
**«МОНОФЕЛИТСКАЯ» УНИЯ ПО СВИДЕТЕЛЬСТВУ
«ПОВЕСТВОВАНИЯ О ДЕЛАХ АРМЯНСКИХ»**

А. И. СИДОРОВ (Москва)

I. Среди многочисленных источников по раннесредневековой истории Армении «Повествование о делах армянских» занимает своеобычное место. Написанное около 700 г. н. э. армянином-халкидонитом это сочинение дает краткий очерк истории армянской церкви от Никейского собора до 700 г. в ее отношениях к церкви византийской. Первоначально оно было написано на армянском языке и вскоре переведено на греческий, именно в этом переводе произведение и дошло до нас. Прекрасное издание Г. Гаритта¹, могущее служить классическим образцом всякого критического издания текста, предоставляет исследователям богатейший материал для изучения различных аспектов истории Армении указанного периода. Но нам хотелось бы рассмотреть данное произведение несколько в ином аспекте—как источник по истории монофелитских споров, сыгравших существенную роль в истории Византии и сопредельных стран (в том числе, Армении) VII—начала VIII в.

Исходя из этой задачи, следует кратко напомнить основные этапы и ход развития монофелитских споров. Обычно монофелитство рассматривается как одна из серии попыток объединить монофизитов и православных, предпринимаемых византийским правительством для обеспечения политического и идейного единства империи. При всей относительной верности подобного взгляда, который подтверждается фактами «Энотикона» Зенона, униональными мероприятиями Юстиниана I и прочим, необходимо отметить, что в подобной политике своей византийские императоры часто опирались на идейные и политические течения, уже возникшие в самой церкви. Обычно это была церковная «партия середины», иногда довольно влиятельная, которая стремилась к компромиссу и примирению крайних точек зрения. Например, непосредственно перед «Энотиконом» состоялась т. н. «палестинская уния» 478 г., инициатором которой был патриарх Мартирий Иерусалимский². Душой «Энотикона» также был представитель «партии середины» Акакий Константинопольский. Впрочем, сам данный документ был очень бесцветным в догматическом плане и не мог удовлетворить ни православных, ни монофизитов, а лишь привел к углублению раскола между ними³. Не останавливаясь на дальнейших усилиях византийского правительства и высшей церковной иерархии объединить православных и монофизитов, которые неоднократно фиксируются на

¹ La Narratio de rebus Armeniae. Edition critique et commentaire par Gerard Garitte.—Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 132, Subsidia t. 4. Louvain, 1952.

² F. Winkelmann. Die östliche Kirche in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen (5. bis 7. Jahrhundert). Berlin, 1980, S. 98.

³ Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours. Ed. par A. Fliche et V. Martin, t. 4, Paris, 1937, p. 299—320.

протяжении VI в. отметим только, что одной из причин их тщетности было отсутствие позитивной и реальной идейно-догматической основы для сближения двух вероисповеданий. Правда, в византийском православном христианстве VI в. обозначилось довольно мощное идейное течение, получившее в современной науке название «неохалкидонизм», которое в более широких масштабах, чем ранее, интегрировало в православное богословие традицию александрийской христологии и, особенно, Кирилла Александрийского⁴. Однако, подобная интеграция не означала сдачи принципиальных позиций «ороса» Халкидонского собора, являясь скорее развитием основных положений данного вероопределения. Поэтому «неохалкидонизм» не мог быть идейной основой для сближения с монофизитами, и главные представители этого течения активно полемизировали с Севером Антиохийским, Филоксеном Мабогским и другими идеологами монофизитства. Указанной основой не могла быть и известная «теопасхистская формула», выдвинутая т. н. «скифскими монахами» в начале VI в., которых можно причислить к тому же течению «неохалкидонизма», ибо они также старались интерпретировать халкидонское вероопределение в духе Кирилла Александрийского⁵. Но данная формула («Один из Святой Троицы пострадал») лишь по внешней своей форме совпадала с мировоззрением монофизитов, глубоко отличаясь от него по сути⁶. Это показал и дальнейший ход событий: несмотря на поддержку и официальное признание Юстинианом (532 г.) «теопасхистской формулы»⁷, она не послужила плодотворным исходным пунктом диалога православных и монофизитов.

Такой исходный пункт диалога, как казалось, был обретен в начале VII в. в выражении «единое действие (энергия) Христа». Данное выражение и связанный с ним комплекс догматических представлений являлись существенной частью учения монофизитов северианского толка («номинальных монофизитов») ⁸. С другой стороны, в некоторых православных кругах Востока во второй половине VI—начале VII в. также начало складываться убеждение, что это выражение несколько не противоречит халкидонской христологии⁹. Особенно широко подобное убеждение распространилось в Сирии, где многие «халкидониты» считали формулу «единого действия» вполне ортодоксальной¹⁰. Однако, пока это была лишь потенция возможной унии с монофизита-

⁴ P. T. R. Gray. The Defense of Chalcedon in the East (451—553). Leiden, 1979, p. 104—172.

⁵ J. A. McGuckin. The „Theopaschite Confession“ (Text and Historical Context): A Study in the Cyrilline Re-Interpretation of Chalcedon.—The Journal of Ecclesiastical History, vol. 35, 1984, p. 239—255.

⁶ М. Ф. Окснюк. Теопасхистские споры.—Отд. оттиск из Трудов Киевской Духовной Академии. Киев, 1913, с. 3—4.

⁷ G. Glazoff. Un empereur theologien. Justinien, son role dans les controverses, sa doctrine christologique. Lyon, 1905, p. 54—55.

⁸ J. Lebon. Le monophysisme severien. Louvain, 1909, p. 443—464; I de m. La christologie du monophysisme syrien.—In: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von A. Grillmeyer und H. Bacht. Bd. I. Würzburg, 1951, S. 553—565.

⁹ См. нашу статью: Проблема «единого действия» у Анастасия I Антиохийского (к вопросу о создании идейных предпосылок монофелитских споров, в печати).

¹⁰ S. P. Brock. A Syriac Fragment on the Sixth Council.—Oriens Christianus—Bd. 57, 1973, p. 70—71.

ми. Реализовать ее взялся патриарх (с 610 г.) Сергей Константинопольский, сам, кстати сказать, родом из Сирии и из семьи яковитов¹¹. В период 618—626 гг. он направляет четыре послания, адресованные как православным (Феодору Фаранскому, Киру Фасидскому), так и монофизитским (Георгию Арсасу, Павлу Одноглазому) иерархам¹², прямой целью которых была подготовка унии. Активную поддержку патриарху Сергию оказывал император Ираклий, который, вероятно, исходил здесь преимущественно из политических целей: в своей многолетней и напряженной борьбе с персами по отвоеванию захваченных им ранее территорий Византии он нуждался в поддержке местного христианского населения, подавляющее большинство которого составляли монофизиты. Впрочем, религиозные и политические мотивы в ту эпоху были столь неразрывно связаны, что их просто невозможно отделять друг от друга. Сама борьба с персами расценивалась византийцами как «священная война», брань не на жизнь, а на смерть между двумя религиями¹³. Поэтому Ираклий во время своей кампании в Армении встретился в Феодосополе (623 г.) с главой кипрских монофизитов Павлом Одноглазым и пытался склонить его к унии на основе монэнергистской формулы. И хотя эти переговоры не завершились полным успехом¹⁴, они привели к тому, что «Ираклий издал указ на имя Аркадия, епископа Кипра, с воспрещением учения о двух энергиях во Христе. Так как на Кипре была со времен императора Тиверия колония армян, выселенных Маврикием из Арзанены, то возможно предположить, что там возникли какие-то недоразумения между православным епископом и армянами, не потерявшими старых связей со своей родиной»¹⁵. В 626 г. Ираклий ведет переговоры (на этот раз успешные) в Лазике с фасидским епископом Киrom, ставшим впоследствии одним из самых активных поборников унии. Перемещенный на александрийскую кафедру (630—631 гг.) и ставший патриархом, Кир после долгих усилий сумел склонить к союзу с православными определенное число египетских монофизитов (633г.). В униональном документе, дошедшем до нас, главным тезисом было утверждение, что один и тот же Христос «производил и богоприличное и человеческое одним богомужным действием»¹⁶.

Но уния в Египте вызвала реакцию со стороны ряда православных. Выразителем этой реакции стал Софроний Иерусалимский, который в личной беседе с Сергием Константинопольским резко возражал против выражения «единое действие». Данная оппозиция заставила константинопольского патриарха модифицировать свою богословскую концепцию. В том же году (633 г.) он издает догматический декрет, известный под названием «Псефоса», где на первый план выдвигает

¹¹ J. L. Van Dieten. *Geschichte der Patriarchen von Sergios I bis Johannes VI (610—615)*. Amsterdam, 1972, S. 4.

¹² V. Grumel. *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople*. Vol. I, fasc. 1. Istanbul, 1932, p. 113—115; W. Eiert. *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*. Berlin, 1957, S. 187—188.

¹³ A. Grabar. *L'iconoclasme byzantin. Dossier archeologique*. Paris, 1957, p. 26—31.

¹⁴ F. X. Murphy. *Scherwood P. Constantinople II et Constantinople III.—Histoire des conciles oecumeniques*. Vol. 3. Paris, 1973, p. 142.

¹⁵ Ю. Кулаковский. *История Византии*. Т. 3, Киев, 1913, с. 126.

¹⁶ Деяния вселенских соборов в русском переводе, т. 6. Казань, 1908, с. 188—189.

ся уже учение о «единой воле» во Христе, то есть «монэнергизм» перерастает в собственно «монофелитство»¹⁷. Этот документ Сергей включил в свое послание к папе Гонорию, которого ему удалось склонить к унии и признать монофелитство, хотя подобное признание папы базировалось скорее всего на плохом понимании им тонких богословских нюансов¹⁸, имевших большое значение для греческого Востока, но не всегда адекватно понимаемых на латинском Западе. В 638 г. издается официальный эдикт, подписанный самим Ираклием («Эктесис»), который, хотя и повторял во многом «Псефос», но, санкционированный императором, возводил монофелитство в ранг узаконенной доктрины византийской церкви¹⁹. Тем не менее, активная оппозиция этой доктрине со стороны православных и, в лучшем случае, равнодушие со стороны монофизитов, нашествие арабов, смерть патриарха Сергия и императора Ираклия и ряд других обстоятельств подвигли византийское правительство на существенную модификацию монофелитства: в 648 г. выходит в свет еще один официальный документ («Типос»), запрещающий всякие споры о «волях» и «действиях» во Христе²⁰. Это уже было явным шагом назад и уступкой (правда, очень двусмысленной и половинчатой) со стороны правителей и высшей церковной иерархии Византии. Хотя продолжались преследования православных (процессы над папой Мартином и Максимом Исповедником), монофелитство потеряло свои четкие доктринальные формы и продолжало существовать скорее по инерции. Шестой вселенский собор (680—681 гг.) положил конец этому существованию и кратковременное возрождение монофелитства при Филиппике Вардане (711—713 гг.) было уже агонией данного религиозно-политического движения.

II. Таков, в самом беглом и сжатом очерке, культурно-исторический контекст событий в интересующей нас части «Повествования о делах армянских». Необходимо обратиться теперь к самому источнику. Вот перевод привлеченного наше внимание отрывка (гл. 121—143, с. 43—46 издания Г. Гаритта).

«121. В четвертый год по смерти Хосрова и в двадцать третий правления Ираклия, [император], придя в Великую Армению, повелел собраться в Феодосиополе большому собору из всех епископов и учителей вместе с католикосом Ездром и всеми азатами, дабы исследовать и изучить [вопрос] о двух природах во Христе, Боге нашем, и о Халкидонском соборе. 122. [Участники собора] исследовали [этот вопрос] в течение тридцати дней и армяне были убеждены [свидетельствами] из писаний [святых отцов]²¹; они поклялись больше уже не опровергать [Халкидонский собор], письменно скрепив эту клятву собственной рукой. 123. Затем они возвратились в Двин (Тивни), но все

¹⁷ F. M. Lethel. *Theologie de l'agonie du Christ. La liberte humaine du Fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumiere par saint Maxime le Confesseur*. Paris, 1979, p. 36—45.

¹⁸ G. Kreuzer. *Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit*. Stuttgart, 1975, S. 56—57.

¹⁹ R. Riedinger. *Aus den Akten der Lateran-Synode von 649.—Byzantinische Zeitschrift*. Bd. 69, München, 1976, S. 19.

²⁰ Ю. Кулаковский. Указ. соч., с. 201.

²¹ από τῶν ὑποφών; что здесь зачитывались главным образом патристические свидетельства, явствует из следующей ниже главы 130. Впрочем, в аргументации того времени эти свидетельства рассматривались в неразрывной связи с Библией.

тот же Иоанн [Майрагомечи] стал подстрекать своих сомонахов²², Стефана, епископа Гардмана, Мафусала Сюникского и других из тех, кто не прибыл на собор, дабы они не вступали в общение с католиком-Ездром и с единомышленниками его. 124. Спустя несколько дней названный Стефан пришел к католику-Ездру. 125. Иоанн же, прослышав, что он стал сообщником Ездра, с великой дерзостью преследовал ненавистью Стефана, так же как и Мафусала, поскольку и тот пришел к Ездру. 126. Он говорил: «Ошибки Ездра более легкие, по сравнению с вашими ошибками, ибо он отступил от истины вследствие страха перед царем,—вы же совершили непоправимое падение вследствие тщеславия и продажности». 127. Затем Ездр призвал самого Иоанна и говорит ему: «Трижды я звал тебя, Мафусала и Стефана, обращаясь к вам: вы—книжники и учителя земли нашей; придите, дабы дать ответ царю, ибо он созвал всех. 128. А вы, разразившись бранью, не пришли—ныне же порицаете нас за единомыслие с царем. 129. Мы же сочли истинным услышанное от них и исповедали две природы Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в божестве и совершенного в человечестве, в единой ипостаси и едином лице, благодаря нераздельному Домостроительству. 130. И творения святых отцов, прочитанные нами, и [сочинения отцов] наших свидетельствуют об этом; мы были убеждены словами их, соответствующими Святому Писанию. 131. Ныне не прошли еще времена и все творения святых отцов с нами—если вы исследуете их, то узнаете истину». 132. Когда [Ездр] привел свидетельство Писания, то противник [его] Иоанн сказал: «Все это несториане²³ прибавили к творениям святых отцов, как некогда Саторнил²⁴ внедрил множество ересей в Священное Писание. Так и [несториане] сделали добавление к Евангелию от Луки: «Начал Иисус скорбеть и тосковать (Мф. 26, 37); явился же Ему Ангел с небес и укреплял Его; и прилежнее молился, и был пот Его, как капли крови» (Лк. 22, 43—44) и тому подобное». 134. Эти слова Иоанна обнаружили враждебность его против Ездра и епископов, иже с католиком, и все отпали от Иоанна, отвратившись подобной речью его. 135. Он же упорствовал в споре с ними, за что и получил прозвище «Супротивника». 136. Ибо сила слова²⁵ становится для добродетельных оружием добродетели, а для дурных—колющей иглой порока. 137. По смерти Ездра, Иоанн счел, что он сможет захватить кафедру [католика] с помощью влиятельных людей²⁶. 138. Когда же кафедра досталась Нерсесу, [Иоанн] был приведен в сильное смятение, ибо увидел, что [и Нерсес] вступил в общение с царем ромеев. 139. И он [опять] стал подстрекателем раздора, говоря, что и Нерсес, подобно Ездру, впал в заблуждение. 140. Поэтому Нерсес призвал его пред очи многих епископов, учителей и азов, которые присудили сослать Иоанна: он был сослан католиком и архонтом Армении. 141. Иоанну выжгли на лбу клеймо лисицы и изгнали вместе с сотоварищами на

²² τοὺς συμμοναχοὺς αὐτοῦ

²³ Обычное название православных, которых монофизиты считали «несторианами».

²⁴ Известный гностик первой половины II в., ученик Симона Мага. См.: Gnosis Rudolph K. The Nature and History of an Ancient Religion. Edinburgh 1983, p. 298.

²⁵ πρὸς λόγῳ δυνάμις; или: «сила разума».

²⁶ τὸν μετισταύων

гору Кавказ. 142. Однако он возвратился оттуда, поскольку тамошние идолопоклонники не приняли его. После смерти Анастасия он пришел в Армению, [поселился] в изначальном своем месте и скончался в весьма преклонном возрасте. 143. Ученики его, приумножившись, отклоняли всех от истины и ересь их распространилась по той области вплоть до [царствования] кесаря Юстина²⁷.

III. Таким образом, приведенный отрывок из «Повествования» позволяет сделать вывод, что «Каринская уния» между византийской и армянской церквями состоялась под прямым давлением и нажимом императора Ираклия, выступившим основным инициатором ее. Однако, она, видимо, отвечала и интересам некоторой части армянского клира, которая пошла на союз с византийским православием. Относительно датировки этого события мнения исследователей расходятся, но, всего вероятнее, оно приходится на 633 г. (см. Г. Гаритт, с. 302—304), то есть «Каринская уния» примерно одновременно унии с феодосиапами, заключенной Киром в Александрии. Можно предполагать, что на соборе в Карине (Феодосиополе) развернулись весьма жаркие дискуссии, и Ираклию стоило немало труда убедить армянскую сторону в правильности халкидонитского вероисповедания. Вероятно, императора сопровождали достаточно эрудированные «богословские советники», которые и вели данные дискуссии. В «Истории армянских соборов» (Г. Гаритт, с. 285) имеется сведение, что вместе с Ираклием на собор прибыли «многочисленные греческие философы». Но основное, на что хотелось бы обратить внимание, это—отсутствие в «Повествовании» сведений относительно проблемы «единого действия» Христа. Судя по «Повествованию», эта проблема совсем не ставилась на соборе в Феодосиополе. Умалчивается о ней и в сочинении грузинского католикоса Арсения, чье свидетельство о «Каринской унии» во многом тождественно сведениям, сообщаемым в «Повествовании» (Г. Гаритт, с. 281—283). В «Письме патриарха Фотия к Захарии, католикосу Великой Армении»²⁸ также говорится лишь следующее: «император Ираклий по сокрушении персов вошел в город Карин и созвал в одно место Ездра, католикоса армян и множество армянских епископов, а также многих из сирийцев; производились исследования и разыскания в продолжении тридцати дней, и армяне опять одобрили Халкидонский собор по своей воле, а не по принуждению и приняли его рукописанием»²⁹. Молчит о вопросе «единого действия» и Себеос³⁰, как и остальные армянские источники, где повествуется о соборе в Карине (подборка их у Г. Гаритта, с. 278—300).

Это позволяет с большой долей вероятности предполагать, что проблема «единого действия (энергии)», а тем более вопрос о двух или одной воле Христа, не ставилась на Каринском соборе. Правда, какой-то отдаленный намек на данную проблему можно уловить в высказывании Иоанна Манрагомеци о том, что известно евангельское повествование о Гефсиманском борении есть «несторнянская интерполяция» (гл. 133). Тема Гефсиманского борения была одним из цен-

²⁷ Речь идет об Юстиниане II.

²⁸ Об этом источнике см.: Г. Гаритт, с. 370—375; Ф. М. Россейкин. Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского, Сергиев Посад. 1915, с. 239—250.

²⁹ Православный Палестинский сборник, т. XI, вып. I, СПб, 1892, с. 230.

³⁰ Սեբեոսի Եպրփոսոսի Պատմութիւն. Երևան, 1939, էջ 87:

тральных пунктов полемики православных и монофелитов³¹, но тексты, иллюстрирующие мировоззрение Иоанна Майрагомеци (Г. Гаритт, с. 328—334) показывают, что он отрицал указанные евангельские тексты на основании ином, чем это могло быть в рамках видения проблемы «воли» и «действий» во Христе. Для Иоанна смертная тоска и кровавый пот не подобали воплощенному Логосу. Правда, в одном из его фрагментов говорится, что все человеческие действия Христа «совершались божественной силой» (Г. Гаритт, с. 333), но и этот тезис был ближе к точке зрения монофелитов, чем к точке зрения православного днофелитства. Поэтому, если бы вопрос о «волях» и «действиях» во Христе ставился на Каринском соборе, то он решался бы в монофелитском духе и оппозиция собору со стороны Иоанна Майрагомеци вряд ли могла быть столь резкой и решительной.

В некоторых армянских источниках—«Истории армянских соборов», «Хронике» Галано (Г. Гаритт, с. 287—288) упоминается, что условием «Каринской унии» было признание православно-византийского понимания «Трисвятого». Споры между монофизитами и православными по поводу правильного употребления и понимания этого важного литургического гимна начались еще во второй половине V в., продолжались в VI и VII вв. и их можно проследить на протяжении всего средневековья. У монофизитов было в обычае обращать этот гимн ко второму Лицу Троицы и делать прибавление «распныйся за ны»; православные же имели обыкновение обращать «Трисвятое» ко всей Троице и без указанного прибавления—поэтому последние считали монофизитский обычай чистым «теопасхизмом»³². С. Брок, ссылаясь на Михаила Сирийца, указывает на связь монофелитских споров и споров по поводу «Трисвятого»³³. Возможность подобной связи подтверждает и факт написания Софронием Иерусалимским в самый разгар монофелитских споров (634—637) «Послания к Аркадию Кипрскому», которое посвящено православному толкованию «Трисвятого». Как отмечают издатели «Послания», данный литургический гимн был необходимым богослужебным следствием христологической проблемы³⁴. Тем не менее, такая связь могла и не существовать: история споров относительно «Трисвятого» показывает, что они развивались и вне контекста проблемы «воли» и «действий» во Христе. Во всяком случае, свидетельства источников, касающиеся «Каринской унии», не позволяют нам устанавливать прямую связь двух указанных вопросов и констатировать одновременную постановку их на соборе в Феодоснополе.

IV. Следовательно, можно заключить, что, в отличие от союза с сирийскими и египетскими монофизитами, формула «единого действия (энергии)» или «единой воли» Христа не была выдвинута в Феодоснополе в качестве идейной основы для объединения с армянскими моно-

³¹ P. Piret. *Le Christ et la Trinite selon Maxime le Confesseur*. Paris, 1983, p. 241—360.

³² E. Klum-Böhmer. *Das Trishagion als Versöhnungsformel der Christenheit. Kontroverstheologie im V. und VI. Jahrhundert*. München, Wien, 1979, S. 37—38, 58—69.

³³ S. Brock. *Op. cit.*, p. 70.

³⁴ *Lettre de Sophrone de Jerusalem a Arcadius de Chypre. Version syriaque inédite du texte grec perdu*. Introd. et traduct. français par M. Albert avec la collaboration de Ch. Schönborn.—*Patrologia orientalis*, t. 39, fasc. 2, N 179. Brepols, 1978, p. 11.

физитами. Иначе говоря, «Каринская уния» не была «монофелитской» в собственном смысле слова. Возникает естественный вопрос: чем можно объяснить этот достаточно уникальный феномен религиозной политики императора Ираклия? Думается, что наиболее адекватное объяснение этого факта следует искать в своеобразности армянской формы монофизитства. В специальной литературе отмечалось, что армянская церковь никогда не находилась в полном единстве с сирийской яковитской церковью и развивалась достаточно автономно³⁵. Более того, в Армении не признавалось учение ведущего идеолога номинального монофизитства—Севера Антиохийского, который на протяжении VI—начала VII в. не раз подвергался анафеме со стороны представителей армянской церкви³⁶. Поэтому концепция «единого действия» (или «единой воли»), столь существенная для монофизитов североанатолийского толка, вероятно, просто отсутствовала в учении армянских монофизитов. Само собой разумеется, что Ираклий и его сподвижники хорошо знали об этом и, естественно, не выдвигали данную проблему на повестку дня. Отсюда их требования к армянской стороне были очень бескомпромиссны—признание халкидонской ортодоксии в полном объеме: учение о двух природах Христа в единой ипостаси (или в одном лице). Промежуточный идейный буфер, смягчающий конфликтность соприкосновения двух вероисповеданий, здесь найден не был. Отсюда понятна резко негативная оценка «Каринской унии» в последующей армяно-монофизитской традиции: ее расценивали как явную уступку «халкидонитам». Для контраста с этим следует привести оценку Александрийской унии 633 г. со стороны сирийских яковитов и египетских феодосиан. О ней сообщает нам Анастасий Синаит (тождественная оценка и в «Хронографин» Феофана Исповедника): «Не мы с Халкидипом, а Халкидон с нами вступил в общение, исповедуя одно естество Христа, посредством одного [Его] действия»³⁷.

В целом же приведенный отрывок из «Повествования» позволяет нам более полно и объемно понять некоторые сложные аспекты и истории Армении, и истории Византии указанного периода, а также более адекватно представить себе неоднозначный диалектический процесс взаимовлияния и взаимоотталкивания культур этих двух стран, который продолжался на протяжении целого тысячелетия.

³⁵ G. Every. *The Byzantine Patriarchate 451—1204*. London, 1962, p. 58.

³⁶ K. Sarkissian. *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*. London, 1965, p. 214—215.

³⁷ Anastasii Sinaitae *Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula adversus Monothelitas*. Edidit K.-H. Uthemann.—*Corpus Christianorum. Series Graeca*, vol. 12. Brepols, 1965, p. 58.

«ՄՈՆՈԹԵԼԻՏԱԿԱՆ» ՄԻԱՐԱՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԸՍՏ
«ՀԱՅՈՑ ԱՆՑՈՒԴԱՐՁԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ»

Ա. Ի. ՍԻՌՈՐՈՎ (Մասկվա)

Ա մ փ ո փ ու մ

Հողվածում քննության է ենթարկված «Հայոց անցուդարձերի պատմության» (Narratio de rebus Armeniae) այն դրվագը, որը նվիրված է Հերակլիոս կայսեր օրոք հայկական և բյուզանդական եկեղեցիների միջև կայացած միությանը: Աղբյուրի վերլուծությունը հնարավորություն է տալիս հանգել այն եզրակացությանը, որ ի տարբերություն ասորական և եգիպտական միաբնակների հետ հաստատված միության, Կարինի ժողովում որպես երկու դավանանքների մերձեցման գաղափարական հիմք առաջ լի քաջվել Քրիստոսի «ամեկ ներգործության» կամ «ամեկ կամքի» բանաձևը: Դա բացատրվում է հայկական միաբնակության դրսևորման յուրօրինակությամբ, որին բնորոշ էր որոշակի անկախությունը ասորական և եգիպտական միաբնակների առաջատար գաղափարախոս Սևերոս Անտիոքացու ուսմունքից: «Մեկ ներգործության» (կամ «ամեկ կամքի») ըմբռնումը, որը հատուկ է ասորական և եգիպտական եկեղեցիների քրիստոսաբանությանը, ըստ երևույթին, բացակայել է Հայոց եկեղեցու վարդապետության մեջ: Ուստի «Կարինի միությունը» բառիս բուն իմաստով «ամոնթելիտական» (միակամային) չի եղել, և նրա էությունը կայացել է նրանում, որ հայկական կողմը պարզապես ընդունել է քաղկեդոնական դավանանքը: