

И. Ю. ВАЩЕВА

ЕРЕТИКИ И ЕРЕСИ В «ЦЕРКОВНЫХ ИСТОРИЯХ» IV – VII вв.¹

В статье выявляется специфика репрезентации основных ересей ранневизантийского периода в «церковных историях» IV–VII вв. Автор, предприняв попытку оценить, насколько полную и достоверную информацию о современных им религиозных спорах они содержат, приходит к выводу, что «церковные истории» дают крайне мало информации, и предлагает возможное объяснение этому.

Ключевые слова: *«церковные истории», поздняя античность, византизм, исторические представления, образ прошлого, доктринальные споры.*

Содержание и фактическое наполнение «церковных историй» IV–VII вв. не раз вызывало интерес и некоторое удивление современных ученых. Как правило, большинство замечаний и рассуждений историков вращаются вокруг того факта, что в церковно-исторических сочинениях рубежа Античности и Средневековья значительное место занимает светская информация, касающаяся положения дел в императорской семье, придворных интриг, внешнеполитической ситуации и военных кампаний византийских императоров, восстаний, землетрясений, эпидемий и прочих социальных и природных катаклизмов. Такой уклон в сторону светской информации действительно вызывает недоумение. Современный читатель, встретив название «Церковная история», естественно, рассчитывает найти там рассказ о становлении христианской церкви как института и укреплении ее могущества в Империи: об учреждении церковной иерархии, о развитии догматического учения и доктринальных спорах, о путях укрепления финансового и политического могущества новой церкви и укреплении ее идеологического влияния в борьбе с еретиками, однако, вместо связного и подробного повествования о развитии догматики и институтов церкви, находит там огромное количество материала, казалось бы, не имеющего отношения к теме. В данной ситуации, пожалуй, единственный блок информации, который напрямую соответствует названию «Церковной истории», составляют сюжеты, связанные с появ-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке гранта Министерства образования и науки РФ в рамках реализации федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (мероприятие 1.2.1; Соглашение № 14.В37.21.0962), проект «Образы прошлого в историографических и политических дискурсах Западной Европы и России».

лением различных ересей, и рассказы о церковных соборах, которые и собираются, в основном, для определения истинности или ложности этих учений. Именно эта тема и признается центральной для церковно-исторических сочинений той эпохи. Исходя из такой информации, историки пытаются определить смысл и назначение «церковных историй».

Большинство отечественных ученых отмечают, что все церковные историки поддерживали официально признанную государством веру, писали свои сочинения, чтобы установить «правильный» образ мысли, и потому именно сочинения «ортодоксальных авторов» сохранились до наших дней, а произведения еретического направления дошли до нас лишь в эксцерптах и перифразах или вообще не сохранились².

В западной историографии утвердился противоположный взгляд. Так, по мнению Паулин Аллен, значительная часть церковных историков была или воспринималась в то время именно как еретики. Соответственно, она видит в этих сочинениях не пропаганду официального учения, но, напротив, жесткую религиозную полемику, и считает, что все церковные историки Восточной Римской империи исповедовали как раз непризнанные официально взгляды, используя этот жанр для утверждения своих теологических представлений как единственно верных и опровержения других учений как еретических. Согласно Аллен, целью «церковных историй» поздней античности было отстаивание интересов малых конфессиональных или религиозно-политических групп³.

Однако обе версии вызывают справедливые возражения и оставляют без ответа много вопросов. Так, версии о пропаганде официальной линии церкви противоречит обилие церковно-исторических сочинений, еретического характера. «Церковные истории» дают образцы, пожалуй, всех религиозных и конфессиональных систем того времени. Арианская версия представлена «Церковной историей» Филосторгия, фрагментами Анонимной истории V в.; несторианская – трудами Феодорита Киррского, Бархадбешаббы и др.; монофизитская – сочинениями Иоанна Эфесского, Псевдо-Захарии Митиленского, Кира Батнского, Себеоса, Иоанна Никиусского; халкидонитская версия – сочинением Феодора Анагноста. Существует даже неохалкедонитская версия – «История» Евагрия. За свои оригенистские симпатии неоднократно подвергался критике Евсевий Кесарийский и Руфин Аквилейский; Сократ Схоластик известен своими симпатиями к новацианам. В целом, из всего круга цер-

² Кривушин. 1998. С. 7; Удальцова. 1982, 1984.

³ Allen. 1980, 1987, 1981. P. 46. Полемическую направленность «церковных историй» отмечают и отечественные исследователи (см.: Бибииков. 1998. С. 51–55).

ковных историков поздней античности авторами, чья ортодоксальность не подвергается сомнению, были единицы.

С другой стороны, с полемической направленностью сочинений не сочетается сдержанность авторов. Вопреки всем ожиданиям, церковные историки уходят от прямых дискуссий, избегают обличений и рассказов о современных им церковных спорах. В «церковных историях» крайне редко можно найти рассказ о церковных спорах из уст современника, участника или очевидца событий. Более или менее развернутая информация об основных еретических учениях и движениях IV–V вв. (арианстве, несторианстве, монофизитстве) появляется, как правило, спустя пятьдесят – сто лет после самих событий. Непосредственные же участники теологических споров или их современники, не жалея красок и выражений, рассказывают о давних ересьях но немногословны, когда речь заходит о событиях их времени. Так, например, *арианские* споры, буквально раздиравшие общество, в церковно-исторических сочинениях современников получают довольно скудное освещение. Казалось бы, наиболее полную информацию, причем с разных сторон, должны дать «Церковные истории» Евсевия Кесарийского, Геласия Кесарийского, Руфина Аквилейского и Филосторгия, авторов IV – начала V в., так или иначе вовлеченных в религиозные споры своей эпохи. Однако история арианских споров изложена здесь крайне скудно. Евсевий Кесарийский практически ничего не говорит об Арии и распространении его учения, заканчивая свою «Историю» торжеством христианства при императоре Константине⁴. Исследователя, ожидающего, например, что Геласий Кесарийский, как современник и очевидец арианских споров IV в., во всех подробностях расскажет о возникновении, сущности и эволюции арианского учения, обо всех тонкостях теологических споров и политических нюансах многих противоречий, скорее всего, ждет разочарование, поскольку описание Геласия выглядит стандартным и стереотипным⁵. Более того, как и многие другие церковные историки, Геласий избегает рассказов о деталях теологических дискуссий, и его опровержение ариан выглядит довольно мягким. Очевидно, что вся работа написана с точки зрения сторонника Никейского символа веры; однако, учитывая, что он был епископом Кесарии Палестинской и автором многих других сочинений, написанных в защиту православия, можно было ожидать от него более жесткого отношения к арианам как к врагам истинной церкви. Однако, признавая ариан еретиками, он, тем не менее, избегает слишком

⁴ Eusebius. 1975; Евсевий. 1982; Евсевий Памфил. 1993.

⁵ Diekamp. 1938. P. 42–49.

сильных обвинений в их адрес, пишет довольно сдержанно, и часто называет их просто фило́софов, ставя на одну ступень с язычниками.

Руфин Аквилейский⁶ из 73 глав, написанных самостоятельно, упоминает Ария и ариан всего 6 раз (X.1; X.2; X.5; X.12; X.13; X.25). Примечательно, что характеристика ересиарха выдержана у Руфина в очень спокойных тонах. Все, что автор сообщает о родоначальнике арианской ереси, это то, что «один пресвитер, именем Арий, человек религиозный более по форме и виду, нежели по добродетели, безмерно жаждущий славы, почестей и новизны, начал превратно толковать о вере Христовой» (X.1). Выступление Ария именуется у него «недостойным начинанием» (X.1) или «нечестивым начинанием» (X.2), но нигде не именуется «ересью» или «заблуждением». Он не сообщает о тонкостях богословской дискуссии, констатируя лишь, что Арий «пытался оторвать и отделить сына от вечной и невыразимой субстанции и природы Бога и Отца», и «это привело многих в Церкви в замешательство». Из подробностей биографии Ария Руфин добавляет только сообщение о внезапной и постыдной смерти ересиарха в отхожем месте (X. 12-13). Автор противопоставляет Ария его оппонентам не столько по теологическим воззрениям, сколько по морально-этическим характеристикам (X.1; X.25). Таким образом, вряд ли можно считать сообщения Руфина об арианстве полной и исторически достоверной информацией. Сам Руфин не проявляет большой активности и рвения в борьбе с арианской ересью.

Еще большее удивление может вызвать сочинение Филосторгия⁷, известного своими проарианскими симпатиями. Позиция автора четко читается в его сочинении: он не принимает ни язычество, ни Никейское вероисповедание. Они для него одинаково «безбожны». Однако говорить о непримиримости Филосторгия в вопросах веры можно лишь с большой натяжкой. Так, император Юлиан, вернувший государство к язычеству, заслужил довольно лояльное отношение автора, который скупко говорит и о язычниках, и о православных, гораздо больше внимания проявляя по отношению к арианской церкви. Некоторое удивление, однако, вызывает тот факт, что о самом основателе учения Арии и о начальной истории арианства дается не так уж много информации. Более того, Филосторгий представляет читателю весьма сомнительный образ Ария и его сторонников, который скорее дает повод для критики, нежели для восхищения и убеждения в правильности арианского учения. Вместо ожидаемого рассказа о христианском рвении и многочисленных добродетелях Ария, Филосторгий сообщает о нем лишь то, «что, отпав от

⁶ Руфин Аквилейский. 2005.

⁷ Philostorgius. 1913; Филосторгий. 2007.

Церкви, Арий стал сочинять корабельные, мельничные, путевые и другие подобного рода песни, и каждой придавал мелодию, которая, по его мнению, подобала той или иной из них; прелестью этих песен он стремился постепенно склонить неискушенные души к своему суевию» (II.2). Более того, Филосторгий критически оценивает учение Ария: «Превознося Ария за то, что он подвергает сомнению божественную природу Сына, Филосторгий, однако, отмечает нелепость опутавших Ария заблуждений, согласно которым тот почитал Бога совершенно непознаваемым, непостижимым и немислимым... Жертвой этого абсурдного заблуждения стал не один только Арий, но и множество других из числа его последователей» (II.3). Автор стремится не столько показать преимущества арианства, сколько представить одно из радикальных течений, отделившихся от арианства, которому он сам симпатизирует – евномианство⁸. Филосторгий весьма сдержан в осуждении противников истинной церкви и не много говорит о язычниках и представителях сект, распространенных в то время, даже против представителей официальной церкви выпадов немного. Все внимание и силу красноречия он направляет против ближайших конкурентов – умеренных ариан, в частности константинопольского патриарха Евдоксия и епископа Кесарийского Акакия. «История» Филосторгия, как и многие другие «церковные истории», не перегружена деталями догматических споров, обсуждением запутанных теологических вопросов. К вопросам догматики в чистом виде он обращается всего два раза. Первый – когда рассказывает об учении Евномия и показывает его особенности на фоне разногласий в лагере самих ариан (IX.3). Второй раз – более подробно – когда

⁸ Подробнее о евномианстве см.: *Vaggione*. 2000; *Wiles*. 1989. Краткий очерк развития арианского учения и становления евномианской церкви см. в: *Argov* 2001.

⁹ Стоит отметить наблюдение А.Э. Ноббс о структуре работы Филосторгия. По ее замечанию, первые девять с половиной книг, рассказывающие о весьма отдаленном прошлом, вполне соответствуя названию «Церковная история», повествуют о церковных спорах, связанных преимущественно с арианством, но как только автор приближается к своему времени (последние две с половиной книги), содержание резко меняется: автор едва касается христианской истории. Ноббс склонна объяснять такой поворот светскими источниками Филосторгия, однако тут же отмечает наличие в тексте собственно христианских элементов (предзнаменований, бедствий, прелвестников Страшного Суда) и общеглопокалиптического тона (X.9; X.11; XI.7; XII.8; XII.9; XII.10). См.: *Nobbs*. 1990. P. 262. На наш взгляд, подобная «странность» в работе Филосторгия объясняется не наличием в распоряжении довольно искусного писателя только светских источников, но общим подходом церковных историков к описанию ересей и религиозных движений современной им эпохи.

показывает специфику учения Аэция (X.2-4)¹⁰. Но и в этом случае изложение догматических тонкостей занимает всего несколько абзацев. Главным в характеристике еретиков оказываются не их догматические ошибки, неправильное понимание Священного Писания или толкования основных положений христианского вероучения, а наличие или отсутствие добродетелей, определенные черты характера, ревность и чистота веры и т.п. Таким образом, несмотря на витиеватые выражения, эрудицию автора и многочисленные риторические приемы, уровень аргументации арианского историка достаточно тривиален и понятен неискушенному читателю. В целом, Филосторгий выстраивает характеристики своих героев по тем же принципам, что и остальные «Церковные истории» ранневизантийского периода.

Интересна трактовка возникновения арианской ереси в «Церковной истории» Сократа Схоластика¹¹. Складывается впечатление, что автора не слишком волнуют детали религиозных споров и догматические тонкости¹². Сам предмет споров он оценивает как «вопросы..., предлагаемые любопытствием бесполезной праздности» (HE. I.7) Он объясняет возникновение раскола в церкви личными качествами Ария, с одной стороны, и его оппонентов, с другой. Арий «из любопытства уклонился к мнению», противоположному учению его патрона – александрийского епископа Александра, желая таким способом подорвать его авторитет и

¹⁰ Евномияне отличались тонкостью понимания догматических вопросов. «Возжа их нечестия, Ария, Филосторгий порицает за то, что тот считал Бога вселенной многочастным и многосложным. Ведь он проповедовал, что нельзя постигнуть в полной мере, сколь велик Бог, но лишь настолько, насколько у каждого хватает сил постигнуть Его. Учил также, что Он не есть ни сущность, ни ипостась, ни что-либо другое, чем Его называют; что точно так же веровали и соборы Ариминский и Константинопольский, которые определили, что рождение Единородного ни для кого непостижимо и познание о нем приписали только Отцу» (X.2).

¹¹ *Socratus Scholasticus*. 1864; *Socrates*. 1878; *Sokrates*. 1995; *Сократ Схоластик*. 1996.

¹² Как справедливо отмечает П. Аллен, арианство упоминается Сократом, но не составляет предмет его особого внимания. Вся его «Церковная история» написана сквозь призму отношения общества к новацианам. Другой же современник Сократа Феодорит Киррский вообще не рассматривает новациан как значимую силу. В то же время Феодорит описывает ереси македонян (II.6.1-2), мессалиан (IV.11) и авдиан (IV.10), о которых константинопольские историки даже не упоминают. Историю арианских споров он рассматривает сквозь призму «Антиохийской схизмы» середины IV в. (подробнее см.: Allen.1990. P. 282-283). Об «Антиохийской схизме» см.: *Cavallera*. 1905; *Schwartz*.1935. S. 129-213; *Devreesse*.1945. P. 1-16). Примечательно, что все внимание Феодорита, как у других церковных историков, сосредоточено на событиях церковной истории столетней давности, о современных же ему баталиях автор предпочитает не упоминать.

самому занять епископскую кафедру (НЕ. I.5). В дальнейшем чисто философская дискуссия, из-за упорства, тщеславия, пустословия и взаимных обид епископов, переросла в настоящий церковный раскол. «Таким образом повсюду возбуждались беспокойства; ибо видно было, что не одни предстоятели Церквей поражали друг друга словами, но разделялся и самый народ, склоняясь частью на ту, частью на другую сторону, и дело дошло до такой нелепости, что над христианством стали смеяться публично, даже в театрах» (НЕ. I.6). Сократ сожалеет о разногласиях, разделивших церковь, но при этом даже не рассматривает арианство как особое религиозное учение. Свое отношение к спорам он выражает «дивными и исполненными мудрости» словами послания императора Константина: «Хорошо ли будет, если, по поводу мелочного и суетного словопрения между вами, брат противостанет брату и собрание почтенных лиц чрез вас разделится нечестивым разномыслием? Хорошо ли будет, если... мы будем спорить друг с другом о многих и вовсе не нужных предметах? Подобные споры – дело черни, и более приличны детскому неразумию, нежели разуму людей священных и мудрых... Что касается до вопросов маловажных, рассмотрение которых приводит вас не к одинаковому мнению, то эти несогласные мнения должны оставаться в вашем уме и храниться в тайне. Да пребывает же между вами непоколебимо высота и превосходство общей дружбы, вера в истину, почтение к Богу и законному богослужению» (НЕ. I.7).

Таким образом, история арианского учения представлена довольно своеобразно. Источники IV века, от которых мы ожидаем максимум подробностей, не содержат ни восхвалений Ария и его «истинного» учения, ни осуждения «безбожной ереси». Церковные историки воздерживаются от каких-либо комментариев и развернутых характеристик арианства, причин возникновения ереси, становления собственной иерархии и проч. Единственное, в чем сходятся христианские авторы, это трактовка данного церковного раскола как «зла», поразившего всю церковь.

Те же тенденции характерны и в описании другого религиозного учения V в. – *несторианства*. Церковные историки не представляют единое мнение церкви относительно выступления Нестория. Каждый автор дает собственную оценку и уделяет этим событиям внимание в соответствии со своими религиозными симпатиями. Можно выделить три группы: 1) сторонники Нестория (Бархадбешабба, Феодорит Киррский); 2) противники несториан – монофизиты или склонные к монофизитству (Иоанн Эфесский, Псевдо-Захария Ритор, Иоанн Никиусский). Наконец, третью группу представляют авторы, занимающие в этом споре нейтральную позицию (Сократ Схоластик, Евагрий).

Первую группу представляют историки, связанные происхождением и образованием с восточными провинциями империи, очевидно, испытавшие глубокое влияние антиохийской теологии. Соответственно симпатии Бархадбешабы¹³ всецело на стороне Нестория, однако больше всего его занимают не тонкости богословского учения, а личные качества святителя, из которых он выделяет праведность и искусство проповеди. Он представляет Нестория святым человеком, пострадавшим от нападок Кирилла и ведущим с ним ожесточенную полемику.

Феодорит Киррский¹⁴, сам осужденный за симпатии к несторианству и, казалось бы, заинтересованный в том, чтобы оправдаться, ни словом не упоминает об этих событиях и о самом Нестории. Созомен, близкий по своему духу и настроениям восточному монашеству, также не дает никакой информации об этом периоде. Заявляя в самом начале книги, что будет описывать события 325–439 гг., он обрывает рассказ на 425 г., оставляя исследователей один на один с загадкой «пропавших 15 лет».

Вторую группу составляют сочинения историков, склонных к монофизитству. Казалось бы, историки-монофизиты имели прекрасную возможность громить идейных противников. Однако Иоанн Эфесский¹⁵, столь пылкий и резкий обличитель, упоминает несториан всего один раз (VI.20) и для того лишь, чтобы показать, как монофизиты разбили несториан в споре перед царем Хосровом. Более многословен Псевдо-Захария Ритор. Он рассказывает, в частности, о позорной смерти Нестория (III.1), что должно было дополнить образ еретика. В остальных же случаях он лишь упоминает Нестория и его учение с неизменными эпитетами «богохульство» (IV.6), «лжеучение» (V.10), «заблуждение», «отвратительные ереси» (VI.5) и т.д. Иоанн Никиусский также упоминает несториан крайне редко и только как ругательство («богохульник» или «отступник и несторианин» (XСII)). Противники несторианства, как и его сторонники, не вдаются в детали теологических споров, но лишь используют сообщения о несторианстве как некое мнемоническое место, относительно которого совершается самоидентификация и обозначается собственная конфессионально-религиозная позиция.

У третьей группы относительно нейтральных авторов также нет единого взгляда на события 428 года. Самую интересную, полную и, пожалуй, объективную информацию находим у Сократа Схоластика. Отмечая хороший голос Нестория, отличный дар слова и способность к проповедованию, он, тем не менее, считает его человеком невежествен-

¹³ *Barhadbesabba*. 1932, 1913.

¹⁴ *Theodoret*. 1892, 1954. *Феодорит, еп. кирский*. 1993. *Феодорит*. 1993.

¹⁵ *Land*. 1856, 1868; *Cureton*. 1853; *Payne-Smith*. 1860; Иоанн Эфесский. 2000.

ным и амбициозным, вспыльчивым, тщеславным и легкомысленным (VII.29). Учению же Нестория и «изобретенной» им ереси Сократ дает весьма взвешенную оценку, максимально близкую той, к которой приходят современные исследователи¹⁶: Несторий не изобретал ничего нового, но сам запутался в сложных богословских положениях (VII. 32). «Между тем, пустословие Нестория возбудило во вселенной немалое волнение» (VII. 32). Итак, признавая в целом ораторские способности и ревность о чистоте веры патриарха, Сократ, тем не менее, прямо осуждает его невежество и то, что своей деятельностью он не только не привел церковь к умиротворению, но, напротив, стал причиной многих новых волнений и беспорядков. Евагрий еще более категоричен в своих оценках, неизменно называя несторианство «богохульством», «лжеучением», «ересью» и т.д. Однако никакой новой информации ни о жизни и деяниях Нестория, ни о его учении Евагрий не предлагает.

В целом, сообщения о несторианстве в «церковных историях» не столько воспроизводят истинную картину споров, сколько способствуют созданию в массовом сознании определенного стереотипа, подкрепленного в дальнейшем решениями вселенских соборов и постановлениями императоров. Диахронный анализ «церковных историй» поздней античности показывает интересную динамику в отношении к несторианству. Если в V в. историки настроены весьма терпимо и даже философски по отношению к учению Нестория, то позднее оценки этого явления становятся все более резкими и категоричными. Чем дальше по времени от самих споров отстоит сочинение, тем более многочисленными, однообразными (однозначно осуждающими) и стереотипными в нем становятся упоминания Нестория и его учения. Данная ситуация отражает, вероятно, движение позднеантичного общества от религиозной толерантности и даже индифферентности ко все более возрастающей религиозности и усилению влияния церкви в обществе. Возможно также, что в связи с институализацией христианской церкви и усилением ее влияния в обществе, после официального осуждения несторианства как ереси появление иных оценок в церковно-исторических сочинениях становится практически невозможным. Кроме того, вполне вероятно, что назначение «церковных историй» состояло не в полемике с религиозными оппонентами и отстаивании собственной, «правильной» веры, а в том, чтобы представить читателю сумму истинного (т.е. устоявшегося, закрепленного тра-

¹⁶ Вопрос об учении Нестория и несторианстве как таковом породил массу дискуссий. Подробнее см.: *Milton V. Anastos*.1962; *Halleux*. 1993; *A Nestorian Collection of Christological texts*; *Appleyard*. 1850; *The Nestorian Churches...*; *Брок*.1995; *Селезнев*. 2009, 2002, 2005; *Seleznov*. 2010.

дицией) знания. В этом случае стандартизация образа Нестория и его учения выглядят вполне закономерно.

Еще одним мощным еретическим движением V–VI вв. было *монофизитство*¹⁷. Возникнув на Третьем Вселенском соборе, осудившем ересь Нестория, как некая оппозиция и противовес несторианству, учение крайних последователей Кирилла Александрийского, возглавляемых Евтихием¹⁸, довольно скоро уклонилось в другую крайность. Развивая антинесторианские высказывания Кирилла Александрийского, Евтихий отстаивал тезис, что после воплощения логоса Христу была присуща одна (божественная) природа: т.е. пострадавшим за человечество оказывался не богочеловек, а бог. Со временем монофизитство широко распространилось на востоке Византии (в Египте, Сирии, Армении), где оно стало символом сепаратизма; популярность его на Востоке в какой-то мере может быть объяснена наличием здесь древних традиций, восходящих к восточным культам умирающего и воскресающего божества, с которым в народном воображении смутно отождествлялся Христос. Крупнейшим успехом монофизитства стал Эфесский собор 431 года, где они встретили поддержку императорской власти, опасавшейся усиления константинопольского патриарха и опиравшейся на александрийского патриарха Диоскора; однако стремление Диоскора играть роль папы Востока оттолкнуло от него епископат, и в 451 г. на соборе в Халкидоне учение монофизитов было осуждено. Борьба монофизитов против халкидонского вероучения продолжалась и в VI в., несмотря на все попытки примирения и стремление власти к утверждению единой веры.

Примечательно, что, несмотря на религиозно-политические перипетии V и VI вв., сам термин «монофизитство» для обозначения некоего

¹⁷ *Монофизитство* (от др.-греч. μόνος – «один, единственный» + φύσις – «природа, естество») – христологическая доктрина в христианстве, возникшая в V в. и постулирующая наличие только одной Божественной природы (естества) в Иисусе Христе и отвергающая Его совершенное человечество. То есть, вопреки православному учению, монофизитство исповедует, что Христос – Бог, но не человек (Его человеческий вид якобы только призрачный, обманчивый). См.: *Frend. 1972; Herrin. 1987.*

¹⁸ *Евтихий* (греч. Εὐτύχις, ок. 380–456) – константинопольский пресвитер и архимандрит, основатель ереси евтихианства. Его имя впервые упоминается на Эфесском соборе 431 года, где он выступал в качестве оппонента Нестория. Впоследствии, продолжая бороться с несторианством, Евтихий уклонился в другую крайность и стал основателем монофизитства. После смерти архимандрита Далматия Евтихий стал главой константинопольского монашества. Он также был духовником фаворита императора Феодосия II Хрисанфия и оказался влиятельной при дворе фигурой. Учение Евтихия как ересь было осуждено на Константинопольском поместном соборе 8 ноября 448 года, но уже в 449 г. Евтихия оправдал так называемый «разбойничий» Второй Эфесский собор. Окончательно учение Евтихия осудил Халкидонский собор 451 года.

единого направления в догматике христианской церкви появляется в литературе лишь с конца VII в. В более ранний период разнообразие течений внутри монофизитства естественным образом порождает обилие церковно-исторических сочинений, написанных монофизитами, а также разнообразие оттенков их религиозных взглядов, оценок современных им религиозно-политических деятелей и основных событий церковной жизни. Наибольший интерес представляет описание сложной религиозно-политической борьбы того времени авторами, которые сами принадлежали к лагерю монофизитов: Иоанн Эфесский, Псевдо-Захария, сохранившиеся фрагменты из «Истории» Кира Батнского.

Иоанн Эфесский, пожалуй самый активный защитник монофизитства дает не так уж много конкретной информации об истории этого учения и его роли в становлении христианской церкви. Религиозные выпады Иоанна Эфесского носят весьма специфический характер и собственную (монофизитскую) позицию трудно реконструировать, даже отталкиваясь от обратных характеристик его идейных противников.

В качестве своих оппонентов он выделяет три категории: язычников, иудеев и еретиков (т.е. заблуждающихся) (III. II. 48). Довольно много места занимают реплики *против язычников* и осуждение язычества как такового. Однако в понимании VI века, вероятно, это не столько сторонники античного язычества как определенной религии, сколько представители разных религиозных верований и ритуалов, которые нельзя отнести к христианским или иудейским. Во время своей миссии Иоанн боролся с язычеством в Малой Азии, разрушал старые храмы и священные деревья, заслужил прозвище «разрушителя идолов», однако он не сообщает подробно о тех верованиях, с которыми ему пришлось здесь столкнуться. Он также неоднократно обвиняет в язычестве многих высокопоставленных чиновников, получивших классическое образование. Вероятно, что данные обвинения не столько отражают действительно симпатии и сочувствие данных лиц к религии предков, к язычеству, сколько риторический прием, примененный Иоанном Эфесским по отношению к своим оппонентам, стремление показать их жестокими и коварными врагами истинных христиан, к каковым он относил и себя.

Данные Иоанна Эфесского об иудаизме и его распространенности в Византии VI в. также не вполне отражают реальное положение дел. Для Иоанна Эфесского очевидно превосходство христианства над иудаизмом. Оно подтверждается и тем фактом, что во время землетрясения в Лаодикее синагоги были разрушены, а христианские церкви не пострадали, и тем, что даже слоны своими хоботами рисуют в воздухе знак креста (III. II. 48). Довольно часто Иоанн Эфесский упоминает самари-

тян, связывая их с иудеями (Ш.Ш.27), но контекст, в котором они упоминаются, и сравнение приводимых им эпизодов с данными других источников позволяют говорить о том, что это был чисто риторический прием, направленный на использование отрицательных ассоциаций с иудеями, утвердившихся в обществе, для осуждения современных ему религиозных противников¹⁹. Данная черта (использование риторических приемов и перенос на современную ситуацию обвинительной лексики предшествующей эпохи) не является специфической особенностью сочинения Иоанна Эфесского. Те же приемы характерны и для других церковно-исторических сочинений позднеантичной эпохи и даже для ересиологических трактатов Византии более позднего, иконоборческого периода, которые, казалось бы, должны точно идентифицировать и классифицировать различные религиозно-догматические учения и течения внутри христианства, однако по традиции продолжают относить современные им новые течения к иудаизму и язычеству. Соответственно оценивать достоверность и полноту исторической информации, приводимой церковными историками, можно только учитывая большую роль риторики в культурной жизни позднеантичного мира.

К третьей категории – собственно к *еретикам* – он относит всех христиан, осужденных официальной церковью из-за их доктринальных или обрядовых отклонений. Иоанн приводит список ересей (традиционно рассматриваемых как ереси), включающий ариан, монотанистов, маркионитов и т.д. и никоим образом не оспаривает их ложность и пагубность (НЕ. Ш.Ш.13, 26; Ш.Ш.20). О несторианах Иоанн Эфесский практически не дает никакой информации. Более того, часто он называет несторианами халкедонитов (Ш.І.19), очевидно, для того, чтобы очернить их. Упомянувшийся выше сюжет о споре монофизита и несторианина перед царем Хосровом (Ш.VI.20) дает мало фактической информации о сути обоих учений и призван лишь показать значительное распространение истинной веры (т.е. монофизитства) в Персии. В целом, степень распространения ересей, названных Иоанном Эфесским, вызывает серьезные сомнения. Скорее всего, они заимствованы из источников более раннего времени и не отражают реальную ситуацию VI века. Упоминания же о них в «Церковной истории» Иоанна Эфесского зачастую носят чисто риторический характер и необходимы автору только для того, чтобы на их фоне рельефнее показать положение «истинной» церкви, к которой принадлежал сам Иоанн. Так, он с возмущением отмечает, что на еретиков и разных врагов церкви нет гонений, а монофизиты (т.е.

¹⁹ Подробнее см.: *Ginkel*. 1995. P. 134-135; *Crown*. 1989.

сторонники истинной веры, с его точки зрения) подвергаются всяческому гонениям и притеснениям, т.е. к ним относятся даже хуже, чем к еретикам (Ш.Ш.13, 26; Ш.Ш.20). В другом случае он даже очень сочувственно пишет об арианах, указывая, что они пострадали, как и другие (Ш.В.16). Очевидно, данный фрагмент должен вызвать сострадание читателя и к монофизитам, с судьбой которых напрашивается невольное сравнение.

Таким образом, в изложении религиозных споров Иоанном Эфесским главным кажется не стремление ученого богослова разобраться в тонкостях догматики и изобличить заблуждения противников, но утверждение собственной принадлежности к истинной и гонимой церкви.

Основное внимание Иоанна направлено на историю монофизитского движения. Соответственно, можно ожидать от него подробного рассказа о внутренних спорах в лагере монофизитов. В VI в. основными и наиболее влиятельными течениями монофизитства были два: юлиане²⁰, последователи Юлиана Галикарнасского (? - 528) и тритеиты, возглавляемые Иоанном Филопоном Грамматиком (ок. 490 – 574 (?))²¹.

Однако Иоанн не дает много информации относительно теологических споров и разногласий. Единственное место в его «Истории», где он приводит тщательно выверенное исповедание веры, это фрагмент Ш.В.8, направленный на опровержение учения тритеитов. Тритеиты явно не пользуются симпатиями автора, причем изображаются они даже хуже, чем остальные еретики. Иоанн сравнивает их с арианами, македонянами и несторианами (НЕ.Ш.5,1) и называет их учение «безумием язычества и манихейства» (НЕ.Ш.П.51). Иоанн рисует краткую историю тритеитов и их лицемерную попытку объединения с другими монофизитами, не признавая собственных догматических ошибок (Ш.В.1-12). Он подчеркивает незаконное рукоположение их первого епископа и, соответственно, нелегитимность всей последующей церковной иерархии. После неудачных попыток объединения тритеиты просили императора выступить арбитром между ними и основным течением монофизитов (Ш.В.3). Однако бесконечный спор так и не был разрешен.

²⁰ Ав(ф)гардокетство (юлианизм) (от др.-греч. ἀφάρτος, нетленный + δοκῆσις, казаться, др.-греч. ἀφάρτοδοκῆται — «нетленномнители») — не-халкидонское миафизитское течение, существовавшее в Византийской империи в VI–VII вв., Армении и Эфиопии. Их лидер, епископ Юлиан Галикарнасский полагал, что тело Христово было всегда нетленно. Эта точка зрения была противоположна мнению Севира Антиохийского, полагавшего, что тело Христово стало нетленно только после воскресения.

²¹ Подробнее о разных течениях и разногласиях в лагере монофизитов см.: *Болотов*. 1918; *Ginkel*. P. 142-147; *Frend, van Roey, Allen* 1994; *Meyendorf*. 1974, 1975, 1989; *Meiendorff*. 2003; *The Hidden Pearl...*; *Brock*. 1985; *Stappa*. 2005.

Описывая тритеитов, Иоанн Эфесский использует крайне негативные оценки. Он прямо называет отделившиеся течения еретическими (Ш.V.1,2,3; Ш.5.1-12). Конон и Евгений – лидеры еретиков, а все деяния тритеитов бесчестны. Они незаконно рукополагают епископов, даже не проверяя их квалификацию. Он почитают выше Евангелия книги Иоанна Филопона. Конон обвиняется также в жадности, алчности. Подобно язычникам, они создают множество богов. Их поддерживают Иоанн Схоластик и Евтихий, патриархи – халкедониты и гонители.

Вторую группу внутри монофизитского движения в период 550-560х гг. представляют юлиане или «фантазиасты». Иоанн говорит о распространении юлианизма в южных районах Эфиопии и Йемена, где «христианство испорчено юлианистами» (Ш.IV.53). Он прослеживает начало епископской иерархии юлианистов от незаконного рукоположения Прокопия, епископа Эфесского в 548/549 гг.

Таким образом, характеристики монофизитских течений, казалось бы, наиболее близких к учению самого Иоанна Эфесского, отличаются даже большей резкостью и враждебностью, чем упоминания других еретиков. В целом, если все прочие ереси упоминаются Иоанном лишь как определенные ориентиры, чтобы обозначить собственную позицию в довольно широком доктринальном поле, то тритеиты и юлианиты и их конфронтация с основным течением монофизитства составляют отдельную тему и особый интерес для Эфесского епископа. Он старательно подчеркивает незаконность происхождения епископских иерархий обеих групп, лицемерие, лживость и нечестивость их лидеров.

Еще одну группу, враждебную для Иоанна Эфесского, составляют халкедониты – сторонники официальной церкви. В отличие от юлианитов и тритеитов, они крайне редко характеризуются термином «еретики». Единственное исключение составляет описание патриарха Евтихия, «склонного ко многим ересям» (Ш.II.51). Довольно часто, чтобы очернить некоторых высокопоставленных халкедонитов, Иоанн приписывает им еретические, не-халкедонские и даже вовсе нехристианские взгляды. Так, патриарх Евтихий, преследовавший монофизитов, изображается им не как сторонник халкедонского вероисповедания, но как савватианин (Ш.I.6,51) или исповедующий ересь Павла Самосатского (Ш.II.36).

Примечательно, что Иоанн, как правило, рассматривает халкедонитов и монофизитов как единое целое, как членов единой «империи христиан» (Ш.III.31,32; Ш.I.37 и др.). С позиции Иоанна Эфесского, Халкедонский собор расколол империю на две части, однако объединение их и воссоединение церкви возможно и необходимо через популяризацию позиции монофизитов и разъяснение ошибок халкедонитов.

Религиозная ситуация в империи была крайне сложной, существовало множество религиозных течений и групп. Однако идеологический образ Единой империи был очень силен и поддерживался не только властями, но, как видно, разделялся и церковными историками, несмотря на их конфессиональные различия²². Что касается церковных споров, то выпады Иоанна Эфесского в адрес противников, трудно расценивать как полемику, поскольку никакого обсуждения принципиальных, догматических вопросов они не содержат. Для дискредитации идейных противников Иоанн зачастую использует стандартную обвинительную лексику предшествующего периода, когда самыми серьезными считались обвинения в язычестве и иудаизме. В описании язычества Иоанн не делает никаких различий. Язычество для него – идолопоклонство и политеизм, или попросту все, что не укладывается в его собственное понятие истинного «христианства». Во многих случаях обвинения в язычестве носят чисто риторический характер и не имеют прямого отношения к действительности. Очевидной целью церковного историка является не описание тонкостей богословских дискуссий, но утверждение истинности собственной церкви на фоне распространения других лжеучений, причем понятие «истинности церкви» носит весьма субъективный характер.

Само понимание «христианства» или «ортодоксальности» находилось еще в процессе эволюции и по-разному воспринималось разными людьми или группами. С течением времени критерии, по которым определялась принадлежность к христианскому сообществу, становились все более определенными и строгими²³. Однако в IV–VII вв. таким критерием выступала «истинная вера», понимаемая всеми по-разному.

Все направления и церкви внутри христианства имели собственную иерархию и считали себя православными. Граница между еретиками такого рода и сторонниками официального исповедания не всегда ясна. Многие из «еретиков» осуждены церковью, но приняты в общении, как, например, новациане, которые даже присутствовали на Втором вселенском соборе в Константинополе в 381 г.²⁴ Другие находились еще в процессе обособления и воспринимали себя как часть большого сообщества. Тритеиты, например, воспринимали себя частью монофизитского движения, хотя основная масса монофизитов осуждала и не принимала их.

Противоречия в лагере монофизитов и принципиальная несхожесть оценок истинности учения и судеб христианской церкви особенно ярко проявляется на фоне сравнения позиции Иоанна Эфесского со

²² *Ginkel*. P. 148.

²³ *Markus*. 1990. P. 16.

²⁴ Подробнее см.: *Ginkel*. P. 140.

взглядами другого монофизитского автора VI века – Кира Батнского²⁵. Содержание «Церковной истории» Кира Батнского, насколько можно судить по извлечениям из «Хроники» Михаила Сирийца, охватывает период с 565 по 631 г. и сводится к трем главным темам: это внешнее положение монофизитства в халкедонитском (диофизитском) государстве; внутренние проблемы и отношения в лагере монофизитов и, наконец, местная Эдесская история, как церковная, так и политическая. Сочинение Кира пересекается с «Историей» Иоанна Эфесского в описании периода с 565 по 585 год и Кир наверняка использовал его в качестве одного из своих источников. Однако картина положения монофизитской церкви в Византийском государстве этого периода представлена двумя сирийскими авторами по-разному. Различия между «Историями» Кира и Иоанна могут объясняться не только серьезными изменениями в положении церквей (с момента написания Иоанном Эфесским своего сочинения до появления «Истории» Кира Батнского прошло около 50 лет), но и принадлежностью авторов к двум различным группам монофизитства, по-разному относившимся к официальной церкви.

Как показал А. Дьяконов, Иоанн принадлежал к западному монофизитству, которое жило еще мечтой о восстановлении единства церкви, вернее, об обращении римской и греческой церквей к истинной вере, т.е. к монофизитству. Центром этого «западного» монофизитства была сирийская монофизитская колония в Константинополе, существовавшая там со времен Юстиниана. Ареал распространения охватывал Малую Азию и Ближний Восток (до Евфрата). И само это западное монофизитство тяготело к греческой культуре. «Восточное» же монофизитство, к которому принадлежал Кир Батнский, было настроено более категорично и непримиримо по отношению к официальной греческой церкви, рассматривало халкедонитов как отступников от истинной веры и стремилось не к воссоединению единой церкви Христовой, а к образованию самостоятельной церковной организации. Данное течение распространилось преимущественно в восточных областях Византийской империи, за Евфратом, нашло себе опору в среде восточного монашества и ориентировалось преимущественно на семитскую культуру.

Указанные два направления в монофизитстве со всей определенностью проявились на монофизитском соборе 567 г. в Калликоне, созванном

²⁵ Текст «Истории» Кира Батнского не сохранился. Его фрагменты восстановил А. Дьяконов по экскерптам, содержащимся в тексте «Хроники» Михаила Сирийца. К сожалению, эта работа не получила продолжения ни в западной, ни в отечественной историографии, и само имя Кира Батнского, не говоря уже о его сочинении, относится к категории практически не известных. См.: *проф. Дьяконов. 1911-1912.*

по инициативе императора Юстина II для обсуждения вопроса о возможности объединения. Очевидно, Кир, живший в Эдессе и знавший о событиях 565–585 гг. по рассказам свидетелей (вероятно, монахов и епископов, участвовавших в соборе, во всяком случае, знавших о внутренних противоречиях), пишет свою «Историю» именно с сепаратистских позиций восточного монашества. Унию 571 г., описанную с таким драматизмом у Иоанна Эфесского (I.10), Кир воспринимает негативно, считая, что по своим причинам и следствиям она не служила ни к чести, ни к благу монофизитства. Из его сочинения складывается впечатление, что столичные монофизиты, постоянно ссорившиеся между собой по корыстным мотивам, вызвали гнев Юстина II, который после долгих бесплодных попыток их примирить вынужден был прибегнуть к репрессивным мерам. В результате, замечает А. Дьяконов, «вместо описанной Иоанном героической борьбы столичных монофизитов за свое правоверие в освещении Кира остается лишь перенесенный ими публичный позор подневольной унии»²⁶.

Рядом с осуждением «западных» монофизитов, склонных к компромиссу и воссоединению церквей, в сочинении Кира Батнского присутствует более терпимое, чем у Иоанна Эфесского, отношение к сторонникам официальной церкви, халкедонитам. А. Дьяконов объясняет это чисто психологическими причинами. Если для Иоанна Эфесского принципиально важен вопрос о воссоединении и выработке единой догматической концепции как основы для этого союза, то любые разногласия, даже мелкие, естественно, воспринимаются очень остро и порой болезненно. Для Кира же союз с ортодоксальной церковью не является насущной потребностью, поэтому он и относится к представителям официальной церкви спокойно и отстраненно: если они не являются «гонителями» монофизитов, то он просто фиксирует факт их существования²⁷.

Сочинения других монофизитов также вносят мало ясности в общую картину развития монофизитского движения и становление христианской церкви в целом. Основная цель, которую преследуют авторы, – показать истинность своей церкви среди множества лжеучений.

Написанная ок. 518 г., монофизитская «История» *Псевдо-Захарии* Митиленского²⁸, как ни странно, ничего не говорит о лидере монофизит-

²⁶ Там же. С 1459.

²⁷ В сложной религиозно-политической обстановке второй половины VI века одним из таких значимых персонажей, по отношению к которому выявляются религиозно-политические взгляды самих авторов оказался антиохийский патриарх Григорий. О различиях в оценке деятельности патриарха подробнее см.: Ващева. 2011.

²⁸ Ahrens, Kruger. 1899; Zachariae Episcopi Mitylenes...; Zacharias, Bishop of Mitylene...; Zachariah Rhetor. 1919-1924; Захария Ритор. 2006.

ского учения – архимандрите Евтихии. Захария лишь приводит епископские послания, (очевидно, соглашаясь с их содержанием), в которых объявляется анафема Несторию и Евтихию и осуждаются их «отвратительные ереси», «лжеучение» и т.д. (V.1; V.7; V.10; VI.5). Примечательно, что имена Нестория и Евтихия всегда идут в паре. Более того, с позиции автора (вложенной в уста некоего монаха Павла), «ереси Нестория и Евтихия суть одно и то же, хотя обычно их считали совершенно противоположными друг другу» (V.1). Автор полностью принимает Энотикон, который «признает 12 глав блаженного Кирилла и подвергает анафеме Нестория, Евтихия и любого, кто проповедует двойственность природ во Христе, относит чудеса к одной, а страдания к другой [природе] и разделяет ипостаси по свойствам и действиям» (VI.2) и сам заявляет: «...и мы устраним ужасных волков, отвратительные ереси, особенно заблуждения Нестория и Евтихия, проповедуя и держась веры святых отцов, которые поддерживали истину и хранили порядок в церкви, и наставляя ныне... народ и все человечество в правой вере» (VI.5).

С определенным почтением относится Псевдо-Захария к Кириллу Александрийскому, Диоскору и др. Однако особое место среди всех святителей занимают в его сочинении лидеры монофизитов – Тимофей Элур²⁹ и Север Антиохийский³⁰. Несмотря на неоднозначное поведение и участие патриарха во внутрицерковной борьбе, Тимофей Элур изображается им как «муж опытный в делах и [упражнявшийся] в отшельнической жизни» (IV.1), человек, настолько отличающийся скромностью и нестяжанием на фоне других святителей, жаждущих престолов, почестей и популярности, что и на Александрийский престол народ возвел его чуть ли не насильно, и, несмотря на оппозицию многих влиятельных церковных и государственных деятелей, в изображении Псев-

²⁹ *Тимофей II Элур* (греч. Τιμόθεος Β' Αἰλῦρος) – патриарх Александрийский с марта 457 по январь 460 г. и с конца 475 по 31 июля 477 г., один из виднейших деятелей антихалкидонской партии, последовательный защитник миафизитской христологии. Прозвище Элур («кот») получил за ловкие интриги против православного александрийского патриарха Протерия (452-457). См. *Timotheus Ailurus*. 1908.

³⁰ *Север (Север) Антиохийский* (456 – 538) – антиохийский патриарх (512–518 гг.), основатель ереси северианства, учёный-богослов, писал труды против евтихиевцев и мессалиан, развивая при этом монофизитские аргументы против Нестория и Халкидонского собора. Проявил себя как один из самых ревностных противников Халкидонского собора. За свою деятельность Север был проклят иерусалимским патриархом Иоанном, а император Юстин I 29 сентября 518 года лишил его епископской кафедры и отправил в ссылку. Несмотря на это, благодаря влиянию Феодоры, Север был участником поместного Константинопольского собора 536 г., на котором был осуждён как еретик (осуждение подтверждено отдельным императорским указом) и был вынужден удалиться в египетский монастырь Эннатон, где скончался в 538 г.

до-Захарии, пользующийся неизменной любовью горожан (IV.1-11). Любые распри, раздоры и даже кровавые столкновения с участием Тимофея Элуре описываются как злобные наветы и козни завистников и врагов, презревших «и священство, и целомудрие, и возраст, и аскетическую жизнь, и труды этого мужа» (IV.9). Относительно догматических разногласий монофизитов и халкедонитов Псевдо-Захария не дает собственных рассуждений, но в рассказ о Тимофее Элуре вставляет его послание к императору, очевидно, отражающее и его позицию. Кратко его взгляды выражены словами: «...я не согласен с постановлениями Халкедона, так как я нахожу в них расчленение и разделение Воплощения» (IV.6). Он утверждает единство божественной и человеческой природы Христа, а любое их разделение воспринимает как подобие несторианству, официально осужденному как ересь, как «лживое учение» и «повод к заблуждению» (там же). «История» Псевдо-Захарии не содержит подробной аргументации такой позиции³¹ и собственных рассуждений о единстве или разделенности природ Христа. Он констатирует лишь, кто «без всякого страха выказал правдивость и честность» и поддержал Тимофея, а кто, поддавшись давлению нечестивых пастырей, осудил его взгляды, оспорил законность его рукоположения, даже назвал его «Антихристом» и обрек Тимофея на ссылку. В конце концов, миролюбивый и кроткий Тимофей возвращается в Александрию, встреченный «с великой торжественностью, с факелами хвалебными песнями, разными людьми и разными племенами» (V.4).

Еще большим почтением и авторитетом для Псевдо-Захарии обладает Север Антиохийский. Его он называет не иначе, как «Святой Севир». Лучшей характеристикой этого персонажа являются его аскетический образ жизни, монашеские подвиги, ревность в исповедании веры, образованность и владение божественной мудростью, полученной от мужей, наставленных в вере самими апостолами (IV.6; VII.9; VII.12; VIII.2). Захария посвящает Северу и его спорам с фантазиастами и императором Юстинианом всю IX книгу своей «Истории», но и здесь он больше говорит о событиях, нежели о тонкостях догматических дискуссий. Для характеристики позиций своих героев он приводит тексты посланий Севера и Юлиана Галикарнасского, мало что добавляя от себя.

³¹ «...поскольку они подробно приводятся вместе с опровергающими их цитатами, мы не повторяем их здесь, чтобы не наскучить читателю. Ибо православные везде могут найти возражения против них, сделанные мужами мудрыми. В первую очередь Диоскором; и после него Тимофеем; и после него Петром, и Ксенаем Иеропольским, и ученым Севиром, архипастырем Антиохи, в его труде «Против Грамматики», и Косьмой, и Симеоном Лонгинским, и александрийцами в их послании» (IV.6).

Таким образом, основное повествование Псевдо-Захарии, как и других церковных историков, разворачивается не вокруг догматов и возможных толкований текста или богословских дискуссий, но вокруг характеристики влиятельных пастырей, служащих образцом мудрости и благочестия. Он не старается проследить развитие «истинного» учения или «лжеучения», но дает яркую картину своего времени, в которой обозначены святые и благочестивые ревнители истинной веры и, с другой стороны, клеветники и гонители, т.е. те, от кого они пострадали.

Автор еще одной монофизитской «Церковной истории» *Иоанн Никюсский*³² также не прослеживает возникновение монофизитского учения, довольно отрицательно относится к родоначальнику монофизитства Евтихию: «В те дни получил известность Евтихий, который жаждал разрушения [веры]. Он не знал священных Писаний, поскольку не стремился изучать их» (гл. LXXXVIII). Термин «монофизиты» Иоанном не используется; Север Антиохийский, Тимофей Элур, Петр Монг и др. характеризуются как православные (и даже святые), а их противники относятся к халкедонитам или чаще к несторианам (гл. LXXXVI–XCIV). С большой симпатией относится Иоанн к Северу Антиохийскому – «мудрому мужу, чрезвычайно сведущему в Писании, и превосходному священнику», «пропитанному учением св. Кирилла», «боголюбивому» (гл. LXXXVIII). Вероятно, в этом сказываются «патриотические» мотивы. Север считал себя строгим последователем Кирилла Александрийского; его знали и уважали в Египте, с которым связана значительная часть его жизни. «Когда он [знаменитый Север, патриарх великого города Антиохии] услышал о смене веры, о возвращении Виталиана и приеме, оказанном ему при дворе императора Юстина, он в страхе бежал в Египет и оставил свой трон. Виталиан же ненавидел его и желал отрезать у него язык за то, что тот написал [и произнес] в церкви длинные и краткие проповеди, полные мудрости и обвинений против императора Льва и его порочной веры. Вместо Севира патриархом Антиохии был назначен Павел. Из-за того, что Павел находился в общении с халкедонитами, возник раскол, и никто не вступал в общение с ним за исключением лишь императорских магистров. Верующие отвернулись от него, ибо он был несторианином, и соглашались [принимать] священное благословение и крещение только из рук священников, тайно рукоположенных великим Севиром. Тот же кто желал отрезать язык у великого Севира, вскоре погиб насильственной смертью... Таким образом, Бог быстро наказал его; как и предсказал Север, он умер насильственной смертью» (гл. XC). «Патриарх Север напи-

³² The Chronicle of John, bishop of Nikiu...; Chronique de Jean, eveque de Nikiou...; Иоанн Никюсский. 2006.

сал трактат, полный мудрости и богобоязненности... Учение его до настоящего времени господствует среди египетских монахов» (там же).

Все несчастья возникали по вине халкедонитов, особенно патриархов, занимавших Антиохийский престол после Севира. «Этот муж [патриарх Евфрасий – *И.В.*] ненавидел христиан, приверженных учению Севира. Тогда многие из православных были убиты из-за веры, которой он учил. Он разжег гражданскую войну по всей Римской империи, и пролилось много крови. А в городе Антиохия волнения продолжались в течение пяти лет... » (гл. XC). «По той же причине Антиохию постигла страшная кара в царствование императора Юстина. Практически весь город погиб в огне, сам патриарх Евфрасий тоже погиб в огне. Его приемником назначили... мужа по имени Ефрем из Амиды в Месопотамии. Он, как и его предшественник, был халкедонитом и преследовал православных. Города Селевкия, Дафна и все населенные пункты в пределах 20 миль также [были разрушены]. И каждый, кто был свидетелем этого, говорил: «Все эти бедствия произошли из-за забвения православной веры, из-за несправедливого изгнания патриарха Севира, из-за злых деяний императора Юстина и из-за его отказа от веры боголюбивых императоров, его предшественников» (гл. XC).

Сочинения монофизитских церковных историков строятся по одной схеме. Все они ощущают себя защитниками истинной веры, а не сторонниками какого-то нового учения, противостоящего официальной церкви, и не называют себя монофизитами. Более того, Евтихий, признаваемый сегодня родоначальником монофизитства, монофизитскими историками однозначно осуждается. В качестве образца и примера святости и благочестия они выбирают одного из ярких представителей современной им церкви, как правило, Севира Антиохийского или Тимофея Элура, изображая их людьми довольно кроткими и милостивыми, подвергшимися преследованиям по клевете и наветам противников. Со своими идейными оппонентами оба поступают мягко, «увещевая иставляя их», но не обличая как еретиков и не вступая в словопрения.

Весь обличительный пафос направлен на ересиархов, уже осужденных церковными соборами. О современных им религиозных спорах «церковные истории» VI в. дают крайне мало информации. Даже собственная догматическая позиция авторов формулируется весьма размыто. Главным способом самоидентификации в обширном конфессиональном пространстве для авторов VI века являются не столько формулировки основ истинной веры (как они это понимали), сколько указание неких образцов святости, мудрости и благочестия. В роли таких светочей выступают не основатель монофизитства Евтихий и не лидеры тритеитов или фантазиастов, но Тимофей Элур и Север Антиохийский.

Большой интерес для освещения религиозных споров халкедонитов и монофизитов представляет единственная «Церковная история» VI в., написанная с позиций официальной церкви, точнее с позиций неохалкедонизма, – «История» Евагрия Схоластика. Казалось бы, Евагрий как проводник официального курса на утверждение единства веры, приложит все силы к устранению всевозможных догматических несогласий, к поиску компромиссного варианта, способного удовлетворить и халкедонитов, и монофизитов разного толка, утверждению образа христианства как некоего монолита и пропаганде идеи «одна власть, одна вера». Однако и в случае с Евагрием, читателя ждет разочарование. Как справедливо отмечает И.В. Кривушин, при внешнем наличии всех необходимых элементов церковно-исторического сочинения (описания соборов, преемства епископов, примеров чудес и подвижничества), линия церковной истории распадается на отдельные автономные сюжеты, оказывается дискретной и не выстраивается в единую схему. Более того, «по мере развития сюжета церковно-историческая тема все более и более оттесняется на задний план, чтобы окончательно исчезнуть в начале пятой книги»³³. Складывается впечатление, что автора гораздо больше интересуют события гражданской, светской истории, нежели церковной. Здесь нет ни рассуждений о догматических вопросах, ни поиска компромисса, ни примеров борьбы за чистоту веры.

Содержание труда Евагрия составляет описание Халкидонского собора, его предыстории и его последствий³⁴. Казалось бы, основное место в нем должно занимать описание борьбы православных (сторонников Халкидонского символа) против монофизитов, не принявших решения собора. Однако ни о возникновении этого учения, ни о разногласиях в лагере монофизитов, ни об их борьбе с официальной церковью, ни о религиозно-политических потрясениях, связанных с распространением монофизитства, здесь нет однозначной информации. Главный еретик для Евагрия – Несторий³⁵, уже осужденный на соборе 431 г. и повторно анафематствованный на втором Эфесском соборе 449 г. и на Халкидонском соборе 451 г. В описании же современных ему еретиков очень мало опре-

³³ Кривушин. С. 204. «Рассказ о внутрицерковной борьбе отличается в целом неясностью и запутанностью» (там же).

³⁴ Allen. 1981. P.4; Кривушин. С. 203; Whitby. 2000. P. XX.

³⁵ «...Несторий – богоборствующий язык, второй синедрион Каиафы, кузница богохульства, где против Христа вновь злоумышляют и где Христа продают, разделяя и расчлняя Его две природы, ...отверг и отбросил слово «Богородица», ...перекроил и преобразовал его в «Христородицу», и изнурил Церковь мириадами войн, закатив ее кровью братьев... С того времени и началась война Церкви» (I.2). Всего к Несторию относится 22 упоминания в «Церковной истории» Евагрия.

деленности. Евагрий даже не упоминает имени монофизитского теолога Юлиана Галикарнасского, основателя и главы течения афтартодокетов, хотя афтартодокетический эдикт Юстиниана (564 г.) составляет один из важных сюжетов современной ему церковной истории. Излюбленные герои монофизитских историков упоминаются Евагрием, но очень сухо и протокольно. Так, Севир Антиохийский, хотя и упоминается в тексте 10 раз, описывается без каких-либо эмоций; даже то, что он подверг анафеме решения Халкидонского собора, не встречает каких-либо комментариев (Ш.33-34). Тимофей Элур упоминается 11 раз, однако ни разу Евагрий не дает развернутой характеристики патриарху и воздерживается от каких-либо оценок его деятельности. Даже рассказывая о финале его жизненного пути в разгар религиозной борьбы, Евагрий ограничивается простым упоминанием о кончине патриарха без комментариев, сообщая лишь о преклонных годах Тимофея (Ш.10-11). Пожалуй, больше всего внимания он уделяет деятельности Петра Монга. И хотя упоминания о нем встречаются всего 5 раз, но по объему приводимой информации, по числу подробностей и личной окрашенности упоминаний этот персонаж явно превосходит других. И даже здесь Евагрий сразу сообщает, что Каландион назвал Петра прелюбодеем (Ш.16), намекая на его незаконное рукоположение, хотя тут же говорит, что это александрийцы самовольно рукоположили Петра своим епископом (Ш.11), т.е. главным виновником в этой ситуации является не сам патриарх, а александрийцы. Дальнейшие события описаны без подробностей. Феофан и Захария дают весьма противоречивые оценки личности и деятельности Петра Монга, и Евагрий мог бы сказать свое слово, но он уклоняется и от обличений, и от восхвалений, лишь сухо сообщая, что «Петр открыто подверг анафеме собор в Халкедоне» (Ш.16). Единственное оценочное суждение Евагрия касается не догматических положений, а характера Петра: «Этот самый Петр [Монг], как [человек] двуличный и переменчивый и к обстоятельствам приспосабливающийся, никогда не оставался при одном мнении, то подвергая анафеме собор в Халкедоне, то заводя песнь, противоположную прежней, безоговорочно его принимая» (Ш.17). В двух словах говорится, что Петр «породил своей злобой великую смуту» (Ш.22). Даже об анафеме Петру Евагрий упоминает между прочим и не от своего имени, но, приводя решение Римского собора 484 года (Ш.21)³⁶. Как замечает И.В. Кривушин, в «темном» изложении истории борьбы за епископский престол Александрии Петра Монга и Иоанна «чрезвычайно трудно понять, кто из ее участников на самом деле является ортодоксом – Акакий Константинопольский, защитник Петра, или римские епископы Симплиций и Фе-

³⁶ Подробнее см.: *Евагрий Схоластик*. 2006. С. 209.

ликс, покровители Иоанна. При этом главные герои представлены весьма негативно: Петр все время норовит изменить Халкидонскому символу, а Иоанн оказывается настоящим клятво-преступником»³⁷.

Возможно, Евагрий намеренно не дает полной картины бушевавших страстей, как бы набрасывая полупрозрачную вуаль на события VI века, сквозь которую видны лишь смутные тени. Может сложиться впечатление, что автор специально не акцентирует внимание на внутрицерковных распрях и противоречиях: такой подход должен был представить читателю картину внутреннего мира и благоденствия христианской церкви. Как отмечает И.В. Кривушин, «церковно-историческая тема... естественно исчерпывается сама собой, когда рассказ доходит до полной победы диофизитов»³⁸. При Юстиниане, при котором были смещены монофизитские архиепископы Константинополя и Александрии и провозглашена анафема Северу и Анфиму, истинная церковь, наконец, восторжествовала, достигла окончательного единства и могущества. Евагрий довольно точно фиксирует поворотный момент в истории церкви – 536–538 гг., окончательный разрыв между монофизитством и «официальной верой», основанной на постановлениях «Четырех Соборов». «...отныне во всех церквях открыто проповедуют Халкедонский собор и никто не осмеливается подвергать его анафеме, а мыслящих иначе тысячами способов принуждают приходить к согласию. Юстинианом был написан и закон, в котором он предал анафеме Севира и Анфима вместе с другими...; так что с этого времени все церкви избавились от расколов, ведь и патриархи всех диоцезов находятся в согласии друг с другом, и епископы городов следуют за своими экзархами, а в Церквях проповедуются четыре собора: первым – Никейский, затем – Константинопольский, третьим – Первый Эфесский, четвертым – Халкедонский» (IV.11).

Однако подобный взгляд на сочинение Евагрия как на попытку примирения враждующих партий в церкви и пропаганду идеи о единстве веры, не находит подтверждений. В «Церковной истории» Евагрия нет ни явных попыток примирить враждующие стороны или как-либо согласовать их позиции, ни одного значимого положительного персонажа в рядах церкви, что существенным образом подрывает картину религиозного мира и благоденствия, величия и могущества христианской империи.

Как кажется, религиозная позиция того или иного святителя не является решающей в характеристике его деятельности. Так, например, образ антиохийского патриарха Флавиана, отличавшегося умеренностью и ортодоксальными взглядами, вопреки ожиданиям, оказывается довольно

³⁷ Кривушин. С. 204.

³⁸ Там же. С. 203.

противоречивым. Он не обнаруживает необходимой стойкости и твердости, не может противостоять выступлениям «монофизитского смутьяна Ксена³⁹» (Филоксена Мабугского), становится виновником беспорядков в городе и «страшной резни монахов» (Ш.32), так что изгнание и ссылка Флавиана выглядят вполне закономерным исходом. Православные и благочестивые императоры Юстиниан и Юстин II также не заслуживают положительной оценки Евагрия. На этом фоне контрастно выделяются фигуры двух антиохийских патриархов – Григория и Анастасия. Причем, Григорий в изображении Евагрия вообще не участвует в религиозной борьбе, зато Анастасия⁴⁰ Евагрий сравнивает с «неприступной твердыней», стоящей «на незыблемом утесе веры».

В целом, сочинение Евагрия не содержит ни однозначного утверждения какой-либо конфессиональной позиции, ни опровержения и обличения противников, ни согласования разных позиций в интересах единства церкви, т.е. ни полемики, ни пропаганды. Принципы описания церковно-исторических событий, общий взгляд Евагрия на церковную историю обнаруживает те же тенденции, что и «церковные истории» его предшественников. Основной пафос борьбы за чистоту веры и вся сила обличения направлены автором не на современников, а на ересиархов предшествующего времени. Главным противником церкви для Евагрия является Несторий, в то время как подробности современных монофизитских споров остаются в тени. Автор пишет о разногласиях внутри монофизитского лагеря и противоречиях с официальной церковью очень туманно, как бы нехотя, скорее упоминая о них в качестве фона, на котором разворачивается деятельность антиохийских патриархов Анастасия и Григория, нежели представляя основную линию внутрицерковной борьбы второй половины VI века. Основателя монофизитства Евтихия называет нечестивцем (I.9), а его взгляды – «дурным учением Евтихия» (II.2), «зломыслием Евтихия», «выдумкой Евтихия» (III.5) и т.д., без каких-либо подробностей, уличения во лжи или ошибках. Как и его предшественники, Евагрий старается связать взгляды описываемых им религиозных деятелей и еретиков с более древними и уже осужденными учениями. Так, несторианство оказывается разновидностью иудейства, «иудейскими

³⁹ Там же. С. 205.

⁴⁰ «Анастасий прекрасно разбирался в богословских вопросах и в то же время отличался строгостью нрава и поведения, так что порицал чрезмерно суетное и всегда сохранял твердость и неизменность в вещах важных и относящихся к Богу... В серьезных [вопросах] он превращался в слух и становился красноречивым, сразу разрешая возникшие трудности; в [вопросах] второстепенных он полностью затворял слух и держал язык в узде, так что ответ его строго соизмерялся с вопросом, а молчание ценилось выше слова» (IV. 40).

догматами» (I.2). Евагрий и Феодор Чтец говорят, что многие считали императора Анастасия манихеем (Ш. 32). В характеристике ересиархов и ревнителей истинной веры на первый план выходят личностные черты. Истинным ревнителям веры подобает добродетельная жизнь, благочестие, монашеские подвиги, величие души, мудрость, «суровость, соединенная с милосердием» (V.4), мужество и кротость одновременно, а еретики и противники истинной церкви выступают средоточием всяческих пороков. Хотя, стоит отметить, что в «Истории» Евагрия практически нет однозначно положительных или однозначно отрицательных героев.

Подводя некоторые итоги, стоит сказать, что репрезентация основных ересей ранневизантийского периода в «церковных историях» IV–VII вв. обладает определенной спецификой. Вопреки ожиданиям, о подробностях внутрицерковной борьбы мы узнаем, скорее, из полемических и догматических трактатов, посланий епископов и прочих сочинений, чем из «церковных историй», которые, несмотря на обилие обличительной лексики и общий пафос борьбы за чистоту веры, дают крайне мало информации о современных им еретических учениях и связанных с ними церковных спорах. Весь пафос борьбы направлен на ересиархов предшествующего времени, уже осужденных официальной церковью. О современных же авторам еретических движениях и их лидерах церковные историки предпочитают говорить мало, избегая категоричных оценок.

«Церковные истории» содержат крайне мало отступлений догматического характера, даже собственная позиция автора не высказывается определенно, но реконструируется с большим трудом. При всем внешне обличительном пафосе «Церковных историй», отношение авторов к религиозным противникам отличается, скорее, некоторой толерантностью, нежели явной враждебностью. Крайнюю позицию занимает Созомен (Ш.15), рассказывающий одинаково почтительно об ученых мужах и среди ортодоксальных христиан, и среди еретиков: «Были также и в Италии, и в подчиненных ей областях мужи, отличавшиеся знанием отечественного красноречия, например, Евсевий и вышеупомянутый Иларий, которого известны знаменитые сочинения о вере и против еретиков, равно как Люцифер, бывший, говорят, основателем соименной ему ереси. В то же время у еретиков славился Аэций диалектик, человек сильный в искусстве умозаключений, опытнейший в словопрении, беспрепятственно этим занимавшийся и, за свои легкомысленные рассуждения о Боге, у многих прославившийся безбожником... Но да не покажутся кому-либо неприятными похвальные мои отзывы о некоторых основателях или ревнителях упомянутых ересей: я говорю только, что они отличались красноречием и ученостью; что же касается до догматов, то пусть

судят о них другие, кому следует. Ибо не в том состоит предмет моего сочинения, и это не относится к Истории, которая должна излагать одни события, не прибавляя ничего собственного. Итак, из людей, говоривших по-гречески и по-римски, все, в то время прославившиеся своим образованием и ученостью, теперь нами перечислены» (III. 15).

В характеристике еретиков и святителей церкви главное место занимает не столько их религиозная позиция, сколько личные качества. Возможно, это связано со спецификой жанра (история в первую очередь, предполагает изложение событий, а не догматических тонкостей) или с потребностями аудитории, на которую были ориентированы эти сочинения. Так, рассказывая о Марафонии, распространявшем ересь македонян, Созомен пишет: «К ним присоединилась не малая часть и народа в Константинополе, Вифинии, Фракии, Геллеспонте и областях соседних; ибо жизнь их, на которую народ больше всего обращает внимание, была безукоризненна, походка – степенна, правила препровождения времени – сходны с монашескими, речь – проста, нрав – привлекателен. Таков именно, говорят, был тогда и Марафоний» (Созомен. IV. 27).

Кроме того, сознательный уход от изложения противоречий, стремление избежать обличений и споров, общее отношение к религиозной борьбе того времени вполне согласуются со Св.Писанием, соответствуя словам 1 и 2 послания к Тимофею: «Кто учит иному и не следует здоровым словам Господа нашего Иисуса Христа и учению о благочестии, тот горд, ничего не знает, но заражен страстью к состязаниям и словопрениям, от которых происходят зависть, распри, злоречения, лукавые подозрения, пустые споры между людьми поврежденного ума, чуждыми истины, которые думают, будто благочестие служит для прибытка. Удаляйся от таких» (I к Тимофею, 6. 3-5); или: «О Тимофей! Храни преданное тебе, *отвращаясь негодного пустословия* и прекословий лжеименного знания, которому предавшись, некоторые уклонились от веры» (I к Тимоф. 6. 20-21). «Сие [Слово Божие] напоминай, заклиная перед Господом не вступать в словопрения, что ни мало не служит к пользе, а к расстройству слушающих. Старайся представлять себя Богу достойным, делателем неукоризненным, верно преподающим слово истины, а *непотребного пустословия удаляйся*; ибо они еще более будут преуспевать в нечестии, и слово их, как рак, будет распространяться» (II к Тимоф. 2. 14-17).

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники:

- Eusebius*. The Ecclesiastical History. Vol. 1-2. Cambridge (Mass.), 1975. 525 p.; *Евсевий*. Церковная история / Пер. М. Е. Сергеев // Богословские труды. М., 1982. Сб. 23–25; *Евсевий Памфил*. Церковная история / Пер. М.Е. Сергеев, комм. С.Л. Кравца. (Серия «Памятники церковной письменности») М., 1993. 446 с.

- Socratis Scholastici Historia Ecclesiastica // Patrologia Cursus completus. Series Graeca. T. 67. 1864. Cols. 29–842; Socrates' Ecclesiastical History, according to the text of Hussey with the introduction of W. Bright. Oxford: Clarendon Press, 1878. 343 p.; Sokrates. Kirchengeschichte / Hrsg. von G.C. Hansen. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Neue Folge, Bd. 1). Berlin, 1995. 501 s.; *Сократ Схоластик*. Церковная история. / Пер. СПбДА под ред. И.В. Кривушина. (Серия «Классики античности и средневековья»). М., Росспэн, 1996. 368 с.
- Руфин Аквилейский*. Церковная история // *Тюленев В.М.* Рождение латинской христианской историографии. С прилож. перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского. СПб.: Издательство Олега Абышко. 2005. С. 230–284.
- Philostorgius Kirchengeschichte mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen. Hrsg. J. Bidez. Leipzig, 1913. 340 s.; Филосторгий. Сокращение «Церковной истории» // Церковные историки IV–V вв. М.: РОССПЭН, 2007. С. 189–265.
- La premiere partie de l'Histoire de Barhadbesabba 'Arbaia. Texte syriaque edite et traduit par F. Nau // Patrologie Orientale, t. XXIII, fasc. 2. Paris, 1932. P. 179–343; La seconde partie de l'Histoire de Barhadbesabba 'Arbaia et une Controverse de Theodore de Mopsueste avec les Macedoniens. Texte syriaque edite et traduit par F. Nau // Patrologie Orientale, t. IX, fasc. 5 Paris, 1913. P. 489–677.
- The Ecclesiastical History, Dialogues and Letters of Theodoret. Transl. by B. Jackson. NY, 1892. Theodoret. Kirchengeschichte. Hrsg. von L. Parmentier, F. Scheidweiler. (GCS 44). Berlin, 1954; *Феодорит, еп. кирский*. Церковная история / Пер. с греч. М.: РОССПЭН, 1993. 239 с.; *Феодорит*. Церковная история. СПб., 1852.
- Land J.* Joannis Bishof von Ephesos, der Erste syriche Kirchenhistoriker. Leiden, 1856. 212 s.; *Cureton W.* The Third part of the ecclesiastical history of John bishop of Ephesus. Oxford: OUP, 1853. 418 p. *Payne-Smith R.* The Third part of the ecclesiastical history of John bishop of Ephesus. Oxford: OUP, 1860. 463 p.; Joannis episcopi Ephesi scripta historica / *Land J.* Anecdota Syriaca. T. 2. Lugduni Batavorum, 1868. 391 p.; *Иоанн Эфесский*. Церковная история // Пигулевская Н.В. Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы. СПб., 2000.
- Ahrens K. Kruger G.* Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor. Leipzig, Teubner, 1899 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). 417 s.; Zachariae Episcopi Mitylenes Aliorumque Scripta historica Graece plerumque deperdita // Anecdota Syriaca / Ed. J.P.N. Land. T. III. Lugduni Batavorum, 1870. 356 s.; *Zacharias, Bishop of Mytilene*. The Syriac chronicle known as that of Zachariah of Mitylene. translated into English by F.J. Hamilton and E.W. Brooks. New York : AMS Press, 1979. 344 p.; *Zachariah Rhetor*. Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta / Ed. by E.W. Brooks. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri. 83–84, 87–88. Louvain: Peeters, 1919–1924; Paris, 1925; *Захария Ритор*. Церковная история // Евагрий Схоластик. Церковная история. Книги I–VI. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006. С. 436–481 (фрагменты).
- [*Whitby M.*] The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus. Translated with an introduction by Michael Whitby. Liverpool University Press, 2000. 454 p.; *Евагрий Схоластик*. Церковная история. Книги I–VI. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. 672 с.
- The Chronicle of John, bishop of Nikiu. Translated by R.H. Charles. L.; Oxford, 1916. 200 p.; Chronique de Jean, eveque de Nikiou, texte ethiopian. Tr. H. Zotenberg. Paris, 1883. 488 p.; *Иоанн Никиуский*. Хроника // Евагрий Схоластик. Церковная история. Книги I–VI. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 539–576 (фрагменты).

Литература:

- Бибиков М.В.* Историческая литература Византии. Спб., «Алетейя», 1998. 318 с.
- Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Петроград: Третья Государственная Типография, 1918. Т. 4. 600 с.
- Брок С.* Христология Церкви Востока (Персидская церковь Сасанидской империи) // ВДИ. 1995. № 2. С. 39 – 53.
- Ващева И.Ю.* Патриарх Григорий: портрет святителя в изображении сирийских историков // Историки между очевидным и воображаемым: проблемы визуализации исторической мысли. Материалы XVII чтений памяти С.И. Архангельского. Н. Новгород: НГПУ, 2011. С. 139–144.
- Кривушин И.В.* Ранневизантийская церковная историография. СПб.: Алетейя, 1998. 256 с.
- Мейендорф И.* История Церкви и восточно-христианская мистика: Единство Империи и разделение христиан. Святой Григорий Палама и православная мистика. Византия и московская Русь. М.: Институт ДИ-ДИК, Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. 576 с. – Серия «Древо».
- проф. А.П. Дьяконов.* Кир Батнский, сирийский церковный историк VII века // Христианское чтение. 1911. № 11. С. 1294–1320. № 12. С. 1450–1467. 1912. № 1. С. 88–117.
- Селезнев Н.Н.* Имя Нестория как символ и вопрос его почитания в восточносирийской традиции христианства // Символ. Вып. 55: Духовная культура сирийцев / ред. Н.Л. Мухелишвили и Н.Н.Селезнев. Париж-Москва, 2009. С. 257–286.
- Селезнев Н.Н.* Несторий и церковь Востока / Под науч. ред. и с предисл. Н.В. Шабурова; РГГУ, Центр изучения религий. Москва: Путь, 2005. 111 с.
- Селезнев Н.Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока: анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения М.: Euroasiatica, 2002. 198 с.
- Удальцова З. В.* Развитие исторической мысли // Культура Византии. IV – первая половина VII века. М., 1984. С. 182–191.
- Удальцова З.В.* Церковные историки ранней Византии // Византийский временник. Т. 43. 1982. С. 3–21.
- A Nestorian Collection of Christological texts: Cambridge University Library MS Oriental 1319 / Ed. by L. Abramowski and A.E. Goodman. Cambridge: CUP, 1972. 198 p.
- Allen P.* Evagrius Scholasticus, the Church Historian. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1981. 312 p.
- Allen P.* Some Aspects of Hellenism in the Early Greek Church Historians // Traditio. Vol. 3. 1987. P. 368–381.
- Allen P.* The Uses of Heretics and Heresies in the Greek Church Historians Studies in Socrates and Theodoret // Reading the Past in Late Antiquity / Ed. by G. Clarke, B. Croke, R. Mortley and A. Emmet Nobbs. Sydney, 1990. P. 265–289.
- Allen P.* Zachariach Scholasticus and the Historia ecclesiastica of Evagrius Scholasticus // Journal of Theological Studies. Vol. 31. 1980. P. 471–488.
- Appleyard E.S.* Eastern Churches: containing sketches of the Nestorian, Armenian, Jacobite, Coptic and Abyssinian communities. London, 1850. 123 p.
- Argov E.J.* Giving the Heretic a Voice: Philostorgius of Borissus and Greek Ecclesiastical Historiography // Athenaeum. Vol. 89. 2001. P. 503–511.
- Brock S.P.* The Christology of the Church of the East in the Synods in the Fifth to Early Seventh Centuries // Aksun-Thyateira. Festschrift to honor Archbishop Methodius / Ed. by G. Dragas. Athens, 1985. P. 125–142.
- Cavallera F.* Le schisme d'Antioche (IV^e-V^e siècles). Paris: Picard, 1905. 372 p.

- Crown A.D.* (ed.) *The Samaritans*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1989. 813 p.
- Devreesse R.* *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête Arabe* (Études Palestiniennes et Orientales), Paris: Libraire Lecoffre, 1945. 345 p.
- Diekamp F.* *Gelasius von Caesarea in Palestina: Analecta Patristica / Ser. Orientalia Christiana Analecta*, 117. Rome, 1938. P. 16–49.
- Frend W.H.C.* *The Rise of Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. 405 p.
- Ginkel J. van.* *John of Ephesus: a monophysite historian in six-century Byzantium*. Groningen: Diss. Groningen, Rijksuniv., 1995. 283 p.
- Halleux A. de.* *Nestorius, histoire et doctrine // Irenikon*. 1993. Vol. 56. P. 38–51, 163–177.
- Herrin J.* *The formation of Christendom*. NJ: Princeton Univ. Press. 1987. 536 p.
- Markus R.A.* *The End of Ancient Christianity*. Cambridge: CUPress, 1990. 258 p.
- Meyendorf J.* *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press, 1974. 243 p. (Рус.пер. – Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Мн.: Лучи Софии, 2001. 336 с.)
- Meyendorf J.* *Christ in the Eastern Christian Thought*. New York: Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1975. 248 p.
- Meyendorf J.* *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450–680 A.D.* Crestwood, NY: SVS Press, 1989. 402 p.
- Milton V. Anastos.* *Nestorius was Orthodox // DOP*. Vol. 16, 1962. P. 117–141.
- Nobbs A.E.* *Philostorgius' View of the Past // Reading the Past in Late Antiquity / Ed. by G. Clarke, B. Croke, R. Mortley and A. Emmett Nobbs*. Sydney, 1990. P. 251–264.
- Schwartz E.* *Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. Bd. 34. Berlin, 1935. S. 129–213.
- Seleznov N.N.*, *Nestorius of Constantinople: Condemnation, Suppression, Veneration, with special reference to the role of his name in East-Syriac Christianity // Journal of Eastern Christian Studies*. №. 62 (3–4). 2010. P. 165–190.
- Steffa J.-E.* *John Rufus and the world vision of anti-Chalcedonian culture*. NJ.: Gorgias Press, 2005. 196 p.
- The Hidden Pearl: The Syrian Orthodox Church and Its Ancient Aramaic Heritage*. Vol. III. Ed. by S.P. Brock and David G.K. Taylor. Rome: Gorgias Press, 2001. 262 p.
- The Nestorian Churches: a concise history of Nestorian Christianity in Asia from Persian Schism to the modern Assyrians / Ed. A.R. Vine*. L.: Independent Press, 1937. 227 p.
- Timotheus Ālurus'* *Des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon Festgesetzten Lehre*. Armenischer Text mit deutschen und armenischen Vorwort / Hrg. K. Ter-Mëkërttschian und Er. Ter-Minassiantz. Leipzig, 1908. 396 s.
- Vaggione R.P.* *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*. Oxford- New York: Oxford University Press, 2000. 453 p.
- van Roey A., Allen P.* *Monophysite texts of the sixth century*. Leuven: Peeters, 1994. 320 p.
- Wiles M.* *Eunomius: Hairsplitting Dialectician or Defender of the Accessibility of Salvation // The Making of Orthodoxy / Ed. by R.D. Williams*. Cambridge, 1989. P. 157–172.

Ващева Ирина Юрьевна, кандидат исторических наук, доцент кафедры древнего мира и средних веков Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского; vashева@mail.ru