

М. ван Эсбрук.

### **Три формы антихалкидонизма с 451 по 553 г. и их отражения на Кавказе.**

Каким образом влияние Сирии проявилось на Кавказе в V-VI веках - так я сформулирую свой вопрос. На него можно было бы ответить поверхностно, сославшись с армянской стороны на легенду об Авгаре, прямо переведенную с сирийского, Страдания персидских мучеников, составленное Маруфом Майферкатом и переведенное Абрахамом Хостованог, а глубже - указав на присутствие Симеона Бэт-Аршамского на Двинском соборе 506 г., где были предствалены также грузины, и на присутствие Абд-Ишо из Сарепты на втором Двинском Соборе в 555 году (1). С грузинской стороны можно упомянуть прежде всего Житие Сирийских Отцов и упоминание Иерусалима в грузинской легенде о святой Нино, также как в Житии Вахтанга Горгасали. Это перечисление хорошо известных фактов не помогает, однако, проникнуть в глубокие течения, которые связывали Сирию с Кавказом. Поэтому мы попытались здесь предложить новую классификацию влияний, оппозиционных Халкидону, начиная с трех определенных дат.

Каждая из этих дат лежит в основе особенного течения, влияние которого хорошо ощущается за пределами V века. Хотя все они принадлежат к монофизитским течениям, оппозиционным Халкидону, это не уменьшает их различия, даже если их общие пункты иногда приводят к наложению одних на другие.

Первая дата - это сопротивление Халкидону в самом Иерусалиме, в 451-452 гг., при анти-патриархе Феодосии, который в течение 20 месяцев определял богослужебную жизнь Иерусалима. Следующая дата - 469-470 гг., когда Петр Фулон впервые вошел в Антиохию, чтобы, опираясь на партию аполлинаристов, захватить - сначала безуспешно - Антиохийскую кафедру. На третьем месте 505 г., когда Иоанн Никеот из Александрии снова поднял вопрос о двух природах документом, который должен был вовлечь самую Византию в монофизитство в 512 г. при Анастасии. Каждый из этих трех периодов отражался на Кавказе по-своему.

#### **Первая серия влияния: Иерусалим, особенно около 451 года**

Первое сопротивление Халкидону в Иерусалиме особенно отразилось на богослужении Успения, которое играло главную роль в переходящей литургической системе. Оно отражалось в календаре праздником в октаву от Богоявления, когда празднуется Успение Богородицы у Коптов - 21 Тобе или 16 января (2). Торжественная процессия, тогда имевшая место в Иерусалиме, будет введена также в Константинополе в 512 году, при патриархе Тимофее (3). Конец этой антихалкидонской волне, которая включает в себя почти все редакции Успения Богородицы, а со стороны православных - Корпус Дионисия Ареопагита, падает на десятилетие правления императора Маврикия в 591 г.. Он закрепил праздник Успения за 15 августа и построил в Гефсимании православную церковь, которая была разрушена персами в 614 году. На локальном уровне установилось противостояние между церковью Святого Сиона, чье влияние ещё очень сильно в

церквях Кавказа, и церковью Неа (Мария), или новой церковью Богоматери, торжественно освященной в 543 г. в Иерусалиме Юстинианом (4). Неа Мария получает то богослужение Успения, которое сохранили одни грузины. Оно выглядит как некая св. седмица Марии, имитирующая св. седмицу Пасхи с 9 по 17 августа. От этого времени грузины сохранили один исчезнувший по-гречески текст, и некоторые другие произведения, в частности гомилию Петра Иерусалимского и послание Юстиниана о дате Сретения (5). Напротив, армяне сохраняют параллельные черты преданности Св. Сиону, что объясняется главным образом в послании Григора Ардцруни о празднике Рождества и Богоявления (6). Другой документ содержит следы реформ анти-патриарха Феодосия. Самые древние редакции Успения празднуют Успение в священный день среды, также как Творение мира, согласно системе древнего священнического календаря Библии, Воплощение и Рождество (7). Вопреки этой календарной системе утверждается обратное движение с успениями, сохраненными по-сирийски, где настаивается на важности воскресного дня для великих праздников Домостроительства. Это текст, изложенный под именем евангелиста Иоанна, стал классическим в православии, а значит, и в Грузии (8). Но грузины также сохранили отрывки прежней редакции. Другой апокалиптический текст – Послание с небес, - должен был оправдать происхождение даты среды, но затем был приспособлен к воскресенью, так что Послание предстает под заглавием Послание о воскресенье (9). Среда для Успения фигурирует ещё в мемре, сохраненном по-сирийски под именем Иакова Саругского (10).

В иерусалимском кругу оппозиции Халкидону появился также апокриф Пещера сокровищ (11), иногда цитируемый под именем Книги Нимрода. Особенно важным там является утверждение параллелизма между грехопадением Адама и св. седмицей Христа. Каждому часу истории грехопадения Адама и Евы там соответствует определенный час искупительных страданий Христа. Эта схема повторяется в трактате, дошедшем по-армянски (12), где также используется библейский священнический календарь. Но под именем Книги Нимрода этот же сирийский апокриф цитируется в Житии Вахтанга Горгасали (13). Эта антихалкидонитская волна, по существу сирийская, вышедшая из Иерусалима, ещё довольно сильна в эпоху Зинона не только в среде тех, кто не принял собор.

Совокупность представлений, порожденных первой реакцией в Иерусалиме, касалась больше богослужения, чем догматов, и меньше формулы веры, чем возвращения к архаичному наследию, особенно иудео-христианскому, к чему ещё раньше прибегали Иоанн II Иерусалимский и Кирилл Иерусалимский. Гомилия Иоанна II сохранилась только по-армянски (14). Её традиция и её литургический цикл, подкрепленные авторитетом св. Иакова Иерусалимского, для большего отличия от Византии, составляют одно литургическое целое, которое выработано способом, в основе совершенно параллельным как по-армянски, так и по-грузински. Несмотря на значительные добавления к армянскому гомилиярию, произведения, входящие в гомилиярий, и литургический год ещё обладают довольно многочисленными параллельными чтениями, чтобы выделить общую основу, иногда даже дохалкидонскую, но чаще всего относящуюся к эпохе Энотикона (15). Литургический календарь с минейными памятниками в церквях Кавказа содержит большое число строго иерусалимских элементов, которые триумфальный возврат литургического влияния Византии на Иерусалим, начиная с Модеста и Софония, уничтожил в греческих источниках. Именно на Кавказе находят очень большое число документов, полностью вытесненных у греков и сохраненных благодаря такому повороту событий (16). Довольно давно армянский лекционарий стал объектом исследований специалистов. Труды Кекелидзе и Тархнишвили, с одной стороны, и труды Рено - с другой, широко подтвердили это родство в описании Палестины, часто в полном соответствии с Паломничеством Эгери, которое датируется 381-384 (17).

Есть ещё одно, в чем церкви Кавказа глубоко зависят от Иерусалима: титул "Католикос" неотделим от *Katholike* - названия церкви Константина в Иерусалиме. Происхождение этого титула не так просто понять в путанице истории. Несколько раз он появляется в древних документах, в особенности в Синодике Восточной Церкви. Но поскольку не все рукописи древние, то несомненно – из того, что первых епископов Селевкии называли Католикосами уже на Соборе 410 г., - этот титул им усвоили недавно. Подлинная граничная дата - это переписка Варсумы с Акакием в 484 году (18). Варсума надеялся стать Католикосом, но его компромиссы с маздеями на Соборе в Бет-Лапат в 484 г. по-видимому его полностью дискредитировали у халдеев, но ещё более у армян и яковитов. Кажется, невозможно избежать титула "Католикос" в этой переписке, которая придает этому факту большое значение. Ибо у армян в Книге Посланий титул Католикоса появляется только начиная с Нерсеса II в середине VI в. (19). У грузин он полностью усваивается выдающимся деятелем Петру и Самуилу в Житии Вахтанга Горгасали для событий, которые относятся к 476-484 гг., как будет видно далее. Но Житие Вахтанга, конечно, было переписано гораздо позже. Таким образом, впервые этот титул внезапно появляется лишь у восточных несториан как выражающий требование прямой неза-висимости от Антиохийской кафедры. Почему эта связь с Храмом Константина так далека от Иерусалима? Мы полагаем, что следует принять в расчет предшествующие события при Иоанне II Иерусалимском, когда важным стало богословие Искупления, что отражено даже в архитектуре халдейских и армянских церквей (20). В то же время, на Востоке были широко переписываемы Обретения креста Константином, поскольку их находят почти на всех восточно-христианских языках, и эти тексты, часто связанные с легендой об Авгаре Эдесском, свидетельствуют о своем распространении на Востоке в конце IV в. (21). Они всегда помещаются вслед за описаниями строительства церкви Константина и Елены в Иерусалиме. Значимость святилища как части иерусалимского богословия вставляется у халдеев в два достаточно различных контекста - в юридическом сборнике Габриеля де Бостра, недавно опубликованном Н. Kaufhold, и в замечаниях Бабая Великого, в которых присутствует эхо космологических концепций Космы Индикоплова, как это проанализировала В. Вольска-Конус (22). Вселенная на самом деле есть скиния, или обиталище Божие, также как для несториан Иисус есть скиния Слова. Против такой концепции уже в эпоху Кирилла Иерусалимского выдвигается уравнение, согласно которому скинией, или обиталищем Слова, является Мария, и следовательно, споры о восстановлении Храма при Юлиане Отступнике усваиваются представлениям, которые закончатся включением их в рассказы об Успении Богородицы, о которых мы говорили выше (23). В древних сирийских версиях легенды, которая станет легендой Иоанна, на самом деле также присутствует повторение цикла Авгаря, популярного как у несториан, так и у позднейших монофизитов.

Итак, не исключено, что титул "Католикос" реально начинается в перспективе с несторианским оттенком - вместе с сознательным намеком на Иерусалим - у Варсумы Низибийского. Во всяком случае, ясное свидетельство о связи между титулом Католикоса и *Katholike* Иерусалима дает мимоходом только Анания Мокаци в X в. (24). Но он, несомненно, пользуется документами, которых у нас нет. Титул Католикоса ещё не существует на Кавказе во время Двинского Собора 506 года. Более чем вероятно, что он появился в результате оспаривания несторианского титула. У грузин можно опираться отчасти на указание грузинских Хроник, которые дают дату 513 г. (25), т.е. момент, когда сама Византия дошла до того, чтобы признать свою зависимость по отношению к Иерусалиму, от которого она снова взяла некоторые обряды, связанные с почитанием Богоматери. Через это Церкви Кавказа показали сознательное дистанцирование, - то есть что они зависимы, в основной части христианской традиции, не от практики Константинополя, но от

практики Иерусалима. Впрочем, Иерусалим в 451 г., при Ювеналии, стал патриархатом. Установлено, что почти во всех источниках той эпохи, даже греческих, термин "архиерей" употребляется для обозначения обладателей кафедр Иерусалима, Антиохии и Александрии, и это, конечно, вызвано осуждением патриарха Ювеналия в монофизитской среде или, проще, антихалкидонитами. Этот термин частично сохранен в праздниках древнейших грузинских календарей, также как для праздников Иоанна, Кирилла, Модеста или Софрония (26).

Наконец, последняя форма зависимости от Иерусалима обнаруживается из легенд, оправдывающих автокефалии, рождающиеся внутри различных течений акефалов, вышедших из антихалкидонитства. Стремление утвердить для себя иерусалимские корни выразилось в серии обретений и перенесений мощей и составления легенд, одной из которых является, например, легенда о св. Нино, которая отводит важное место Хитону Христову, принесенному в эпоху Иисуса Христа Елиозом в Мцхету (27). Важность Иерусалима в этой легенде становится понятной лишь в контексте целого потока Обретений мощей, совершенных как халкидонитами, так и их противниками (например, обретение Иоанном II Иерусалимским мощей св. Стефана). Мы уже упоминали выше святыни, относящиеся к Богоматери, в связи с Константинополем. Хитон Христов был получен обратно византийским главнокомандующим в Иерусалиме комитом Дорофеем и послан в монастырь Акимитов, находящийся вблизи Константинополя (28). Император Маркиан открыл главу Иоанна Крестителя в Эмесе (29). Элементы этого рассказа вновь встречаются в двойной легенде о центурионе Лонгине, который, по Евангелию, исповедал Иисуса Христа Богом. Дошедшая до нас только по-гречески, эта легенда является антихалкидонским ответом и не менее изобилует чудесами, чем ее предшественники (30). Память Лонгина обнаруживается в окружении, непосредственно вдохновленном окружением Иоанна Крестителя. Итак, в легенде о Лонгине присутствует хитон Христов и именно с Елиозом Лонгин возвращается в Каппадокию, где он оставляет Елиозу хитон из Мцхеты. Целый ряд черт легенды о Нино немислимы в Грузии без этих чисто палестинских отсылок. Армяне больше прибегают к апостолам Фаддею и Варфоломею. Их имена фигурируют в порядке, принятом в списке апостолов великой армянской дидаскалии Агафанга, чем больше побуждает атрибутировать её Католикосу Комиту, умершему в 628 году (31). Ап. Варфоломей берет на себя роль отсутствующего Фомы при Успении Марии в легенде об основании монастыря Хогеак-Ванк. Именно Варфоломей приходит с опозданием к гробу и после просьбы открыть его получает единогласное свидетельство апостолов о пустом гробе Марии (32). Но поскольку к авторитету Иерусалима прибегают не только антихалкидониты, то при очередном составлении легенды о Нино, несомненно около 640 г., её не колеблясь делают племянницей очень халкидонитского патриарха Ювеналия. Здесь всё ещё, как во многих других случаях, Иерусалим является неизбежной моделью агиографии при недостатке чудес.

Итак, всё, что обращается к разработке праздника Успения, к апокрифам о Голгофе, легендам о Константине, богослужению (лекционариям, гомилиариям и календарям) и, наконец, даже титулу Католикоса, характерному для двух кавказских Церквей, - всё это обращается к Иерусалиму, и особенно к литургическим потрясениям анти-патриарха Феодосия сразу после Халкидонского Собора.

**Вторая серия влияния: прибавка к Трисвятому**

Петр Фулон остается одной из самых загадочных личностей V в.. Если основываться на обычных рассказах, среди которых лучшим источником является Феодор Чтец, то можно свести его карьеру к трем появлениям на Антиохийской кафедре. Первый раз в 469-470, второй - при Василиске в 475-76, и третий - в конце жизни, в 485-88. На первый взгляд его влияние ограничивалось этими тремя короткими правлениями патриаршим престолом в Антиохии и некоторыми литургическими нововведениями, которые, что существенно, распространились в Византии около этого времени (V столетия) - это прибавка к Трисвятому.

Первое епископство его датируется ещё царствованием Льва, но уже вместе с Зиномом, тогда просто племянником императора. На Соборе в Селевкии около Антиохии он будет опираться на аполлинаристов, всегда многочисленных в Антиохии, чтобы допустить в Трисвятое вставку "распныйся за ны". По всей вероятности, само Трисвятое, без прибавления, уже было введено в литургию Проклом Константинопольским (†446) во время землетрясения 438 г. (33). Заметим, что J.S. Assemani объединил на этом источнике не менее двенадцати историй, восходящих к Игнатию Богоносцу или даже Иосифу Аримафейскому (34). Антиохийский епископ Мартирий более не вернулся на свою кафедру, после того как Лев прогнал самозванца и сослал его в монастырь Акимитов. На патриаршей кафедре его заменил Юлиан. Акимиты всегда были ревнителями самого строгого халкидонизма. Но панегирик Варнаве Александра Кипрского объясняет нам, что Петр сперва был монахом у Акимитов, а затем покинул монастырь и ушел в Константинополь, где прислуживал в церкви св. Васса и дружески сошелся с Зиномом. Однако его свидетельство не считается историками достаточно серьезным, ибо Александр Кипрский путает хронологию ссылок Петра Фулона (35). Но так как он это сделал для того, чтобы сохранить полученную при Петре Фулоне кипрскую автокефалию, и чтобы просто приписать это дело Зиному, тогда как Василиск должен бы быть тем, кто позволил эту автокефалию, то его свидетельство о юности Петра Фулона заслуживает внимания.

Петр Фулон занимал кафедру в Антиохии во второй раз, когда в 475 г. Василиск отстраняет Зинона на один год и вводит полностью монофизитскую религиозную политику, возвратив Тимофея Элуря на Александрийский престол и позволив ему готовить третий собор в Ефесе, который никогда не состоялся. Под прикрытием этого политического поворота Петр Фулон вновь занял Антиохийскую кафедру, опираясь на аполлинаристов. Но уже в 476 г. Василиск был вынужден отказаться от власти, и Зинон впоследствии ссылает Петра Фулона в Питиунт (нынешняя Пицунда) на берегу Черного моря. Однако Феодор Чтец сообщает нам, что Петр сбежал из-под стражи и укрылся под защитой св. Феодора Евхадитского (36). Могила последнего находится в Амасии. Как это ясно сообщает Мученичество св. Феодора Восточного, Амасия удостоилась быть просвещенной ап. Андреем. Федим Амасийский мог рукоположить Григория Чудотворца в епископа Неокесарии. А ещё мы помним, что Нил Доксопатор в Перечне епископских кафедр Византийской империи заметил, что Грузия зависит от Амасийской кафедры. Далее будет видно, что это утверждение полностью удостоверяется на основании рассмотрения некоторых эпизодов из Жития Вахтанга Горгасали, грузинского царя конца V века (37).

Однако в Антиохии епископы менялись один за другим драматически, всегда по причине скандала с прибавлением к Трисвятому. Исаак Эдесский пишет об этом периоде поэму из 2136 полустиший и, кроме того, о попугае, который в Антиохии пел Трисвятое с прибавлением (38). Иоанн Кодонат оставался на кафедре только 3 месяца. Очень интересно отметить, что в константинопольском Синаксарии под 25 сентября помещен маленький рассказ, связанный со

случившимся в Константинополе 25 сентября 478 г. землетрясением. Таким образом, в подражание инициативе Прокла в 437 г. начинается пение Трисвятого с прибавлением, - некий юноша был вознесен на небо, где он мог слышать хвалу херувимов. Он спустился, утверждая, что небесная иерархия не использует прибавления. Потом он умирает (39). Нам кажется возможным, что подоплекой этого рассказа можно считать хорошо известный эпизод из видения Иоанна Евнуха или Митридата, товарища Петра Ивера, чье свидетельство дошло до нас только в Корпусе Дионисия Ареопагита со схолиями. Петр Ивер никогда не одобрял литургическое новшество Петра Фулона. После Иоанна Кодоната епископом в Антиохии был второй Стефан, который был убит и брошен в Оронт. Епископ по названию, Каландион занял кафедру только в 482 г., да еще благодаря компромиссу: добавлением "Христе Царю" перед "распныйся" (40). Но он совершил ошибку, устроив в Антиохии 25 июля 484 г. торжественную встречу, как императора, Леонтия, ставленника Илла, которого исавриец выставил как конкурента [мятежному Василиску], сильно опасаясь за судьбу Зинона. Поэтому неудивительно снова видеть Петра Фулона в согласии с Зиномом, оглашающего Энотикон в Антиохии в 485 г.. Уступка была такой же сильной, как и уступка Петру Монгу в Александрии. Синодики Петра Фулона к Петру Монгу были сохранены Захарией Схоластиком. От Петра Монга, благодаря Евагрию (41), имеется текст, адресованный Акакию Константинопольскому. Там Петр Монг принимает Халкидон явно потому, что этот Собор не говорит ничего более того, что три предыдущих. Политический компромисс Петра Фулона вызвал суровое неодобрение в серии осуждающих фиктивных писем (42). Но эта литература появляется только тогда, когда, уступая давлению монофизитов, император Анастасий в 512 г. разрешил петь прибавку к Трисвятому в самом Константинополе. Это вызвано значительными политическими опасениями. Само по себе Трисвятое - еще не соглашение. Скифские монахи снова направили к Юстиниану требование: на этот раз ввести в Трисвятое формулу "Един от Троицы был распят". Эта формула вызвала в конце концов знаменитое восстание Ника в 532 г. и компромисс, в котором Юстиниан отличал страдания по плоти от страдания по Божеству.

Петр Фулон, таким образом, разжег в истории Византии политический конфликт, основанный на некой литургической практике, антихалкидонский смысл которой очевиден. На Кавказе армяне также как сирийцы и копты, сохранили прибавку к Трисвятому, которая, впрочем, может быть понимаема в православном смысле: Христос как личность вполне может быть поклоняем. Будет ли прибавка единственным влиянием Петра Фулона на Кавказе?

Действительно, его влияние было решающим, особенно для Грузии, но не в меньшей степени в Армении. Петр Фулон был осужден Акакием в 476 г.; естественно, что его писания по-гречески не дошли. История IV Собора, которая Книгу Посланий атрибутирует Вртану Кертогу, цитирует в конце одно послание Петра Фулона (43). Большие выдержки из этого послания явно послужили для редакции этого трактата, который на нескольких страницах разворачивает оправдание прибавления к Трисвятому. Только армяне анонимно её сохранили. Что касается грузин, то они точно пользовались литургическим прибавлением, но впоследствии его совершенно исключили. Ни одно ясное упоминание не известно. Напротив, серия политико-религиозных памфлетов очерняет Петра Фулона, и в 1046 году Евфимий Грдцели может его объявить несторианином, потому что он прибавил одно лицо к Троице (44), что делает и армяно-халкидонитский источник, сохранившийся по-гречески, датируемый немногим ранее 692 г., а именно Повествование о делах армянских (45). Когда папа Григорий Великий послал около 600 г. ответ грузинскому Католику Кириону, он указал, как вновь принимать несториан в Церковь (46). Эти несториане ничего не имели общего с истинными несторианами из Бет-Лапат, против которых выставляется синодальное послание Нерсеса II в 555 г..

Один из грузинских политических памфлетов прямо противопоставляет Михаила Мцхетского Петру Фулону (47). Они действительно были современниками. Более того, в то время, когда Петр убежал в Амасию в 476 г., они действительно могли встретиться. Грузинские хроники рассказывают, что Вахтанг учредил кафедру великого города Понта, где жительствоваало много монахов. Таким образом, епископ Петр там был хранителем гробницы великого Григория Андзиандзорского. Переводчики хроник переводят обычно как Назианзина, как это было бы по-армянски, но этот Григорий является фактически монофизитским созданием, соединившим в одном лице Григория Чудотворца и Григория Назианзина, и заставляют его претерпеть мученичество во время Юлиана Отступника в Константинополе с последующим перенесением его мощей в Неокесарию, где они были помещены в гробницу. Эта гробница великого Григория известна Феодору Чтецу, когда он описывает осаду в 502 г. в Неокесарии. Напротив, гробница была незнакома Григорию Нисскому в Панегирике, который он посвятил около 380 года Григорию Чудотворцу. Панегирик содержит некое видение, в котором Иоанн Евангелист и Богородица передали Григорию Чудотворцу истинную формулу веры. Этот Символ был переписан и изменен аполлинарианами, которые должны были сопровождать Петра Фулона в его ссылку. Варианты и рассказы о Житии Григория Чудотворца были также трансформированы различными способами теми же кругами (48). Итак, в Житии Вахтанга имеется Видение, основанное на том же принципе. Там мы видим великого Григория, Константина и св. Нино, венчающими Вахтанга короной. У Петра и Самуила такое же видение. Церемония коронавания сама по себе заимствована из покаяния Иовиана, согласно Роману о Юлиане Отступнике, сохранившемся только по-сирийски. Вахтанг тогда заключил союз с Зиномом (49). Это идеальное окружение зиноновского Энотика, к которому Петр Фулон должен был присоединиться, чтобы ему простили согласие Василиска на его занятие Антиохийской кафедры. Итак, именно Вахтанг в эту эпоху отправил Михаила Мцхетского и побудил прийти в Грузию сирийских Отцов, которые основали группу монастырей. Добавим, что епископ Петр входит в историю грузинской Церкви только как Андзиандзорский, его преемник Самуил был после него призван руководить судьбами грузинской Церкви.

Из этого становится понятно, что нет ничего удивительного в том, что в 506 г. 24 грузинских епископа присутствовали на Двинском Соборе. Они все находятся в зависимости от реформ Петра Фулона. Но Собор 506 г. является одним из первых Актов третьей серии антихалкидонских влияний на Кавказе, к которому мы теперь приступаем.

### **Третья серия влияния: христологические споры**

В отличие от двух предшествовавших течений, здесь будут действовать не литургические потрясения, богословские дискуссии, более и более углубленные, которые, впрочем, оканчиваются в эпоху Анастасия Синаита формулами примирения.

Как хорошо отметил покойный о. де Аллэ, один вид абсолютного отделения должен быть обозначен Посланием Иоанна III Никиотом против Халкидона в 505 году (50). О. де Аллэ считал, что этот документ был утерян. Но все-таки он дошел до нас по-армянски, как седьмое послание в известной Книге Посланий. Оно атрибутируется Иоанну, архиепископу Армян, а в Печати Веры

приписывается Иоанну Мандакуни. Уже Манандиан выдвинул предположение, что речь может идти об Иоанне Александрийском, цитируемом между источниками Типоса императора Анастасия (51). Исследование арабских и эфиопских исторических сочинений полностью подтверждает эту гипотезу. Письмо имело огромное влияние. Оно было источником бесчисленных дискуссий, следовавших одна за другой между Севером Антиохийским, Иоанном Кесарийским и Филоксеном Маббургским. Но в отличие от этих, поздних, Трактатов, насыщенных ссылками на патристические авторитеты двух партий, письмо Никиота основано исключительно на писаниях Ветхого и Нового Заветов. С православной стороны последним из флорилегиев в этой долгой войне приводится знаменитая *Doctrina Patrum* конца VI в. (52).

Не называя Томоса Льва, Никиот однако старается его опровергнуть, но возможно, он его знает только в 4-х пунктах, в которых его вкратце изложил Тимофей Элур и перевод которого имелся по-сирийски и по-армянски (53).

Доводы Никиота можно вкратце резюмировать так: следует быть язычником для язычников, по св. Павлу, и таким образом допустить термин "природа" в качестве лекарства, как это было сделано в Никее. Но нужно также быть иудеем с иудеями: ибо те, распиная Христа, свидетельствовали, что Он есть Бог, в противном случае они бы не были оправданы. Имена Христа двойные — снизшед с неба на землю, Он стал Сыном Человеческим, как Его видели пророки и апостолы; но также, восшед с земли на небо, Он стал Сыном Божиим, как это также свидетельствуют пророки и апостолы. Из этого текста ясно, что ошибка Томоса Льва состоит в том, что он говорит: "Когда Иисус умножил хлебы, Он есть Бог; когда Он терпел голод — Он человек". Никиот отсюда выводит то, что Лев не говорил, а именно: "когда Он умножил хлебы, Он не есть человек, и когда Он алкал, Он не есть Бог". Это является двойным соблазном, который упраздняет Искушение.

Человек, передавший это послание в Армению, — Симеон Бет-Аршамский, которого Бар-Эбрайя описывает как священника, обремененного чем-то вроде представительства всех христиан Персидской империи, постоянно находящегося в путешествии с одного на другой край громадной империи (54). Мы знаем о его тесных контактах с жителями Награна в 518 году (55). От Симеона остался только памфлет о развращенном источнике епископата Месопотамии, т. е. из школы Ивы Эдесского (56). Симеон Бет-Аршамский появляется ещё в двух письмах Бабгена во время Двинского Собора 506 г.. Почти достоверно известно, что это он должен был доставить послание Никиота в Армению, где оно было немедленно переведено и занесено в список авторитетных источников. На почетном месте в перечне Книги Посланий это Доказательство будет иметь в Армении прочное влияние. Но ее греческий оригинал излагает, кроме прочего, развитие спора о трех главах, который привел к посмертному осуждению Феодора Мопсуестского, Феодорита Киррского и Ивы Эдесского в 553 г.. Эта антихалкидонская тройка тогда проникла через Двинский собор как в Армению, так и в Грузию. Армяне перевод Комментария на Псалтырь Феодорита сохранили под именем Епифания Кипрского, а грузины старательно перевели его под собственным именем (57). Множество других древних армянских переводов должно быть исключено в пользу других текстов.

Однако на II Двинском соборе в 555 г. грузин уже не было. Они уже противодействовали вместе с Юстинианом влиянию Петра Фулона. Армения тогда подверглась новому влиянию, хорошо описанному в халкидонской хронике, прекрасно изданной G. Garrite. Согласно хронике, действительно происходит принятие уцелевших сирийцев школы Юлиана Геликарнасского (+527), и они сохраняют в своей традиции кроме того некую составную часть первого мятежа в



Иерусалиме, следы которого исчезают даже в сирийской хронике. Отсюда следует афтартодокетическая позиция армян, которая опиралась на одобрение Юстиниана в знаменитом декрете, текст которого нам сохранил Евагрий (58). До царствования Юстиниана II армяне пользовались привилегией сохранять свое учение и свою собственную литургию, несмотря на нападки Трулльского Собора в 602 г. (59).

В последний раз сирийцы появляются у Иоанна Одзнеци, чтобы укорять армян за их афтартодокетизм. Иоанн Одзнеци в 726 г. предоставил им больше, чем сделала предшествующая армянская традиция, чтобы поддержать общение Церквей, в дальнейшем разделенных политической силой ислама. Он также открыто нападал на армянских фантазиастов, не отождествляя их с официальной армянской церковью (60). Что касается грузин, то они в дальнейшем исповедуют византийское православие, совсем как армяне-халкидониты, Повествование о делах армянских, которое является последним документом, доказывающим их официальное церковное существование.

### **Заключение: типология трех антихалкидонских течений.**

Теперь время измерить пройденный путь. Ни одно из трех исходных положений в реакциях против собора в Халкидоне не исчезло с исторической сцены полностью. Первая инициатива была, по существу, литургической и привела к новому распределению апостольского происхождения Церкви, прибегая к Иакову Иерусалимскому для оправдания другого способа происхождения. Следы этого движения многочисленны, но оно существовало недолго, не дольше 20-ти месяцев.

Второе течение ещё изначально является литургическим. Оно породило везде волнения, большей частью опирающиеся на оппозицию зеленых и голубых цирковых партий Константинополя, и привело к многочисленным жертвам. Как это обыкновенно бывает, единая вера у проигравших опиралась прямо на Бога, они обличали во враждебной партии отсутствие истинной веры и оправдывали, по этой причине, революционные интриги. Личность Петра Фулона для Кавказа сыграла огромную роль, которая до сих пор едва отмечена церковными историками.

Третье течение явно интеллектуальное. Юстиниан никогда не запрещал богословских дискуссий. Более чем где-либо на сцене преобладал политический принцип — единство империи. Никогда декреты императоров не говорили столько о Троице и Воплощении. Но афтартодокетический декрет императора Юстиниана показывает, что государственные интересы преобладали. Его политика в Иерусалиме имела свои непосредственные отголоски на Кавказе, где только грузины перевели его послание и поместили его в древнем Мравалтави (Многоглаве).

Если рассматривать христианство на Кавказе в эпоху дифференциации восточных Церквей, то видно, что Кавказ в целом полностью причастен социальным и вероучительным волнениям вокруг христологии.

(1)ALISHAN L. Labubneay diwanagir dpir Edesioy t'ult' Abgarou. Venise 1868; Ter-Mkertcean G. Abrahamou Xostovanoli V kayk' Arewelic'. Etchmiadzin 1921. J. IZMIREANTZ, Girk' T'ltoc'. Tiflis 1901, p. 48 и 51; GARITTE G. La Narattio de rebus Armeniae, Louvain 1952. p. 147-149.

(2)Резюме из: ESBROECK M. van. La dormition chez les Coptes // Actes du IVe Congrès Copte, Louvain-la-Neuve, t. II / De la linguistique au gnosticisme, йd. Mrassart-Debergh et J. Ries, p. 436-445.

(3)M. van ESBROECK. Le culte de la Vierge de Йrusalem a Constantinople aux VIe-VIIe siècles // РЙВ, t. 46, p. 181-190.

(4)M. van ESBROECK. L'Assomption de la Vierge dans un Transitus pseudo-Basilien // AB, t. 92, 1974, p. 125-163.

(5)GARITTE G. Le calendrier palestino-гйorgien du Sinaiticus 34. Bruxelles 1958, p. 301-305; M. van ESBROECK. L'homйlie de Pierre de Йrusalem et la fin de l'origйnisme palestinien // Orientalia Christiana Periodica, t. 51, 1985, p. 33 59; Idem. La lettre Ide Justinien pour le fkte de l'Hyrapanti en 562 // AB, t. 112, 1994, p. 65 84.

(6)Idem. Barsabee de Jerusalem. Sur le Christ et les Eglises // PO, t.41, 1982, p. 163 168.

(7)Idem. Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite. Honigmann's Thesis revisited // Orientalia Christiana Periodica, t. 59, 1993, p. 223-225.

(8)Idem. La dormition chez les Coptes, p. 441-442. Cite note 2.

(9)Idem. La lettre sur le Dimanche, descendue du ciel //AB, t. 107, 1989, p. 267-284.

(10)BAUMSTARK A. Die leibliche Himmelfahrt der allerseligsten Jungfrau // Oriens Christianus, t. 4, 1904, p. 374, note I.

(11)Новое издание Su-Min Ri, La caverne des tresors, Les deux recensions syriaques, Louvain 1987 (CSCO 486-487).

(12)ESBROECK, M. van. Un court traite pseudo-basilien de mouvance aaronite conserve en armenien // Le Museon, t. 100, 1987, p. 385-395.

(13)Kartlis Cxovreba / ed.S.Qaulkhisvili, t. 1, Tbilissi, 1955, p. 27, 23; p. 148,19; 181,4; 240,6; 162,8; 163,2.

(14)ESBROECK, M. van. Une homelie sur l'Eglise attribuee a Jean II de Jerusalem // Le Museon, t. 86, 1973, p. 283 304.

(15)Idem. Les plus anciens homelieres georgiens, Louvain-la-Neuve li75, passim; idem. La structure de l'homelie de Mush, в International Symposium on Armenian Linguistics, Erevan 1984, p. 282 303.

(16)GARITTE G. Le calendrier palestino-georgien du Xe siecle, Bruxelles 1958. Многие каталоги коллекций Иерусалима, Синая и Афона... недавно изданы в Тбилиси.

(17)Кекелидзе К. Иерусалимский Канонарь VII века. Тифлисъ, 1912; TARCHNISVILI M. Le grand Lectinaire de Jerusalem (Ve-VIIIe siecle), Louvain 1959-1960; RENOUX A. Le codex armenien Jerusalem 121,. Introduction aux origines de la liturgie hierosolmitaine, в Patrologia Orientalis, t. 35, Turnhout, 1969. Эти работы последовали за многочисленными частными исследованиями.

(18)Braun O. Der Briefwechsel des Katholikos Papa // Zeitschrift fur katholische Theologie, t. 18, 1898, p. 163-182 и 546-565.

(19)IZMIREANTZ J. Girk' T'ltoc'. Tiflis 1901, p. 70.

(20)ESBROECK, M. van. Jean II de Jerusalem et le culte de S.Etienne.de la Sainte-Sion et de la Croix // AB, t. 102, 1984, p. 99 134.

(21)ESBROECK, M. van. L'opuscule sur la Croix d'Alexandre de Chypre et sa version georgienne // Bedi Kartlisa, t. 37, 1939, p. 111 121.

(22)KAUFHOLD H. Die Rechtsammiung des Gabriel von Basra und ihr Verhaltnis zu den anderen juristischen Sammelwerken der Nestorianern, Berlin 1976, p. 284-288; WOLSKA W. La "Topographie chretienne" de Cosmas Indicopleustes. Theologie et science au VIe siecle. Paris 1962.

(23)ESBROECK, M. van. Les signes des temps dans la litterature syriaque // Revue de l'Institut Catholique de Paris, t. 39, juillet-septembre 1991, p. 132 146.

(24)Idem. Primaute, Patriarcats, Catholicossats, Autocephalies en Orient, dans Maccarone M. Il primato del Vescovo di Roma nel primo Millenio. Vatican 1991, p. 517; idem. Место из письма Анании было опубликовано в Ararat, t. 30, 1897, p. 282.

(25)DZAVAKHISVILI I. Kartuli eris istoria // Txzulebani tonnet tomad, t. I, 1979, p. 384 385. Эта дата исключена автором, поскольку достоверно известно, что тогда Вахтанг уже умер. Но он мог существовать в период между полученной в 484 году автокефалией и принятием звания Католикоса.

(26)GARITTE G. Le calendrier palestino-georgien du Sinaiticus 34. Bruxelles. 1958, p. 4227.

(27)ABULADZE I. Jveli kartuli agiograpiuli literaturis jeglebi, t. 1. Tbilissi, 1963, p. 112 и 128 129.

(28)Выше примечание 3 и idem. Une lettre de Dorothee comte de Palestine a Marcel et Mari en 452 // AB, t. 91, 1983, p. 35 75.

(29)Cf. Acta Sanctorum Iunii, t. 4, 1717, p. 724 728.

(30)AUBINEAU M. Les homelies festales d'Hesychius de Jerusalem, t.. 2. Bruxelles, 1980, p. 748 901.

(31)ESBROECK, M. van. Deux listes d'apotes conservees en syriaque // IIIe Symposium Syriacum, ed. R. Lavenant, Rome 1983, p. 327 362.

(32)В: Mod'se de Khorene. Opera. Ed. Venise 1843, p. 283 296.

(33)Cf. GARITTE G. La Narratio de rebus Armeniae. Louvain 1952, p. 77. Theophane. sub anno 5930.

(34)ASSEMANI J.-S. Bibliotheca juris orientalis canonici et civilis, liber quintus, pars tertia. Rome 1966, p. 362-364.

(35)DEUN, J. van. Sancti Barnabae Lavdatio Avetore Alexandro Monacho // Hagiographica Cypria. Turnhout-Leuven, p. 108-113 (Corpus Christianorum Series graeca 26).

(36)HANSEN G.C. Theodoros Anagnostes. Kirchengeschichte. Berlin 1971, Epit. 415, p. 115.

(37)Cf. Acta Sanctorum, November IV (Bruxelles 1926), p. 15-17; FINCK F. Des Nilos Doxopatres " Taxis twn Patriarcikwn thronwn" armenisch und griechisch herausgegeben. Vagharshapat 1902, p. 30,19. Также MAMULIA G. Kartlis eklesia V-VI sauklinebsi. Tbilisi 1992, p. 71.

(38)BICKELL G. Sancti Isaaci Antiocheni doctoris syronim opera onmia, t. 1. Giessen, 1883, p. 84-175; также BEDJAN P. Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni. Paris, 1903, p. 737-788.

(39)DELEHAYE H. Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae. Bruxelles, 1902, col. 77-78.

(40)HANSEN G.C. Theodoros Anagnostes. Kirchengeschichte. Berlin 1971, Epit. 4271 p. 118; также SCHWARTZ E. Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma. Munich 1934, p. 193-194.

(41)BIDEZ J. and PARMENTIER L. The Ecclesiastical History of Evagrius. L. 1898 p. 115-116.

(42)SCHWARTZ E. Op. cit., p. 287-300.

(43)IZMIREANTZ J. Girk' T'lt'oc'. Tiflis 1901, p. 119-127, письмо цит. на с. 126.

(44)SABININ M. Sakartvelos Samothkhe. Petersburg 1882, p. 619, 4-я строчка снизу.

(45)GARITTE G. La Narratio de rebus Anneniae. Louvain 1952, p. 32, § 45. [см.: Арутюнова-Фиданян В.А. Повествование о делах армянских, VII век: Источник и время / Институт всеобщей истории РАН. М.: Индрик, 2004. 271 с.]

(46)Gregorii I Papae, Registrum Epistolarum / ed. L.M. Hartmann, t. 2, Berlin, 1899, p. 324 327.

(47)Меликетъ-Бекъ Л. Грузинскій изводъ сказанія о poste "араджавор" // Христианскій Востокъ, т.5, 1917, с. 94 96.

(48)ESBROECK, M. van. The Credo of Gregory the Wonderworker and Its Influence through three Centuries / E. Livingstone // Studia patristica, t. 19. Leuven, 1989, p. 255 266; idem. La Vision de Vahtang Gorgasali et sa signification // Proceeding of the First International Symposium in Kartvelian Studies, ed. E. Khintibidze. Tbilissi, 1988, p. 181 190.

(49)KARTLIS Sxovreba, (цит. прим. 13 ), p. 203.

(50)HALLEUX, A. de. Philoxene de Mabboug, sa vie, ses ecrits, sa theologie. Louvain 1955, p. 58.

(51)ESBROECK, M. van. Le manifeste de Jean 1111e Niceote en 505 // Livre des Lettres armenien, выйдет в ближайшем выпуске Revue des Etudes Armeniennes.

(52)DIEKAMP F. Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Munster 1907, атрибутированная Анастасию.

(53)Ter-Mekrttschian K., Ter-Minassiantz E. Timotheus Aelurus des Patriarchen von Alexandrien, Widerlegung der auf der Synode von Chalkedon festgesetzten Lehre. Leipzig, 1908.

(54)Место цитируется как составная часть хроники ASSEMANI J. S. Bibliotheca (цит. прим. 34), p. 437438.

(55)SHAHID I. The Martyrs of Najran. New Documents. Bruxelles 1971, p. III-XXIII.

(56)Cf. ASSEMANI J.-S. Bibliotheca Orientalis Clementino Vaticana, t. I. Rome, 1917, p. 260283.

(57)OUTTIER B. La version armenienne du Commentaire des Psaumes de Theodoret. Premier Bilan, в Revue des Etudes armeniennes, t. 12, 1977, p. 169 180.

(58)M. van ESBROECK, La lettre de Justinien pour la fete de l'Hyapante en 562 // AB, t. 112, 1994, p. 82-83.

(59)Idem. Armenien und die Penthekte // Annuarium Historiae Conciliorum, t. 24, 1994, p. 78-94.

(60)MAHE J.-P. L'eglise armenienne de 611 a 1066 / J. M. Mayeur et alii, Histoire du Christianisme des origines a nos jours, t. 4, Eveques, Moines et empereurs (610-1054). Paris 1993, p. 478-486.

*Источник: Традиции и наследие Христианского Востока. Материалы международной конференции под ред. Д.Е. Афиногенова, А.В. Муравьева (М. 1996) с. 382-398*

*Перевод игумена Феофана (Арескина)*