

ЖАН-КЛОД ЛАРШЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
АНТИХАЛКИДОНИЗМА И
МОНОФИЗИТСТВА АРМЯНСКОЙ ЦЕРКВИ
(V—VIII ВВ.)¹

«Армянская церковь
имеет монофизитское исповедание веры
и должна поэтому, без всякого сомнения,
называться монофизитской».

Э. Тер-Минасянц

Армянская церковь принадлежит к группе древних восточных монофизитских церквей², часто называемых «антихалкидонски-

¹ Данный рус. перевод является первой публикацией статьи Ж. К. Ларше, известного богослова и апологета Православия на Западе (*Larche J.-C. Les fondements historiques de l'antichalcédonisme et du monophysisme de l'Église arménienne (V^e—VIII^e siècle)*). Французский оригинал статьи будет опубликован в сборнике статей автора, посвященных догматическим вопросам. — *Примеч. ред.*

² Они отличны от двух других древних восточных церквей — церкви несторианской и Церкви Православной. Название «монофизитская» более не употребляется в экуменических работах, где предпочтение отдается наименованиям, стирающим различия (например, «древние восточные церкви»). Однако оно использовалось и до сих пор употребляется почти всеми историками. Большинство армянских историков и богословов сами не только принимали, но и защищали это наименование (см. недавнюю статью: *Terenig Poladian. La position des Églises non chalcédoniennes // MO 126. 1994—1995. P. 64—77, passim*). Противопоставляя себя тем из своих единоверцев, кто отказывается от этого наименования, утверждая, что Армянская церковь с самого начала возникла на национальных основаниях, своеобразных и независимых, Е. Тер-Минасянц, ставя вопрос о том, является ли Армянская церковь монофизитской, отвечает: «Армянская церковь имеет монофизитское исповедание веры и должна поэтому, без всякого сомнения, называться монофизитской» (*Ter-Minassiantz 1904. S. 41*). Однако следует отличать умеренное монофизитство церковью Армянской, Яковитской и Коптской от крайнего монофизитства Евтихия, которое все они предали осуждению и согласно которому человечество Христа поглощено Божеством.

АНТИХАЛКИДОНИЗМ И МОНОФИЗИТСТВО АРМЯНСКОЙ ЦЕРКВИ

ми» или «нехалкидонскими»³. Близкие между собой в вере, эти церкви в течение нескольких десятилетий участвуют в двустороннем диалоге с Православной Церковью с перспективой обрести единство веры и общение, прерванные четырнадцать веков назад.

Немало обширных исследований было посвящено позиции Армянской церкви относительно Халкидонского собора⁴, ее связям с сирийской монофизитской церковью⁵ и ее монофизитской христологии⁶.

Целью настоящего обзора является уточнение некоторых вопросов, касающихся исторических оснований антихалкидонизма и монофизитства Армянской церкви в начальный ее период, простирающийся с конца V до начала VIII века. В результате можно будет яснее представить предпосылки ее догматической позиции и истоки соответствующих формулировок, в том числе и тех, которые высказываются в современном диалоге.

Поставленная нами задача весьма непроста. С одной стороны, историку хорошо известно, что в сведениях по древней истории Армянской церкви наличествует немало лакун: даты часто остаются неуточненными, многие из них, вплоть до настоящего времени, варьируют с изрядным разбросом от одного исследования к другому; древних источников, откуда можно почерпнуть сведения, немного, и часто на них не очень можно положиться, поэтому даже в самых современных исследованиях специалисты нередко противоречат друг другу⁷. Помимо того, в ряде исследований по данному вопросу заметно воздействие идеологических и религиозных установок,

³ Эти последние выражения менее точны, поскольку их можно приложить равным образом и к несторианской церкви.

⁴ См., в частности: *Inghislian 1951. S. 361—417; Sarkissian 1965; Carsoïan 1999*.

⁵ См., в частности: *Ter-Minassiantz 1904*.

⁶ См., в частности: *Nersoyan T. The Christological Position of the Armenian Church. Jérusalem, 1957; Talatinian 1979; Frivold 1981*.

⁷ Бесчисленные примеры этого можно найти в недавнем исследовании: *Carsoïan 1999*.

в силу чего выводы, к которым они приходят, нередко далеки от объективности. К примеру, не только некоторые древние источники, но и отдельные современные авторы указывают дату отвержения Халкидонского собора со стороны Армянской церкви либо излишне ранней, либо излишне поздней⁸. Иные, сподвигаемые духом независимости и национализма, подвергают византийскую Церковь преувеличенной критике, а в объяснении догматических споров на первый план выдвигают политические факторы, притом сводят к минимуму, — то есть, в конечном счете, отвергают — даже саму возможность внешних влияний на сложение армянской христологии⁹. Другие же, напротив, на волне поверхностного экуменизма, предполагающего поступательное движение к единству путем сглаживания каких-либо различий, просто-напросто, вопреки очевидному, возражают против определения этой христологии как монофизитской¹⁰.

В нашем исследовании будет уделено наибольшее внимание самым достоверным из армянских источников, в особенности тем, которые содержатся в «Книге посланий». В списке цитированной нами литературы значительную часть занимают работы современных армянских историков, хотя мы опираемся и на труды таких признанных историков, как Н. Гарсоян и Ж.-П. Маэ. Мы старались не пренебречь *a priori* ни одним из древних источников, не отбирая их по конфессиональным или идеологическим причинам¹¹, независимо от того, имеем ли дело с византийскими полемическими (например, «Повествование о делах армянских») или с грузинскими (такими, как «Трактат» Арсения Сапарели), или с армянскими апологетическими сочинениями (каковыми являются большинство текстов, содержащихся в «Книге посланий»), ибо мы полагаем — в согласии с наиболее серьезными историками, — что наряду со спорными утверждениями или суждениями в них содержится немало вполне достоверных сведений.

1. ХАЛКИДОНСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ВЕРЫ И СВЕДЕНИЯ О НЕМ В АРМЯНСКОЙ ЦЕРКВИ

1. ХАЛКИДОНСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ВЕРЫ И СВЕДЕНИЯ О НЕМ В АРМЯНСКОЙ ЦЕРКВИ

В многочисленных исследованиях встречается утверждение, что Армянская церковь узнала о содержании Халкидонского собора весьма поздно, к тому же опосредованно и довольно искаженным образом, поскольку во времена заседаний собора она была занята борьбой с персидским маздеизмом¹². Несколько историков в недавнее время успешно опровергли это общепринятое представление и указали, что, напротив того, Армянская церковь почти наверняка быстро и напрямую узнала о решениях собора¹³. Поскольку многие епископы византийской Армении принимали участие в данном соборе, то и епископы Великой Армении были, без сомнения, своевременно оповещены ими. Согласно исследованиям Н. Гарсоян и Ж.-П. Маэ, епископы двух Армений не только находились на географически близких территориях, но и поддерживали между собой постоянные отношения, а поэтому обладали незатруднительной возможностью сообщать друг другу о всех важных новостях, касавшихся жизни церкви¹⁴. Н. Гарсоян присовокупила к этому вескому аргументу известие о том, что католикос Гют¹⁵ (461—478)

¹² Это мнение, как нам представляется, имеет своим источником «Послание патриарха Фотия к Захарии, католикосу Армении» (Lettre du patriarche Photios à Zak'aria, catholicos d'Arménie / Éd. N. Akinean, P. Ter-Polosean. l. 44—47).

¹³ См.: *Carsōian N. Some Preliminary Precisions on the Separation of the Armenian and Imperial Churches: I. The Presence of Armenian Bishops at the Five Oecumenical Council // Essays presented to Joan Hussey. Porphyrogenitus, 1988. P. 267 ff.; Mahé 1993. P. 459—460; Carsōian 1999. P. 127—129.*

¹⁴ *Carsōian 1999. P. 128—129; Mahé 1993. P. 459—460; Mahé 1996. P. 933 (note 27).*

¹⁵ Гют на арм. языке означает «обретение, находка» — *Примеч. ред.*

⁸ См. по этому поводу: *Sarkissian 1965. P. 1718 (note 4), 169.*

⁹ Эти три ошибки содержатся, например, в двух статьях Г. Харутюнян: *Naroutiounian 2001. P. 44—81; Naroutiounian 2004. P. 71—79.*

¹⁰ Поразительный пример этого читатель найдет в двух статьях Г. Харутюнян. См. предыдущую ссылку.

¹¹ Мы отстраняемся в этом от некоторых армянских историков или богословов, таких, например, как Г. Харутюнян, которая в критической статье, направленной против одной из наших предыдущих публикаций, упрекала нас в использовании неармянских источников: *Naroutiounian 2004. P. 78.*

спустя всего лишь несколько лет после собора вступил в переговоры с императором Львом I (457—474)¹⁶. «В подобных обстоятельствах, — пишет она, — невозможно, чтобы армяне¹⁷ не получили никаких извещений о том, что произошло в Халкидоне <...>. У нас нет сведений о том, были ли правила Халкидона привезены в персидскую Армению, как это было в случае с постановлениями Ефеса в 435 г. Однако все же утверждение о полной обособленности, которое оправдывало бы утверждаемое мнимое неведение армян, совершенно неубедительно. Согласно свидетельствам, которыми мы располагаем, епископы городов Тайк¹⁸ и Вананд, которые находились близ границы империи, а также епископ Басена, чья епархия была удалена от Феодосиополя¹⁹ не более чем на 30 км, все присутствовали на соборе в Арташате в 449—450 г. Кроме того, епископ Мананальский, чья кафедра находилась на территории империи, даже, как представляется несомненным, пересек границу, дабы присоединиться к своим собратьям»²⁰. К. Саркиссян еще ранее высказывал сомнения того же рода по поводу мнимого неведения со стороны Армянской церкви о событиях Халкидонского собора: «Было бы весьма трудно для человека, осведомленного об истории, последовавшей после Халкидонского собора, а также об истории распространения несторианства в персидской церкви, представить себе, что Армения могла остаться незатронутой теми бурными спорами, которые столь сильно потрясли Церковь в персидской и византийской империях. Армения находилась ровно посреди двух противоборствующих сил и ни с одной из этих сторон у нее не было непреодолимого “стального щита” или же “великой китайской стены”! История до Халкидона ясным образом показывает, что Армения отнюдь не была невозделанной почвой для всего

¹⁶ Carsoian 1999. P. 128.

¹⁷ Здесь речь идет именно об армянах Великой Армении.

¹⁸ Город Тайк (Северная Армения), войдя в состав Южной Грузии, получил название Тао. В настоящее время он находится на территории Турции. — Примеч. ред.

¹⁹ Феодосиополь = Эрзерум или Карин. — Примеч. ред.

²⁰ Carsoian 1999. P. 128—129.

того, что касалось христологических споров. Вот почему есть серьезные основания для предположений о том, что последние стадии этих споров — то есть прения относительно самого Халкидона — довольно естественно и беспрепятственно нашли там отзыв. <...> Если трудные времена, которые переживала Армения, помешали начальствующим лицам, несшим ответственность за Церковь, принять личное участие в прениях, тем не менее, без всякого сомнения, армяне не могли остаться совершенно в стороне от споров. Довод, согласно которому они не могли уделить внимания вероучительным вопросам по причине политических настроений в стране, не представляется достаточно веским»²¹.

У нас, однако, нет достоверных указаний на то, какую позицию заняла Армянская церковь по отношению к Халкидонскому собору в последующие годы вплоть до принятия «Энотикона». Возможно, это объясняется тем, что никакие внешние побуждения, как показал К. Саркиссян, не вынуждали ее провозглашать свою позицию официально или открыто. «Во всей исторической и богословской литературе V в. нет ни единого упоминания о Халкидонском соборе по имени. <...> Указывает ли столь странное отсутствие даже упоминания на то, что предмет его был совершенно неведом? Иными словами, означает ли это молчание то, что армяне вплоть до первого десятилетия VI в. ничего не знали о Халкидонском соборе? Было бы неразумно так думать». В трактате католикоса Ованеса I Мандакуни (478—490) под названием «Доказательства о причине исповедания Спасителя “в двух природах” или “в одной”» и в трактате епископа Мовсеса Хоренаци (Моисея Хоренского)²², относящихся к концу V века, опровергается христологическое учение, которое «несомненно, есть то самое учение, которое было сформулировано на Халкидонском соборе»²³. К. Саркиссян замечает, что

²¹ Sarkissian 1965. P. 150—151.

²² Подлинность этих трактатов подвергалась сомнению, однако она принята следующими авторами: Tallon 1955. P. 78—138; Sarkissian 1965. P. 16—17, 164, 171—172, 178—195, 232—233; Frivold 1981. P. 21—25, 66—78.

²³ Sarkissian 1965. P. 164—165.

если принять во внимание непростое положение Армянской церкви в ту эпоху, то «не следует ожидать явной анафемы или открытого отвержения Халкидонского собора, принять который ей даже не было предложено. Таким образом, молчание о нем вполне естественно. Вероучительная позиция Армянской церкви уже в данный период являлась антихалкидонской, однако она не была направлена, собственно говоря, против собора как такового»²⁴.

2. ПРИНЯТИЕ «ЭНОТИКОНА»

Согласно наиболее осторожным историкам, Армянская церковь приняла «Энотикон» между 482 и 508 годами²⁵. По всей видимости, обнародованный в 482 г., он был компромиссным исповеданием веры, долженствовавшим умиротворить конфликт между сторонниками и противниками Халкидона, но в действительности вдохновлялся и поддерживался умеренными монофизитами, к Халкидону настроенными враждебно²⁶.

Совершенно невозможно утверждать, как это делали совсем недавно²⁷, что принятие «Энотикона» Армянской церковью не связано с ее антихалкидонизмом. Такое утверждение вступает в противоречие с несомненными свидетельствами, поскольку в официальном документе 508 года — втором послании католика Бабкена I

²⁴ Sarkissian 1965. P. 171.

²⁵ Этот промежуток был предложен Н. Гарсоян: *Carsoïan 1999*. P. 166. Первая дата соответствует провозглашению «Энотикона» императором Зеноном, вторая — второму письму Бабкена I (см. далее).

²⁶ Патриарх Александрийский Петр Монг, убежденный монофизит, присоединился к патриарху Константинопольскому Акакию, чтобы выработать символ, в котором произносилась бы анафема на Нестория и Евтихия, но опосредованно также и на Халкидонский собор. Император Зенон издал это догматическое определение под именем «Энотикона» (482) (*Bihlmeier C., Tuchsle H. Histoire de l'Église*. Т. 1. Mulhouse, 1969. P. 256—257). Подробное исследование см.: *Grillmeier 1990*. P. 350—362. Специально о вопросе истолкования «Энотикона» на Востоке см.: *Van Roey A. Les débuts de l'Église jacobite dans / Éd A. Grillmeier, H. Bacht. Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*. Т. 2. Würzburg, 1951. P. 339—345; *Grillmeier 1990*. P. 350—403.

²⁷ *Haroutiounian 2004*. P. 73.

Отмесеци²⁸, где признается авторитет «Энотикона»²⁹, содержится открытое осуждение Халкидона: «Мы бежим от лжи Нестория и ему подобных, выраженной в Халкидоне»³⁰. По этой причине «большая часть армянских ученых»³¹ именно к этой эпохе относит первое официальное осуждение Халкидонского собора³².

Впрочем, вполне возможно, что «Энотикон» приняли на соборе, состоявшемся в Вагаршапате (Эчмиадзине) (см. ниже) еще в 491 г., тогда же, когда было произведено открытое осуждение Халкидона. В послании Симеона Бетаршамского³³, который датируется временем до собора в Двине 505—506 года, дается ссылка на некое более раннее собрание епископов, утвердившее «Энотикон», на котором присутствовали епископы Иверии³⁴ (именно поэтому оно не может совпадать с первым Двинским собором (см. ниже))³⁵. То же подтверждают места из «Историй» Мовсеса Каланкатуаци (Дасхуранци) и епископа Ухтанеса, где приводится датировка, сов-

²⁸ Lib. epist. / Éd. Y. Izmireanc. Tiflis, 1901. P. 48—51. Франц. пер. в: *Carsoïan 1999*. P. 446—450.

²⁹ Франц. пер.: *Carsoïan 1999*. P. 448. См. комментарий Н. Гарсоян: *Carsoïan 1999*. P. 153.

³⁰ Франц. пер.: *Carsoïan 1999*. P. 447. См. также: *Frivold 1981*. P. 80.

³¹ Как об этом замечает Н. Гарсоян: *Carsoïan 1999*. P. 137.

³² Н. Гарсоян показывает достаточно убедительным образом, что отвержение Халкидона не было, собственно говоря, предметом самого собора. Но известно по истории Церкви, что отречение от того, что считается ересью, не всегда совершается на соборах. Позиция католика Бабкена I свидетельствует достаточным образом, что армянская Церковь в ту эпоху уже отвергала Халкидон. Говорить, как это делает Г. Харутюнян (*Haroutiounian 2001*. P. 49), что не было «официального» осуждения, значит всего лишь играть словами. Тем более невозможно представить себе, что речь может идти о личном мнении католика, которое шло бы вразрез с мнениями других епископов.

³³ Франц. пер.: *Carsoïan 1999*. P. 450—456.

В следующем номере «Богословского вестника» (БВ 8) будет опубликована статья Ю. Н. Аржанова «К истории христианства в доисламской Аравии. Послание Симеона Бетаршамского о гонениях на христиан» с краткими сведениями о данном монофизитском авторе и его посланиях. — *Примеч. ред.*

³⁴ *Carsoïan 1999*. P. 455.

³⁵ Ср.: *Carsoïan 1999*. P. 162.

падающая с концом V века³⁶: «Сто восемьдесят лет спустя после обращения Армении, в эпоху католикоса Бабкена, был созван собор по вопросу о тлетворном соборе Халкидонском. Греция, вся Италия, Армения, Албания и Иверия единодушно предали проклятию бесславный Халкидонский собор и “Томос” Льва по повелению благочестивых царей Зенона и Анастасия».

Нельзя исключить даже того, что «Энотикон» был принят вскоре после 484 г.: время, на которое приходится косвенное отречение от Халкидонского собора со стороны католикоса Ованеса I Мандакуни (478—490) в уже упоминавшемся трактате «Доказательства о причине исповедания Спасителя “в двух природах” или “в одной”»³⁷.

Как бы то ни было, Армянская церковь отнюдь не насильственно, а вполне добровольно признала «Энотикон». Она столь сильно была к нему привязана, что спустя четыре века после того, как он был отвергнут в Константинополе в 518 г., она все еще оставалась верной ему³⁸, и в лице католикоса Ованеса Драсханакертци (899—929) чтит память одного из главных создателей его, императора Зенона, прославляя его с преемником за отвержение халкидонской «ереси»: «Зенон, благословенный царь ромеев, угодный Богу за жизнь свою и ревность к вере, отрекся от помраченной, туманной, искаженной и злочестивой ереси халкидонитов и дал расцвести в Церкви Божией блистающей, светлой и лучезарной вере апостольской. После него весьма преславный Афанасий <...> утвердил благочестивое предание святых отец и анафематствовал своими эдиктами всех еретиков и Халкидонский собор»³⁹.

Итак, отказавшись от неверного утверждения, что Армянская

³⁶ Ср.: *Carsoian 1999*. P. 164—165.

³⁷ Этот тезис поддерживает К. Тер-Мкртчян: *Դժ-Մկրճեան 1914*. P. LIX—LXII.

³⁸ Н. Гарсоян замечает, что «будучи однажды признана армянами, формула “Энотикона”, которая предполагала, по их мнению, осуждение халкидонской формулы (курсив — *Ж. К. Ларше*), никогда не была оставлена» (*Carsoian 1999*. P. 156).

³⁹ Цитируется Н. Гарсоян: *Carsoian 1999*. P. 157. Ср.: P. 156, 197.

церковь приняла «Энотикон» вне какой-либо связи со своим антихалкидонизмом, нельзя также утверждать⁴⁰, что это не было связано с ее монофизитством по той будто бы причине, что в то время преобладающие заботы Армянской церкви были далеки от христологических споров, смущавших византийский мир. Догматический смысл «Энотикона», его монофизитские тенденции⁴¹, наряду с его общей антихалкидонской направленностью, не могли остаться невоспринятыми Армянской церковью. Нет никаких сомнений и в том, что на протяжении длительного периода времени, когда Армянская церковь признавала «Энотикон», она была на стороне монофизитских богословов и высоко ценила их, в особенности, Филоксена Маббугского⁴² и его так называемое «восточное»⁴³ истолкование, бывшее не просто антихалкидонским⁴⁴, но и монофизитским.

3. ОСУЖДЕНИЕ ХАЛКИДОНА НА ОФИЦИАЛЬНЫХ СОБОРАХ И В ДОКУМЕНТАХ АРМЯНСКОЙ ЦЕРКВИ

Вплоть до самого конца XIX в. историки полагали, что Халкидонский собор впервые был соборно осужден Армянской церковью в 491 г. на соборе в Вагаршапате. Различные проблемы, появившиеся в связи с более глубоким изучением источников, и публикация в 1901 г. в «Книге посланий»⁴⁵ первого послания Бабкена I, представленного

⁴⁰ Как это делает Г. Харутюнян: *Naroutiounian 2004*. P. 73.

⁴¹ См., например, у А. Грильмейера, который замечает: «Нельзя не увидеть здесь симпатии к монофизитской александрийской христологии» (*Grillmeier 1990*. P. 360).

⁴² Н. Гарсоян не боится говорить о «превосходной репутации в Армении Филоксена» (*Carsoian 1999*. P. 215. Note 236). Ниже мы возвратимся к вопросу о влиянии Филоксена на армянскую христологию.

⁴³ Это признает также и Н. Гарсоян: «Принятие армянами восточного толкования [курсив наш] «Энотикона» представляется утвердившимся и постоянным» (*Carsoian 1999*. P. 158). См. также: *Carsoian 1999*. P. 194.

⁴⁴ Ср.: *Meyendorff J. L'aphtartodocétisme en Arménie: un imbroglio doctrinal et politique // REAr 23.1992*. P. 33 (note 13).

⁴⁵ «Книга посланий», на которую мы часто ссылаемся в данном исследовании, является сборником догматических посланий армянских католикосов и их коррес-

как «Соборное деяние» данного собора, заставило большую часть историков перенести дату на 505—506 г., а место проведения собора в Двин, так что его стали называть первым Двинским собором (а иногда также «собором Бабкена») ⁴⁶. Однако, если проведение первого Двинского собора и в настоящее время остается приурочено именно к этой дате, то, тем не менее, вполне уместно предположение о том, что некий более ранний собор все же состоялся в 491 г., в начале католикосата Бабкена I (490—516), в Вагаршапате, и на нем действительно был осужден Халкидонский собор. А то, что собор был созван именно там, основывается на указании католикоса Ованеса Драсханакертци, которое с полным основанием может считаться достоверным ⁴⁷. Далее, согласно общепринятому мнению, иверы и албанцы (алуанцы) присутствовали на этом соборе и приняли участие в осуждении Халкидона ⁴⁸. Одним из важнейших документов, свидетельствующих об этом, является третье послание Абраама Албатанеци католикосу Кириону Иверскому. Перечислив точный список участников, Абраам делает следующее заключение: «Эти блаженные епископы, бывшие в вашей стране вместе с епископами албанцев и сунийцев, находились в Армении во времена армянского католикоса Бабкена I на соборе, где Халкидонский собор и “Томос” Льва были ими единодушно прокляты». Между тем, «Соборное деяние» первого Двинского собора не сохранило никаких следов участия иверцев и албанцев, нет в нем и сообщения об осуждении Халкидона. Итак, весьма вероятно, что те историки, которые на основании вышеприведенных документов приписывают первому Двинскому собору осуждение Халкидона ⁴⁹, смешали его с другим собором, который вполне мог быть собором в Вагаршапате.

пондентов, начиная с Сахака (V в.) и до Комитаса (нач. VII в.). Для настоящего периода это самый важный и достоверный армянский источник, несмотря на то что был составлен с апологетической целью.

⁴⁶ См.: *Garsoïan 1999*. P. 158—167.

⁴⁷ См.: *Garsoïan 1999*. P. 159, 161.

⁴⁸ См.: *Garsoïan 1999*. P. 159, 161—165.

⁴⁹ Например, А. Ter-Mikaelean, М. Ormanean, К. Sarkissian. См.: *Zekiyan 1982*. P. 158—160.

Несмотря на то, что, если судить по содержанию «Соборного деяния», первый собор в Двине (505—506) уделял преобладающее внимание не Халкидону, а только некоей группе несториан, представлявших тогда опасность для Армянской церкви, тем не менее, следует признать, что уже ко времени созыва данного собора осуждение Халкидона было безусловным. Это становится ясным из второго послания католикоса Бабкена I, которое Н. Гарсоян датирует 507—508 г. ⁵⁰, но некоторые другие историки, например, Ж.-П. Маэ, полагают современным собору ⁵¹. В этом официальном документе, исходящем от верховной власти Армянской церкви, содержатся не только совершенно недвусмысленные, но и порой вовсе лишенные меры нападки на Халкидонский собор, который изобличается как разновидность несторианства ⁵²: «Мы бежим от лжи Нестория и ему подобных, выраженной в Халкидоне» ⁵³. Такое сближение исповедания, провозглашенного на Халкидоне, с определенной разновидностью несторианства было привычным для монофизитских богословов и широко распространено в Армении начиная с последних десятилетий V века ⁵⁴.

Ввиду сохраняющейся неясности относительно первоначально осуждения Халкидона: было ли оно вынесено на предполагаемом соборе в Вагаршапате, или же на соборе в Двине 505—506 г., большинство западных ученых указывают на созванный в 555 г. католикосом Нерсесом II Багревандаци (548—557) второй собор в Двине, на котором впервые было провозглашено соборно и непосредственно осуждение Халкидона.

⁵⁰ *Garsoïan 1999*. P. 162.

⁵¹ *Mahé 1993*. P. 460.

⁵² См.: *Frivold 1981*; *Mgr. Damaskinos (Papandréou)*. A Historico-Theological Review of the Anathemata of the Fourth Ecumenical Council by the Armenian Church // *GOTR* 16. 1971. P. 179—180; *Garsoïan N.* Quelques précisions préliminaires sur le schisme entre les Églises byzantines et arménienne au sujet de Chalcedoine. III: Les évêchés méridionaux et limitrophes de la Mésopotamie // *REAr* 23. 1992. P. 68—74; *Mahé 1993*. P. 460.

⁵³ *Frivold 1981*. P. 80; *Garsoïan 1999*. P. 153.

⁵⁴ См.: *Sarkissian 1965*. P. 172, 210.

Сведения об этом доставляют нам многие источники⁵⁵:

1) «Повествование о делах армянских»⁵⁶: «Когда епископ Мершапух сообщил об этом католикоосу Нерсесу Аштаракскому, прочим епископам и дворянам (азатам), они решили созвать великий собор в городе Двине, в двадцатый год правления католикоса Нерсеса, в тринадцатый год правления императора Юстиниана, на двадцать четвертом году царствования Хосрова I Ануширвана, царя персов, в год, когда мученически скончался Иезидбузид⁵⁷, и в начале армянской эры. И они предали анафеме святой Халкидонский собор как несторианский, следуя письму нечестивого Абдишо^{58, 59}».

2) Трактат иверского католикоса Арсения Сапарели⁶⁰: «Они приказали, чтобы во второй раз собрался великий собор в том же городе Двин во второй год того же Нерсеса и в четырнадцатый год царя Юстиниана, во второй год Хосрова, царя персов, в год, когда мученически скончался Иезидбузид. И вновь осудили они святой собор Халкидонский и наименовали несторианским, следуя слову нечестивого Абдишо»⁶¹.

3) Послание патриарха Константинопольского Фотия армян-

⁵⁵ В сссылках, которые идут далее, мы адаптировали для большей ясности транскрипцию собственных имен.

⁵⁶ Этот текст, изданный и снабженный обширными комментариями Ж. Гариттом (*Garitte 1952*), переведенный на французский язык Ж.-П. Маэ (*Mahé 1994—1995*. P. 429—438) и на русский В. А. Арутюновой-Фиданян (*Арутюнова-Фиданян 2004*. С. 151—193), был написан в конце VII в. неизвестным автором, армянином-халкидонитом, для армян. Данная хроника, простирающаяся от Никейского собора вплоть до VII в., рассматривается и используется всеми историками как один из главных источников сведений об истории Армянской церкви.

⁵⁷ Иезидбузид «Дар Бога» (перс.), соотв. арм. Аствацатур, греч. Θεῶδοτος. — *Примеч. ред.*

⁵⁸ «Раб Иисуса» (сир.) — *Примеч. ред.*

⁵⁹ *Narratio de rebus Armeniae 68—70* (*Garitte 1952*. P. 35—36. Франц. пер. в: *Mahé 1994—1995*. P. 433—434. Ср. рус. пер.: *Арутюнова-Фиданян 2004*. С. 169—170).

⁶⁰ Этот текст IX в. опирается на материал «Повествования».

⁶¹ *Sur la séparation de Géorgiens et des Arméniens. IX* / Éd. *Aleksidze*. Tbilissi, 1980. P. 85—86.

скому католикоосу Закарий⁶²: «Нерсес католикос, бывший родом из Аштарака, созвал собор в Двине в начало персидского владычества в Армении и в двадцать четвертом году правления царя персов Хосрова, по вмешательству Абдишо сириянина <...> и других с ним, которые были рукоположены. [Они приняли также] Диоскора и епископа Филоксена из города Маббуг и Тимофея Александрийского, которого именуют Элуром. Они перевели на армянский язык [их] книги, и в их переводах содержалось много хулы на Халкидонский собор. Следуя учению этих людей, они стали учить о единой природе Христа, из Божества и из человечества; ввели в Трисвятое слова “Распныйся”, исповедуя мнение, противное Халкидонскому собору и пяти патриархам; удалились от общения с греками, анафематствовав их»⁶³.

4) «Греческий список католикосов» и его грузинская версия⁶⁴: «Во дни [Нерсеса] произошел собор в городе Двине, из-за вмешательства Абдишо сириянина, иаковита. <...> Начиная [с этого собора] они отделились от общения с ромеями и с Иерусалимом и анафематствовали Халкидонский собор, исповедуя единую природу Христа, из Божества и из человечества; <...> с клятвой и анафемой между собой, своей собственной подписью и своими собственными руками они решили не отделяться от такого исповедания во веки»⁶⁵.

5) «Список армянских соборов», приписываемый католикоосу Ованесу III Войнеци (717—728): «В начале нашей армянской

⁶² Это послание, датированное 862 г., было заподозрено в неподлинности, в частности Ж. Гариттом. Другие ученые, как, например, П. Ананиян и Ж.-П. Маэ (*Mahé 1996*. P. 931), напротив, склоняются к признанию его подлинным. Его сообщения очень близки к «Повествованию».

⁶³ *Papadopoulos-Kerameus 1892*. P. 181. Цит. по: *Garitte 1952*. P. 134—135.

⁶⁴ Эта хроника покрывает такой же период, как и «Повествование», и относится, по всей вероятности, к тому же времени, но от «Повествования» не зависит. Она была переведена на франц. яз. и издана Ж. Гариттом: *Garitte 1952*. P. 402—415.

⁶⁵ Греческий список католикосов. 35—39. Цит. по: *Garitte 1952*. P. 135—136, 409.

эры, тер (т. е. господин) Нерсес собрал шестой собор в Двине, в четвертый год своего католикосата, в двадцать четвертый год царствования Хосрова, царя персов, в четырнадцатый год Юстиниана императора. Тер Нерсес созвал сей собор против собора Халкидонского, так как нечистое зло халкидонского исповедания, дифизитская вера, распространялась непрестанно все более и более»⁶⁶.

б) «Писание наших отцов для собора в Двине во дни Нерсеса Великого всея Великой Армении о Халкидоне», также известное под именем «Колофона»⁶⁷: «Во времена Нерсеса, католикоса армян, <...> было приказано созвать великий собор в Двине. Он произошел в четвертый год правления Нерсеса, в четвертый год царя Хосрова и в четырнадцатый год императора Юстиниана и в год смерти за Христа святого Иезидбузида. И они отвергли Халкидонский собор с многими анафемами»⁶⁸.

7) Текст Степаноса Таронечи⁶⁹: «Сей [Нерсес II] в четвертый год своего патриаршества и в десятый год правления Мзиза, собрал собор в городе Двине <...>. В этот святой год святой Иезидбузид скончался во Христе. А армяне в тот год и в то же время отделились от общения с греками»⁷⁰.

8) Хроника Самвела Анеци (Самуила Анийского): «Тогда [при Нерсесе] произошел собор в Двине и [армяне] отделились от греков и от Халкидонского собора; единодушно изрекли они о единой природе Христа»⁷¹.

9) Послание Степаноса Сюнеци (Сюникского) к католикосу Григорию VII: «Также, собор в Двине, во времена католикоса

⁶⁶ Цит. по: *Garitte 1952*. P. 138—139.

⁶⁷ Издано П. Ананяном (*Ananean 1957*. P. 112—113) и переведено на франц. Н. Гарсоан (*Garsoïan 1999*. P. 481—483). Этот текст считается П. Ананяном подлинным сочинением середины VI в., в то время как Н. Гарсоан сомневается в его подлинности.

⁶⁸ Франц. пер.: *Carsoïan 1999*. P. 482.

⁶⁹ По прозвищу Асолик, т. е. «певец, поэт» (арм.) — *Примеч. ред.*

⁷⁰ Цит. по: *Garitte 1952*. P. 139.

⁷¹ Цит. по: *Garitte 1952*. P. 141.

са Нерсеса по поводу халкидонского вероопределения и ереси Нестория»⁷².

10) «Послание епископа Иоанна Иерусалимского к Абасу, католикосу албанцев». Написано около 575 г. по поводу Абдишо, который незадолго до собора в Двине, в котором принимал участие, согласно различным документам, непосредственно содействовал принятию Армянской церковью юлианского монофизитства (см. далее) и осуждению ею Халкидона: «Несправедливо воздавать славу Божию Абдишо сирийцу, вождю гибели армян и армянского собора»; «святой и вселенский собор Халкидонский был анафематствован армянами, которые были введены в заблуждение сирийцем Абдишо и вышли из святой и кафолической Церкви»⁷³.

11) «Послание католикоса Ованеса [преемника Нерсеса II] и прочих епископов к епископу и владыке сюнцийцев», хотя и не сообщает точных сведений о дате, однако, как нам представляется, указывает на этот собор: «Мы и иные епископы сей страны, Армении, — между которыми ваш блаженный епископ Петрос [Сюнеци Кертол (Петр Сюникский)] — и священники и община, дворяне и православный народ <...> мы собрались в этой церкви и единодушно изгнали с анафемами бесславных несториан и халкидонитов и других еретиков из нашей святой церкви»⁷⁴.

В своем недавнем исследовании Н. Гарсоан отвергает мнение, согласно которому осуждение Халкидона произошло только на втором соборе в Двине, исходя в своем суждении из следующих

⁷² Цит. по: *Garitte 1952*. P. 141—142.

⁷³ Франц. пер.: *Garsoïan 1999*. P. 490. Последнее замечание говорит об отделении, совершенном посредством соборного деяния. Дело в том, что разрыв с византийской Церковью произошел еще в 518 г., когда последней был отвергнут «Энотикон», в то время как Армянская церковь осталась ему верной. Во время прежних осуждений Халкидона на предполагаемом соборе в Вагаршапате и в эпоху предыдущего собора в Двине Армянская церковь находилась еще в единстве веры с византийской Церковью, ибо обе они подчинялись в то время «Энотикону». Именно так следует понимать выражение «Греческого списка католикосов» и «Послание» Фотия о том, что общение между двумя Церквями поддерживалось начиная с Халкидонского собора до [второго] собора в Двине».

⁷⁴ *Lib. epist.* P. 79. Франц. пер. в: *Garsoïan 1999*. P. 485.

посылок: а) полемический характер, неподлинное и сомнительное происхождение некоторых из этих документов и малая достоверность ряда их сообщений⁷⁵; б) разногласия этих документов относительно датировки данного собора⁷⁶; в) то, что «Пакт о единении», являющийся, по ее мнению, Деянием этого собора, умалчивает о Халкидоне, показывает со всей ясностью, что цель собора заключалась в осуждении несториан Хузистана⁷⁷.

По поводу первого аргумента, многие не преминут упрекнуть Н. Гарсоян в том, что она — по достаточно формальным основаниям — напрочь отказывается от документов, нередко остающихся единственными источниками сведений об этом периоде времени. Большинство ученых все же пытаются использовать их с необходимой долей осторожности; ведь некоторые из указаний, содержащихся в них, оказываются вполне достоверными и подтверждаются сведениями, почерпнутыми из других источников. Если в этих документах и есть разногласия в датировках (к чему мы еще обратимся), то можно констатировать удивительное сходство в их содержании, причем это сходство нельзя объяснить одним только предположением о наличии общего источника, поскольку, как сумел показать Ж. Гаритт, некоторые из них принадлежат к независимым традициям⁷⁸.

В качестве ответа на второй аргумент, связанный с датировками, можно отметить, что некоторые ошибки с легкостью могут быть исправлены (как показали Ж. Гаритт, Ж.-П. Маэ и Н. Г. Гарсоян). Остаются все же серьезные расхождения по времени, но, приняв во внимание все сообщения и исключив даты заведомо неприемлемые, мы получим «вилку» в пределах 550—555 годов.

Некоторые источники дают уточнение, что собор в Двине, осудивший Халкидон, произошел в год мученичества Иезидбузида, то есть в 553 г.

⁷⁵ Garsoïan 1999. P. 140—145.

⁷⁶ Garsoïan 1999. P. 138—139.

⁷⁷ См.: Garsoïan 1999. P. 215 ss.

⁷⁸ См.: Garitte 1952. P. 130—175.

С другой стороны, «Пакт о единении», находящийся в «Книге посланий», не содержащий прямого осуждения Халкидона, указывает на точную дату открытия собора — Вербное воскресенье, которое пришлось на 21 марта в 555 г.

Эти две точные даты, равно как и решения, приписываемые собору, не совместимы, если только не признать (в отношении второго пункта) вместе с Ж. Гариттом, что определение «несториане» должно быть отнесено к халкидонитам⁷⁹, хотя это предположение отчасти ослабляется тем, что в «Пакте о единении» особо упоминаются несториане Хузистана.

Если же второй пункт подтверждается более достоверным источником, трудно просто взять и отвергнуть первый, как это делает Н. Гарсоян.

Решение проблемы, как нам представляется, уже было дано некоторыми учеными⁸⁰. В действительности, на протяжении этого периода времени могли быть созданы либо два Двинских собора (в пределах 550—555 годов) или же, — что значительно более вероятно, — было два заседания одного собора, одно в 553 г. (Двинский собор II/1), на котором был осужден Халкидон и принята вера монофизитов и их обычаи (см. далее), и другое — в 555 г. (Двинский собор II/2), целью которого стало осуждение несториан.

Как бы там ни было, но как и относительно предыдущего собора в Двине в 505/506 г., определенное количество памятников, среди них — официальные документы, сохранившиеся в «Книге посланий» и датированные 552—553 гг.⁸¹, ясным и неоспоримым образом свидетельствуют не только об отрицательном отношении

⁷⁹ Garitte 1952. P. 137, 161—162.

⁸⁰ Т҃҃-Мкрт'ean 1908. P. 564—589; Ananean 1957. P. 115; Zekiyān 1982. P. 165; Mahé 1993. P. 461; Mahé 1994—1995. P. 434—435; Mahé 1996. P. 950 (note 95). Впрочем, нет полной уверенности в том, что на этом первом заседании собора обсуждалось рукоположение Абдишо. Поэтому доводы Н. Гарсоян против предположения, предполагающего существование первого заседания, связанного с посвящением Абдишо (Garsoïan 1999. P. 211—212, 233), теряют свою весомость.

⁸¹ Garsoïan 1999. P. 457.

Армянской церкви к Халкидонскому собору, но и об осуждении ею этого собора. Они содержатся в переписке католикоса Нерсеса:

1) С группой сирийских монахов-монофизитов юлианского толка, гонимых другими сирийскими монофизитами, сторонниками Севира (см. ниже). Они просили армянского католикоса рукоположить во епископа одного из них по имени Абдишо.

2) С самим Абдишо после его рукоположения.

В «Послании сирийцев к армянам»⁸² они пишут, что имеют ту же веру, держатся, как и они, веры первых трех соборов и предают анафеме четвертый собор, то есть Халкидонский. В заключении, они просят армян: «Дайте нам знать в точности [то есть уверьте нас], что наша вера идентична вашей вере, [дабы] предоставить это тем, кто желает знать о нашем общении с вами».

В «Ответе Нерсеса, католикоса армян, на послание сирийцев»⁸³ он, точно передавая содержание послания сирийцев, подтверждает идентичность веры армян с их верою и уточняет: «Мы анафематствуем непрестанно <...> незаконный собор Халкидонский». Последний оказывается включенным в список еретиков и ересей, о которых Нерсес далее говорит: «Так, что касается всех ересей нечистых, презренных, удаленных от истины, то мы отреклись от них, отрекаемся и будем отрекаться всегда».

Два послания Абдишо, написанные им после его посвящения во епископа, к католикосу Нерсесу II [Багревандаци]⁸⁴ подтверждают, что католикос анафематствовал Халкидонский собор: «Веяние известности вашего письма распространилось по всему Арвастану»⁸⁵, не только среди верующих, но и среди еретиков, когда они узнали, что вы <...> предали анафеме <...> Халкидонский собор».

⁸² Lib. epist. P. 52—54. Франц. пер. в: *Carsoïan 1999*. P. 457—460.

⁸³ Lib. epist. P. 55—58. Франц. пер. в: *Carsoïan 1999*. P. 460—463.

⁸⁴ От епископа Абдишо Нерсесу, католикосу Армении. Приветственное послание // Lib. epist. P. 58—61. Франц. пер. в: *Carsoïan 1999*. P. 463—465; От Абдишо, епископа православных сирийцев, господину Нерсесу, католикосу армян <...> по поводу анафематствования несториан // Lib. epist. P. 62—65. Франц. пер. в: *Carsoïan 1999*. P. 465—469.

⁸⁵ Ассирия — Примеч. ред.

«Вы знаете, что ваше послание к нам и наши к вам касаются не только подтверждения истинной веры, но также осуждения всех тех, кто заблуждается в ересях», среди них «бесславный Несторий и Халкидонский собор», считающиеся «возмутителями Церкви Божией, ныне и во всех местах».

Около двадцати лет спустя католикос Ованес II Габелян (557—574), преемник Нерсеса II, в послании, которое датируется временем не позднее 572 года, к епископу Вртанесу [Сюникскому]⁸⁶ замечает (возможно, намекая на Двинский собор II/1): «Мы собрались в этом храме и единодушно изгнали с анафемами бесславных несториан, и халкидонян, и прочих еретиков из нашей святой церкви». В заключении этого послания он призывает принимать кающихся еретиков, которые проклянут письменно «бесславного Нестория, всех еретиков и Халкидонский собор».

В послании к епископам албанцев⁸⁷ тот же католикос пишет: «Скорбная весть пришла к нам о том, что “волки в овечьей шкуре”⁸⁸ пришли из вашей страны. <...> Они сеют беспрепятственно плеве́лы проклятого Нестория и собора Халкидонского среди невинных душ», и заключает: «Мы предаем анафеме всех древних еретиков и новейших: Ария, Павла Самосатского, Манеса и Маркиона, Евномия и Евтихия, Аполлинария и бесславного Нестория, суетный собор Халкидонский и “Томос” Льва, которые простерли свою дерзость до того, что изрекли о двух природах и о двух лицах в едином Христе Боге». Как мы видим, вера Халкидона продолжала грубейшим образом отождествляться с несторианской точкой зрения.

В последнее десятилетие VI в. и в начале VII в. враждебное отношение к Халкидону укрепилось⁸⁹. Халкидонское богословие

⁸⁶ Послание, составленное господином Ованесом католикосом армян и другими епископами епископу и господину Сивика // Lib. epist. P. 78—80. Франц. пер. в: *Carsoïan 1999*. P. 484—490.

⁸⁷ Послание, составленное господином Ованесом католикосом армян и другими епископами епископам Алуанка // Lib. epist. P. 81—84. Франц. пер. в: *Carsoïan 1999*. P. 486—490.

⁸⁸ Мф. 7, 15.

⁸⁹ Ср.: *Carsoïan 1999*. P. 242.

продолжает рассматриваться наряду с несторианским и приравниваться к нему.

В своем «Окружном послании» католикос Вртанес Кертол (604—607) обвиняет грузинского католикоса Кириона в том, что тот «принял и превознес» «раскол Нестория и Халкидонского собора, который епископы и князи армян, иверцев и албанцев единодушно отвергли с ужасными анафемами»⁹⁰. В послании к тому же Кириону он пишет: «Нам заповедано нашими отцами и православными учителями (вардапетами) удаляться и анафематствовать не только закваску Нестория, но также Евтихия и Евномия, и Севира [Антиохийского], и Маркиона, и Савеллия и прочих подобных им, а более всего — Халкидонский собор (курсив — Ж. К. Ларше), разрушитель вселенной, о котором не должно помнить; тех, которые после истинного единения Спасителя определили две различные и отделенные друг от друга природы в едином Христе. Теперь мы услышали, что вы считаете православным и досточестным нечестивый Халкидонский собор (курсив — Ж. К. Ларше) и “Томос” Льва, ибо вы не имеете опыта [, необходимого] для исследования нечестия еретиков, которое хуже иудейского отступничества, ибо оно отдаляет от искренней веры в Иисуса Христа, Который есть наш Господь»⁹¹. В послании к Петру Иверу тот же армянский католикос пишет: «Ныне вам достоит тем более усердно избегать кощунств безбожного собора Халкидонского, ибо он равен иудейству»⁹². В своем ответе на письмо епископа Мовсеса Хоренаци, Вртанес говорит об «отчуждающем и гибельно безбож-

⁹⁰ Окружное послание господина Вртанеса Кертола // Lib. epist. P. 138—139. Франц. пер. в: *Carsoian 1999*. P. 537.

⁹¹ Господину Кириону от Вртанеса // Lib. epist. P. 130—131. Франц. пер. в: *Carsoian 1999*. P. 531.

⁹² Господину Петру, епископу Иверии, от Вртанеса // Lib. epist. P. 136—137. Франц. пер. в: *Carsoian 1999*. P. 536. В этом обвинении, уже встречавшемся в предыдущей цитате, сближались позиции халкидонитов и иудеев, которые видели во Христе простого человека и отрицали в Нем Бога. Подобные этому общие места монофизитской пропаганды можно найти у Симеона Бетаршамского и у Филоксена Маббугского (см.: *Wiatkowski 1993*. P. 60).

ном Халкидонском соборе», чьих защитников обвиняет в скрытом несторианстве: «Отступники не осмелились открыто кощунствовать на Халкидоне, но украдкой втайне говорят о двух природах без смешения или общения, в ужасном разделении, и разделяют с бесстыдной дерзостью деяние одной и другой, дабы отвергнуть и опровергнуть смешение и общение единства, приличного Богу»⁹³.

Осуждение Халкидона было произнесено со всей прямотой и открытостью на первом заседании собора, созданного в Двине в 607 г. для избрания нового католикоса. В правилах собора среди «еретиков», «отвергнутых и удаленных святыми отцами» Армянской церкви, числится и «беззаконный собор Халкидонский и бесславный “Томос” Льва, положившие начало множеству ересей»⁹⁴. На последнем заседании этого собора новый католикос Абраам I (607—611) принял исповедание веры у епископов, согласившихся ради объединения с Армянской церковью анафематствовать «скверный Халкидонский собор»⁹⁵.

Католикос Абраам призывал также и грузинского католикоса Кириона, который принял халкидонскую веру, отвергнуть этот собор: «Анафематствуй и ты проклятый собор Халкидонский», и убеждал его, что «присоединяющиеся к Халкидону вторят словам сатанинского учения»⁹⁶.

Около 608—609 гг. в «Окружном послании» католикос Абраам отлучает грузинского католикоса Кириона за то, что он примкнул к халкидонской вере. В этом «Окружном послании» католикос заяв-

⁹³ Ответ Вртанеса на третье послание господина Мовсеса // Lib. epist. P. 141—145. Франц. пер. в: *Carsoian 1999*. P. 540—544.

⁹⁴ См.: Правила, принятые в Двине во время совещания епископов, собравшихся для поставления католикоса армян // Lib. epist. P. 146. Франц. пер. в: *Carsoian 1999*. P. 506.

⁹⁵ Исповедание веры перед Абраамом I католикосом армян в согласии с этой страной Армении, данное теми, кто были под властью ромеев во время царствования Маврикия // Lib. epist. P. 151—152. Франц. пер. в: *Carsoian 1999*. P. 514—515.

⁹⁶ Третье послание господина Абраама католикоса армян Кириону католикосу иверийцев // Lib. epist. P. 180—184. Франц. пер. в: *Carsoian 1999*. P. 565—570.

ляет, что «собравшиеся в Халкидоне отвратились от истины», и называет провозглашенное там исповедание криптонесторианством, а веру «анафематствованных» именует «изблеваниями, унаследованными от преисподней»⁹⁷.

Не ранее 614 г.⁹⁸, на «Соборе персов», католикос Комитас Алцеци (611—628) предписывает албанскому католику Виро, ранее уходившему в раскол, анафематствовать Халкидонский собор⁹⁹. Подчинив себе всю полноту Армянской церкви после почти двадцатилетнего периода, на протяжении которого византийской империи удаловалось удерживать над большей частью армянской территории власть католикоса-халкидонита, Комитас стал проводить в жизнь жесткую антихалкидонскую политику. Он приблизил к себе для утверждения монофизитского учения богослова крайних взглядов, Ованеса Майрагомеци. По просьбе католикоса Ованес перевел разные сочинения монофизитских авторов¹⁰⁰ и составил антихалкидонский флорилегий, «Печать веры», долгое время приписывавшийся самому Комитасу, который завершается анафемой на Халкидонский собор¹⁰¹. Именно во время правления Комитаса

⁹⁷ Окружное послание Абраама католикоса армян // Lib. epist. P. 189—195. Франц. пер. в: Garsoïan 1999. P. 576—583.

⁹⁸ Впрочем, хронология варьирует у разных специалистов от 609 до 619 гг. (Mahé 1993. P. 463—464).

⁹⁹ Sap'areli 1980. P. 82 (Ch. 6).

¹⁰⁰ Sap'areli 1980. P. 82—83.

¹⁰¹ Tsr-Mkrič'ean 1914. P. 367. Полное наименование этого издания приписывает флорилегий Комитасу. Вопреки утверждениям Г. Харутюнян (Haroutiounian 2004. P. 74—75), Ованес Майрагомеци был впоследствии осужден и запрещен, но не за составление этого сборника и не за свои юлианские симпатии. Это осуждение и запрещение произошли намного позже и были связаны с тем, что Ованес противостоял католику Нерсесу III [Шинолу (Таеци)], поддержавшему унию с византийской Церковью, установленную его предшественником Езром [Параж-накерти], и если он был назван открыто еретиком, то лишь с точки зрения той веры, которую совместно исповедывали армяне и византийцы (см. выше). Что же касается собора в Манцикерте, то он осудил не самого Ованеса Майрагомеци, а крайнюю форму юлианства, которую развили некоторые его ученики, в частности, Саркис. Кроме того, традиционная атрибуция «Печати веры» Комитасу исключает гипотезу Г. Харутюнян.

были собраны документы, составляющие ныне «Книгу посланий», которую Ж.-П. Маэ охарактеризовал как «умелое историческое оправдание догматов Армянской церкви»¹⁰².

После некоторого непродолжительного времени унии с византийской Церковью, начало которой было положено в 633 г., установленной, вероятно, на основе компромисса, обретенного на почве моноэнергизма (см. ниже), Армянская церковь вновь возвратилась к своим антихалкидонским взглядам на соборе епископов и князей, который собрался в Двине в 648 году¹⁰³. Их она регулярно подтверждала в течение последующих веков.

4. ВЕРОУЧИТЕЛЬНЫЕ ПРИЧИНЫ АРМЯНСКОГО АНТИХАЛКИДОНИЗМА

Среди причин отказа от Халкидона со стороны Армянской церкви слишком часто выставлялся политический фактор как главенствующий. Совсем недавно юная армянская исследовательница писала: «Решения соборов были вызваны скорее политическими интересами, нежели желанием утвердить богословскую истину. Византийцы были озабочены единообразием империи, которого можно было бы достичь путем унии; армян же занимало желание добиться политической и церковной автономии и сохранить важнейшие особенности своей традиции. Халкидонский собор стал знаменем политической и богословской унии для одних и ловушкой, скрывавшей в себе насильственное единообразие и порабощение, для других»¹⁰⁴. Такой взгляд несомненно переоценивает политический фактор. Не соглашаясь со столь однозначным объяснением, К. Саркиссян писал: армяне «никогда не использовали вопросы догматические в целях сугубо политических и националистических. На самом деле, они уже с V в. глядели на Халкидонский собор с вероучительной точки зрения»¹⁰⁵.

¹⁰² Mahé 1993. P. 465.

¹⁰³ Ср.: Garsoïan 1999. P. 473.

¹⁰⁴ Haroutiounian 2001. P. 44—81; Haroutiounian 2004. P. 71—79.

¹⁰⁵ Sarkissian K. The Doctrine of the Person of Christ in the Armenian Church //

Изучение текстов, в которых анафематствовался Халкидонский собор, показывает, что в большинстве случаев он воспринимался как выражение несторианской христологии.

В обширном исследовании Н. Гарсоян «Армянская церковь и великий раскол Востока» особо подчеркивается, что во второй половине V и в течение VI в. Армянская церковь более всего была обеспокоена той опасностью, которую составляла для нее персидская Церковь, после Ефесского собора оставшаяся верной антиохийской христологии, ставшей несторианской¹⁰⁶.

Именно понимание этой опасности очень рано привело Армянскую церковь к недоверчивому отношению к Халкидонскому собору, который мощная монофизитская пропаганда (особенно из соседних Сирии и Месопотамии) представляла как попытку установления официального статуса несторианской христологии. Это же побудило затем Армянскую церковь принять «Энотикон» (в котором видели отрицание Халкидона и укрепление против введения и распространения христологического учения, приписывавшегося ему). Наконец, это повело к многократному анафематствованию ею Халкидонского собора, отождествлявшегося с несторианским исповеданием, причем это отождествление стало общим местом монофизитского богословия, начиная со времени проведения этого собора.

5. ПРИНЯТИЕ МОНОФИЗИТСКОЙ ХРИСТОЛОГИИ АРМЯНСКОЙ ЦЕРКОВЬЮ

Продолжая богословскую линию свт. Кирилла Александрийского после Ефесского собора, армянская христология шаг за шагом повторила то же догматическое развитие, подобное тому, которое произошло в других церквях, отвергнувших Халкидон. Она все более проникалась монофизитским истолкованием трудов свт. Кирилла,

GOTR 10. 1964—1965. P. 109. См.: *Sarkissian 1965*. P. 21.

¹⁰⁶ См.: *Garsoïan 1999*. P. 402—403. Пространная глава исследования Н. Гарсоян посвящена «персидской угрозе» (P. 135—239).

которое разрабатывали богословы Александрии, а затем и Антиохии; посредниками привнесения его в Армению послужили, прежде всего, бывшие с ней соседями Сирия и Месопотамия. Как отмечает Н. Гарсоян, «из имперской Месопотамии, земли избранной для монофизитской пропаганды того времени, в лице Иакова Саругского¹⁰⁷, Иоанна из Теллы¹⁰⁸, Филоксена Маббугского, Иакова Баррадея¹⁰⁹, — ненависть к Халкидону покорила и армянские земли, непосредственно принесенная сирийцами, например — Абдишо, и впоследствии разжигавшаяся переводами трудов Филоксена и знаменитого «Трактата» патриарха Александрийского Тимофея Элура»¹¹⁰.

К этим именам нужно было бы прибавить как источник монофизитского влияния в Армении имя прославленного персидского полемиста монофизита Симеона Бетаршамского (прозванного «Спорщиком»)¹¹¹, горячего защитника богословия Филоксена Маббугского и Севира Антиохийского, которое он проповедовал повсеместно, вплоть до Эфиопии¹¹². Он поддерживал общение с армянским католикосом незадолго до первого собора в Двине в

¹⁰⁷ Иаков Саругский (451—521), монофизитский епископ Батана в Месопотамии, был особенно почитаем армянами за борьбу против Варсумы († ок. 495), митрополита Низибийского, выдающегося деятеля и активного прозелита несторианской Церкви Персии. Армянская церковь очень настороженно относилась к распространению в Персии несторианства, происходившему за счет ее собственного ослабления.

¹⁰⁸ Иоанн из Теллы, или из Талайи (†538), который был в течение нескольких месяцев патриархом Александрийским в 482 г., являлся одним из видных богословов монофизитского движения и много сделал для его распространения. Он сыграл активную роль в распространении монофизитства в Персии, где в 536 г. посвятил несколько епископов-севириан (ср.: *Synodikon orientale / Éd. et trad. Chabot*. Paris, 1902. P. 314).

¹⁰⁹ Горячий проповедник монофизитской христологии Севира Антиохийского, Иаков Барадей (давший имя яковитам) развил начиная с 541—542 гг. обширную деятельность в Сирии и Персии, а также, как представляется, и в Армении (ср.: *Wigram W. A. The Separation of the Monophysites*. Londres, 1923. P. 132 ff.; *Friwald 1981*. P. 28, 147).

¹¹⁰ *Garsoïan 1999*. P. 243.

¹¹¹ См.: *Inglisian 1951*. P. 361—370; *Wiatkowski 1993*. P. 60—62.

¹¹² См.: *Grillmeier 1996*. P. 425 ss.

505—506 г., и, насколько нам представляется, его аргументация сыграла определяющую роль в осуждении несториан на данном соборе¹¹³, на котором он присутствовал лично¹¹⁴. Заслуживает внимания и то, что первое послание Бабкена I Отмесеци, или «Соборное деяние» этого собора упоминает, что Симеон Бетаршамский был одним из членов делегации, прибывшей с жалобами к армянскому католикосу. Они «держали в руках писание, которым исповедовали истинную веру». Это упоминание означает, что католикос Бабкен признавал, что вера, исповедуемая знаменитым монофизитским богословом, совпала с его собственной верой — той, которая была принята Армянской церковью в ту эпоху¹¹⁵. И наоборот, послание это является свидетельством того, что монофизиты Персии признавали за армянским католикосом авторитет в догматических вопросах, в том, что они полагали «истинной верой».

Обладателем такого же авторитета почитался патриарх Антиохийский Петр по прозвищу Сучильщик или Валяльщик (470—471, 475—477, 484—488)¹¹⁶. Вртанес Кертол, местоблюститель престола католикоса (604—607), автор трактата «Причины четвертого собора», ссылается на него как на «боевое орудие защиты и атаки против “дифизитов”»¹¹⁷. Согласно «Трактату» Арсения [Сапарели], католикос Комитас [Алцеци] (611—628) некоторые из его сочинений поручил перевести богослову Ованесу Майрагомеци¹¹⁸. Петр Сучильщик был автором прибавления к Трисвятому формулы «Распныйся за ны». Эта монофизитская вставка, согласно некоторым источникам, была принята армянской Церковью в эпоху второго Двинского собора (Двин II/1, если следовать изложенному нами ранее предпо-

¹¹³ Ср.: *Inglisian 1951*. P. 460.

¹¹⁴ Ср.: *Garsoïan 1999*. P. 450 (note 45).

¹¹⁵ Ср.: Послание армян православным Персии // *Lib. epist.* P. 41—47. Франц. пер. в: *Garsoïan 1999*. P. 438—446.

¹¹⁶ Петр Сучильщик не раз цитируется как авторитет в «Книге посланий» и в разных сочинениях армянских богословов. См.: *Inglisian 1951*. P. 377.

¹¹⁷ Ср.: *Lib. epist.* P. 126.

¹¹⁸ *Sap'areli 1980*. P. 82—83 (Ch. 6).

ложению, то есть около 553 г.)¹¹⁹, что подтверждается перепиской Нерсеса II и сирийцев, датированной 552—553 гг.¹²⁰ Однако, скорее всего, следует привязать это событие к более ранней дате, поскольку Кирилл Скифопольский в своем «Житии» святого Саввы, сообщает, что около 500—501 г. армяне, прибывшие в Лавру св. Саввы, пытались спеть «Трисвятое» с прибавкой Петра Сучильщика¹²¹. Согласно К. Тер-Мкртчяну, монофизитское «Трисвятое» употреблялось в Армении начиная с последних десятилетий V в. уже при католикосе Ованесе I Мандакуни (478—490)¹²².

Среди монофизитских богословов, считавшихся авторитетами в области догматики, фигурируют также патриархи Александрийские Диоскор (444—451) и Петр Монг (477, 482—489). Согласно А. Б. Шмидту, первый почитался, наряду со свт. Кириллом Александрийским (толковавшемся в монофизитском смысле) и Тимофеем Элуrom, в числе «главнейших свидетелей православия»¹²³. Отрывки его сочинений находятся в «Печати веры», антологии, составленной по просьбе католикоса Комитаса¹²⁴.

Основными «отцами» монофизитской армянской христологии были, однако, по единодушному признанию историков этого периода, Филоксен Маббугский, Тимофей Элуr и Юлиан Галикарнаский.

Филоксен, епископ Маббугский (485—519), был одним из важнейших богословов монофизитского направления конца V и начала

¹¹⁹ См.: *Garitte 1952*. P. 36; *Sap'areli 1980*. Цит. в: *Garitte 1952*. P. 133; *Epist. Photii* цит. в: *Garitte 1952*. P. 135; Греческий список католикосов. Цит. в: *Garitte 1952*. P. 135; *Jean d'Ozdun. Histoire des conciles arméniens*. Цит. в: *Garitte 1952*. P. 138.

¹²⁰ См.: *Lib. epist.* Франц. пер. в: *Garsoïan 1999*. P. 458, 461.

¹²¹ *Cyr. Scyth. Vita Sabbae 32 / Éd. Schwartz*. P. 117—118 Франц. пер. в: *Festugière A. J. Les moines d'Orient. III/2. Paris, 1962*. P. 44—45.

¹²² *Тср-Мкртч'ean 1914*. P. LIX. Об истории молитвы «Трисвятое» на армянском языке см.: *Hanssens J. M. Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus. III/2. Rome, 1932*. P. 128—140.

¹²³ *Schmidt 1989*. P. 151.

¹²⁴ См.: *Lebon 1929*. P. 29—30.

VI века. Его сочинения получили широкое распространение в нехалкидонских церквях и сыграли важную роль в совершенствовании их христологии. Они были известны и высоко ценились в Армении, где церковная власть позаботилась об их переводе на армянский язык. Исследователи, однако, не пришли к единому мнению относительно даты завершения этого перевода. «Повествование о делах армянских», «Трактат» иверского католика Арсения [Сапарели], «Послание» Фотия и анонимный «Колофон» говорят о том, что эти сочинения были принесены в Армению Абдишо до второго Двинского собора, то есть около 553 года¹²⁵. В двух из процитированных выше сочинениях утверждается, что именно труды Филоксена и Тимофея Элур (см. ниже) привели армян к провозглашению на втором соборе в Двине монофизитского исповедания веры. Согласно «Повествованию», «в тот же год они перевели упомянутые сочинения, принесенные Абдишо, Тимофея и Филоксена сирийца против Халкидонского собора и тех, кто исповедует две природы во Христе, Господе нашем. Убежденные этими сочинениями, во время собора, который происходил в городе Двин, они решили провозгласить, что едина природа Бога Слова и плоти и что [Христос] был распят и умер в бессмертной природе»¹²⁶. Согласно «Посланию» Фотия, именно в это время «[они приняли также] Диоскора, епископа Филоксена Маббугского и Тимофея Александрийского. Они перевели их сочинения на армянский язык. <...> И посредством учения этих людей, они стали учить о единой

¹²⁵ Garitte 1952. P. 36. Писание наших отцов о соборе в Двине во дни Нерсеса Великого всея Великой Армении о Халкидоне (Колофон). Франц. пер. в: *Garsoïan 1999*. P. 483; *Sap'areli 1980*. Ch. 9. Франц. пер. в: *Garitte 1952*. P. 132—133; *Epist. Photii (Papadopoulos-Kerameus 1892)*. P. 181). Франц. пер. в: *Garitte 1952*. P. 134—135; Писание наших отцов о соборе в Двине во дни Нерсеса Великого всея Великой Армении о Халкидоне (Колофон) / Éd. P. Ananean // *Vazmançb 115, 1957*. P. 113. Франц. пер. в: *Garsoïan 1999*. P. 482. См. об этом комментарий Гаритта: *Garitte 1952*. P. 165—166.

¹²⁶ *Narratio de rebus Armeniae 71—72* / Éd. *Garitte 1952*. P. 36. Ср. рус. пер.: *Арутюнова-Фиданян 2004*. С. 171.

природе Христа, из Божества и человечества»¹²⁷. Отрывки из их трудов также были включены в «Печать веры», антологию, составленную по поручению католика Комитаса.

Однако несомненно то, что формулировка монофизитских утверждений, изложенных армянами на втором Двинском соборе или в близлежащую к нему эпоху, была сделана не только под влиянием перевода этих сочинений. Армяне, как мы увидим, уже были увлечены учением Юлиана Галикарнасского к тому времени, когда к ним обратились сирийцы с просьбой рукоположить Абдишо. А еще ранее они, по всей вероятности, восприняли учение Севира Антиохийского, и, как было указано, примкнули к монофизитскому движению, приняв «Энотикон», скорее всего, уже в последнем десятилетии V в. (см. выше). Это движение получало богословскую подпитку от Тимофея Элур и Филоксена Маббугского. Даже если предположить, что сочинения этих богословов переведены были позднее, вероятнее всего, армяне уже в то время были знакомы с их антихалкидонскими и монофизитскими утверждениями, к которым тогда с большим почтением относились все нехалкидонские Церкви, особенно в Сирии и Месопотамии. П. Коу подчеркивал роль Филоксена Маббугского в сложении христологии армян: «Их христология несомненно окрепла благодаря знакомству с трудами Филоксена»¹²⁸. Этот исследователь отмечает, что следы этого влияния были ощутимы еще в конце XIV века¹²⁹. В той же статье он показывает, что вопреки внешним признакам влияние Филоксена оказалось в Армении значительно более долгосрочным, нежели Юлиана Галикарнасского¹³⁰.

Тимофей Элур, преемник Диоскора в качестве монофизитского патриарха Александрии (457—460 и 475—477), считающийся одним из главнейших богословов монофизитства¹³¹, занимает осо-

¹²⁷ *Epist. Photii (Papadopoulos-Kerameus 1892)*. P. 181). Франц. пер. в: *Garitte 1952*. P. 134—135.

¹²⁸ *Cowe 1993*. P. 117.

¹²⁹ Ср.: *Cowe 1993*. P. 127.

¹³⁰ Ср.: *Cowe 1993*. P. 115—127.

¹³¹ О его богословских воззрениях см., в частности: *Lebon J. La christologie de Timothée Aelure d'après les sources syriaques inédites* // *RHE 9*. 1908.

бое первенствующее место как «отец» армянской монофизитской христологии¹³².

Основное сочинение Тимофея известно под именем «Опровержение Халкидонского собора», однако его точное название — «О единстве Христа». Оригинальный греческий текст его утерян. Сохранились отдельные фрагменты сирийской версии. Однако значительная часть этого сочинения дошла до нас на армянском языке, она была опубликована одновременно в Эчмиадзине и в Лейпциге К. Тер-Мкртчяном и Е. Тер-Минасянцем в 1908 г.¹³³ Исследователи расходятся между собой относительно вопроса о датировке армянского перевода трактата. Согласно Н. Акиняну, он относится к 604—607 гг. А по мнению ученых, доверяющих сообщению «Повествования о делах армянских» и «Послания» Фотия, он должен относиться ко времени ок. 553 г. Но с точки зрения Г. Тер-Мкртчяна¹³⁴ и К. Саркиссяна¹³⁵, этот перевод был осуществлен еще раньше, в промежутке между 480—484 годами, то есть всего спустя двадцать лет после его появления на свет. Как бы там ни было, вне зависимости от того, было ли переведено «Опровержение» столь рано или нет, армяне уже слышали о нем, и следы его влияния различимы в их христологии. Об этом свидетельствует трактат католикоса Ованеса I Мандакуни (478—490), предшественника Бабкена I, озаглавленный «Доказательства о причине исповедания Спасителя “в двух природах” или “в одной”», датированный не позже 480 г., а также «Трактат» епископа Мовсеса Хоренаци, относящийся к той же эпохе; и в том и в другом очевидно ощутимо влияние Тимофея Элура¹³⁶.

В любом случае, исследователи единодушно признают важность опровержения Элура как одного из наиболее авторитетных источников. Р. 677—702; *Lebon 1909*, passim; *Lebon 1951*. Р. 425—580, passim; *Grillmeier 1996*. Р. 31—67.

¹³² См.: *Inglisian 1951*. Р. 379, 380, 394—395.

¹³³ *Т҃р-Мкртч'ean, Ter-Minassiantz 1908*.

¹³⁴ *Т҃р-Мкртч'ean 1908*. Р. 17—20.

¹³⁵ *Sarkissian 1965*. Р. 166—170.

¹³⁶ См.: *Tallon 1955*. Р. 20; *Sarkissian 1965*. Р. 165, 167; *Frivold 1981*. Р. 23.

ников для монофизитской христологии во всех нехалкидонских Церквях. Ж. Лебон отмечает, что его «Опровержение» стало «одной из “богословских сумм” монофизитства»¹³⁷. М. К. Крикорян замечает, что оно, «в течение веков, превратилось в классический источник для тех, кто боролся против постановлений Халкидона»¹³⁸, а архиепископ Тиран Нерсоян подчеркивает, что трактат использовался нехалкидонитами в качестве книги-справочника и богословского руководства¹³⁹. Он приобрел огромный авторитет в лоне армянской Церкви¹⁴⁰. В. Инглизян пишет даже: «Никакое другое монофизитское сочинение не восхищало армян более, чем труд Тимофея Элура»¹⁴¹. А. Б. Шмидт замечает, что трактат Тимофея «был высоко ценим армянами как своего рода догматический компендиум»¹⁴² и снабжал их «подручной аргументацией для убедительного утверждения своей собственной веры»¹⁴³. Он пишет также: «Как первый документ такого жанра в армянской литературе, перевод “Опровержения” оказал длительное влияние на духовную историю армян»¹⁴⁴. Ему же принадлежит суждение об обширности влияния: «Распространение армянского перевода “Опровержения” было повсеместным»¹⁴⁵. Сама фигура Тимофея «наряду с Кириллом¹⁴⁶ и Диоскором была возведена в значение главного свидетеля о пра-

¹³⁷ *Lebon J. Version syriaque et version arménienne de Timothée Aelure // HA 41. 1927. P. 722.*

¹³⁸ *Krikorian M. K. The First three Ecumenical Councils and their Significance for the Armenian Church // GOTR 16. 1971. P. 202. См. также: Inglisian 1951. P. 379.*

¹³⁹ *Nersoyan T. The Lesson of History on the Controversy Concerning the Nature of Christ // GOTR 10. 1964/65. P. 125.*

¹⁴⁰ О значении и распространении сочинений Тимофея Элура в Армянской церкви см. подробнее: *Т҃р-Мкртч'ean, Ter-Minassiantz 1908*. Р. XVIII—XXI; *Akinean N. Timoteos Kuz hay matenagrut'ean mej // HA 22. 1908. P. 261—265; Inglisian 1951. P. 376—380; Schmidt 1989. P. 149—165.*

¹⁴¹ *Inglisian 1951*. Р. 380.

¹⁴² *Schmidt 1989*. Р. 150.

¹⁴³ *Schmidt 1989*.

¹⁴⁴ *Schmidt 1989*. Р. 151.

¹⁴⁵ *Schmidt 1989*.

¹⁴⁶ Толкуемым в монофизитском смысле.

вославию»¹⁴⁷. В. Инглизан отмечает также, что «такое почитание Тимофея Элура должно было оказать огромное влияние на армянскую литературу. Армянские писатели нередко свободно используют Тимофея, без ссылки на него»¹⁴⁸.

Богословское сочинение Тимофея Элура несколько раз получало официальное признание. Во втором послании католикоса Бабкена I (датируемом 508 г.) уже цитируются труды Тимофея Элура как основополагающие тексты, стоящие в ряду творений величайших отцов Церкви: «Великий Ампелий [так именуется Тимофей, согласно Н. Адонцу, см. примечание. — *Ред.*], епископ города Херсон, любящий и служащий истинной вере, чьи старания не пропали даром, также написал об этом строго и правдиво. <...> Благодетельный священник Анатолий ясно засвидетельствовал, что Ампелий, патриарх херсонцев, написал истинным образом, в согласии с “Двенадцатью главами” блаженного епископа Кирилла [Александрийского], прибавив к ним “Послание” благодетельного царя ромеев Зенона»¹⁴⁹. По мнению Н. Акиняна, местоблюститель престола Вртанес Кертол (604—607) не только побудил к переводу этого знаменитого трактата, но и сыграл решающую роль в распространении его в Армении¹⁵⁰. В одном послании к Вртанесу, епископ Мовсес Цуртавеци писал ему: «Я разыскал полное соб-

¹⁴⁷ Schmidt 1989.

¹⁴⁸ Inglisian 1951. P. 378.

¹⁴⁹ Lib. epist. Франц. пер. в: Carsoian 1999. P. 448. Тимофей именуется здесь «великим Ампелием, епископом города Херсона». Об этом отождествлении см.: Адонц Н. Амбелий, епископ Херсонский // ХВ 15/2. 1913. P. 175—186. Тезис Адонца возобладал над другими высказанными предположениями. См.: Carsoian 1999. P. 146—148 (note 41). Много деталей говорят в пользу этого отождествления: 1) Тимофей Элур, монофизитский патриарх Александрии (457—460, 475—477), был сослан в Херсон; 2) в этой ссылке его сопровождал брат его, священник Анатолий, упоминаемый вместе с ним как «благодетельный священник Анатолис» в письме католикоса Бабкена I [Отмесеци]; 3) именно во время херсонской ссылки он написал свое главное сочинение, известное под именем «Опровержение Халкидоского собора»; 4) никакой другой епископ Херсонеса, кроме Тимофея, не пользовался авторитетом Отца Церкви, который признает за ним католикос Бабкен.

¹⁵⁰ Akinian N. Yunaban dproc' // HA 46. 1932. P. 278; Schmidt 1989. P. 151.

рание трудов блаженного Тимофея; <...> и переписал их все»¹⁵¹; это было сделано, как представляется, по совету Вртанеса¹⁵² и в общем антихалкидонском контексте. Согласно «Трактату» Арсения¹⁵³, после 611 г. католикос Комитас (611—628) распорядился, чтобы богослов Ованес Майрагомеци перевел «книги Тимофея Элура, Петра Сучильщика, Севира Антиохийского» и других монофизитских авторов¹⁵⁴.

Отрывки из этих переводов были помещены в антологии, иногда приписываемой католикосу Комитасу¹⁵⁵, именуемой «Печать веры», в ней труды Тимофея Элура¹⁵⁶ и Юлиана Галикарнасского занимают значительное место¹⁵⁷.

6. ЮЛИАНСТВО АРМЯНСКОЙ ЦЕРКВИ И МЕСТО В НЕЙ СЕВИРА АНТИОХИЙСКОГО

Имя и роль Юлиана Галикарнасского неразрывно связаны с фигурой Севира Антиохийского.

Сефир (465—538), патриарх Антиохийский (512—518), был самым значительным монофизитским богословом и по обширности

¹⁵¹ Lib. epist. Франц. пер. в: Carsoian 1999. P. 539.

¹⁵² Ср.: Inglisian 1951. P. 376.

¹⁵³ Sap'areli 1980. P. 82—83 (Ch. 6).

¹⁵⁴ Вопреки тому, в чем хотела бы убедить нас Г. Харутунян (Haroutiounian 2004. P. 74—75): 1) это публикация не была ни безобидной, ни вне какой-либо связи с принятием со стороны Армянской церкви монофизитского учения, развиваемого в этих текстах. Она была совершена по приказанию самого католикоса с целью упрочить и распространить монофизитство в среде клира и верующих; 2) как мы уже указывали в примечании (101), Ованес Майрагомеци был отлучен католикосом Армянской церкви не за составление этой антологии или за свои юлианские взгляды, а за то, что он спустя несколько лет восстал против унии, заключенной католикосом Езром I Паражнакертци с императором Ираклием на соборе в Карине-Феодосополе (633), которую поддерживал на протяжении некоторого времени и католикос Нерсес III Шинол (Таеци) (см.: Mahé 1993. P. 470).

¹⁵⁵ Ср.: Mahé 1993. P. 466.

¹⁵⁶ См.: Lebon 1929. P. 15.

¹⁵⁷ Эта антология была издана Тер-Мкртчяном в Эчмиадзине в 1914 (Louvain, 1974).

своего творчества, и по тонкой отточенности мысли¹⁵⁸. Со временем, вместе с Тимофеем Элуrom и Филоксеном Маббугским, он вошел в число трех «отцов» сирийской монофизитской христологии¹⁵⁹.

Бок о бок с Филоксеном Маббугским¹⁶⁰ он боролся против определений Халкидона и ратовал за монофизитское истолкование «Энотикона». Им написано множество трудов, в которых странно изложена монофизитская христология. Около 518 г. Севир вступил в спор с другим монофизитским богословом, Юлианом Галикарнасским († после 527 г.), по поводу вопроса о нетленности тела Христова¹⁶¹. Этот конфликт был настолько ожесточенным, что в 523 г. в монофизитской Церкви Сирии произошел раскол между сторонниками Севира и Юлиана. Споры между двумя партиями продолжилась и после смерти тех, кто их породил; в дальнейшем юлиане разделились еще на несколько частей.

На армянскую христологию Севир оказывал влияние в течение первых десятилетий VI в.¹⁶² Естественно, что в качестве стран-посредников выступили соседние Сирия и Месопотамия, где севириане преобладали. Дело в том, что в то время существовали не просто связи, но «взаимообщение Церквей армян и сирийцев Месопотамии, порожденное двукультурностью общих территорий». Влияние крайнего монофизитства на Армянскую церковь усиливалось благодаря миссионерам, проповедовавшим на этих

¹⁵⁸ О христологии Севира см., в частности: *Lebon 1909; Lebon 1951*. P. 425—580, passim; *Grillmeier 1993*. P. 37—244.

¹⁵⁹ См.: *Lebon 1951*. P. 425—580, passim; *Grillmeier 1993*. P. 37—244.

¹⁶⁰ Филоксен был, несмотря на некоторые разногласия, близок к Севиру Антиохийскому и председательствовал на соборе, избравшем его в 512 г. патриархом Антиохийским.

¹⁶¹ Об этом споре см., в частности: *Draguet R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*. Louvain, 1924; *Grillmeier 1993*. P. 116—159.

¹⁶² Утверждение А. И. Сидорова о том, что «в Армении учение Севира Антиохийского никогда не было признано» (*Сидоров А. И. Монофелитская уния по свидетельству «Повествования о делах армянских» // Patma—banasirakan Handes 122. 1988. P. 169*), не сопровождается никакими подтверждениями или опровержением противоположных мнений.

территориях»¹⁶³. Примером такого влияния является роль, которую сыграл богослов Симеон Бетаршамский, ученик и сотрудник Филоксена и Севира, в созыве первого Двинского собора (505—506) [см. выше] и, возможно, в ознакомлении армян с «Энотиконом», истолкованном в том смысле, который придали ему Филоксен и Севир¹⁶⁴.

Согласно некоторым источникам, армяне рукополагали епископов из сирийцев-севириан еще в середине VI в.¹⁶⁵

Однако в определенный момент времени в споре, противопоставившем две монофизитские партии — севириан и юлиан — по поводу вопроса о нетленности тела Христова, Армянская церковь присоединилась к учению Юлиана Галикарнасского. По мнению о. Иоанна Мейендорфа, именно между 551 и 555 гг. Армянская церковь «вступила в самые тесные отношения с сирийскими общинами Месопотамии, строго монофизитскими, юлианского и антисевирианского направления»¹⁶⁶. Это произошло во время правления католикоса Нерсеса II. Он, «презрев прежние связи, соединявшие Армянскую церковь с севирианским большинством монофизитов, счел нужным поддержать юлиан»¹⁶⁷. Однако симпатии армян к юлианам, безусловно, значительно более раннего происхождения. Переписка между Нерсесом и группой сирийцев-последователей Юлиана, сохранившаяся в «Книге посланий» и датируемая 552—553 гг., свидетельствует, что уже к тому времени армяне придерживались юлианской веры. Находившиеся в переписке взаимно признавали идентичность веры и провозглашали единое исповедание явно юлианской направленности. В первом из этих документов, в «Послании православных сирийцев к армянам»¹⁶⁸, группа

¹⁶³ *Garsoïan 1999*. P. 206.

¹⁶⁴ См.: *Tournebize F. Arménie // DHGE 4. Paris, 1930. Col. 303*.

¹⁶⁵ *Caritte 1952*. P. 36; Греческий список католикосов 40. Цит. в: *Caritte 1952*. P. 409; *Bar-Hebraeus. Chronica ecclesiastica / Éd. Abbelos, Lamy. Louvain, 1872. P. 87*. См.: *Cowe 1993*. P. 116.

¹⁶⁶ *Meyendorff J. Unité de l'empire et division des chrétiens. Paris, 1993. P. 303*.

¹⁶⁷ *Meyendorff 1992. P. 33*.

¹⁶⁸ *Lib. epist. P. 52—54. Франц. пер. в: Garsoïan 1999. P. 457—460*.

сирийских монахов-юлиан, преследуемых севирианами, просят католикоса армян оказать им свое покровительство и посвятить им епископа в лице Абдишо. Они приводят довод: «Ибо наша вера идентична вашей», уточняя затем, что это — вера первых трех соборов. Они излагают ее в исповедании, содержащем основное положение юлианства: «Тело, которое [Бог Слово] воспринял от нас, было нетленным и прославленным благодаря единению с Ним». Затем следует анафема в адрес Халкидонского собора, несторианских богословов и Севира Антиохийского. «Ответ на послание сирийцев от Нерсеса, католикоса армян»¹⁶⁹ начинается так: «Уже на протяжении долгого времени мы слышали о православии вашей общины, однако ныне мы получили от вас письменно неопровержимое доказательство святой веры». В послании принимается исповедание веры юлиан, анафематствуются таким же образом не только несторианские богословы, но наравне с ними и Севир Антиохийский, и Халкидонский собор, и утверждается вновь идентичность веры армян с верой юлиан: «Мы нашли вас истинными в вере»; «участуйте в наших молитвах в единстве веры».

Если в этом последнем послании, которое может считаться официальным документом, армянский католикос явно принимает сторону Юлиана Галикарнасского и открыто анафематствует Севира, то необходимо задаться вопросом о значимости и последствиях этого осуждения.

Насколько нам известно из послания сирийских юлиан, ответа Нерсеса и четырех посланий Абдишо, осуждение Севира состоялось преимущественно по инициативе Абдишо, и это осуждение со стороны католикоса Нерсеса было достаточно умеренным, как отмечает Н. Гарсоян¹⁷⁰: «Позиция армянского католикоса менее категорична [чем позиция Абдишо]. <...> Его внимание не сосредоточено столь всецело на Севире, как у Абдишо. [В исповедании веры] проклятие Севира не занимает центрального места, а находится в разрозненном ряду анафем». Н. Гарсоян заключает из это-

¹⁶⁹ Lib. epist. P. 55—58. Франц. пер. в: Carsoian 1999. P. 460—463.

¹⁷⁰ См.: Carsoian 1999. P. 213—214.

го, что «позиция Армянской церкви в середине VI века, насколько она выражена в “Ответе” Нерсеса, хоть, несомненно, и носит монофизитский характер, <...> однако не является столь радикально юлианской, как утверждалось до сих пор»¹⁷¹. Впрочем, логичнее было бы сделать вывод, что она «не являлась столь радикально *антисевирианской*, как это часто утверждали».

Анафему, произнесенную на Севира в «Ответе на послание сирийцев» католикосом Нерсесом II, нужно рассматривать в историческом контексте. Это был период достаточно напряженных отношений с сирийцами севирианского направления, которые находились в значительном большинстве, а на самых границах с Арменией даже преследовали юлиан и ставили перед собой цель полного их уничтожения. В таком контексте Абдишо (некоторые источники указывают на тон его писем) сильно настроил армян против севириан Сирии.

Однако всего этого было недостаточно для того, чтобы армяне осудили Севира на втором соборе в Двине, который состоялся вскоре¹⁷². Л. Фривольд, отметив это, подчеркивает, что «в случае, если бы члены собора настроены были против учения Севира, они осудили бы последнего», и высказывает предположение о присутствии на соборе «представителей одновременно и севирианской, и юлианской партий»¹⁷³.

Присутствие и влияние севириан, как представляется, продолжало ощущаться в Армении и в дальнейшем. Л. Фривольд замечает, что «имя Севира упоминается лишь трижды в документах “Книги посланий” [более поздних, чем второй собор в Двине]: стр. 83¹⁷⁴, 138¹⁷⁵ и 146¹⁷⁶», причем два последних ссылаются на предыдущие

¹⁷¹ Carsoian 1999. P. 214.

¹⁷² Нельзя утверждать, как это делает Г. Харутунян (Haroutiounian 2004. P. 75), что послание Нерсеса было посланием, готовящим собор.

¹⁷³ Frivold 1981. P. 148.

¹⁷⁴ Послание, составленное господином Ованесом, католикосом армян, и другими епископами епископам Алуанка. Франц. пер. в: Carsoian 1999. P. 489. Ованес II был католикосом с 557 по 574 г.

¹⁷⁵ Господину Кириону от Вртанеса. Франц. пер. в: Carsoian 1999. P. 537. Это послание датируется 606 г.

¹⁷⁶ Правила, принятые в Двине во время совещания епископов, собравшихся

осуждения¹⁷⁷. Эти три осуждения датируются соответственно временем правления католикоса Ованеса II Габеляна (557—574), 606 и 607 гг. В дальнейшем, констатирует Фривольд, «его имя исчезает из документов и не произносилось более ни одной анафемы ни на него, ни на его учеников. Причиной этого, вероятно, является то, что во второй половине VI или в начале VII в. армяне переменили свой взгляд на Севира и его учение и от осуждения пришли к принятию его»¹⁷⁸.

Это, как нам представляется, подтверждается тем, что после 611 г. католикос Комитас поручает богослову Ованесу Майрагомеци перевести «книги Севира Антиохийского»¹⁷⁹, несмотря на то что оба они были убежденными юлианами.

Впрочем, в этом нет ничего удивительного, поскольку монофизитская христология Севира Антиохийского охватывала несравненно более тем, нежели один частный вопрос (проблема о нетленности Тела Христова), к которому она была сведена в определенный момент в связи со спором его с Юлианом Галикарнасским.

Этот спор разгорелся внутри монофизитского движения¹⁸⁰, и временное осуждение Севира со стороны Армянской церкви ни в коем случае не стало, как иногда легкомысленно пытались представить¹⁸¹, осуждением монофизитской христологии, подобно тому, как толковали осуждение Юлиана Галикарнасского сирийской Церковью.

Спор затронул две монофизитские партии по одному частному и весьма ограниченному вопросу христологии. Он ни в коем случае не подвергал сомнению всю монофизитскую христологию в целом — фундаментальные положения христологии Севира и

для поставления католикоса армян после смерти католикоса Мовсеса. Франц. пер. в: *Carsoïan* 1999. P. 506. Этот текст датируется 607 г.

¹⁷⁷ Л. Фривольд замечает здесь: «Главным образом, на стр. 83. На страницах 138 и 146 имя Севира упоминается лишь в связи со ссылками на предыдущие деяния» (*Frivold* 1981. P. 163. Note 34).

¹⁷⁸ *Frivold* 1981. P. 148.

¹⁷⁹ *Sap'areli* 1980. P. 82—83 (Ch. 6).

¹⁸⁰ Ср.: *Meyendorff* 1992. P. 27.

¹⁸¹ См. у Г. Харутюнян в указанных выше статьях.

Юлиана, которые следовали умеренной монофизитской христологии Диоскора, Тимофея Элура, Петра Монга, Петра Сучильщика, Иакова Саругского и Филоксена Маббугского.

Хотя, безусловно, Армянская церковь осудила Севира Антиохийского, но это касалось только его взглядов на нетленность Тела Христова¹⁸², а не всей его христологии в целом. Из «Послания православных сирийцев к армянам»¹⁸³, «Ответа Нерсеса, католикоса армян, на послание сирийцев»¹⁸⁴ и писем Абдишо после посвящения его в епископа¹⁸⁵ видно, что осуждение Севира находится исключительно в контексте вопроса о нетленности Плоти Христовой. В первом письме (второе ссылается на эти слова) сочинения Севира описываются как «тлетворные писания». Игра слов намекает на утверждение Севиром того, что Тело Христово было тленным. Из одного послания Абдишо к Нерсесу совершенно ясно, что осуждение Севира как «еретика» связано исключительно с его высказываниями о тленности Тела Христова¹⁸⁶ в противоположность мнениям Юлиана Галикарнасского¹⁸⁷: «Но есть и другие еретики, которые следуют порочным учениям Севира и говорят, что “Плоть Спасителя на кресте была тленной и подверженной тлению”. Говорят они также дерзким образом, что “когда Плоть Спасителя страдала, то приняла тление”»¹⁸⁸. Можно констатировать это и в другом послании «Того же епископа Абдишо об анафеме на несториан и всех

¹⁸² Характерно также, что его противник Абдишо, переписывавшийся с католикосом Нерсесом II, нападает на Севира именно по вопросу о нетленности Тела Христа. См., например, отрывки его посланий, цитируемые у Н. Гарсоян: *Carsoïan* 1999. P. 212—213.

¹⁸³ Lib. epist. P. 52—54. Франц. пер. в: *Carsoïan* 1999. P. 457—460.

¹⁸⁴ Lib. epist. P. 55—58. Франц. пер. в: *Carsoïan* 1999. P. 460—463.

¹⁸⁵ Текст переведен в: *Carsoïan* 1999. P. 463—473.

¹⁸⁶ Ср.: *Carsoïan* 1999. P. 207.

¹⁸⁷ И. Мейендорф справедливо замечает, что, «очевидно, не отречение от Халкидона со стороны Севира послужило мотивом для того, чтобы [Нерсесом II] было произнесено [на него] осуждение, а его отрицательное отношение к Юлиану Галикарнасскому» (*Meyendorff* 1992. P. 34).

¹⁸⁸ От епископа Абдишо Нерсесу, католикосу Армении. Приветственное послание // Lib. epist. P. 58—61. Франц. пер. в: *Carsoïan* 1999. P. 463—465.

еретиков»¹⁸⁹: «Мы анафематствуем также и Севира и его тлетворные книги. Он ввел разделение между Божеством и воплощением и сказал, что Плоть Бога, [принятая Им] от Девы, была тленной подобно плоти всего человечества, что до Воскресения она не была ни прославленной, ни совершенной, но лишь после Воскресения она была прославлена и усовершилась».

Если собор в Двине 555 г., который последовал вскоре после этой переписки, не осудил Севира, то это, без сомнения, произошло потому, что не входило в число первоочередных его задач. Возможно и потому, что разногласия касательно одного частного вопроса не оправдывали анафемы, которая должна была бы отвергать в целом учение, которого армяне не принимали.

Характерно, что в списке ересей армянского происхождения, составленном неизвестным автором и, возможно, относящемся к VI в., Сефир анафематствуется за свои представления о нетленности; но при этом подчеркивается, что это осуждение не касается его монофизитской христологии, истинность которой даже утверждается: «Сефир прокликает тех, кто говорит о “двух природах”, и говорит о “единой природе Слова и плоти после несказуемого единения”, и это произносит справедливо. Однако в другом вопросе он искажает истину, говоря, что Слово было подвержено чувствованиям и телесным страданиям; он говорил, что Тело Спасителя было тленно до распятия и Воскресения, однако после Воскресения было прославлено и стало совершенным, и что тогда были удалены от него страдания, чувствования и тление»¹⁹⁰.

7. ОСУЖДЕНИЕ СЕВИРИАНСКОГО И ЮЛИАНСКОГО УЧЕНИЙ НА СОБОРЕ В МАНЦИКЕРТЕ (726 Г.): ЗНАЧЕНИЕ И ПОСЛЕДСТВИЯ

Иногда утверждается, что и Сефир Антиохийский, и Юлиан Галикарнасский оба были осуждены на соборе в Манцикерт

¹⁸⁹ Lib. epist. P. 66—67. Франц. пер. в: *Carsoian* 1999. P. 469—471.

¹⁹⁰ *Thomson* 1965. P. 366—367.

(726 г.). В действительности на соборе не было произнесено анафемы ни на Севира, ни на Юлиана, они нигде даже не упоминаются по имени. Можно, таким образом, считать, что хотя, как мы видели ранее, Сефир и был анафематствован в некоторых официальных документах Армянской церкви (в связи с учением о нетленности Тела Христова), он не был осужден прямо ни на одном соборе; что же касается Юлиана Галикарнасского, то он также не был соборно осужден в Армянской церкви.

Нельзя также считать, что на соборе в Манцикерт было произнесено осуждение на учение Севира и Юлиана в целом: правила собора¹⁹¹ ясно показывают, что осуждены были отдельные их высказывания о тленности или нетленности Тела Христова. Кроме того, осуждение касалось не столько выражений, принадлежавших самим Севиру и Юлиану, сколько тех, которые высказывались в крайних формах севирианства и юлианства¹⁹². Наконец, примечательно и то, что основное внимание было уделено крайним юлианским положениям¹⁹³. Это, без сомнения, отчасти объясняется обстоятельствами, которые заставили сирийцев и армян созвать этот собор: несогласия между двумя Церквами в вопросе о тленности или нетленности Тела Христа с момента Его зачатия вновь резко усилились недавно из-за новой редакции сборника «Печать веры», которая «усугубила его афтартодокетические тенденции», поскольку в него были добавлены новые главы из сочинений юлианиста Ованеса Майрагомеци¹⁹⁴, вероятного составителя первоначальной версии этой антологии (см. выше), но также автора многих других богословских трудов. Он образовал школу и имел деятельных учеников во время собора¹⁹⁵ — наиболее ревностным

¹⁹¹ Они находятся в: *Mich. Syr. Chron.* XI/20 (*Chabot* 1901. P. 499).

¹⁹² Юлианство включало в себя различные крайние группировки, как, например, актититов (которые утверждали, что нетленное тело Христова было нетварным) и фантазиастов.

¹⁹³ Об этих воззрениях см.: *Ter-Minassiantz* 1904. P. 79—81.

¹⁹⁴ *Mahé* 1993. P. 481. Афтартодокетизм есть одно из наименований, даваемых юлианским представлениям о нетленности Тела Христа.

¹⁹⁵ См.: *Cowe* 1996. P. 932 (note 26); *Mahé* 1993. P. 676.

из них был некий Саркис, принадлежавший к секте, защищавшей крайнюю форму юлианства. Именно против этих учеников Ованеса Майрагомеци католикос Ованес III Одзнецци направил трактат под названием «Против докетов»¹⁹⁶, и именно их, в первую очередь, имеют в виду анафемы собора. Их касается больше половины всех анафем, в то время как только две из десяти — 6-я и 9-я — могут быть отнесены к севирианам¹⁹⁷. Представляется, что осуждение севирианских положений (или тех, которые считались таковыми) было произведено в желании несколько уравновесить положение и что основная цель армян и сирийцев заключалась в том, чтобы противостоять юлианской секте, которая причиняла беспокойства как одним, так и другим¹⁹⁸.

Тем более нельзя предполагать, что на соборе в Манцикертте было осуждено умеренное монофизитство, черты которого ясно различимы в некоторых формулировках правил собора¹⁹⁹. Кроме того, собор проклинает и саму халкидонскую христологию; это осуждение, без сомнения, было, по намерению устроителей собора, весьма важным²⁰⁰. Оно представлялось важным в целях противодействия той унии с византийской Церковью, которую некоторое время назад осуществил католикос Езр (см. ниже).

Собор в Манцикертте никак не был проявлением отчуждения Армянской церкви от Церкви сирийской; напротив, он скрепил узы этих двух монофизитских Церквей и стал печатью их общей веры. Этот собор, прежде всего, был униональным собором²⁰¹, созданным Армянской и Сиро-яковитской церквями в результате переписки между армянским католикосом Ованесом III Одзнецци и яковитским патриархом (севирианином) Антиохийским Анастасием и по их общему почину.

¹⁹⁶ *Mahé 1993*. P. 484.

¹⁹⁷ См.: *Cowe 1993*. P. 121—123.

¹⁹⁸ *Cowe 1993*. P. 121—123.

¹⁹⁹ В особенности в 4-м правиле. См.: *Mich. Syr. Chron. XI/20 (Chabot 1901. P. 499—500)*.

²⁰⁰ См.: *Ter-Minassiantz 1904*. P. 72—73.

²⁰¹ См.: *Ter-Minassiantz 1904*. P. 72.

В Манцикертте был достигнут компромисс на основании того, что Ж.-П. Маэ называет «срединным учением»²⁰², исключившим крайние позиции севириан и, в особенности, юлиан по вопросу о нетленности²⁰³. Однако этот собор не подверг ни малейшему сомнению все остальные (то есть самые существенные) христологические воззрения Юлиана и Севира, и поэтому нельзя считать, что этот собор осудил христологические доктрины Юлиана и Севира в целом или что он знаменует собой отдаление от монофизитской христологии по существу. Нельзя также и утверждать²⁰⁴, что этот собор позволил Армянской церкви высказать некую специфическую и не зависимую ни от кого христологию.

Единство веры между армянами и сирийцами, между прочим, ясно подтверждается «Соборным посланием», которое было составлено в связи с данным собором католикосом Ованесом III: «Согласно правилу, мы должны были испросить [у вас, сирийцев,] изложения вашей веры; вы написали его и передали нам в письменном виде. <...> Изложение веры, которое вы написали, после исследования было найдено точным. <...> Мы приняли и согласились с верой, выраженной в изложении, которое вы дали нам»²⁰⁵.

Можно сказать, что армянская христология отказалась в учениях Юлиана Галикарнасского и Севира Антиохийского от того, что между ними было несовместимого, и сохранила то, что было их общей основой и общим знаменателем: то есть умеренное монофизитство, которое она разделяла наряду с другими монофизитскими Церквями. Сложившийся при этом парадокс, когда Сефир мог быть одновременно в Армении и принимаем, и осуждаем, объясняется тем, что Севира чтит за фундаментальные положения его христологии, согласные с другими монофизитскими богословами,

²⁰² *Mahé 1993*. P. 481.

²⁰³ См.: *Ter-Minassiantz 1904*. P. 77, 78. *Mahé 1996*. P. 934: «Католикос Ованес III Одзнецци на этом соборе принял учение, среднее между учением Севира Антиохийского и Юлиана Галикарнасского».

²⁰⁴ Как это делает Г. Харутюнян: *Haroutiounian 2001*. P. 52; *Haroutiounian 2004*. P. 76.

²⁰⁵ *Mich. Syr. Chron. XI/20 (Chabot 1901. P. 497—498)*.

принимавшимися армянами, но отвергали за утверждения, развиваемые из этой христологии (главным образом относительно вопроса о тленности Тела Христа), которые нельзя было согласовать с идеями Юлиана Галикарнасского.

Собор в Манцикерте 726 г. явился той завершающей чертой, которая отметила веху окончательного формирования армянской христологии²⁰⁶ и обретения ею равновесия как внутри себя, так и в связи с сирийской христологией²⁰⁷. Это не означает, что после собора в Манцикерте севирианство и юлианство исчезли полностью. Севирианство остается до наших дней чтимым в Сирийской церкви как один из главных ее учителей и как отец церкви. Что же касается Юлиана, то определенное число армянских богословов продолжали положительно относиться к нему и в дальнейшем²⁰⁸. Бар-Гебреус заметил, что «вскоре после [собора в Манцикерте] армяне вновь возвратились к древним учениям Юлиана»²⁰⁹, однако ради справедливости следует сказать, что они никогда и не отказывались от них. Этот собор, как мы видели, осудил только крайние формы юлианства. Тогда как в самой Сирии продолжали сохраняться напряженные отношения между строгими севирианами и крайними юлианами, так что в 797 г. понадобилось даже заключить особый пакт о единстве²¹⁰, в этот же период времени сосуществовали, по всей вероятности, «в Армянской церкви две многочисленные группы: одна — склонная к уступкам в сторону севириан-яковитов, а другая — скорее стремившаяся твердо хранить юлианство»²¹¹. Присутствие юлианства ощутимо и в последующие века, иногда даже и в официальных высказываниях Армянской церкви. Собор в Ширакаване (862 г.) согласился с мнением о том, что к Телу Христову примени-

²⁰⁶ Mahé 1993. P. 466.

²⁰⁷ Ср.: Mahé 1993. P. 531.

²⁰⁸ См.: Thomson 1965. P. 361.

²⁰⁹ Bar-Hebraeus. Chronica ecclesiastica / Éd. Assemani. Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana II. De scriptoribus syris monophysitis. Rome, 1721. P. 296.

²¹⁰ См.: Draguet R. Le Pacte d'union de 797 entre les Jacobites et les Julianistes du patriarcat d'Antioche // Muséon 54. 1941. P. 91—106.

²¹¹ Ter-Minassiantz 1904. P. 81.

мо понятие нетленности²¹²; такое же утверждение мы встречаем век спустя в послании католикоса Хачика (972—991) к митрополиту Севастийскому²¹³. Е. Тер-Минасянц отмечает, что «вплоть до наших дней многие армяне твердо хранят учение Юлиана»²¹⁴. Однако можно при этом утверждать, что определенная напряженность отношений к юлианству и некоторые разногласия не оказали существенного влияния на единство веры Армянской церкви с церковью Сирийской.

С той давней поры и по сей день Армянская церковь находится относительно сущности христологического учения в полном согласии и общении веры не только с монофизитской Сирийской церковью²¹⁵, но и с монофизитской Коптской церковью²¹⁶ и с Эфиопской церковью²¹⁷, — и едина с ними в экуменических дискуссиях между православной и нехалкидонскими церквами, — не отделяя своих христологических воззрений от позиции последних, как это обнаруживают высказывания и решения ее представителей.

²¹² См.: Thomson 1965. P. 361.

²¹³ Thomson 1965. P. 361.

²¹⁴ См.: Ter-Minassiantz 1904. P. 71.

²¹⁵ Об исторических и богословских основаниях сирийского монофизитства см.: Lebon 1951. P. 425—580.

²¹⁶ Об исторических и богословских основаниях коптского монофизитства см.: Grillmeier 1996. P. 31—364. Церковь Александрии была колыбелью монофизитства. Как мы видели, ее монофизитские патриархи и богословы — Диоскор, Тимофей Элур, Петр Монг, Иоанн из Теллы — оказали значительное влияние на армянскую Церковь. Кроме того, Александрийская церковь имела и нескольких патриархов-юлиан, в частности Тимофея III, Гайана, что было причиной сближения с ней Армянской церкви.

²¹⁷ Об исторических и богословских основаниях эфиопского монофизитства см.: Grillmeier 1996. P. 425—533. Эфиопия присоединилась к антихалкидонскому течению и к монофизитской христологии в результате влияния миссионеров, пришедших из Сирии и Персии, а именно Симеона из Бет-Аршама, который, как мы видели, сыграл значительную роль в приобщении Армении к антихалкидонскому направлению и монофизитскому богословию (см.: Grillmeier 1996. P. 425 ss.).

8. ПОДТВЕРЖДЕНИЕ МАНЦИКЕРТСКИМ СОБОРОМ
МОНОФИЗИТСКИХ ЛИТУРГИЧЕСКИХ ОБЫЧАЕВ

На соборе в Манцикерте католикос Ованес Одзнеци подтвердил два литургических обычая, усвоенных от монофизитов, которых придерживается Армянская церковь: отказ от смешивания воды и вина (использование чистого вина) и отказ от смешивания теста с закваской (использование опресноков). Для тех, кто вводил тогда эти два обычая, они проистекали из умеренных юлианских позиций Армянской церкви, отрицавшей тленность Тела Христова; они объясняли их тем, что закваска, добавленная в тесто, производит плесень, а вода, при смешивании с вином, производит уксус: плесень и уксус являлись для них двумя образами тления²¹⁸. Однако, и вне их понимания в связи с вопросом о нетленности Тела Христова, эти два обычая, уже на протяжении долгого времени принятые в Армении²¹⁹, имеют вполне очевидное символическое содержание в связи с монофизитской верой в единую природу Христа и отказом исповедовать Его в двух природах²²⁰. В своем «Трактате» католикос Иверии Арсений Сапарели видит в этих обрядах отречение от Воплощения, от соединения Бога с нашим человечеством, он подчеркивает, что это обрядовое различие армян (ἐτεροπραξία) проистекает из их неправильного учения (ἐτεροδοξία)²²¹ и изобличает его.

9. СОБОР В КАРИНЕ-ФЕОДОСИОПОЛЕ

Период, предшествовавший собору в Манцикерте, был отмечен несколькими попытками объединения армянской и византийской

²¹⁸ См.: Cowe 1993. P. 118; Id., Cowe 1996. P. 932 (note 26); Mahé 1993. P. 676.

²¹⁹ «Повествование о делах армянских», § 102, сообщает, что католикос Мовсес отказался поехать в Константинополь в 592 г. по приглашению императора Маврикия, говоря так: «Я не стану переходить через реку Азат, чтобы вкушать квасного хлеба и испить горячей воды».

²²⁰ Ср.: Cowe 1993. P. 118.

²²¹ См.: Mahé 1996. P. 952.

Церквей.

Об унии, заключенной в 572 г. в Константинополе генералом Варданом Мамиконяном, не стоило бы даже упоминать, потому что она была дезавуирована сразу же после его возвращения в Армению.

Следующая попытка была частичной и введенной путем силы. Договор, заключенный в 591 г. при императоре Маврикии между сасанидским Ираном и Византийской империей, отдавал последней почти всю территорию Армении, за исключением районов, находившихся на северо-востоке от рек Раздан и Азат. Католикос Мовсес II Еливардеци отказался от объединения с византийской Церковью и тем самым вынудил ее поставить «антикатоликоса», Ованеса Багаранди, который ввел халкидонскую веру во все церкви Армении. Такое положение продолжалось вплоть до того момента, когда он был арестован и сослан персами в 610—611 годах. Это привело не только к расколу внутри Армянской церкви, но и к отделению от нее Грузинской Церкви (608—609), которая приняла православную веру, провозглашенную на Халкидонском соборе.

После периода реставрации монофизитства во времена правления католикоса Комитаса (611—628) была предпринята новая попытка объединения с византийской Церковью при католикосе Езре (630—641). В Армении изменилось политическое положение и сузились ее границы, что не позволяло более следовать жесткой антихалкидонской политике Комитаса и его сильного покровителя Смбага Багратуни [Хосрова Шума]. В Византийской же империи император Ираклий разворачивал политику объединения со всеми монофизитскими церквами с целью упрочить империю ввиду персидской угрозы. Ираклий пользовался в Армении особым уважением, ибо в 630 г. возвратил в Иерусалим животворящий Крест, отвоеванный им у персов.

Итак, на вполне добровольных началах по приглашению Ираклия был созван собор в 633 г. в Карине-Феодосиополе и начались беседы между католикосом Езром (в сопровождении свиты из епископов и князей) и императором (в сопровождении делегации

богословов), которые привели к объединению армянской и византийской Церквей. Несколько документов сообщают нам об этом событии. Согласно «Повествованию о делах армянских», «в четвертый год по смерти Хосрова и в двадцать третий год правления Ираклия, сей (император), прибыв в Великую Армению, приказал, чтобы собрался в Феодосиополе великий собор из всех епископов и учителей с католикосом Езром и всеми азатами (дворянами) для исследования и изучения вопроса о двух природах во Христе, Боге нашем, и вопроса о Халкидонском соборе. Исследования продолжались тридцать дней; армяне были убеждены писаниями [святых отцов] и поклялись письменно своей рукой не обращаться вспять», другими словами, дали свое согласие²²².

Другие документы, сообщающие об этом событии («Трактат» Арсения, «Послание» Фотия, «История Ираклия», написанная Себеосом, «История армянских соборов», приписываемая католикосу Ованесу III Одзнецу, «История Армении» Ованеса Католикоса, «Хроника» Галана, «Всемирная история» Стефана Таронского) дают очень близкие к приведенному сведения²²³.

Основываясь на том, что «Повествование о делах армянских» никак не упоминает вопроса о «едином действии» или о «единой воле» Христа, А. Сидоров выдвинул предположение, что Ираклий смог добиться соглашения с армянами на основании строгого халкидонизма, не используя окольных путей и моноэнергистских и монофелитских компромиссов, к которым он вынужден был прибегать в случае с другими монофизитскими церквями; и это будто бы оказалось возможным благодаря определенному своеобразию армянского монофизитства²²⁴. Однако предположение А. Сидорова ослабляется некоторыми соображениями.

С одной стороны, представляется несомненным, что в течение

²²²Narratio de rebus Armeniae. 121—122 / Éd. Garitte 1952. P. 43. Ср. рус. пер.: Арутюнова-Фиданян 2004. С. 185.

²²³Они процитированы и проанализированы Ж. Гариттом: Garitte 1952. P. 278—300.

²²⁴Сидоров 1988. P. 167—169.

собора в Карине все избегали прямых упоминаний о Халкидоне²²⁵. Степанос Орбелян утверждает, что Ираклий дал католикосу Езру определение Халкидона, дабы тот мог его изучить²²⁶. Однако более вероятно, что, — как утверждают некоторые источники («История Ираклия» Себеоса, «История Армении» Ованеса Католикоса), — армяне, скорее всего, должны были изложить суждение об исповедании веры, которое им предоставил Ираклий. Ираклий же не был в то время представителем строгого халкидонизма, а поддерживал моноэнергизм, который святой Софроний Иерусалимский, в том же 633 г., а позднее — святой Максим Исповедник, опровергли как ересь, проистекающую из монофизитской христологии. Как отмечает Н. Гарсян, критикуя предположение Сидорова, «трудно поверить, что в тот момент, когда споры о моноэнергизме и монофелитстве²²⁷ были в полном разгаре, Ираклий удовлетворился бы простым халкидонским определением»²²⁸. По той же причине Ж.-П. Маэ считает, что едва ли можно усматривать, как это делают процитированные источники, в соглашении Езра и Ираклия возвращение армян к Халкидону²²⁹.

Историки моноэнергизма полагают, что Ираклий весьма рано (начиная с 617 г.²³⁰) разработал при помощи патриарха Сергия уни-

²²⁵Ср.: Mahé 1996. P. 470.

²²⁶Ср.: Garitte 1952. P. 297.

²²⁷В действительности монофелитство появилось в качестве компромиссного решения, предложенного византийскими богословами, несколько лет спустя (в 638 г.).

²²⁸Mahé 1993. P. 387 (note 110). Нужно, однако, поправить утверждение Маэ, согласно которому Ираклий «колебался тогда между моноэнергизмом и монофелитством»: в то время он поддерживал моноэнергизм, монофелитство же появилось позднее.

²²⁹Ср.: Mahé 1996. P. 932 (note 26).

²³⁰Это дата, когда патриарх Сергей попросил у Георгия Арсаса, члена одной монофизитской секты Александрии, тексты, касающиеся единого действия во Христе, которые он намеревался использовать в рамках споров с монофизитами. Впоследствии он советовался с Феодором, епископом Фарана, находившегося рядом с горой Синай, который написал для него небольшой трактат, где оправдывал моноэнергизм, находя возможность примирить его с учением о двух природах.

ональную стратегию, которая должна была привести к воссоединению со всеми главными монофизитскими церквями, а в их числе и с Армянской церковью²³¹. На основании принятой им компромиссной линии он предпринял переговоры с Павлом Одноглазым, главой кипрских монофизитов, в 622—623 гг., с яковитским патриархом Афанасием Гаммалой в Иераполе (Маббуге) около 629—630 гг.; переговоры с ним продолжились в 632 г. Наконец, в 633 г. в Александрии был подписан между Кирилом Фасисским, недавно поставленным Иракием халкидонским архиепископом Александрии, и Коптской церковью Египта «Пакт об объединении» явно моноэнергистского содержания²³².

Учение о едином действии было развито и уточнено Севиром Антиохийским, однако все монофизитские богословы говорили о единстве действия и о единстве воли, поскольку они логически проистекают из учения о единой природе²³³. Провозглашенное богословами, авторитетными для Армянской церкви, а именно Диоскором, Тимофеем Элуром и Филоксеном Маббугским, — оно входит в учение о вере Армянской церкви²³⁴.

Компромисс между халкидонским учением о двух природах и монофизитским учением об одном действии, разрабатываемый на протяжении долгих лет по указанию Иракия и пользовавшийся признанием со стороны Сирийской и Коптской церквей, мог найти понимание и со стороны Армянской церкви, что совершенно не было реальным по отношению к строго халкидонскому учению или неохалкидонизму, разработанному богословами Юстиниана.

Несмотря на то, что Нерсес III Шинол [Таецц]²³⁵, преемник Езры [I Паражнакертцц], склонялся к византийской позиции и к соглашению, достигнутому при Езре, он был вынужден последо-

²³¹ Ср.: *Mahé 1996*. P. 932 (note 26).

²³² См.: *Murphy F., Sherwood P.* Constantinople II et III. Paris, 1973. P. 139—152.

²³³ См.: *Jugie M.* Monophysisme // *DHGE* 10. 1929. Col. 2225—2226.

²³⁴ См.: *Talatinian 1979*. P. 54—57, 60—61.

²³⁵ Местночтимый святой Грузинской Церкви. — *Примеч. ред.*

вать решению собора епископов и князей, состоявшегося в 648 г., и подписать «Догматическое послание», возвращавшее Армянскую церковь к антихалкидонским позициям²³⁶.

Две других унии в 653 и 689 г. были навязаны армянам силой со стороны византийцев и не имели никакого продолжения.

Собор в Двине в 719 г. отменил все, что оставалось от «халкидонских» обычаев, введенных насильно или терпимых со времени Езры, и восстановил монофизитские литургические обряды, в частности, «антихалкидонскую формулировку Трисвятого»²³⁷.

В 726 г. собор в Манцикерте окончательно зафиксировал, как мы видели, армянскую христологию в линии умеренного монофизитства, в единстве веры с монофизитской Сирийской церковью.

ВЫВОДЫ

Эта работа могла бы быть продолжена изучением антихалкидонизма Армянской церкви и изложением ее монофизитской христологии с VIII в. до наших дней; выполнение этой задачи отчасти было предпринято в некоторых исследованиях, на которые мы ссылались выше, в особенности, в работе Б. Талатиняна «Монофизитство в Армянской церкви»²³⁸. Было бы столь же интересно рассмотреть аргументацию, разработанную против этой монофизитской христологии Армянской церкви в кругу таких православных богословов, как св. Фотий (IX в.), Никита Византийский (IX в.), св. Никита Стифат (XI в.)²³⁹, Алексей Комнин (XI—XII в.), Евфимий Зигабен (XI—XII в.), Андроник Каматерос (XII в.), Исаак Армянин, Никита Хониат (XII—XIII в.) или Никифор

²³⁶ Ср.: *Mahé 1993*. P. 473.

²³⁷ *Mahé 1993*. P. 480.

²³⁸ *Talatinian 1979* (на итал.).

²³⁹ В I отделе «Богословского вестника» (БВ 7. 2007) были впервые опубликованы греч. и груз. тексты, а также рус. пер. «Первого обличительного слова против армян», написанного прп. Никитой Стифатом в сер. XI в. (ок. 1050 г.) (совместная публикация иг. Дионисия (Шленова) и М. А. Рапава). См. выше: С. 39—104. В следующих номерах БВ предполагается опубликовать 2, 3 и 4 обличительные слова. — *Примеч. ред.*

Ксанфопул (XIII—XIV в.). Но период времени, которым мы ограничили настоящее исследование, считается всеми исследователями определяющим в сложении армянской христологии, которая, конечно же, не возникла *ex nihilo*, но на основании, по большей части, кирилловской христологии, переработанной в антихалкидонском смысле «отцами» умеренного монофизитства.

Важно то, чтобы в рамках диалога, продолжающегося много лет между монофизитскими церквями (среди которых — и Армянская церковь) и Православной Церковью, не оживлялись бурные споры прошлого, которые были отмечены с обеих сторон эксцессами, немало повредившими диалогу. В первую очередь, необходимо признать несправедливыми и неточными обвинения в строгом монофизитстве или евтихианстве, долгое время выдвигавшиеся византийскими полемистами против Армянской церкви (как и против церквей Яковитской, Коптской и Эфиопской), и обвинения в несторианстве, произносимые последними против халкидонской веры Православной Церкви.

Тем не менее необходимо, чтобы каждая церковь, находящаяся в диалоге, имела и в отношении себя, и в отношении других церквей четкое осознание исторических и догматических предпосылок исповедуемой ею веры. Это позволит со всей ясностью определить, какую веру, сравнительно с прежними ее выражениями, она исповедует на сегодняшний день, в частности, в диалоге и в проектах или формулировках объединения. Лишь так можно избежать недомолвок и двусмысленностей, наносящих ущерб диалогу и препятствующих подлинным сдвигам по направлению к взыскуемому единству веры.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Ananean 1957* — *Ananean P.* Patmakan yišatakarani mē Duini B [II] žolovk'i masin // *Vazmančr* 115. № 5—6. 1957. P. 111—121; 116. 1958. P. 64—71, 117—131.
Cowe 1993 — *Cowe S. P.* Philoxenus of Mabbug and the Synod of

- Manazkert* // *Aram. Festschrift for Dr. Sebastian P. Brock.* Leuven, 1993. P. 115—129.
Cowe 1996 — *Cowe S. P.* Generic and Methodological Developments in Theology in Caucasia from the Fourth to Eleventh Centuries within an East Christian Context // *Il Caucaso: Cierniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV.—XI.).* T. 2. Spoleto, 20—26 aprile 1995. P. 647—685 (Settimane di studi sull'alto medioevo XLIII).
Frivold 1981 — *Frivold L.* The Incarnation. A Study of the Doctrine of the Incarnation in the Armenian Church in the 5th and the 6th Century according to the Book of Letters. Oslo, 1981.
Inglisian 1951 — *Inglisian V.* Chalkedon und die armenische Kirche // *Grillmeier A., Bacht. H.* Das Konzil von Chalkedon 2. Würzburg, 1954. S. 361—417.
Garitte 1952 — *Garitte G.* La Narratio de rebus Armeniae. Édition critique et commentaire. Louvain, 1952.
Garsoïan 1999 — *Garsoïan N.* L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient. Leuven, 1999.
Grillmeier 1990 — *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne. Le concile de Chalcedoine (451): réception et opposition. T. II/1. Paris, 1990.
Grillmeier 1993 — *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne. T. II/2. L'Église de Constantinople au VI^e siècle. Paris, 1993.
Grillmeier 1996 — *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne. T. II/4. L'Église d'Alexandrie, la Nubie et l'Éthiopie après 451. Paris, 1996.
Haroutiounian 2001 — *Haroutiounian G.* Le dialogue entre l'Église orthodoxe et le Églises orientales anciennes: l'Église apostolique arménienne // *MO* 137. Paris, II-2001. P. 44—81 (Réponse à un précédent article de Jean-Claude Larchet).
Haroutiounian 2004 — *Haroutiounian G.* À propos du statut de l'Église arménienne dans le cadre du dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises non chalcédoniennes // *MO* 140. 2004. P. 71—79.
Lebon 1909 — *Lebon J.* Le Monophysisme sévérien. Louvain, 1909.
Lebon 1929 — *Lebon J.* Les citations patristiques grecques du Sceau de la foi // *RHE* 25/1. 1929. P. 5—32.

- Lebon 1951* — *Lebon J.* La christologie du monophysisme syrien // *Grillmeier A., Bacht H.* Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart. Vol. 1. Würzburg, 1951. P. 425—580.
- Mahé 1993* — *Mahé J.-P.* L'Église arménienne de 611 à 1066 // L'histoire du christianisme des origines à nos jours. T. IV. Paris, 1993. P. 457—548.
- Mahé 1994—1995* — *Mahé J.-P.* La Narratio de rebus Armeniae // REAr 25. 1994—1995. P. 429—438.
- Mahé 1996* — *Mahé J.-P.* La rupture arméno-géorgienne au début du VII^e siècle et les réécritures historiographiques des IX^e—XI^e siècles // Il Caucaso: cierniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV—XI). T. 2. Spolète, 1996.
- Meyendorff 1992* — *Meyendorff J.* L'aphtartodocétisme en Arménie: un imbroglio doctrinal et politique // REAr 23. 1992.
- Chabot 1901* — *Michel le Syrien* Chronique XI/20 / Éd. *Chabot*. T. 2. Paris, 1901.
- Sap'areli 1980* — *Sap'areli A.* Sur la séparation de Géorgiens et des Arméniens / Éd. *Aleksidze*. Tbilissi, 1980.
- Papadopoulos-Kerameus 1892* — Φωτίου τοῦ ἀγιοτάτου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τὸ περὶ τοῦ τάφου τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑπομνημάτιον (γραφὲν μετὰ τῶν ἐτῶν 867 καὶ 878) καὶ ἄλλα τινὰ πονημάτια τοῦ αὐτοῦ ἑλληνιστὶ τε καὶ ἀρμενιστὶ γεγραμμένα. Ἐκδίδονται δὲ μετὰ προλόγου ὑπὸ *Α. Παπαδοπούλου Κεραμέως* καὶ μετὰ ῥωσικῆς μεταφράσεως τῶν *Γ. Σ. Δεστούνη* καὶ *Ν. Μάρρου* // ΠΠΣ 31. СПб., 1892. С. 179—195 (греч. текст), 227—245 (рус. пер. *Н. Марра*).
- Sarkissian 1965* — *Sarkissian K.* The Council of Chalcedon and the Armenian Church. Londres, 1965.
- Schmidt 1989* — *Schmidt A. B.* Die Refutatio des Timotheus Aelurus gegen das Konzil von Chalcedon. Ihre Bedeutung für die Bekenntnisentwicklung der armenischen Kirche Persiens im 6. Jh // OrC 73. 1989. S. 149—165.
- Talatinian 1979* — *Talatinian B.* Il monofisismo nella chiesa armena. Storia e dottrina. Jérusalem, 1979.
- Tallon 1955* — *Tallon M.* Livre des letters. Beyrouth, 1955.
- Ter-Minassiantz 1904* — *Ter-Minassiantz E.* Die armenische Kirche in ihren

- Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Leipzig, 1904.
- Ter-Mkrtč'ean 1908* — *Ter-Mkrtč'ean G.* T'imot'ços Kuzi hakačarut'ean hay t'argmanut'ean tamananē ew S. Grk'i errord kam 'noraber' hay t'argmanut'iwne. Ararat, 1908.
- Ter-Mkrtč'ean 1914* — *Ter-Mkrtč'ean K.* Knik' hawatoy. Çjmiacin, 1914.
- Ter-Mkrtč'ean, Ter-Minassiantz 1908* — *Ter-Mkrtč'ean K., Ter-Minassiantz E.* Timotheus Älurus' des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre. Leipzig, 1908.
- Thomson 1965* — *Thomson R. W.* An Armenian List of Heresies // JTS 16. 1965. P. 358—367.
- Wiatkowski 1993* — *Wiatkowski W.* Syrian Monophysite Propaganda in the Fifth to Seventh Centuries / Éd. *L. Ryden, J. O. Rosenqvist.* Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium. Stockholm, 1993.
- Zekiyan 1982* — *Zekiyan B. L.* La rupture des Églises géorgienne et arménienne au début du VII. siècle // REAr 16. NS 1982. P. 155—174.
- Арутюнова-Фиданян 2004* — *Арутюнова-Фиданян В. А.* Повествование о делах армянских (VII в.). Источник и время. М., 2004.
- Сидоров 1988* — *Сидоров А. И.* Монофелитская уния по свидетельству «Повествования о делах армянских» // Историко-филологический журнал. 1988. Т. 3. С. 162—169.

Перевод с французского *С. С. Кима*
под редакцией *иг. Дионисия (Шленова)*