Соборов, проведенных в Двине и других местах, имели дело с той же самой проблемой в различных состояниях. Сама проблема подверглась значительным изменениям в результате развития христологической доктрины в VI в. Возникли новые аспекты и новые идеи, которые глубоко затронули богословскую традицию и церковные отношения в шестом, седьмом и восьмом столетиях.

Так, в середине VI в., как раз в то время, когда халкидонская проблема все еще занимала умы Византийской империи, особенно в царствование Юстиниана (527-565 гг.), армяне еще раз отклонили Халкидонский Собор, снова связывая его с несторианством.

Фактически, Нерсес Багревандеци (548-557 гг.), отвечая на официальное письмо сирийских христиан Персидской империи и посвятив их епископа в лице Абдишо, говорит им, что их вера находится в согласии с верой Церкви Армении и что его Церковь также анафематствует Нестория, Диодора (Тарсийского), Феодора (Мопсуэстийского), Барсауму, Феодорита (Киррского), Халкидонский Собор, Томос Льва, Аполлинария, Евтихия, Севира (Антиохийского) и их искаженные писания[1].

[1] См.: К. п., с. 56. Интересно отметить текстуальное тождество этой части текста (с. 55-56) с частью письма сирийцев (с. 53).

Если упоминание о Халкидоне и Томосе Льва свидетельствует о простом переутверждении позиции Армянской Церкви, принятой на Двинском соборе (506/508 г.), то включение имени Севира в список еретиков привносит новый значимый элемент в историю отношений между Армянской и Сирийской Церквами и особенно в понимание догматической эволюции христологической позиции Армянской Церкви.

Этот новый элемент приобретет еще большее значение, когда мы осознаем, что осуждение Севира часто упоминается в течение VI в. Даже в начале VII в. во время споров между Армянской и Грузинской Церквами мы находим имя Севира, снова упомянутое в списке еретиков. В 616 г. мы снова находим его осужденным в известном догматическом трактате католикоса Комитаса (615-628 гг.)[1].

Что значат для Армянской Церкви эти исторические события и богословские позиции и диспозиции в отношении к догматическим спорам в сфере внутренних конфликтов «монофизитской» части восточного христианства?

Е. Тер-Минасянц и К. Тер-Мкртчян сослужили очень ценную службу, открыв новые пути в исследованиях[2], но их работа не была воспринята и продолжена в том же академическом ключе.

Догматическая эволюция антихалкидонских богословских взглядов уже привлекала внимание крупных ученых, богословов и историков, таких, как Лебон и Драге. Но внимание, которое уделялось постхалкидонскому периоду истории и богословия на халкидонской стороне, было намного глубже и больше, чем на антихалкидонской стороне. Исследования споров о Трех Главах и монофелитских споров выявили интересные аспекты в христологической части христианского богословия. Исчерпывающее исследование Чарльза Меллера «Халкидонизм и неохалкидонизм на Востоке с 451 г. до конца VI в.» показало крайнюю важность постхалкидонского богословия в византийской традиции. С другой стороны, Лебон и Драге открыли новые перспективы в понимании «монофизитской» традиции, взятой в ее

[1] К. п., с. 138, 216.

[2] См: **Тер-Минасянц,** Арм. Церковь (арм. текст), с. 84-135; **Тер-Мкртчян,** Печать Веры, с. LVII-CVII; ср. Он же, История Армянской Церкви, ч. I, с. 200-205. Их интерпретации догматической позиции Армянской Церкви в отношении христологических доктрин Севира и Юлиана различаются и даже сталкиваются в некоторых пунктах. Если для Тер-Минасянца армяне были полностью склонны к юлианизму, то для Тер-Мкртчяна эта интерпретация – преувеличение, которое должно быть сбалансировано.

сирийском контексте с двумя противоположными позициями Севира Антиохийского и Юлиана Галикарнасского.

Но армянская традиция еще не подвергалась глубокому исследованию, что действительно было бы стоящей задачей. Нет сомнения, что было бы полезно приступить к нему со всей серьезностью. Драге совершенно прав, когда в своих заключительных замечаниях говорит:

> «Литературная и научная история распространения юлианизма на Востоке сама могла бы стать предметом нового исследования; греческие и сирийские источники этому бы много поспособствовали; юлианистская доктрина интересна с точки зрения истории Церкви Армении и надо было бы обратить особое внимание на продукты армянской богословской литературы»[1].

Действительно, чисто богословские части армянской литературы шестого, седьмого и восьмого столетий включают в себя интереснейшие страницы, касающиеся более позднего развития христологической доктрины монофизитов. Я уже упомянул некоторых авторов во Введении. В настоящем исследовании я фактически попытался сделать только первый шаг, который, возможно, приведет к серии исследований, имеющих дело с последующей историей и богословием Армянской Церкви: с предметом, ценность которого простирается за пределы национальной церкви и достигает вселенского измерения, достойным специального рассмотрения и по историческим причинам, и по потребностям современности.

Теперь я коснусь самого тонкого момента: фактического значения этого исследования и подобных разработок в литературе и истории постхалкидонского периода.

В настоящее время, благодаря духу непредубежденности, искреннему и свежему академическому подходу и общим исследованиям, стремящимся к взаимному пониманию, созданному экуменическим движением, перспектива восстановления отношений между халкидонскими и нехалкидонскими Церквами постепенно возвращается в сознание богословов и глав Церкви. Постхалкидонские столетия очень убедительно доказали, что православие как живая вера, засвидетельствованная жизнью Церкви, поддерживалась одинаково и в халкидонских и в нехалкидонских Церквах. Иначе говоря, христианская вера действительно проявилась через такую жизнь и труды,

[1] **Драге**, Юлиан Галикарнасский, с. 260 (пер. с франц.).

которые никогда не повреждали и не затмевали учение Христа. Мы все более ясно понимаем, что целостность и чистота христианской веры постоянно выражались через всецелую таинственную жизнь Церкви с обеих сторон, как в Церквах, которые принимают Халкидон и его формулировки, так и в Церквах, которые отклоняют Халкидонский Собор, но имеют другие способы выражения той же самой веры в Воплощение.

Я уже указал на значение халкидонской проблемы для нашей фактической экуменической встречи в статье, которая разбирает постхалкидонские интерпретации Халкидона и различные попытки повторного рассмотрения и переоценки халкидонской проблемы в экуменической перспективе[1].

Нет сомнения, что исследования подобного характера и возможностей внесут вклад в восстановление отношений двух Церквей восточной православной традиции.

История очень красноречиво свидетельствует, насколько бедственны были последствия разделения Восточных Церквей из-за Халкидонского Собора и других смежных факторов небогословского характера. Изоляция закончилась жесткими, стойкими, эксклюзивными и упорными отношениями, которые вели к дислокации и разложению восточного христианства и нарушили его целостность и солидарность. Говоря в общем, в прошлом над отношениями между двумя Церквами доминировала полемика. В проводившихся собеседованиях преобладали самозащищающие, самооправдывающие тенденция и метод с естественным подтекстом взаимного осуждения. Новые попытки более глубокого понимания позиций друг друга, выраженные в постхалкидонской богословской традиции, могут оказать нам неоценимую помощь в нашем поиске восстановления единства Восточной Церкви.

Этот взгляд составляет один из главных факторов нашего исследования и я убежден, что он должен быть движущей силой всех исследований, которые могут последовать в этом русле.

[1] **Sarkissian, K., vardapet**. The Ecumenical Problem in Eastern Christendom // Ecumenical Review. Vol. XII. №. 4, July 1960. P. 436-454.

ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

1

Как следует из самих *Актов*, одним из самых существенных аспектов Собора была непрерывно и неоднократно подчеркивающаяся ассоциация Льва с Кириллом. Есть несколько мест, где эта постоянная тенденция может быть ясно видна, а именно: в отождествлении христологических взглядов Кирилла с формулировками Томоса.

Не только письма Кирилла к Несторию и Иоанну Антиохийскому предшествуют чтению Томоса; также (и особенно) в случае двусмысленности в выражениях, незнакомых формулировок или подозрения в неправославии Томоса, единственным авторитетом, приводимым для одобрения этих отрывков, всегда был Кирилл.

Так например, для трех главных пассажей Томоса, которые епископам Палестины и Иллирики казались неправославными, гарантия их православия была установлена параллельными цитатами из Кирилла. Это следующие отрывки:

а) «И для оплаты долга, принадлежащего нашему состоянию, неприкосновенная природа была соединена с возможной природой так, чтобы, удовлетворив потребностям нашего случая, один и тот же Посредник между Богом и человеками, человек Иисус Христос, мог умереть с одним и не умереть с другим» (пер. с лат.; *Томос,* sect, III; Биндли, *Экумен. докум*., с. 169).

Заверение в православности этого пассажа было найдено в цитате из письма Кирилла к Несторию: «С тех пор как Его собственное тело, как Павел говорит, по благодати Божией вкусило смерть за всех (Евр. 2: 9), сам Он, как говорят, испытал смерть в своей собственной природе, так как это было бы безумием сказать или думать это, но потому что, как я только что сказал, это Его плоть вкусила смерть» (См. Селлерс, *Халкидон*, с. 246).

б) «Каждая форма делает то, что является надлежащим для нее в со-трудничестве с другой; Слово делает то, что надлежит Слову, а плоть делает то, что надлежит плоти. Одно искрится чудесами, другое уступает повреждениям» (пер. с лат.; *Томос,* sect, IV; Биндли, *Экумен. докум*., с. 170).

Параллельная цитата из Кирилла снова была взята Аэцием, архидиаконом Константинопольским, из письма Кирилла к Акакию Мелитинскому: «Есть некоторые высказывания, которые в самой высокой степени приличествуют Богу; другие приличествуют человеку; и есть другие, которые держатся середины, показывая, что Сын Бога является сразу и Богом и человеком» (Селлерс, с. 247).

в) «Хотя в Господе Иисусе Христе Бог и человек составляют одну личность, однако источник деградации, которая разделена обоими, - один, а источник славы, которая разделена обоими, - другой. От нас - Его человечество, которое меньше Отца; от Отца - Его божество, равное Отцу.» (пер. с лат.; *Томос,* sect, IV; Биндли, с. 171).

Ответ на возражение этому отрывку, снова взятому из Кирилла (из его *Scolia de Incarnatione*), был дан Феодоритом, стойким противником Кирилла: «Он стал человеком и не изменил своих свойств, но остался тем, чем Он был; так как, конечно, понятно, что то, что живет в другом, это есть божественная природа в человеческой» (см. Селлерс, с. 248).

Теперь возникает вопрос: почему Кирилл рассматривался как надежный авторитет в вопросах православной христологии? Прямым ответом был бы тот, что Кирилл был доминирующей фигурой христианской мысли для восточных православных христиан того времени, и его учение стало чем-то вроде стандартной христологии, с помощью который должно было оцениваться любое христологическое утверждение, чтобы встретить понимание и одобрение. Поэтому, чтобы быть принятым восточными богословами, нельзя было его игнорировать. Фактически, Кирилл стал высочайшим авторитетом: труднейшим для своих противников и наиболее уважаемым для своих сторонников (см.: Дюшесн, *Разд. Церкви*, с. 23 слл.; Он же, *Ист. Церкви*, Т. III, с. 302-303, 308-330; Престиж, *Отцы и еретики*, с. 150 слл; Барди, *Халкидон*, с. 272 слл).

Что является особенно важным здесь и что так часто пропускается – это то, что на Халкидонском Соборе авторитет Кирилла использовался как щит. Его имя упоминалось с почтением, приводились выражения из его писем, но все это фактически не совпадало с реальным, полным признанием *этоса* его христологической доктрины. Фактически, отрывки, извлеченные из его сочинений в поддержку Томоса Льва, были полностью вырваны из общего контекста его мысли. Лидеры Халкидонского Собора использовали его имя и его репутацию только для смягчения умов, обеспокоенных новым языком Томоса и для уверения других в сохранении своей лояльности традиционной кирилловской христологии. Уважение, оказанное Кириллу

в Халкидоне, никогда не простиралось достаточно глубоко, чтобы увидеть истинную сущность его христологии. Скорее, это был формальный акт, вызванный неизбежными обстоятельствами во время Халкидона; время, когда, по словам Евагрия, Кирилл «был хвалим и объявлялся миру как звучный глашатай и могучий защитник истинного учения» (I, 7, англ. пер, с. 14).

Постхалкидонская история показывает это еще яснее. Фактически, более поздние попытки согласовать противников Халкидонского Собора в центре всего рассматриваемого имели мысль Кирилла. Чувствовалось, что, чтобы выдержать критику его противников и защитить его место в православных догматических формулировках Церкви Халкидон должен пониматься в терминах кирилловской христологии. Второй Константинопольский Собор – кульминация этого процесса. «Около 553 г., боясь преступления и отступничества, должны будут признать все произведения Кирилла, *в том числе наиболее личную и наиболее спорную их часть, Анафематизмы*. Рим игнорировал их до 519 г.; Собор 433 г. об этом умолчал; Халкидонский Собор одобрил Кирилла Собора 433 г., храня осторожное молчание о другом аспекте терминологии патриарха. В 533 г. положение изменилось. Христология, возможно, таким образом освободилась от некоторых богатств традиции; не надо забывать между тем, что эти *Анафематизмы* понемногу войдут в употребление для повседневного духовного окормления Церкви так, как это отражается в общем употреблении богословов» (пер. с франц.; Меллер, *Неохалкидонизм*, с. 644-645; ср: с. 647; см. также: Ришар, *Неохалкидонизм*, с. 158).

Это ни в коем случае не незначительная деталь в указании на дефектную сторону отношения Халкидона к реальному Кириллу. Как сказал Кидд: «Он (Халкидон) проигнорировал реального Кирилла» (*История Церкви*, т. III, с. 395). Или как Дюшесн заметил уже в более открытых выражениях: «В действительности Кирилл, истинный Кирилл был принесен в жертву Льву» (*История Церкви*, с. 317). Во взгляде Дюшесна нет ничего о синтезе в Халкидоне. Так, после выделения центральной идеи мысли Кирилла в сравнении с диофизитским учением Феодора Мопсуэстийского, он заключает: «В Халкидоне создали богословскую полицию; не создали единодушия; так как сердца, истинные сердца, довольны только тогда, когда они утолены» (пер. с франц.; *Автономии*, с. 40). Далее, комментируя Римскую сторону вопроса, он добавляет: «Рим – это центр правительства, а не родина богословия или рай мистики. … Дипломатический документ Халкидона, который есть не что иное, как греческая версия латинского письма св. Льва, стал занимать место *regula fidei»* (пер. с франц.; там же, с. 40).. Чтобы закончить

представление взгляда Дюшесна, мы должны процитировать его мнение о более поздней истории Халкидона: «Тридцать лет спустя после Халкидонского Собора ему нужно было думать о том, чтобы отступление было достойным, чтобы сохранить свое лицо, как говорят китайцы. Для этой цели был изобретен Энотикон, императорский эдикт, направленный египтянам, в 482 г., в котором канонизировали самые простые формулы святого Кирилла и заявляли, что отвергают все то, что могло быть сказано или сделано в противоположном смысле в Халкидоне или в другом месте.

Это было, в сущности, акт отвержение собора и Томоса св. Льва, скрытное отвержение, замаскированное в искусном молчании, чтобы его могли, с некоторой готовностью, считать достойным» (пер. с франц.; там же, с. 41. См. также: с. 42,43-47).

Недавние попытки подтвердить идентичность представлений Кирилла и Льва обычно пропускают этот пункт: видеть мысль Кирилла в ее целостности. Они останавливаются на отдельных отрывках, изолированных от общего контекста его мысли. Эти отрывки (как часто они различаются по своему общему тону!) не могут показать истинного Кирилла (см. например, статью Галтье, *Кирилл и Лев в Халкидоне*). Меллер видит различных Кириллов в одном Кирилле: «Кирилла Двенадцати анафематизмов», «Кирилла Акта воссоединения» и т. д. Кирилл, понимаемый в Халкидоне, для него – Кирилл Акта воссоединения 433 г., а не Кирилл Анафематизмов (см. *Неохалкидонизм*, с. 659-660). Это сам по себе оригинальный способ решать проблему; но я сомневаюсь в том, что Отцы Церкви делали такие различия в своем понимании мысли Кирилла. Во-вторых, этот путь ведет нас к тому, чтобы думать, будто Кирилл не был способен поддерживать единство мысли в своей христологической системе. Мы думаем, что ядро христологии Кирилла было санкционировано на Эфесском Соборе и воплотилось в «Анафематизмах» и различными способами проявилось в других его сочинениях. Разнообразие формул его терминологии и различные акценты указывают на богатство его мысли и на его мудрость в использовании языка для обеспечения мира и ухода от столкновений. Фактически, по основным принципам своего учения он никогда не шел на компромисс, поэтому неправомерно выискивать в нем столь разные аспекты. Единство и связность его мысли как богослова не могут позволить такого подхода к нему.

Мы все еще думаем, что Халкидонский Собор пренебрег реальным Кириллом, давая полное признание Томосу Льва, который, как мы увидим позже, выявил столь близкие ассоциации с антиохийской христологией. Сказанное Ж. Лабуром, первым крупным историком Несторианской Церкви, более пятидесяти лет назад не только остается для нас верным, но даже было подтверждено результатами новых исследований. Говоря об истории второго Эфесского Собора (449 г.) и последовавших за этим неприятностях, он отмечает: «Халкидонский Собор привел все вещи в порядок. Это широко обсуждаемая проблема понимания, в каком смысле были приняты догматические решения этого собрания. Г-н Гарнак (Dogmengeschichte, с. 368) полагал, что большинство намеревалось высказываться в смысле святого Кирилла и первого Эфесского Собора. Мы не можем подписаться под этим суждением. Большинство следовало кирилловскому воззрению и также монофизитству, - здесь мы не будем спорить. События это хорошо показали. Но то, что это большинство себя декларировало в пользу мнений, которым оно следовало, - то, с чем бы мы не смогли согласиться» (пер. с франц.; *Христ. Персия*, с. 257-258). Наоборот, «большинство присоединилось к Томосу Льва по приглашению императорских уполномоченных, чего бы не могли подумать и сказать Анатолий Константинопольский и его сторонники. Итак, Томос Льва осуждает Нестория в том же звании, что и Евтихия и предписывает принимать *θεοτόκος*; но эта христология также явно диофизитская, как христология антиохийская: ею она является почти по преимуществу» (пер. с франц.; там же, с. 258).

Словом, Кирилл не был официально принят Халкидонским Собором через истинное признание его христологии как целого.

2

Есть и некоторые другие люди, вовлеченные в эту историю поездки Маштоца в Восточную Сирию.

Одним из них, чье имя не упомянуто Корюном и кого встретил Маштоц, был епископ Самосатский. Корюн пишет: «[Маштоц], покинув святого епископа [Эдессы], пришел со своими помощниками в город Самосат, где его почтили сам честнейший епископ и вся церковь» (с. 48). Как пытался показать Питерс (см. *Происхождение*, с. 209-210; ср.: он же, *Иеремия*, с. 18), епископом Самосатским в начале V в. было не кто иной, как Андрей, позже сыгравший видную роль в несторианских спорах. Он был одним из самых горячих и бескомпромиссных сторонников Нестория после его осуждения в Эфесе и даже после объединения Кирилла Александрийского и Иоанна Антиохийского в Акте воссоединения 433 г. Если, действительно, он был епископом Самосатским, когда Маштоц посетил город, тогда это обеспечивает нас еще одним намеком на отношения Маштоца с антиохийской христианской традицией.

Другими людьми, которых Маштоц встретил во время своей поездки и чьи имена упомянуты Корюном, были Акакий Амидийский, Вавила Эдесский и Руфин Самосатский.

Акакий, вероятнее всего, был тем епископом Амидийским, который играл значительную роль в жизни Персидской Церкви. (см. Лабур, *Христ. Персия*, с. 89, 93, 101, 122; ср.: Но, *Акакий*, кол. 244). Мы ничего не знаем о его догматической позиции, но, возможно, он находился под влиянием богословской традиции Антиохии (см. Питерс, *Иеремия*, с. 17-18).

Вавила – проблематичное имя. Не существует человека с этим именем, пребывавшего на епископском троне Эдессы. Поэтому значительное большинство ученых соглашаются в идентификации его с известным Раббулой Эдесским, предполагая, что армянское слово *Вавила* является неправильной транскрипцией слова *Раббула*, которое должно было быть в первоначальном тексте Корюна.

Но здесь есть камень преткновения, который не был замечен некоторыми из этих ученых. Если Раббула – этот человек, то поездка Маштоца не могла иметь место прежде 412 г., потому что Раббула стал епископом Эдессы только после 412 г. и оставался на своем престоле до 436 г. (см. Питерс, *Раббула*, с. 202; ср.: Хейес, *Эдесская школа*, с. 173-178). С другой стороны, хронологические данные Корюна (см. с. 44-50, также с. 98-100), сама по себе очень запутанная хронология, помещают поездку раньше 412 г. и, согласно различным интерпретациям и вычислениям, учеными принят 404/5 г. (Орманян, *Азгапатум*, кол. 272, 276-277), 406/8 г. (Акинян, *Армянский алфавит*, кол. 512), 392/3 г. (Манандян, *Критич. ист.*, с. 265-266). Так, видя хронологическую трудность в идентификации Вавилы как Раббулы, Акинян считает, что Вавила – неправильная транскрипция не Раббулы, но Бакиды. И, действительно, есть епископ с именем Пакида или Пекида на епископском престоле Эдессы в период между 398 и 409 гг. (см. Дюваль. *История Эдессы*, с. 138 150; ср. Лабур, *Христ. Персия*, с. 93). Это предположение, сделанное впервые Х. Торосяном, по словам Акиняна (я не видел статьи Торосяна, которая была издана в *Базмавепе*), более вероятно. Но если мы берем дату, установленную Манандяном (392/393 г.), тогда эта идентификация также становится ненадежной. И, действительно, есть веские основания для того, чтобы серьезно принимать датировку Манандяна (см. его статью *Армянский алфавит*; ср. Таллон, *Книга писем*, с. 21-22). Опять же, гипотеза встречи и дружбы Маштоца с Ивой в течение этого путешествия и другие соответствующие идентификации и выводы должны приниматься с осторожностью.

Здесь мы не можем погружаться в сложнейшую проблему даты поездки Маштоца. Это увело бы нас далеко от непосредственной цели. Это тема, которую следует разрабатывать отдельно и достаточно долго. Но нам кажется, что Маштоц, возможно, совершил больше одного путешествия в Восточную Сирию и существующий беспорядок у Корюна и в описаниях других историков, вероятно, проистекает из путаницы или объединения этих поездок.

Таким образом, принимая во внимание нерешенность проблемы, нам кажется, что самый безопасный путь интерпретации значения поездки Маштоца – не впасть в явную спекуляцию и преувеличение выводов.

3

С одной стороны, Мовсес Хоренаци говорит, что местными властями Саак не принимался с должным уважением. Поэтому он послал Маштоца и Вардана к императору. Здесь (III, 57) Хоренаци приводит копии писем, которыми обменялись Саак, император Феодосий II, Аттик, патриарх Константинопольский, и Анатолий, губернатор восточных провинций Византийской империи. Ученые справедливо сомневались в подлинности этих писем и почти единодушно отклонили ее. Но сама корреспонденция является свидетельством общей атмосферы церковных дел и отражает трудности своего времени.

В этих письмах Феодосий и Аттик дают знать Сааку, что они недовольны его предательством предания Отцов и обращением за помощью в изобретении армянского алфавита к сирийцам. Но теперь, когда отношения восстановлены, они говорят ему, что они были удовлетворены, узнав, что армянский алфавит был изобретен с помощью Бога (они указывают на чудо в изобретении армянского алфавита, которое описывается у Корюна и Хоренаци), а не сирийцев!

Здесь мы имеем явное отражение внутреннего конфликта между двумя элементами армянского христианства. Как мы увидим, поток теперь, на короткое время, поворачивает в пользу эллинофильской партии.

С другой стороны, Корюн связывает историю посещения Маштоцем Византийской Армении и Константинополя без указания на какие-либо препятствия или оппозицию со стороны византийских авторитетов. Более чем вероятно, что Корюн в своем агиографическом описании жизни Маштоца показывает своего героя всегда и всюду встречаемого с похвалой, восхищением и преданностью и, следовательно, без какой-либо ссылки на оппозицию или антагонизм. Это должно быть причиной того, что, по его словам,

Маштоц принимался с почестями епископами, князьями и, особенно, губернатором Анатолием. Можно сомневаться в искренности Корюна в этом пункте. Если, действительно, Маштоц был принимаем с такой симпатией и честью, как хочет нас уверить Корюн, почему он направляется в Константинополь, когда его работа в византийской части Армении была так крайне необходима? Мы должны помнить, что Корюн пишет как агиограф, а не как историк, в отличие от Хоренаци. Для Корюна Маштоц – герой и святой.

4

Опять же П. Питерс преувеличивает в своей интерпретации ситуации в Армянской Церкви. Во-первых, о Церкви в Персии он говорит: «Епископат Персии не только не принял никакого активного участия в эфесских спорах, но в данный момент он не уделил им никакого внимания. Шум этих теологических сражений почти не был слышен за Евфратом, и последние эхо потерялись в пустыне Сирии. Только год или более спустя после церковного Собора Ива Эдесский считает необходимым проинформировать о нем своих персидских друзей. Его известное письмо к Мари Бейт-Ардаширскому вводит в ретроспективный обзор, который он начинает с самого начала. Однако все эти подробности были абсолютно бесполезны для читателя, осведомленного о споре, который сотрясал Греческую Церковь эти три года». Затем, обращаясь к армянам, он добавляет: «В Армении неосведомленность не могла быть большей; но она длилась дольше. Несколько лет *(sic)* после 431 г. там даже не знали канонов Эфеса. И только отряд «переводчиков» на обратном пути из третьей экспедиции, организованной патриархом Сааком, принес туда вести из Константинополя. Это недвусмысленно утверждает Корюн в “Житии св. Маштоца”, и говорит он об этом с достаточным основанием, так как сам был связан с этой миссией. Далее, из других свидетельств и из свидетельств того же Корюна мы видим, что слова осуждения, произнесенные в Эфесе, сперва были приняты армянами с равнодушием, которое, похоже, было следствием непонимания» (пер. с франц.; *Иеремия*, с. 15-16).

Если каноны не были получены лидерами Армянской Церкви, то это не значит, что вести об Эфесском Соборе не дошли до них. Иначе вся корреспонденция между Акакием и Сааком (здесь явно упоминается Собор и обсуждаются его решения) остается необъяснимой. Во-вторых, теперь мы имеем документ, который является фрагментом письма, написанного Езником в Армению своему учителю Маштоцу из Константинополя немедленно после Эфесского Собора, в котором ученик Маштоца дает краткое описание христологических споров, имевших место в столице и в других местах империи. Фрагмент был сохранен в «Печати Веры» (см. с. 130). Здесь я цитирую французский перевод Таллона: «Что касается неколебимости Церквей, которую ветер заблуждения, поднятый внезапно, посчитал расшатанной, то, благодаря молитвам, которые ты направил Святому Богу, установилось спокойствие. Все епископы римлян пришли к согласию, чтобы держаться твердо первоначальной веры, веры **трехсот** Отцов, и анафемой они запретили, чтобы никто не отважился предлагать веру, неизвестно какого иностранного и недавнего происхождения; но они определили на этой самой вере строить и на этой самой вере учить. Они пришли к согласию исповедовать Христа как Бога Истинного, Сына Божьего, Единородного, рожденного от Отца прежде всех созданий, и Господа, Создателя всех вещей; и чтобы исповедовать, что тот же Бог Слово, в конце времен, облекшись в плоть, сделался ради нас человеком, не претерпевая в своей божественной личности ни изменения, ни упадка, ни разрушения; и что, будучи Богом, в своем рождении от Девы, Он есть совершенный человек, сообразно плотскому рождению; что Дева называется и является действительно Матерью Господа и Матерью Бога; что Тот, Кто является совершенным Богом, называется совершенным человеком, поскольку Он есть совершенный по своему составу и (как совершенный Бог) Он даровал душу своему святому телу, а не как человек» (пер. с франц.; *Книга писем*, с. 52-3).

Ввиду этого свидетельства (ср. *Хоренаци*, кн. III, гл. 61), которое не попало в поле внимания Питерса, более разумно думать, что после Эфесского Собора, когда и Несторий и Кирилл были осуждены и император пытался найти решение дилеммы, в которую он был поставлен этим ожесточенным конфликтом двух сильных партий Церкви в Константинополе, ответственные люди Церкви были больше заняты попыткой обеспечить единство сначала между собой или установить свои соответствующие позиции, чем отсылкой копий канонов в отдельные Церкви.

Это изменчивое и нестойкое состояние, возможно, было единственной причиной задержки посылки канонов или официального информирования Армянской Церкви. Но для новостей относительно Собора не было никакой причины, которая помешала бы им достигнуть Армении. Студенты не замедлили возвратиться в Армению и привезти каноны.

5

Таллон видит здесь более позднюю интерполяцию. Он говорит, что в первоначальном тексте здесь, должно быть, значился Несторий, а не Феодор (см. *К. п.*, с. 31, сн. 1). Но я думаю, что нет никакой нужды воображать

вставку, чтобы понять, как упоминается Несторий. Этот отрывок, в котором сделана специальная отсылка и помещен характерный акцент, «сочинение о Воплощении», весьма показателен. Очевидно, это отсылка к «О Воплощении» Феодора, что стало столь спорным документом в более поздних спорах о Трех Главах. Как говорит Ришар: «Из всех трудов Феодора Мопсуэстийского, более всего удостоившихся упреков, это, бесспорно, трактат о Воплощении)» (пер. с франц.; *Фрагменты*, с. 55; ср.: Девресс, *Эссе*, с. 44-48).

Единственная трудность в понимании отсылки Акакия к Феодору, а не к Несторию – его второе утверждение, когда он говорит, что епископы в Эфесе установили декрет, согласно которому книги должны быть уничтожены. Конечно, это была мера, предпринятая против писаний Нестория. Трудность может быть снята, только если мы поймем эту отсылку, как собственную интерпретацию Акакием соборных решений. Так, он должен был распространить решение, которое правомерно следует применить, по его собственному представлению, и к писаниям учителя Нестория. Это было очень естественно. В чем могло быть различие между Феодором и Несторием? Поскольку проблема здесь была связана с сочинениями Феодора, постольку решения Эфесского Собора о писаниях Нестория могли быть применены также и к Феодору.

Ришар также пришел к аналогичному выводу: «Вот, значит, как узнал наш епископ (т.е. Акакий), что Феодор и Несторий помещались в одну и ту же «корзину», и что Эфесский собор осудил на сожжение рукописи второго; он обрек той же судьбе рукописи своего учителя в ереси. Это то, что, в конечном счете, следует, хотя немного смутно, из его письма к армянскому коллеге» (пер. с франц.; *Акакий*, с. 405).

6

Фактически, г-н Б. Мерсье и Таллон переводят это (Феодор) как *Диодор* и Ришар комментирует этот перевод. Но я думаю, что есть серьезные причины обосновать мой перевод.

а) Слова *Тēодор* и *Диодор* столь похожи в написании, что замена одного на другое очень легка. Например, в тексте Корюна мы имеет *Теодиос* (Феодиос) вместо *Теодор* (Феодора). В самой «Книге писем», в ответе Саака на письмо Прокла имя Феодора упомянуто как Диодор (Диодор) – см. *Erratum*. Конечно, это ошибка переписчика рукописи, но это доказывает, что подобие двух имен в армянском языке – открытая опасность для такого смешения.

б) Поскольку все эти письма близко взаимосвязаны и своим общим предметом имеют писания Феодора, то вряд ли там имеет место случай Диодора. Это противоречивое замечание.

в) Во всех других источниках по той же самой проблеме, а именно в трактате Иннокентия Марония и в письмах двух армянских священников, нет вообще никакого намека на Диодора. Как мы увидим, все говорят об одном Феодоре. Более того, армянские источники (Корюн и Хоренаци) полностью молчат о Диодоре и вместо него говорят о Феодоре. Вся полемика была о Феодоре и Нестории.

г) Мы имеем также внутреннее свидетельство в самом письме. Ассоциация Нестория и Феодора, очень характерно выраженная, намного более уместна и находится в полном соответствии с другим источниками, в отличие от ассоциации Нестория и Диодора.

Исходя из всех этих соображений, мы думаем, что оправдана идентификация *Диодора* как Феодора.

7

М. Ришар категорически оспаривает честность представления фактов у Иннокентия. Он говорит: «Рассказ Иннокентия не заслуживает, впрочем, большого доверия. Если ему верить, то надо бы отбросить распространение рукописей Феодора после императорского декрета от 3 августа 435 г. против Нестория, которые спровоцировали бы вмешательство Раббулы и Акакия в Армении. Наши документы совершенно противоречат этой попытке оправдывать развязывание кампании против Феодора вероломными действиями несториан. Рукописи последнего были, все же, чем-то иным, нежели суррогатом проповедей Нестория» (пер. с франц.; *Акакий*, с. 409, сноска. 1).

Нет сомнений, что описание Иннокентия не совсем точно. По крайней мере, есть поразительный хронологический анахронизм между осуждением писаний Нестория в соответствии с императорским декретом (435 г.) и началом антифеодоровской кампании в 432 г. Но это можно легко понять, если мы примем во внимание тот факт, что Иннокентий хотел отразить не само по себе историческое событие, а скорее богословскую проблему. Другими словами, Иннокентий не был заинтересован в деталях хронологического порядка. Поэтому он не заботился о датах и мелких деталях. Он представил историю в ее широком рассмотрении. Хотя детали его исторического описания могут быть сомнительными, не может быть сомнения в основном факте, о котором он сообщил: антифеодоровская кампания началась из-за того, что несториане приняли писания Феодора и использовали их как сред-

ство пропаганды. Проблему «действительно ли работы Феодора являются заменой проповедей Нестория?» нужно отличать от интерпретации доктрины Феодора тогдашними несторианами и антинесторианами. Для обеих сторон он был «учителем Нестория». Иначе Раббула и Акакий не имели бы никакой причины и ни одного предлога нападать на Феодора. Если бы к их богословскому отношению к писаниям Феодора примешивались личные чувства, то они не имели бы шанса на оппозицию им, так как эти последние не принимались как убежище для несторианского учения. Поэтому в этом основном пункте Иннокентий не ошибся.

Кроме того, описание Иннокентия подтверждается письмом двух армянских священников. Опять же, существенно отметить, что армянские источники (Корюн и Хоренаци) показывают начало полемики аналогично Иннокентию. Я предполагаю, что Ришар не рассматривал доказательства армянских историографов.

8

Можно подумать, что Раббула, возможно, считал Акакия предпочтительнее для продолжения решения этой задачи, так как в это время отношения Армении с Мелитеной были очень дружественными и могли дать Акакию возможность вмешательства с обнадеживающими перспективами.

То, что Раббула связан с этим вмешательством, может быть принято на том основании, что два армянских священника в своем письме к Проклу упоминают его имя вместе с именем Акакия. Иннокентий также подтверждает это.

Какова была его роль в этом вмешательстве? Мы не знаем этого в точности. Сам ли он написал армянам, как предполагают в письме армянские священники? Мы так не думаем, потому что, если бы написал он, то его письмо было бы сохранено вместе с письмами Акакия. Он, вероятно, принял участие во вмешательстве через директивы, которые он дал Акакию, как и полагает Ришар. Возможно, довольно неопределенное выражение Корюна: «епископы собрались на Соборе» подразумевает также отсылку к Раббуле.

Есть третье лицо, которое, как говорят, написало св. Сааку и св. Маштоцу. Это был знаменитый Кирилл Александрийский (см. *Хоренаци,* кн. III, гл. 61). Если действительно Кирилл написал непосредственно Сааку и Маштоцу, его письмо было бы сохранено и пользовалось бы более высоким уважением, чем письма Акакия. Мы думаем, что отсылка Хоренаци к Кириллу может быть понята, как отсылка к его переписке с Раббулой и Акакием и в то же самое время к той роли, которую он сыграл в истории Томоса Прокла для армян. Во всяком случае, в большей степени, чем прямая переписка Саака и Маштоца, это может интерпретироваться только как очень общая отсылка к роли Кирилла.

9

Идентичность этих трех священников трудно установить. Неясна и цель их миссии. Таллон считает, что они были тремя сирийскими священниками. Он выводит их национальность из их имен: Хон, Коф, Анжн, не поясняя, почему именно считает эти имена сирийскими. Он высказывает «à titre d'hypothèse» (в качестве гипотезы), что они были тремя сирийскими священниками, посланными Раббулой для оценки ситуации в Армении (см. *Книга писем*, с. 25-26).

Нет вообще никаких свидетельств, поддерживающих эту гипотезу. Наоборот, имеется много возражений. Почему они пришли с сообщением к Акакию, если их посылал Раббула? Если Раббула был столь непосредственно вовлечен в проблемы Армянской Церкви, то он бы лично имел с этим дело. Во-вторых, если эти священники вошли в контакт с иранофильскими князьями и сирофильскими епископами, как предполагает Таллон, тогда снова маловероятно, что эти люди следовали бы советам Раббулы или Акакия, потому что князья симпатизировали персидской политике, одобрявшей несторианскую экспансию в Персидской империи. В-третьих, из письма самого Акакия видно, что эти три человека были связаны с ним лично. Он называет их «нашими возлюбленными священниками».

10

Н. Адонц усматривал в ответном письме Саака к Проклу более позднее происхождение. Человек, который изменил его, должно быть, воспроизвел с небольшими переделками письмо Саака к Акакию и представил его как ответ Саака и Маштоца Проклу (см.: *Маштоц*, с. 25-7).

Нет сомнения, что в Томосе Прокла были сделаны текстовые изменения. Но мы не имеем никаких оснований предполагать, что письмо Саака Проклу – не более чем позднее изобретение. Почему люди думают об ответе, если там никакого ответа не было? Адонц вообще игнорирует этот вопрос. Нам кажется более вероятным, что это письмо написал сам Саак, и поскольку тема письма Прокла была той же, что и у Акакия, он посчитал правильным дать тот же самый ответ с некоторыми дополнениями, сделанными для разъяснения учения Армянской Церкви.

М. Ришар, в свою очередь, придумал для Саака очень сложный способ ответа на письмо Прокла. Он полагает, что Саак не был хорошим эллинистом и, поэтому, не имея никого в своем окружении, кто знал бы греческий лучше, чем он сам, взял свое письмо Акакию и ответил Проклу в схожих, если не идентичных выражениях (см. *Акакий*, с. 407-409). Его аргумент в действительности очень слаб. Ведь от армянских историков V в. мы знаем, что Саак был самым крупным эллинистом своего времени, ибо только с таким знанием греческого он был способен столь успешно руководить переводами Священного Писания и Отцов Церкви. Поэтому написать письмо по-гречески для Саака не было столь трудной задачей, как предполагает Ришар.

11

Вопрос авторства этих проповедей – сложная проблема. Традиционно они признавались проповедями Иоанна Мандакуни. Они были изданы в Венеции под именем Мандакуни. Б. Саргисян провел их детальное исследование, не выражая каких-либо сомнений относительно подлинности их авторства (см. *Мандакуни*. Венеция, 1895).

Впервые К. Тер-Мкртчян отметил, что во многих рукописях Эчмиадзинского собрания они были переписаны под именем Иоанна Майрагомеци, армянского автора VII в. и горячего полемиста, вовлеченного в споры о тленности или нетленности человеческого тела Христа. Изучив рукописную традицию этих проповедей и тщательно исследовав исторические сообщения о жизни и трудах Майрагомеци, Тер-Мкртчян пришел к определенному заключению, что автор этих проповедей был не Мандакуни, но Майрагомеци. Перенос авторства нужно объяснять доктринальной позицией Майрагомеци и неприязнью, которая окружила его память (см. *Мандакуни*, с. 94-95, 99-100).

Аргументы Тер-Мкртчяна, кажется, хорошо обоснованы. Но многие историки армянской литературы все еще помещают эту работу под именем Мандакуни. Они указывают, что их авторство было подвергнуто сомнению Тер-Мкртчяном, но все равно не меняют имя Мандакуни на Майрагомеци.

Однако не это оправдывает ее включение в наш обзор. Проповедь, которую мы анализируем, была найдена не под именем Майрагомеци (см. Тер-Мкртчян, *Мандакуни*, с. 94). Невозможно думать, что человек, подобный Майрагомеци, столь яростно споривший по самым сложным проблемам христологии, написал проповедь, не содержащую ничего, что отразило бы его мысль и богословскую среду, в которой он находился. Поэтому наиболее вероятно, что эта проповедь была произведением Мандакуни, как это

и обозначено в печатном издании. Ее авторство не оспаривалось ни одной рукописью.

12

Бархебрэус дает следующую информацию о Симоне Бейт-Аршамском, которую стоит процитировать, потому что здесь явно говорится о его прибытии в Армению: «Был в то время пресвитер некий именем Симеон из Бет-Аршама, деревни, находящейся рядом с Селевкией, муж православный. Сей, когда узнал о решении царя Кавада, erum (?) прибыл и получил от него приказ просветить всю страну Сеннаар и Персию и воодушевить православных, чтобы они производили свободно свои собрания и отражали наплыв несториан. Так он все и сделал. Где бы он ни проходил, получал от греков, армян и сирийцев письменные свидетельства того, что они действительно чужды учению Нестория. Потом он принес эти письмена к царю, который заверил их своими царскими печатями. И они были названы «Книгами исповедания» и помещены в Тагрите, единственном городе, избежавшем обольщения Барсумы» (*Chronicon Ecclesiasticon*, т. III, кол. 86; пер. с лат.).

Михаил Сирийский, в свою очередь, подтверждает это. Он говорит: «В эту эпоху жил Симеон перс, прозванный Спорщиком, епископ Бейт-Аршамский, прочный в вере, знающий Писания, и склонный к спорам еще до своего епископского сана. Поэтому несториане, манихеи и маркиониты Персии дрожали даже от его имени. Он ездил с визитами к христианам» (пер. с франц.; *Хроника*, т. II, с. 165; ср.: с. 166 и сл.)

См. также: Лабур, *Христ. Персия*, с. 158, сн. 1; ср.: Дюваль, *Сир. литература*, с. 148-152; Шабо, *Сир. литература*, с. 69; Дюшесн, *Церковь VI-го века*, с. 311-312.

13

Эти два имени наиболее проблематичны. Кого мы должны видеть за ними?

Н. Адонц предположил, что Ампегисом был Тимофей Элерус, а Анатолис, упомянутый вместе с ним, был брат Тимофея, который сопровождал Тимофея в его изгнании в Херсон.

К. Тер-Мкртчян после опровержения взгляда Адонца (о нем я знаю по критике Тер-Мкртчяна. Я не видел его статьи в *Христ. Востоке*, 1913, с. 175-186), в свою очередь, предполагает, что Амфилохий Сидский, возможно, был тем человеком, к которому относилась эта отсылка. Фактически, он был одним из тех епископов, которые в 457 г. написали императору Льву I,

что они не одобряют Халкидонский Собор (см. Лайтфут, *Амфилохий*; Жанен, *Амфилохий*). Сохранилось только несколько строк из этого письма (см. *P.G.*, т. 77, кол. 1515-1516). Тер-Мкрчян предполагает, что это могло быть то письмо, которое упоминается здесь в нашем документе.

Инглизян соглашается с Тер-Мкртчяном в отождествлении Ампегиса и Амфилохия (см.: *Арм. Церковь*, с. 367-368, сн. 27).

Есть реальные возражения на обе точки зрения. Прежде всего, общее возражение им обоим, что ни Тимофей, ни Анатолис, ни Амфилохий не могли добавить Энотикон Зенона к письму, упомянутому в нашем документе. Все трое умерли до обнародования Энотикона.

Отождествление с Тимофеем, хотя и привлекательная точка зрения, рождает проблему: почему эти два имени - Ампегис и Тимофей так сильно различаются?

С другой стороны, отождествление с Амфилохием поднимает более чем одну проблему. Так, упоминание о городе Херсоне делает очень трудным принятие этой идентификации. На самом деле Амфилохий был епископом г. Сид в Памфилии, тогда как Херсон находится в Крыму. В нашем документе Херсон упомянут дважды и не оставляет места для ложной транслитерации. Во-вторых, имя Ампегис – не обязательно Амфилохий, потому что этот последний был переведен на армянский как *Ампилокес* (см. Тимофей, *Опровержение*, с. 32, отсылка к Амфилохию Иконийскому). В-третьих, Амфилохий Сидский никогда не имел такой высокой репутации и не пользовался таким высоким авторитетом среди монофизитов. Делать его письмо документом, доказывающим ортодоксальность христологической доктрины Армянской или Сирийской Церквей неестественно, это звучит не слишком разумно. Что касается Тимофея Элурского, это возражение не может быть принято. Более того, список Отцов Церкви, цитируемых в этом документе, ясно показывает прямую связь с работой Тимофея. Опять же, другой намек, который делает отождествление Ампегиса с Тимофеем более вероятным – это то, что именование «Анатолис священник» является тем же самым выражением, используемым для его брата самим Тимофеем в «Опровержении». Так, сообщая о втором Эфесском Соборе (449 г.), Тимофей говорит, что он присутствовал там вместе со своим благословенным братом «Анатолисом священником» (см. с. 35). Но как мы должны объяснить тогда выражение «Анатолис *Константинопольский*»?

Кажется, что эта идентификация, если она вообще возможна, должна быть сделана после более глубокого исследования и дальнейшего изучения. Сфера нашего исследования не позволяет нам вторгаться в эту область.

На самом деле для нас более важно упоминание о «Двенадцати Главах» или «Анафематизмах» Кирилла и Энотикона в связи с Ампегисом и Анатолисом. Мы должны здесь отметить, что упоминание о «Двенадцати Анафематизмах» очень важно, так как это дает нам намек на понимание богословского значения этого документа и церковнополитического значения Энотикона.

14

Действительно, с чувством удивления я узнал о том методе, которым о. В. Инглизян решал эту проблему.

Он предполагает, что даже во время Двинского Собора (506 г.) армяне все еще не знали о Халкидонском Соборе. Поэтому они не могли принять никакого решения о нем ни до 506 г., ни на Двинском Соборе (см. *Арм. Церковь*, с. 366). Только после Двинского Собора и во время написания второго письма они узнали об этих монофизитских неприятностях и действовали, исходя из директивы Симона Бейт-Аршамского, который лично продиктовал письмо и сделал монофизитские сочинения доступными армянам (см. *Арм. Церковь*, с. 367).

Возможно ли вообще вообразить Бабкена и его епископов столь незнающими, как думает Инглизян и желает нас в этом уверить? Как могли предстоятель Армянской Церкви и главы Грузинской и Албанской Церквей вместе со своими епископами позволить какому-то сирийскому священнику диктовать свой взгляд всей Церкви или совокупности Церквей? Была ли Армянская Церковь, которая так напряженно боролась с несторианством, отдана в руки Симона Бейт-Аршамского? Не является ли более разумным думать, что Симон уже знал об отношении Армянской Церкви к этому явлению и прибыл в Армению на основе этого знания и в совершенной надежде и уверенности получения от нее поддержки?

Нет никакой нужды оспаривать взгляд Инглизяна, который кажется неявным повторением старомодной идеи, что армяне не должны быть обвиняемы в их отвержении Халкидонского Собора, потому что они были введены в заблуждение сирийскими монофизитами! Другими словами, армяне были жертвами лжеруководства! Я думаю, что история и богословие V в. достаточно красноречивы, чтобы сказать нам, что Армянская Церковь не была богословски столь бедна, чтобы быть неспособной принимать собственные решения в вопросах христианского учения. Первые главы нашего исследования содержат полный ответ на эту точку зрения Инглизяна.

СИСТЕМА ТРАНСЛИТЕРАЦИИ

ա = а	մ = м
բ = б	յ = й
գ = г	ն = н
դ = д	շ = ш
ե = е	ո = о
զ = з	չ = ч
է = э	պ = п
ը = ə	ջ = дж
թ = т’	ռ = р
ժ = ж	ս = с
ի = и	վ = в
լ = л	տ = т
խ = х	ր = р’
ծ = тс	ց = ц
կ = к	ու = у
հ = h	փ = п’
ձ = дз	ք = к’
ղ = ŕ	օ = о
ճ = тш	ֆ = ф
և = ев	

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СОКРАЩЕНИЯ

Книги и статьи, отмеченные звездочкой, написаны на армянском языке.

*Абегян, *Литература* – Абегян, М. История древнеармянской литературы, т. I (От начала до X в.), 2-е изд. Бейрут, 1955.

*Абегян, *Корюн* – Абегян, М. Корюн: «Житие Маштоца» (критический текст на основе различных рукописей с переводом, предисловием и примечаниями). Ереван, 1941; перепечатано: Каир, 1954. Я использовал этот репринт.

*Агатангелос – Агатангелос. История св. Григория и обращения армян. Венеция, 1862. (Критическое издание: Тифлис, 1909, не было мне доступно).

Адени, *Восточные Церкви* – Adeney, W. F. The Greek and Eastern Churches. Edinburgh, 1908.

*Адонц, *Маштоц* – Адонц, Н. Маштоц и его ученики по иностранным источникам. Вена, 1925. (Первоначально опубликовано в: *h.A.*, 1925, кол. 193-202, 321-328, 435-441, 531-539).

*Акинян, *Кюрион* – Акинян, Н. Кюрион, грузинский католикос. Вена, 1910 (Национальная библиотека, No. 60).

*Акинян, *Тимофей* – Акинян, Н. Тимофей Элурский в армянской литературе. Вена (Национальная библиотека, No. 58).

*Акинян, *Маштоц* – Акинян, Н. Вардапет Маштоц hАацекаци // *h.A.* т. 49 (1935). Кол. 505-50.

*Акинян, *Саак* – Акинян, Н. Саак Великий, армянский католикос // *h.A.* т. 49 (1935). Кол. 470-504.

*Акинян, *Армянский алфавит* – Акинян, Н. Изобретение армянского алфавита // *h.A.* т. 52 (1938). Кол. 289-333.

*Акинян, *Сахапиван* – Акинян, Н. Каноны Сахапиванского собора. Вена, 1953 (перепечатано из *h.A.*, 1949).

*Акинян, *Корюн* – Акинян, Н. Корюн: «Житие Маштоца». Вена, 1952 (перепечатано из *h.A.*, 1949).

Аматуни, *Армянские Иеромонахи* – Amadouni, G. Le Rôle historique des Hieromoines Armeniens // Il Monachismo Orientale, pp. 279-305. См.: Orientalia Christiana Analecta, No. 153 (1958), Rome.

Аманн, *Феодор* – Amann, E. Théodore de Mopsueste // D. T.C., t. xv, col. 235-79.

Аманн, *Теопасхиты (Споры)* – Amann, E. // D.T.C, t. xv, col. 505-12.

Аманн, *Три Главы* – Amann, E. Trois Chapitres (Affaire de) // D. T.C., t. xv, col. 1868-1924.

*Ананян, *Двинский документ* – Ананян, П. Исторический документ второго Двинского Собора // Базмавеп, 1957, с. 111-21; 1958, с. 64-72, 117-31.

**Арарат* – Религиозный и филологический журнал Эчмиадзинского Католикосата, 1868-1916. It has been replaced since 1943 by Ejmiacin.

Арпи, *Армянское Христианство* – Arpee, L., *A History of Armenian Christianity.* New York, 1946.

Арсен Сапараци – См.: Меликсет-Бек.

Астурян, *Армяне и Рим* – Asdourian, P. Die politischen Beziehungen zwischen Armenien und Rom v. 190 v. Chr. bis 428. Venice, 1911. (Я использовал армянское издание: Венеция, 1912.)

Асьян, *Исторические этюды* – Asian, K. Études historiques sur le peuple arménien. Paris, 1909.

*Ачарян, *Месроп* – Ачарян, Р. Месроп Маштоц. Амелия, 1953 (Не закончена. Первоначально опубликовано как серия статей в **Эчмиадзинском** журнале. Перепечатано в Hask).

Балги, *Катол. учение у армян*. – Balgy, A. Historia doctrina catholica inter Armenos unionisque eorum cum Ecclesia romana in concilio Florentino. Vienna, 1878.

Барди, *Разбой* – Bardy, G. Le “Brigandage d’Éphèse” et le Concile de Chalcédoine // Fliche et Martin. Histoire de l’Église. vol. iv, pp. 211-40.

Барди, *Халкидон* – Bardy, G. Du Concile de Chalcédoine à l’avènement de Justin 1er. (451-518) // Fliche et Martin, vol. iv, pp. 271- 336.

Барди, *Персидские Церкви* – Bardy G., Les Eglises de Perse et d’Armenie au Ve. et au Vie. siecles // Fliche et Martin, vol. iv, pp. 321-36,497-512.

Барди, *Барсаума* – Bardy, G. Barsauma // D.H.G.E., t. vi, col. 948-50.

Барди, *Феодорит* – Bardy, G. Théodoret // D.T.C., t. xv, col. 299-325.

Барди, *Языковой вопрос* – Bardy, G. La question des langues dans l’Église ancienne, vol. i. Paris, 1948.

Бархебрэус, *Chronicon Ecclesiasticon* – Barhébraeus, G. Chronicon Ecclesiasticon, 3 volumes / ed. by B. Abbelos and T. J. Lamy, with a Latin translation. 1872-1874.

Баттифоль, *Апостольский престол* – Batiffol, P., Le Catholicisme des origines à Saint Leon, t. iii: Le Siège Apostolique (359-451), Paris, 1924.

Беджан, *Гераклид* – Bedjan, P., Le Livre d’Héraclide de Damas (сирийский текст несториевского «Гераклида» – см. Введение и Приложения). Paris, 1910.

Биде, *Евагрий* – Bidez J., Parmentier, L., The Ecclesiastical History of Evagrius (греческий текст с предисловием, критическими замечаниями и указателями). London, 1898.

Бэйнс, *Рим и Армения* – Baynes, N. H., Rome and Armenia in the fourth century // English Historical Review, t. xxv (1910), pp. 625-43.

Брейе, *Юстиниан* – Bréhier, L., La politique religieuse de Justinien // Fliche et Martin, t. iv, pp. 437-82.

Брейе, *Преемники Юстиниана* – Brehier, L., Les successeurs de Justinien // Fliche et Martin, pp. 483-93.

Брейе, *Анастасий* – Bréhier, L., Anastase // D.H.G.E., t. ii, col. 1447-57.

Бриер, *Легенда о Нестории* – Brière, M., La Légende Syriaque de Nestorius // R.O.C., t. v (15), (1910), pp. 1-25. (сирийский текст и французский перевод)

Бёркитт, *Восточное христианство* – Burkitt, F. C., Early Eastern Christianity. London, 1904.

Бёри, *Римская империя* – Bury, J. B., History of the Later Roman Empire, 2 volumes. London, 1923.

Вайе, *Арм. Церковь* – Vailhe, S., Formation de l’Église Arménienne // Echos d’Orient, t. xvi A913), pp. 109-22,193-211.

*Варданян, *Прокл* – Варданян, А. Письмо еп. Прокла св. Сааку, католикосу Армянскому и св. Маштоцу // *h.A.*, т. 35 (1921), кол. 1-25.

Васильев, *Византийская Империя* – Vasiliev, A. A. History of the Byzantine Empire, 2 volumes. Madison, 1958.

Васильев, *Иустин* – Vasiliev, A. A. Justin the First. An introduction to the epoch of Justinian the Great. Cambridge (Mass.), 1950. (Dumbarton Oaks Studies, i)

Венейбл, *Ива* – Venables, E. Ibas // D.C.B., vol. ii, pp. 192-6.

Вайн, *Несторианские Церкви* – Vine, A. R. The Nestorian Churches: A concise history of Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the modern Assyrians. London, 1937.

Вебус, *Сирийский аскетизм* – Vööbus, A., History of Asceticism in the Syrian Orient, vol. i: The origin of Asceticism; Early Monasticism in Persia // C.S.C.O., vol. clxxxiv, Subsidia, t. 4. Louvain, 1958.

Вебер, *Арм. Церковь* – Weber, S., Die katholische Kirche in Armenien. Freiburg im Breisgau, 1903.

Вебер, *hачахапатум* – Weber S., Sommer, E., Ausgewahlte Reden aus dem Hatschachapatum E. Jahrhundert) hi. Mesrop // Die Ausgewahlte Schriften der armenischen Kirchenvater / ed. by S. Weber, vol. i, pp. 233-318. См.: Введение. Опубликовано в серии: Bibliothek der Kirchenvater, Bd. 57, Munchen, 1927.

Виграм, *Позиция* – Wigram, W. A., The Doctrinal Position of the Assyrian or East Syrian Church. London, 1908.

Виграм, *Ассир. Церковь* – Wigram, W. A., An Introduction to the History of the Assyrian Church or the Church of the Sassanid Persian Empire. London, 1910.

Виграм, *Отделение* – Wigram, W. A., The Separation of the Monophysites. London, 1923.

Вильямс, *Армяне* – Williams, G., Armenians // D.C.B., vol. i, pp. 163-166.

h.A. – *hандес Амсорья*, Армянский филологический журнал, издаваемый Армянской мхитаристской общиной в Вене, 1887- .

*Габриелян, *Армянская философия* – Габриелян, Х., История армянской философской мысли. Т. I. Ереван, 1956.

Галанус, *Conciliationis* – Galanus, C., Conciliationis Ecclesiae Armeniae cum Romana, ex ipsis Armenorum Patrum et Doctorum testimoniis, in duas partes, historialem et controversialem divisae. Rome, 1650, 1658, 1661 (три тома).

Галтье, *Кирилл и Лев* – Galtier, P., St Cyrille d'Alexandrie et St Leon le Grand a Chalcedoine // Das Konzil von Chalkedon, vol. i, pp. 345-387.

Гаррит, *Повествование* – Garitte, G., La Narratio de Rebus Armeniae: Edition critique et Commentaire // C.S.C.O., vol. cxxxii, Subsidia, t. 4. Louvain, 1952.

Гиббон, *Римская Империя* – Gibbon, E., The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, ed. by J. B. Bury, 7 volumes. London, 1909-1914.

Губер, *Византия* – Goubert, P., Byzance avant l'Islam, Tome I: Byzance et l'Orient sous les successeurs de justinien, l'Empereur Maurice. Paris, 1951.

Губер, *Пульхерия* – Goubert, P., Le role de sainte Pulcherie et de l'eunuque Chrysaphios // Das Konzil von Chalkedon, vol. I, pp. 303-321.

Губер, *Преемники Юстиниана* – Goubert, P., Les successeurs de Justinien et le Monophysisme // Das Konzil von Chalkedon, vol. II, pp. 179-92.

Губер, *Грузия* – Goubert, P., Evolution politique et religieuse de la Georgie a la fin du Vie. siecle // Memorial Louis Petit. Bucarest, 1948.

Гринслейд, *Схизма* – Greenslade, S. L., Schism in the Early Church. London, 1953.

Грегуар, *Население КП* – Gregoire, H., Le peuple de Constantinople ou les Bleus et les Verts // Comptes Rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres. Paris, 1946. pp. 568-78

Груссе, *История Армении* – Grousset, R., Histoire de l'Armenie. Paris, 1947.

* hацуни, *Важные проблемы* – hацуни, В., Важные проблемы армянской церковной истории. Венеция, 1927.

Гамильтон, Брукс, *Захария* – Hamilton F. I., Brooks, E. W., The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene / engl. tr. London, 1899.

*Газарян, Армянский язык – Газарян, С., Краткая история армянского языка. Ереван, 1954.

Д.В.С. (*А.С.О.*) – Acta Conciliorum Oecumenicorum / ed. by E. Schwartz. 1914 ff. - Русский перевод: Деяния Вселенских Соборов. Казань: Центр. Типография, 1908 (т. III, IV).

Д'Але, *Символ 433 г.* – D'Alès, A., Le Symbole de l'année 433 et la première école Nestorienne // Rech.S.R., t. xxi A931), pp. 257-68.

Д'Але, *Письмо Ивы* – D'Alès, A. Lettre d'Ibas à Mares le Persan // Rech. S.R., t. xxii (1932), pp. 5-25.

Дайер, *Армянская Церковь* – Dyer, S. A., The Armenian Church — NOT Eutychian // The Guardian, 12 December 1888, p. 1899.

Демужо, *Римская империя* – Demougeot, E., De l'unité à la division de l'Empire Romain (395-410). Paris, 1951.

Тер-Нерсесян, *Арм. и Виз. Имп.* – Der-Nersessian, S., Armenia and the Byzantine Empire: A brief study of Armenian Art and Civilization / Preface by H. Gregoire. Cambridge (Mass.), 1947.

Деврес, *Après Éphese* – Devreesse, R., Après le concile d'Ephèse; le retour des Orientaux à l'unite (433-437) // E.O., t. xxx (1931), pp. 271-92.

Деврес, *Три Главы* – Devreesse, R., Le début de la querelle des Trois Chapitres // Rev S. R., t. xi (1931), pp. 543-65.

Деврес, *Антиохия* – Devreesse, R., Le Patriarchal d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe. Paris, 1945.

Деврес, *Пятый Собор* – Devreesse, R., Le Cinquieme Concile et l'œcuménicité byzantine // Studi e Testi, No. 123 (Miscellanea Giovanni Mercati, ni, pp. 1-15, Vatican, 1946.

Деврес, *Эссе* – Devreesse, R., Essai sur Théodore de Mopsueste // Studi e Testi, No. 141, Roma, 1948.

Джелланд, *Лев Великий* – Jalland, T. G., The Life and Times of St Leo the Great. London, 1941.

Джелланд, *Церковь и папство* – Jalland, T. G., The Church and the Papacy: A Historical Study. London, 1949.

Дипен, ***Assumptus Homo*** – Diepen, H., L'Assumptus Homo à Chalkedoine // Révue Thomiste, 1951, p. 573-608.

Дипен, *Три Главы* – Diepen, H., M. Les Trois Chapitres au concile de Chalcedoine: une étude de la Christologie de l'Anatolie Ancienne. Oosterhout, 1953.

Домбалис, *1500-ий Юбилей* – Dombalis, C. N., A Symposium on the Occasion of the 1500th Anniversary of the Council of Chalcedon // Ecumenical Review. vol. iv (1952). No. 4. pp. 393-404. См. статьи Г. Флоровского и А. Шмемана.

Доулинг, *Армянская Церковь* – Dowling, T. E., The Armenian Church. London, 1910.

Драге, *Юлиан Галикарнасский* – Draguet, R., Julien d'Halicarnasse. Louvain, 1924.

Дусен, *Несторианство* – Doucin, P. L., Histoire du Nestorianisme. Paris, 1698.

Дюшесн, *Автономии* – Duchesne, L., Autonomies Ecclésiastiques – Églises Séparées, 2ème. édition. Paris, 1905.

Дюшесн, *Отделившиеся Церкви* – Duchesne, L., The Churches Separated from Rome, tr. by A. H. Matthew. London, 1907.

Дюшесн, *История Церкви* – Duchesne, L., Early History of the Christian Church / tr. by C. Jenkins. London, 1914-24.

Дюшесн, *Церковь в VI в.* – Duchesne, L., L'Église au VIe. siècle. Paris, 1935.

Дюлорье, *Армянская Церковь* – Dulaurier, E., Histoire, Dogmes, Traditions, et Liturgie de l'Église Arménienne Orientale. Paris, 1855.

Дюлорье, *Армянская хронология* – Dulaurier, E., Recherches sur la Chronologie Arménienne. Paris, 1859.

Дюваль, *История Эдессы* – Duval, R., Histoire politique, religieuse et litteraire d'Édesse jusqu'à la première Croisade. Paris, 1892.

Дюваль, *Сир. литература* – Duval, R., La Littérature Syriaque. Paris, 1899.

*Егише, *История* – Егише, История Вардана / крит. изд. Е. Тер-Минасянца, Ереван, 1957. Недавний английский перевод: S. Boyadjian, New York, 1952; Французский перевод: Langlois, Historiens Arméniens, vol. ii, pp. 183-251.

Евагрий – ***Ecclesiastical History*** / in six Books, tr. from the Greek text. London, 1846. См. также: Биде.

*Езник – *Егтс Агандотс* (Против ересей). Венеция, 1862. Недавнее критическое издание, вышедшее в P.O., подготовлено P. L. Maries. Мне оно было недоступно.

Жанен, *Восточные Церкви* – Janin, R., Les Églises Orientales et les Rites Orientaux. Paris, 1955.

Жанен, *Амфилохий* – Janin, R., Amphiloque // D.H.G.E., t. ii, col. 1348.

Жюжи, *Несторий* – Jugie, M., Nestorius et la controverse nestorienne. Paris, 1912.

Жюжи, *Евтихий* – Jugie, M., Eutyches et Eutychianisme // D.T.C., t. v, col. 1582-1609.

Жюжи, *Монофизитство* –Jugie, M., Monophysisme // D.T.C., t. x, col. 2216-51.

Жюжи, *Монофизитское богословие* – Jugie, M., Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab ecclesia Catholica Dissidentum, vol. v: De Theologia Dogmatica Nestorianorum et Monophysitarum. Paris, 1935.

Захария, *Хроника* – См. Гамильтон, Брукс.

*Инглизян, *Три Главы* – Инглизян, В., Армения в центре ранних споров о Трех Главах. Вена, 1957. (Национальная библиотека, T. CLXXXI)

Инглизян, *Арм. Церковь* – Inglizean, V., Chalkedon und die armenische Kirche // Das Konzil von Chalkedon, vol. ii, pp. 361-416.

Innocentius Maroniae – Innocenta Episcopi Maroniae de his qui unum ex Trinitate Iesum Christum dubitant confiteri // A.C.O., t. iv, vol. ii, pp. 68-74.

Иссаверденс, *Армения* – Issaverdens, J., Armenia and the Armenians, vol. II: Ecclesiastical History. Venice, 1877.

К. П. – Книга Писем (Гирк Т'гт'отс) в: «Библиотека Саака и Месропа», т. V, Тифлис, 1901.

Камло, *Богословия* – Camelot, P. Th., Théologies Grecques et Théologie Latine à Chalcedoine // R.S.Ph.Th., t. xxxv (1951), pp. 401-02.

Каваллера, *Тимофей* – Cavallera, F., Le Dossier Patristique de Timothée Aelure // Bulletin de Litterature Ecclesiastique, 1909, pp. 342-359.

Келли, *Символы* – Kelly, J. N. D., Early Christian Creeds. London, 1950.

Келли, *Учения* – Kelly, J. N. D., Early Christian Doctrines. London, 1958.

Кидд, *Документы* – Kidd, J. B., Documents illustrative of the History of the Church, vol. ii: a.d. 313-461. London, 1923.

Кидд, *Церковная история* – Kidd, J. B., A History of the Church, vol. iii: a.d. 408-61. Oxford, 1922.

Кидд, *Восточное христианство* – Kidd, J. B., The Churches of Eastern Christendom (from 451 to the present time). London, 1927.

Кинг, *Ритуалы* – King, A. A., The Rites of Eastern Christendom, 2 volumes. Rome, 1947.

*Кипарян, *Литература* – Кипарян, К., История армянской литературы: от начала до 1700 г. Венеция, 1944.

Кристенсен, *Сасанидский Иран* – Christensen, A., L'Iran sous les Sassanides (deuxieme edition révue et augmentée). Copenhagen, 1944.

*Кюлесерян, *Армянская Церковь* – Кюлесерян, Б., Армянская Церковь. Иерусалим, 1930.

Корюн, *Житие св. Маштоца* – См.: Абегян, Акинян, Фентеглян.

Лабур, *Христ. Персия* – Labourt, J., Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide (224-632). Paris, 1904.

Ланглуа, *Армянские историки* – Langlois, V., Collection des Historiens anciens et modernes d'Arménie, 2 volumes. Paris, 1867.

Lantscoot, *Бет Лапат* – van Lantscoot, A., Bêth Lapat // D.H.G.E., col. 1233-5.

Лебон, *Монофизитство Севира* – Lebon, J., Le Monophysisme Sévérien: Ètude historique, littéraire et théologique sur la résistence monophysite au Concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite. Louvain, 1909.

Лебон, *Патристические цитаты* – Lebon, J., Les Citations patristiques Grecques du «Sceau de la Foi» // R.H.E., t. xxx (1929), pp. 5-32.

Лебон, *Символы* – Lebon, J., Les Anciens Symboles dans la Définition de Chalcédoine // R.H.E., t. xxxii A936), pp. 809-876.

Лебон, *Сирийское монофизитство* – Lebon, J., Monophysisme Syrien // Das Konzil von Chalkedon, vol. i.

Леклерк, *Арм. литература* – Leclercq, H., Litterature Arménienne // D.A.C.L., t. ix, col. 1576-99.

Ле Кьен, *Христ. Восток* – le Quien, M. Oriens Christianus // Quatuor Patriarchates Digestis. Parisiis, 1740.

Левенк, *Бет Гармай* – Levenq, G. Beth Garmai // D.H.G.E., col. 1230-3.

Либерат - Liberatus Breviarum Causae Nestorianorum et Eutychianorum // P.L., t. LXVIII.

Лайтфут, *Амфилохий* – Lightfoot, J. R., Amphilochius // D.C.B., vol. i, p. 107.

Лайтфут, *Акакий* – Lightfoot, J. R. Acacius // D.C.B., vol. i, p. 14.

Лоран, *Армения, Виз., ислам* – Laurent, J., L'Armenie entre Byzance et l'Islam, depuis la conquete arabe jusqu'en 886. Paris, 1919.

Луфс, *Несторий* – Loofs, F., Nestorius and his place in the history of Christian Doctrine. Cambridge, 1919.

Маклер, *Армения* – Macler, F., Armenia (Christian) // Hastings E.R.E., vol. i. pp. 802-807.

Малан, *Григорий* – Malan, S. C., The Life and Times of S. Gregory the Illuminator, the founder and Patron saint of the Armenian Church, tr. from the Armenian. London, 1868.

*Малхасянц, *Хоренаци* – Малхасянц, С., Мовсес Хоренаци. История Армении / пер., введ. и комм., 2-е изд. Каир, 1953. (Я использовал Введение).

*Малхасянц, *Загадка Хоренаци* – Малхасянц, С., О загадке Хоренаци. Ереван, 1940. (см. Приложение III. С. 130-44)

*Малхасянц, *Словарь* – Малхасянц, С., Толковый словарь армянского языка в 4 т., 2-е изд. Бейрут, 1955.

*Манандян, *Эллинистическая школа* – Манандян, А., Эллинистическая школа и периоды ее развития // ***h.A.*** т. xxxix A925), 225-32, 347-54. 539-48; т. xl A926), 15-23, 121-9, 209-16, 305-13,437-45,525-33 ; т. xli (1927), 16-23, 109-16, 289-301, 417- 425, 559-69; т. xlii A928), 25-30,109-20, 205-13, 303-10, 401-7-

*Манандян, *Критическая история* – Манандян, А., Критический обзор истории армянского народа. Т. II., ч. I: От основания Арсакидского царства в Армении до периода марзпанов (I-V вв.). Ереван, 1957.

*Манандян, *Армянский алфавит* – Манандян, А., О проблеме даты создания армянского алфавита // Бюллетень АН АрмССР. 1952. № 7. с. 41-57.

Мандакуни, *Проповеди* – Mandakuni, Y., Homilies (Cark1), 2nd edition. Venice, 1860.

Мандакуни, *Доказательство* – Mandakuni, Y., Demonstration of why to confess the Saviour "Of Two Natures" or "One Nature" // *К.П.*, pp. 29-40.

Марьес, *«О Боге» Езника* – Mariàs, L., Le De Deo d'Eznik de Kolb, connu sous le nom de Contre les Sectes, Étude de critique litteraire et textuelle. Paris, 1924.

Мартен, *Церковь Эдессы* – Martin, J. P., Les origines de l'Église d'Édesse et des Églises syriennes. Paris, 1889.

Мекерян, *Арменоведческий вестник* – Mecerian, J., Bulletin Arménologique // Melanges de l'Université St Joseph, pp. 177-312, t. xxvii (1947). Beirut.

Мекерян, *Итоги* – Mecerian, J., Bilan des relations Armeno-Iraniennes au Ve. siècle // Bulletin Armenologique, 2me. cahier. См.: Melanges de l'Université St Joseph, t. xxx(1953). Beirut.

*Мелик-Бахшян, *Павликианское движение* – Мелик-Бахшян, С., Павликианское движение в Армении. Ереван, 1953.

*Меликсет-Бек, *Грузинские источники* – Меликсет-Бек, Л., Грузинские источники об Армении и армянах (переводы грузинских документов по истории Армении – 3 тома), Т. I: V-XII вв. Ереван, 1934.

*Меликтангян, *Каноническое право* – Меликтангян, Н., Каноническое право Армянской Церкви: Введение и источники. Шуши, 1903.

Михаил Сирийский – См.: Шабо.

Меллер, *V Собор* – Moeller, C., Le Ve. concile œcuménique et le magistère ordinaire au Vie. siècle // Rev. S.Ph.Th., t. xxxv (1951), pp. 413-32

Меллер, *Неохалкидонизм* – Moeller, C., Le Chalcédonisme et le Neo-Chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du Vie. siècle // Das Konzil von Chalkedon, vol. i, p. 637-720.

Мозли**,** *Libanius* **–** Mozley**,** J. R., Libanius // D.C.B., vol. III, pp. 709-712.

Мерфи, Peter speaks through Leo – Murphy, F. X. Peter Speaks Through Leo: The Council of Chalcedon. Washington, 1952.

Нарсес, *Три Учителя* – Narsès. Homélie de Narsès sur les Trois Docteurs Nestoriens, ed. and tr. by Abbé F. Martin // Journal Asiatique, 9me. série, t. xiv A899), pp. 446-92 (intr. and text), t. xv A900), pp. 469-525 (translation).

Но, *Гераклид* –Nau, F., Nestorius: «Le Livre d'Héraclide de Damas» (French translation). Paris, 1910.

Но, *Акакий* – Nau, F., Acace // D.H.G.E., t. i, col. 244.

Нил, *Восточная Церковь* – Neale, J. M., A History of the Holy Eastern Church, pt. i: General Introduction B volumes). London, 1850.

Нерсоян, *Доктринальная позиция* – Nersoyan, T., The Doctrinal position of the Armenian Church. New York. (рукопись)

Нев, *Христ. Армения* – Nève, F., L'Arménie Chrétiènne et sa Litterature. Louvain, 1888.

Никола, *Христология св. Льва* – Nicolas, M.-J., La Doctrine christologique de saint Léon // Revue Thomiste, 1951, pp. 609-660.

*Орманян, *Азгапатум* – Орманян, М., Азгапатум: История армянского народа (3 тома), Т. I. Константинополь, 1913.

Орманян, *Арм. Церковь* – Ormanean M., The Church of Armenia / tr. by M. Gregory, 2nd edition by T. Poladian. London, 1954.

Паргуар, *Виз. Церковь* – Pargoire, P. J., L'Église Byzantine de 527 à 847. Paris, 1905.

*Парпеци Лазарь – Парпеци (Лазарь Парбский). История Армении и письмо к Вагану Мамиконяну / крит. изд. Г. Тер-Мкртчяна и С. Малхасянца в серии «Армянские историографы». Тифлис, 1904. (Я использовал также и венецианское издание).

Питерс, *Происхождение* – Peeters, P., Pour l'histoire des origines de l'alphabet arménien // Révue des Études arméniennes, t. ix A929), pp. 203-38. Перепечатано в: Recherches d'histoire et de philologie orientales B vol- volumes) in the series «Subsidia Hagiographica» (No. 27), vol. i, pp. 171-207, Bruxelles, 1951.

Питерс, *Иеремия* – Peeters, P., Jeremie évêque de l'Iberie Pèrse // Analecta Bollandiana, vol. li A933), pp. 5-25.

Питерс, *Раббула* – Peeters, P., La vie de Rabboula, évêque d'Edesse // Rech. S.R., t. xviii A928), pp. 170-204.

Питерс, *Иаков* – Peeters, P., La legende de saint Jacques de Nisibe // Analecta Bollandiana, t. xxxviii A920), pp. 285-373.

Пёти, *Армения* – Petit, L., Arménie // D.T.C., t. i, col. 1888-1968.

Престиж, *Отцы и еретики* – Prestige, G. L., Fathers and Heretics: six studies in Dogmatic Faith with prologue and epilogue (Bampton Lectures, 1940). London, 1954.

Рамсей, *Малая Азия* – Ramsay, W. M., The Historical Geography of Asia Minor. London, 1890.

Рамсей, *Церковь* – Ramsay, W. M., The Church in the Roman Empire before A.D. 170, 9th ed. London, 1907.

Ришар, *Прокл* – Richard, M., Proclus de Constantinople et le Theopaschisme // R.H.E., t. xxxviii A942), pp. 303-31.

Ришар, *Фрагменты* – Richard, M., La tradition des fragments du traité περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως de Théodore de Mopsueste // Le Muséon, t. lvi (1943), pp. 55-75-

Ришар, *Неохалкидонизм* – Richard, M., Le Néo-Chalcédonisme // Mel. S.R., t. iii (1946), pp. 156-61.

Ришар, *Акакий* – Richard, M., Acace de Mélitène, Proclus de Constantinople et la Grande Arménie, in Mémorial Louis Petit—Mélanges d'histoire et d'archéologie Byzantines (Archives de l'Orient Chrétien). Bucarest, 1948.

Рузье, *Акакий* – Rouzies, U., Acace // D.H.G.E., t. i, col. 242-243.

Рико, *Греч., Арм. Церкви* – Rycaut, P., The present state of the Greek and Armenian Churches. London, 1679.

Салавиль, *Энотикон* – Salaville, S., L'Affaire de l'Hénotique ou le premier schisme byzantin au Ve. Siècle // Echos d'Orient, t. xviii A918), pp. 255-66. 389-97. t. xix A920), pp. 49-68.

Салливан, *Христология* – Sullivan, F., The Christology of Theodore of Mopsuestia // Analecta Gregoriana, vol. lxxxii, Rome, 1956.

*Саргисян, *Мандакуни* – Саргисян, Б., Иоанн Мандакуни и его сочинение. Критическое исследование. Венеция, 1895.

Селлерс, *Халкидон* – Sellers, R. V., The Council of Chalcedon; A historical and doctrinal survey. London, 1953.

Симеон Бейт-Аршамский, *Письма* – Epistola Beth-Arsamensis de Barsauma espiscopo Nisibeno, deque heresi Nestorianorum // Assemani, Bibl. Orient., vol. i, pp. 346-58.

Симон, *Восточные христиане* – Simon, R., Histoire critique des dogmes, des coutumes et des cérémonies des Chrétiens Orientaux. Trevoux, 1711.

Стенли, *Восточная Церковь* – Stanley, A. P. Lectures on the history of the Eastern Church. London, 1889.

Таллон, *Книга Писем* – Tallon, M. Livre des Lettres (Girk' T'it'oc), 1er. groupe: Documents concernant les relations avec les Grecs, extract from Mélanges de l'Université St Joseph, t. xxxii (1955), Fasc. i, pp. 1-146. Beyrouth, 1955.

Тамарати, *Грузинская Церковь* – Tamarati, M., L'Église Georgienne des origines jusqu'à nos jours. Rome, 1910.

Текеян, *Христологические споры* – Tékéyan, P., Controverses Christologiques en Armeno-Cilicie dans la seconde moitié du XII siècle 1165-1198), in the series Analecta Christiana Orientalia, vol. cxxiv. Rome, 1939.

Тер-Микелян, *Арм. Церковь* – Ter-Mikelean, A., Die Armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen, vom IV. bis zum XIII. Jahrhundert. Jena, 1892. (я также использовал армянскую версию, опубликованную в том же году в Москве).

Тер-Минасянц, *Арм. Церковь* – Ter-Minassiantz, E., Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum ende des 13. Jahrhunderts, in the series Texte und Untersuchungen, vol. xxvi. Leipzig, 1904. (I have used the Armenian edition made by the author himself and enriched with further additions,

Ejmiacin, 1908.). Я также использовал армянскую версию, с авторскими добавлениями.

*Тер-Минасянц, *Несторианство* – Тер-Минасянц, Е., Несторианство в Армении // Литературные и филологические исследования. Т. I. с. 175-242. Ереван, 1946.

*Тер-Мкртчян, *Тимофей* – Тер-Мкртчян, Г., The date of the Armenian translation of Timothy Aelurus' Refutation and the third Armenian translation of the Holy Scriptures // Арарат, 1908. с. 564-589.

*Тер-Мкртчян, *Павликиане* – Тер-Мкртчян, К., Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte Ketzerische Erscheinungen in Armenien. Лейпциг, 1893. (Я использовал армянский перевод, сделанный М. Абегяном и опубликованный в Иерусалиме, 1938.)

*Тер-Мкртчян, *Природа Христа* – Тер-Мкртчян, К., Наш взгляд и взгляд мхитаристских отцов на проблему природы Христа // Арарат. 1896. с. 155-164.

*Тер-Мкртчян, *Участие* – Тер-Мкртчян, К., Католикос Бабкен и первое участие Армянской Церкви в догматических спорах // Арарат. 1898. с. 431-446.

*Тер-Мкртчян, *Недоразумения* – Тер-Мкртчян, К., Недоразумения об истории Армянской Церкви // Арарат. 1902. с. 807-834.

*Тер-Мкртчян, *Мандакуни* – Тер-Мкртчян, К., Иоанн Мандакуни и Иоанн Майрагомеци (колл. Шогакат). Эчмиадзин, 1913.

*Тер-Мкртчян, *Печать Веры* – Тер-Мкртчян, К., «Печать Веры» / Ред. текста, введение. Эчмиадзин, 1914.

Торосян, *Литература* – Thorossian, H., Histoire de la Litterature arménienne, des origines jusqu'à nos jours. Paris, 1951.

*Тимофей Элурский. Опровержение определений Халкидонского Собора / Под ред. Тер-Мкртчяна и Е. Тер-Минасянца. Эчмиадзин, 1908.

Тиссеран, *Иаков* – Tisserant, E., Jacques de Nisibe // D.T.C., t. viii, col. 292-295.

Тиссеран, *Нарсай* – Tisserant, E., Narsai, Fondateur de l'Ecole de Nisibe // D. T.C., t. xi, col. 26-30.

Тиссеран, *Несторианство* – Tisserant, E., Nestoriènne (l'Église) // D. T.C., t. xi, col. 157-263.

Тиксерон, *Догматы* – Tixeront, J., Histoire des Dogmes dans l'Antiquité Chrétiènne, vol. III: La Fin de l'âge Patristique (30-800). Paris, 1928.

Тиксерон, *Церковь Эдессы* – Tixeront, J., Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar. Paris, 1888.

Топчян, *Арм. монашество* – Topschian, H., Die Anfänge des armenischen Mönchtums. (Я видел армянский перевод в «Луйс», №. 15, 19, 22).

Турнебиз, *История* – Tournebize, F., Histoire politique et réligieuse de l'Arménie, Paris, 1900.

Турнебиз, *Армения* – Tournebize, F., Arménie // D.H.G.E., vol. iv.

*Фентеглян, *Корюн* – Фентеглян, Г., Корюн. Житие Маштоца / подготовка текста, предисл. и комм. Г. Ф. Иерусалим, 1930.

Фестюжьер, *Антиохия* – Festugière, A. J., Antioche Pàienne et Chrétienne. Paris, 1959.

*Фома Арцруни. История Дома Арцруник. Константинополь, 1852.

Фортеск, *Восточные Церкви* – Fortescue, A., The Lesser Eastern Churches. London, 1913.

Фортеск, *Армянская Церковь* – Fortescue, E. F. K., The Armenian Church: A sketch of the History, Liturgy, Doctrine, and ceremonies of this ancient national Church. With an appendix on the Confession of Faith and Baptism by S. C. Malan. London, 1872.

Фотий, *Письмо к Захарии* – Papadopoulos-Kerameus, Fotija, St-Petersbourg, 1892. Я не видел этой книги. Отрывок из письма вопроизведен в: Гаритт, *Narratio*.

Фотий, *Библиотека* – См. Migne, P.G., t. CIII.

Ханнестад, *Отношения* – Hannestad, Les Relations de Byzance avec la Transcaucasie et l'Asie centrale aux 5e et 6e siècles in Byzantion, t. xxv, xxvi, xxvii (1955-56-57). Bruxelles, 1957. pp- 421-56

Хейес, *Школа Эдессы* – Hayes, E. R., L'Ecole d'Edesse (These de doctorat). Paris, 1930.

Хефеле, *Соборы* – Hefele, C. J., Histoire des Conciles d'apres les documents originaux / tr. and ed. by H. Leclercq. Paris, **1907-** .

Хефеле, *Соборы* – Hefele, C. J., A History of the Councils of the Church from the original sources / Eng. tr., vol. iii, a.d. 431 to a.d. 451. Edinburgh, 1883.

Хонигман, *Оригинальные списки* – Honigmann, E., The Original Lists of the members of the Council of Nicaea, the Robber-Synod and the Council of Chalcedon // Byzantion, t. xvi (1942/43), pp. 20-80.

Хонигман, *Ювеналий* – Honigmann, E., Juvenal of Jerusalem // Dumbarton Oaks Papers, 5 (1950), pp. 209-79.

Хонигман, ***Eveques*** – Honigmann, E., Évêques et evêchés monophysites d'Asie Anterieure au Vie. siecle // C.S.C.O., vol. cxxvii, Subsidia, t. ii. Louvain, 1951.

Хоур, *Православная Церковь* – Hore, A. H., Eighteen centuries of the Orthodox Greek Church. London, 1899.

*Хоренаци, *История* – Сочинения Мовсеса Хоренаци. Венеция, 1865.

*Хоренаци – (Трактат) о блаженном епископе Мовсесе Хоренаци, великом риторе // *К.П.* С. 22-28.

*Чамчян, *История* – Чамчян, М., Священная История армян от начала до 1784 г. от Р. Х., в шести книгах. 3 тома. Венеция, 1784-86.

Чаранис, *Анастасий* – Charanis, P., Church and State in the Later Roman Empire. The religious policy of Anastasius I. Madison, 1939. (Univ. of Wisconsin Studies in the Social Sciences and History, 26)

Через, *Арм. Церковь* – Tcheraz, M., L'Eglise arménienne, son histoire, ses croyances // Le Museon, 1897, pp. 232-42, 324-9.

Чэдвик, *Евхаристия и Христология* – Chadwick, H., Eucharist and Christology in the Nestorian controversy // T.S., New Series, vol. ii (1951), pp. 145-64.

Шабо, *Нисибинская школа* – Chabot, J. B., L'École de Nisibe, son histoire, ses statuts (extrait du Journal Asiatique – 9ème. série, t. viii, Juillet-Aout, 1896). Paris, 1896.

Шабо, *Восточный Синодик* – Chabot, J. B., Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens. Paris, 1902. (Сирийский текст с переводом на французский)

Шабо, *Михаил Сирийский* – Chabot, J. B., Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche. 3 volumes. Paris, 1901-1905.

Шабо, *Сир. литература* – Chabot, J. B., Littérature Syriaque. Paris, 1935.

Шер, *Несторианская история* – Histoire Nestorienne (Chronique de Seert) / tr. from the Arabie text by Mgr A. Scher // P.O., t. iv A906-8), pp. 215-312, t. vii (1911). pp. 97-203.

Штайн, *Бас-Империя* – Stein, E., Histoire du Bas-Empire. De la disparition de l'Empire d'Occident a la mort de Justinien, 476-565, t. ii. Belgium, 1949.

Эвери, *Византийский патриархат* – Every, G., The Byzantine Patriarchate 451-1204. London, 1947.

Эпплярд, *Восточные Церкви* – Appleyard, E. S., Eastern Churches, Containing sketches of the Nestorian, Armenian, Jacobite, Coptic, and Abyssinian Communities. London, 1850.

*hачахапатум – Проповеди св. Григория, Венеция, 1830

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абгар, царь 81
Абдишо, епископ 197
Абел, священник 96, 126
Авраам 120, 148, 176, 191
Агатангелос 162
Акакий 19, 26, 30, 59, 60, 61, 192, 206, 210
Акакий Персидский 24
Акса, священник 182
Александр Иерапольский 47
Амвросий 189
Ампегис, епископ города Керсона 188, 189, 190, 215, 216, 217
Амфилохий 215
Анастас, император (491-518) 24, 25, 54, 60, 66, 126, 192, 193
Анатолий, губернатор 205
Анатолий Костантинополский 42, 43, 44
«Анафематизмах» Кирилла 178, 217
Андзеваци Хосров 19
Андрей, епископ Самосата 47, 205
Анжн 115, 213
Аполлинарий Лаодикийский 147, 170, 174, 179, 197
Арзан 152
Арий 119, 120, 126, 147, 188, 189
Аристакес 85, 184, 189
Аристотель 158
Арсен Сапараци 153, 168
Арташес, царь Армении 103, 104
Арташир I, царь Персии 70, 71, 106
Арцруни Фома 152, 153
Аршак III, царь Византийской Армении 73, 86
Аттик, патриарх Константинопольский 102, 189, 207
Афанасий Александрийский 82, 147, 180, 189
Аэций, архидиакон Константинопольский 202

Бабай, католикос Персидской Церкви (497-502) 30, 184, 185, 189, 192
Бабилас, епископ Эдессы 90, 206
Бабкен, католикос (497-516) 30, 31, 32, 76, 143, 182, 187, 188, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 217
Барсаума 24, 26, 30, 151, 152, 153, 184, 186, 189, 192
Бархебрэус 82, 151, 187, 194, 215
Бейт-Ардашир (Селевкия) 182, 208
Бейт-Гармаи 182
Бейт-Лапат 183, 192
Бркишо 105, 106

Вардан 101, 103
Варфоломей, Св. 80, 83
Василий Великий 86, 121, 129, 147, 155, 189
Василий, диакон 126, 138
Василиск, император 54
Вигилий, папа 62
Врам V, царь Персии 105
Врамшапух, царь Армении 90, 96, 103

Гавриил, католикос Грузинский 24, 26, 191
Гадишо 145
Галанус 18, 21
Гевонд 75, 134
Григорий Великий (Назианзин) 147, 156, 189
Григорий Неокесарийский 156, 189
Григорий Нисский 189
Григорий Парфянский 27, 28, 84, 85, 147, 165
Гунтшапух *см.* Бейт-Лапат
Гют, католикос (461-478) 144, 145, 146, 150, 152, 154, 159, 161

Давид Анахт 154
Даниил, сирийский епископ 85, 90, 92, 96
«Двенадцать Глав» Кирилла 189
Диодор Тарсийский 47, 48, 49, 51, 67, 96, 125, 126, 184, 186, 188, 189, 193, 197, 210

Диоклетиан, император (284-205) 71, 130
Диоскор 22, 27, 38, 39, 40, 44, 50, 52

Евагрий 203
Евномий 119, 126
Евсевий Дорилейский 44
Евтихий 22, 24, 26, 27, 31, 44, 46, 53, 64, 66, 147, 159, 188, 189, 195, 197, 205
Егише 19, 75, 162
Езник из Кохба 95, 96, 103, 134, 135, 162, 179, 208
Епифаний 85
Ефрем Сирин 156, 163

Замасп, царь Персии 192
Захарий, авт. «Хроники» 50, 52, 54, 59, 61, 65, 109
Зенон, император (474-491) 23, 25, 27, 30, 32, 54, 59, 61, 66, 143, 151, 189, 192, 196, 216

Ива 47, 51, 52, 58, 65, 189, 208
Игнатий Антиохийский 189
Иннокентий Мароний 48, 125, 128, 129, 132, 133, 134, 138, 139, 211, 212
Иоанн Антиохийский 46, 47, 116, 201, 205
Иоанн Германикийский 52
Иоанн Константинопольский (Златоуст) 155, 163, 189
Иоанн Мандакуни 30, 155, 161, 162, 166, 167, 172, 214
Иоанн Майрагомеци 214
Иовсеп 141

Йоханан 184

Кавад, царь Персии 27, 182, 183, 192, 193, 194, 215
Кертог, Вртанес 19
Кирилл Александрийский 38, 40, 41, 45, 46, 47, 48, 52, 58, 59, 60, 62, 95, 98, 102, 110, 116, 124, 126, 138, 147, 156, 180, 189, 196, 201, 202, 203, 204, 205, 209, 212, 213
Кирилл Иерусалимский 147
Комитас, католикос (615-628) 19, 168, 169, 198
Корюн 89, 90, 91, 95, 96, 98, 100, 101, 102, 103, 124, 130, 134, 135, 140, 162, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212
Коф 115, 213
Кртенавор, Теодорос 19
Ктесифон 74, 92, 99, 100, 104, 153, 182, 183, 187
Кубрикус см. Мани
Кюрион, католикос Грузинский 191

Лев, император 54
Лев, Папа 45
Леонтий (армянский сшященник) 103, 127, 134, 135, 136, 137, 138, 139
Леонтий Византийский 129
Леонтий Шизантийский 129
Либаний 96
Либерат 48, 95, 127, 134
Лусаворич, см. Григорий Парфянский

Майрагомеци, Иован 19, 214
Македон, еретик 31, 119
Мамиконян, Ваган 76, 142, 146, 149, 159
Мамиконян, Вард 187, 196
Мамиконян, Вардан 75
Маназкертаци, Мелите 144
Маназкертаци, Мовсес 144
Мандакуни, Иоанн 30, 154, 155, 158, 160, 161, 162, 166, 167, 172, 176, 177, 179, 180, 214
Мани 148, 184, 186
Мара писец 183
Мари Персидский 47, 52, 208
Маркиан Император (450-457) 35, 36, 37, 54
Маштоц, Св. Месроп 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 121, 124, 130, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 149, 162, 205, 206, 207, 208, 212, 213
Мершапух, епископ Тарона 187, 196
Мершапух, князь Арцруника 152
Мехружан, принц Армянский 86, 92

Мика 184
Мир-Нерсех 74
Михаил Сирийский 152, 153, 194, 215
Мовсес Хоренаци 86, 89, 124, 144, 149, 155, 161, 167, 168, 174, 207
Моисей 169
Мокк 152

Нарекаци, Анания 19
Нерсес Аштаракеци 21, 27, 29
Нерсес Багревандеци (548-557) 197
Нерсес Великий (353-373) 27, 85, 86, 100, 148
Нерсес Ламбронаци 19
Нерсес Шнорали 19
Несторий 24, 31, 42, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 61, 62, 64, 66, 67, 102, 111, 112, 114, 115, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 147, 152, 175, 179, 184, 186, 188, 189, 193, 195, 201, 205, 209, 210, 211, 212, 215
Нисибин 151, 152, 153

Одзнеци Иован 19
Орбелян, Стефанос 19
Осроен 58, 81, 82

Павел Самосатский 67, 188, 189
Павел, Св. апостол 115, 174, 176, 177, 186, 201
Пакида, епископ Эдессы 206
Папа, епископ Бейт-Лапатский 192
Парпеци Лазарь 73, 75, 76, 89, 91, 92, 95, 100, 104, 105, 142, 144, 145, 147, 148, 149, 158, 159, 161, 162, 168, 195
Пасхазин 39, 40
Пероз, царь Персии 145, 146, 151
Петр Валяльщик, патриарх Антиохийский 25, 114, 168
Прокл, Константинопольский Патриарх 19, 109, 116, 117, 118, 119, 121, 123, 124, 126, 127, 130, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 189, 210, 212, 213, 214
Протерий 58
Пульхерия, императрица 35, 36, 37, 50
Раббула, епископ Эдессы 47, 51, 52, 95, 126, 127, 130, 133, 136, 206, 211, 212, 213
Руфин, каллиграф 91, 206

Саак, католикос 19, 90, 92, 93, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 109, 111, 112, 113, 114, 121, 123, 124, 125, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 148, 149, 168, 169, 207, 208, 210, 212, 213, 214
Самосат 90, 96
Самуэль, персидский священник 182, 185, 187
Севир Антиохийский 168, 179, 197, 198, 199
Сергис 187
Симон Бейт-Аршам 32, 182, 185, 187, 191, 193, 194, 195, 196, 215, 217
Смбат, князь армянский 103
Совфагез, католикосами Агванка и Грузии 26
Созомен 82, 85, 86
Сурмак, католикос 104, 105, 106
Сюнеци, Петрос 19
Сюнеци, Стефанос 19

Т'аргманич, Хосровик 19, 148
Тарон 187
Таронеци, Погос 19
Татеваци, Григор 19
Тимофей Элурский 67, 155, 180, 189, 215, 216
Тиридат III 71, 84

Фавстос Бузанд 72, 162
Фаддей, Св. 80, 83
Феодор, епископ Мопсуэстийский 94, 95, 96, 97, 98, 102, 110, 112, 114, 115, 120, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 154, 175, 180, 184, 186, 188, 189, 193, 197, 203, 209, 210, 211, 212

Феодорит, епископ Киррский 47, 48, 50, 51, 52, 58, 62, 65, 67, 184, 186, 188, 189, 197, 202
Феодосий I, император 73
Феодосий II, император 36, 37, 104, 110, 112, 207
Феофил Александрийский 189
Филоксен Маббугский 65, 157, 159, 192
Флавиан, епископ Костантинопольский 40, 44, 64, 65
Фома, апостол 178

Херсон 215
Хон 115, 213
Хоренаци, Мовсес 75, 86, 89, 92, 101, 104, 105, 124, 130, 134, 146, 149, 150, 155, 156, 158, 160, 161, 162, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 194, 207, 208, 211, 212
Хосров IV, царь персидской Армении 73, 92, 100
Хрисанф, евнух 36
Хужистан 187

Целестина, епископа Рима 64

Шапух II, царь Персии 71, 86
Шапух III, царь Персии 73
Шмуэль 105, 106
Шоштри 187

Эдесса 48, 52, 53, 58, 81, 82, 85, 90, 91, 93, 96, 97, 103, 151, 206
Эректус, епископ Антиохии Писидийской 156
Эчмиадзин 18, 24, 214

Ювеналий, епископ Иерусалимский 57
Юлиан Галикарнасский 53, 199
Юлий Римский 155, 189
Юстин, император (518-527) 54
Юстиниан, император (527-565) 54, 61, 62, 66, 129, 197

Яздад, епископ Рев-Ардаширский 192
Яздгерд II, царь Персии 142

ГАРЕГИН САРКИСЯН

ХАЛКИДОНСКИЙ СОБОР
И
АРМЯНСКАЯ ЦЕРКОВЬ

Перевод с английского Е. В. Карчагина
Редактор издания
Архимандрит Шагэ Ананян

Директор Издательского отдела: Архимандрит Шагэ Ананян

Издательский совет: Епс. Геворг Сароян, архимандриты: Закария Багумян, Гарегин Амбарцумян;
А. Мадоян, П. Оганнесян,
Г. Тер-Варданян

Корректор: Раздан Мадоян

Верстка: Свящ. Гевонд Маилян

ПЕРВОПРЕСТОЛЬНЫЙ СВ. ЭЧМИАДЗИН - 2014

Формат: 70x100 1/16, тираж 300, 240 стр.

Типография Св. Эчмиадзина