

Ірина Кондратьєва

ДАВНІ СХІДНІ ЦЕРКВИ:
ІДЕНТИФІКАЦІЯ,
ІСТОРІЯ, СУЧАСНІСТЬ



Ірина Кондратьєва

ДАВНІ СХІДНІ ЦЕРКВИ:
ІДЕНТИФІКАЦІЯ,
ІСТОРІЯ, СУЧАСНІСТЬ

Монографія

Київ 2012

УДК 271.6+271.7

*Рекомендовано до друку Вченою радою філософського факультету
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
(Протокол № 8 від 21 травня 2010 р.)*

Науковий консультант - **Лубський Володимир Іонович**, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Рецензенти:

Горбаченко Тетяна Григорівна, доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник науково-дослідної частини філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка;

Марченко Олексій Васильович, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького;

Стадник Микола Миколайович, доктор філософських наук, професор кафедри політичної аналітики і прогнозування Національної академії державного управління при Президентові України

Кондратьєва Ірина Владиславівна

Давні Східні Церкви: ідентифікація, історія, сучасність: монографія / І.В. Кондратьєва. – К.: xxxх, 2012. - 496 с.

В монографії розглядаються унікальні інституції Християнського Сходу, що відносяться до орієнтального християнства і репрезентовані такими інституціями як Ассирійська Церква Сходу, Сирійська Православна Церква, Маланкарська Православна Сирійська Церква Індії, Вірменська Апостольська Церква, Коптська Православна Церква Олександрії, Ефіопська Православна Церква Тевахедо і Еритрейська Православна Церква Тевахедо.

Розглянута історія, сучасний стан і проблеми ідентифікації цих Давніх Східних Церков та проведений аналіз їх віроповчального потенціалу і реконструкція процесів інституціоналізації. З'ясовано, що витворені Давніми Східними Церквами світоглядні установки, уявлення та цінності, апробовані в умовах панування інших віросповідань, були покладені в основу їх виваженої міжконфесійної політики, одним із наслідків якої стала регламентація принципів толерантності.

Для науковців, викладачів і студентів вищих навчальних закладів, богословів та усіх, хто цікавиться проблемами християнства.

УДК 271.6+271.7

Дизайн обкладинки – Кирило Бурмаченко

ISBN

*Присвячую
світлій пам'яті моєї улюбленої мами –
Рабанової Лідії Іванівни*

**Усі стежки Господні –
милість і правда для тих,
що бережуть завіт його і свідоцтва
Пс. 24:10**

**Очі мої завжди до Господа,
він бо звільняє від сіті ноги мої
Пс. 24:15**

*Від усього серця вдячна за віру, надію, любов яку я постійно відчуваю від
своїх колег, друзів та рідних.*

Щиро дякую за розуміння, підтримку та допомогу

*Губерському Леоніду Васильовичу,
Конверському Анатолію Євгеновичу,
Лубському Володимирі Іоновичу,
Бугрову Володимирі Анатолійовичу,
Кривді Наталії Юріївні,
Горбаченко Тетяні Григорівні,
Конотоп Людмилі Григорівні,
Лубській Марії Володимирівні,
Козленку Володимирі Миколайовичу,
Сарапіну Олександрі Васильовичу,
Середі Галині Володимирівні,
Огневій Тетяні Костянтинівні,
Фенно Ірині Миколаївні,
Каніboloцькому Дмитру Сергійовичу*

ЗМІСТ

ВСТУП	7
ЧАСТИНА I. ПРОБЛЕМА ІДЕНТИФІКАЦІЇ ІНСИТУЦІЙ ОРІЄНТАЛЬНОГО ХРИСТІЯНСТВА	15
Глава 1. Найменування інституцій орієнтального християнства та розбіжності у їх сприйнятті	15
Глава 2. Конфесіоніми: їх традиційні форми та модифікації	34
Глава 3. Проблема визнання віросповідання Ассирійської Церкви Сходу несторіанським	55
Глава 4. Проблема ідентифікації христологічних оросів нехалкідонських інституцій як монофізитських	81
ЧАСТИНА II. ПРОЦЕСИ ІНСТИТУЦІОНАЛІЗАЦІЇ ДАВНИХ СХІДНИХ ЦЕРКОВ: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНИЙ СТАН	129
Глава 1. Ассирійська Церква Сходу	129
1.1. Особливості формування Церкви Сходу	129
1.2. Ієрархат та церковний устрій	139
1.3. Соборна діяльність Церкви	175
1.4. Організація навчальних закладів і монастирів	183
1.5. Місіонерська діяльність Церкви Сходу	195
Глава 2. Сирійська Православна Церква	222
2.1. Походження Церкви	222
2.2. Ієрархат та церковно-адміністративний устрій	227
2.3. Соборна і освітня діяльність Церкви	236
2.4. Місіонерська активність яковітів	241
Глава 3. Маланкарська Православна Сирійська Церква Ін- дії	244
3.1. Виникнення Церкви та її історичні трансформації	244
3.2. Своєрідність ієрархату та адміністративний устрій Церкви	255
3.3. Соборна діяльність Церкви та формування системи християнської освіти	261
3.4. Місіонерство православних християн Керали	267
Глава 4. Вірменська Апостольська Церква	271
4.1. Поява Церкви у Вірменії та найдавніший етап її функціонування	271
4.2. Ієрархат та церковно-адміністративний устрій: історія і сучасність	280
4.3. Соборна діяльність Церкви	320

4.4.	Особливості трансляції віроповчального та освітнього потенціалу Церкви	330
4.5.	Про місіонерську діяльність Церкви	348
Глава 5. Коптська Православна Церква Олександрії		353
5.1.	Поява Коптської Церкви та її становлення в період до арабського завоювання Єгипту	353
5.2.	Ієрархат та церковно-адміністративний устрій Коптської Церкви в мусульманському Єгипті і за його межами	362
5.3.	Свідчення про синодальну діяльність Коптської Церкви ...	380
5.4.	Освіта і духовність Коптської Церкви: особливості формування та сучасний стан	383
5.5.	Місіонерська діяльність Коптської Церкви	393
Глава 6. Ефіопська Православна Церква Тевахедо		397
6.1.	Особливості появи Церкви та її функціонування в Аксумському царстві	397
6.2.	Ієрархат та церковно-адміністративний устрій: історія та сьогодення	403
6.3.	Синодальна діяльність Церкви	417
6.4.	Зміст і значення освітньої діяльності Ефіопської Церкви ..	420
6.5.	Місіонерська діяльність Церкви	428
Глава 7. Еритрейська Православна Церква Тевахедо		431
7.1.	Особливості появи церкви в Еритреї та метаморфози в її інституціональному оформленні	431
7.2.	Ієрархат та церковно-адміністративний устрій	436
7.3.	Характеристика синодальної, освітньої та місіонерської діяльності Еритрейської Церкви	439
ВИСНОВКИ		442
СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ		465

ВСТУП

Наше дослідження присвячене інституціям іншого християнського світу. Тобто, того світу який не вписується у загальноприйняту в дослідницьких колах установку, згідно з якою християнство поділяється на православ'я, католицизм і протестантизм. Йдеться про світ орієнтального християнства, репрезентований такими інституціями як Ассирійська Церква Сходу, Сирійська Православна Церква, Маланкарська Православна Сирійська Церква Індії, Вірменська Апостольська Церква, Коптська Православна Церква, Ефіопська Православна Церква Тевахедо і Еритрейська Православна Церква Тевахедо. Одразу ж зауважимо, – у офіційних назвах більшості цих інституцій наявним є прикметник «православна», оскільки їх адепти визнають себе тими, хто залишився вірними традиціям ранньохристиянської церкви, не спотвореної новаціями «христологічних» соборів. Тому, зважаючи на подібний смисл цього прикметника, проблематичним буде трактування інституцій орієнтального християнства як належних до Вселенського православ'я.

Слід відзначити упередженість багатьох дослідників у ставленні до інституцій Християнського Сходу як до тих структур, які колись, в епоху христологічних дискусій відокремились від єдиної на той час апостольської кафолічної Церкви. Звідси впливає відчутний конфесіоцентризм у сприйнятті інституцій орієнтального християнства і реалізація спроб, можливо неусвідомленого, пониження їх духовного потенціалу. Звідси і поширення в наукових колах уявлень про Християнський Схід як свого роду маргінальне і неперспективне явище в релігійній історії людства.

Поширення такого роду уявлень спричинені недостатнім вивченням в релігієзнавчій науці тематики Християнського Сходу. Особливо це стосується процесів його інституціоналізації, які до цих пір ще не стали предметом релігієзнавчого осмислення. Між іншим недостатнє висвітлення процесів інституціоналізації Християнського Сходу навіть привело до появи двох парадигмальних підходів, в основі яких полягає скептичне сприйняття їх майбутнього.

Йдеться з одного боку про підхід православних богословів виразної екуменістської установки (М. Заболотський, Г. Скобей). На їх думку, у майбутньому християнські спільноти Сходу обов'язково возз'єднаються зі своєю «матір'ю» – Вселенською Церквою. Між іншим, Шамбезійські домовленості 1993 року, досягнуті на четвертій зустрічі між представниками Православної Церкви і давніх Східних церков, вони визнають першим кроком на шляху возз'єднання. Альтернативний погляд демонструють сирійські політики Х.І. Кабрусі і М. Афляк. На їх думку, в майбутньому християни Сходу повернуться до витокової християнської традиції нині спотвореної європейцями, які перетворили її у релігію рабства. При цьому, для Х.І. Кабрусі і М. Афляка витокове християнство за змістом є ідентичним ісламській релігії. Тобто, колись Християнський Схід розчиниться у світі ісламу.

Подібні невтішні перспективи підривають постулати про специфічність й навіть унікальність інституцій Християнського Сходу. Для оптимізації релігієзнавчих досліджень, на нашу думку, нагальним є завдання усунення будь-яких проявів маргіналізації орієнтальних інституцій. Іншими словами, доречною є їх презентація як повноцінних і рівноправних церков християнської традиції. В остаточному підсумку ми вважаємо конструктивним розгляд Давніх Східних Церков як конфесійних модифікацій християнської традиції.

В зв'язку з цим обґрунтуємо актуальність нашого звернення до тематики Християнського Сходу. Насамперед, його інституції, на відміну від інституцій традиційних християнських віросповідань володіють набутим упродовж багатьох віків цінним досвідом функціонування в оточенні інших, альтернативних для них конфесій. Внаслідок тривалого контактування певних орієнтальних інституцій з зороастрійськими, мусульманськими організаціями, чи навіть з православними спільнотами Росії та України були вироблені своєрідні принципи інкорпорації в іноконфесійні суспільства та форми взаємодії з їх домінуючими інституціями. При цьому витворені Давніми Східними церквами світоглядні установки, уявлення та цінності, апробовані в умовах панування інших віросповідань, були покладені в основу їх вираженої міжконфесійної політики, одним із наслідків якої стала регламентація принципів толерантності. Звідси й констатація властивої спільнотам Християнського Сходу тенденції, що полягає у не конфліктності та гнучкій адаптованості до мінливих умов сьогодення. Між іншим, на історичних землях України, в межах Кримського півострова тривалий час більш-менш оптимально співісну-

вали інституціональні осередки Вірменської церкви з мусульманськими, а потім і православними спільнотами. Звісно, що досвід подібних взаємин між різними віросповідними структурами заслуговує на докладне вивчення хоча б з причин вирішення тих нагальних проблем, які виникають внаслідок міжцерковних негараздів у конфесійному полі сучасної України. Принаймні, деякі форми взаємодії, актуалізовані інституціями Християнського Сходу є цілком придатними у перспективі оптимізації стосунків між представниками різних конфесій. До цього, відзначимо що в етноконфесійній конфігурації сучасної України не загубились такі спільноти як вірмени та ассирійці. Звісно, що «український контекст» функціонування їх інституціональних осередків стане одним із предметів нашого дослідження.

Актуальність теми дослідження зумовлена також процесами глобалізації у сучасному світі, що неминуче приводять до необхідності взаєморозуміння важливих питань різних народів та цивілізацій. Як свідчить історія людства, – народи чиею конфесійною приналежністю були форми орієнтального християнства, виконували важливу посередницьку роль у тому процесі, який В. Бартольд влучно охарактеризував як «культурне спілкування між Європою і мусульманським світом». Відповідно, на особливу увагу заслуговує набутий орієнтальними інституціями досвід християнсько-ісламських міжкультурних взаємин.

Слід вказати і на суттєвий чинник, що стосується етногенних процесів. В релігійній історії людства інституції орієнтального християнства виконували роль консолідації етнічних меншин. В зв'язку з цим важливими для вивчення є питання формування етноконфесійних спільнот сирійців, ассирійців, вірмен, коптів та ефіопів, суто віроповчального підґрунтя їх інституцій й навіть значних пам'яток богословської та релігійно-філософської думки.

Метою запропонованого дослідження є аналіз віроповчального потенціалу Давніх Східних Церков і реконструкція процесів їх інституціоналізації. При цьому особлива увага приділяється, з одного боку, з'ясуванню змісту тих христологічних доктрин та їх інваріантів, які визначають середо різних церков Християнського Сходу, а з іншого – виявленню тих соціологічних показників, що є свідченнями процесів їх інституціоналізації. Йдеться, зокрема про: а) постання та розвиток ієрократії, б) формування церковного устрою, в) соборну діяльність, г) організацію навчальних закладів і монастирів, що забезпечували закріплення віровчення та його трансляцію і д) місіонерську активність.

Ці соціологічні показники в якості своєрідних опорних пунктів вписуються у схему процесів інституціоналізації давніх Східних церков. В зв'язку з цим вважаємо за необхідне окреслити подібну двостадійну схему. На нашу думку, перша стадія включає процеси становлення релігійних спільнот. При цьому процес становлення супроводжується процесами доктринальної визначеності, утвердженням культової системи, нормативно-ціннісного світу релігії та її організаційної диференціації. Відповідно, можна стверджувати або про витокові прояви вищезгаданих соціологічних аспектів інституціоналізації або про їх мінімізацію. При цьому зауважимо, що такі орієнтальні інституції як Ассирійська Церква Сходу (східносирійська), Сирійська Православна Церква Антіохії і Вірменська Апостольська церква виникають у конфесійно різноманітному середовищі сасанідської Персії. Маланкарська Православна церква Індії своєю появою зобов'язана міграції сирійських християн. Коптський патріархат з'являється як спротив халкідонській політиці мелькітів у межах Візантійської імперії. Ефіопська церква формується у ситуації внутріконфесійних негараздів і конфронтації з мусульманськими султанатами. Зрештою Еритрейська церква постала як організація, що виражала інтереси християнської спільноти переважно мусульманського регіону через відділення від Ефіопської церкви.

Друга стадія інституціоналізації умовно позначається нами як систематизація, чи, вживаючи термін О. Островської-молодшої «генералізація» конфесійної системи спільнот. Відповідно, можна стверджувати про: а) віроповчальну стабілізацію, консерватизацію та кодифікацію доктрин, текстів, норм, правил; б) про уніфікацію культової системи і в) специфікацію релігійних спільнот. Ця стадія характеризується максимальними, хоча і варіативними проявами соціологічних аспектів інституціоналізації і досягненням певного рівня стабілізації або ж внутріконфесійного ускладнення.

Зазначені вище дві стадії виявились для різних орієнтальних інституцій хронологічно неоднаковими та змістовно неоднозначними. Зауважимо поки, що в свій час Ассирійська Церква Сходу зазнає оптимального рівня процесів інституціоналізації ще в епоху Сасанідської імперії і перетворюється в домінуючу християнську структуру Азії, перебуваючи в межах арабських державних утворень. Коптський патріархат з його розвинутою інституціональною структурою аж до правління мамлюків був домінуючою конфесією у Єгипті. Але в османський період як Коптський патріархат так і Церква Сходу зазнають дестабілізації і поступового

інституціонального занепаду. Вірменська Апостольська церква, зважаючи на її адаптованість до нахарарського устрою та роль гаранта консолідації національної ідентичності в умовах постійного церковного тиску сусідньої Візантійської імперії характеризувалась мінливими та варіативними формами стабілізації. Мусульманське оточення не лише не підірвало інституціональну міць Вірменської церкви, але й посприяло процесам її модифікації та розквіту в певних регіонах малої Азії і Кавказу. В остаточному підсумку можна стверджувати про панівну роль цієї церкви серед нехалкідонських інституцій. Натомість Сирійська Православна церква (західносирійська), Маланкарська і Ефіопська, незважаючи на деякі в їх історичних поступках періоди пожвавлення інституціональних процесів так і залишились маргінальними структурами християнського світу. Звісно, що важливими в аспекті характеристики стадії «систематизації» виявляються також процеси активізації інституціональних структур Коптського патріархату та Ефіопської церкви, які стають помітними у другій половині ХХ століття.

Більшість церков Християнського Сходу остаточно сформувались в умовах іноконфесійних реалій. Відповідно, зороастрійське, мусульманське чи халкідонітське середовище (наприклад, православна Росія) вплинули на специфіку їх інституціональних процесів, по суті забезпечили їх конфесійну своєрідність та посприяли трансформації в автономні структури християнського світу. При цьому ще раз акцентуємо, - ми будемо розглядати інституції орієнтального християнства як самодостатні та рівноправні церкви, які аж ніяк не є збитковими у віроповчальному відношенні і організаційно не поступаються інституціям звичних для нас християнських конфесій.

У контексті дослідження віроповчальних особливостей та процесів інституціоналізації Давніх Східних Церков ми опирались насамперед на такі першоджерела як віросповідні ороси різних церков, зібрання соборних актів Церкви Сходу «Сунхадос» (Synodicon Orientale), документи Вселенських соборів, «Книга Геракліда» Несторія, «Книга послань», «Розповідь про справи вірменські», святоотцівські творіння, сирійські хроніки, арабські історичні та географічні тексти, упорядковані М. Медніковим, ефіопські хроніки та документи, праці вірменських істориків, агіографічні пам'ятки. Крім того ми не полишили поза увагою архівні матеріали і публікації в журналах «Палестинський збірник», «Азіатський журнал», «Християнський Схід», «Ехо Сходу», «Записки Східного відділення імператорської Академії наук», «Богословські труди», «Альфа і омега», «Оріє-

нтальна християнська періодика» «Лувенські теологічні ефемеріди», «Абба Салама» та інші.

Звісно, що в своєму дослідженні ми опирались на ідейні здобутки тих сходознавців, релігієзнавців, теологів, істориків, філологів, археологів, які докладно з'ясовували різні аспекти тематики Християнського Сходу. Тому вважаємо за необхідне подати стислий історіографічний екскурс.

Насамперед слід відзначити праці патрологів та церковних істориків, в яких розкриваються дискусійні питання, що стосуються тлумачення христологічних доктрин епохи Вселенських соборів. Мова йде, зокрема, про праці російських дослідників єпископа Софонії (Сокольського), прот. В. Добротворського, В. Болотова, О. Брілліантова, О. Лебедева, А. Спаського, В. Соловійова, С. Булгакова, Г. Флоровського, М. Поснова, А. Карташова, І. Мейєндорфа, В. Лур'є, О. Давиденкова, І. Шаненко, М. Селезньова. Також корисними виявились критично осмислені нами ідеї та концептуальні рішення подані у працях грецьких богословів С. Бозовітиса, і Ф. Зісіса, англійського патролога С. Брока, німецьких теологів К. Шьонборна, А. фон Гарнака, індійського церковного історика Б. Варгезе, французьких істориків А. Тьєррі, Ж. Лебона, А. де Алльо, американських патрологів С. Холла і В. Самуеля (який до речі, є кліриком Маланкарської Православної церкви).

На увагу заслуговують також праці тих дослідників, в яких з'ясовуються аспекти християнсько-ісламських стосунків. Йдеться про праці швейцарського сходознавця А. Меца, ізраїльського історика Бат-Йеор (Ж. Літман), арабського історика Хасана бін Талала, азербайджанського історика А. Алі-заде, болгарського науковця В. Мутафгієвої та російських дослідників О. Журавського та І. Фадеевої.

При вивченні процесів інституціоналізації Давніх Східних Церков, в першу чергу, неможливо обійтись без праць дослідників тематики сирійського християнства. Йдеться про праці російських богословів та церковних істориків В. Болотова, єпископа Софонії (Сокольського), А. Спаського, архієпископа Іларіона (Алфеева), ієромонаха Стефана (Садо), російських істориків та етнографів В. Бартольда, К. Базілі, Н. Пігулевської, М. Думбіса, Ф. Бахтинського, Й. Зая, Р. Гусейнова, А. Колеснікова, А. Нікітіна, Є. Кичанова, О. Ломонова, В. Панкратової. При нагоді нам стали й праці сучасних істориків та археологів Росії та країн Середньої Азії Л. Кизласова, Л. Ромпель, О. Бернштама, А. Лівшиця, С. Кляшторного, В. Массона, К. Байпкова, А. Мусакаєвої, В. Кольченка.

Інституції сирійського християнства були предметом вивчення авторитетних англійських сходознавців Ф. Бьоркіта, У. Уїгрема, Р. Фрая, Ф. Дрейка, М. Бойс; французьких істориків П. Беджана, Ф-Н. Но, Ж. Лабур; японського історика Й. Саекі та китайської дослідниці Ши Шу. Звісно, що ми неодноразово будемо звертатись до їх творчого потенціалу.

Різні аспекти проблематики вірменського християнства розкривали у своїх працях богослови та церковні історики І. Троїцький, М. Орманіан, К. Саркісян, архієпископ Єзнік (Петросян), диякон В. Оганнісян, історики Дж. Кіракосян, Н. Адонц, А. Периханян, К. Дзюбишян, Л. Погосян, В. Арутюнова-Фіданян, А. Шагінян, І. Джавахов, Н. Апціаурі. Принагідно згадаємо також про праці англійського вірменознавця Д. Ленга та українських істориків Я. Дашкевича, І. Гаюк, К. Пивоварської.

Тематикою коптського християнства займались російські дослідники архієпископ Лоллій (Юрьєвський), Б. Тураєв, В. Лурье, Є. Фурсова, О. Корнілов, архімандрит Августин (Нікітін), український історик архієпископ Ігор (Ісіченко), німецький єгиптолог О. Мейнардус. Зрештою, при дослідженні ефіопського та еритрейського християнства ми не змогли обійтись без творчих здобутків істориків В. Болотова, Б. Тураєва, С. Чернецова, Є. Долганьова, богослова єпископа Порфирія (Успенського), ефіопського богослова М. Таффесе.

У дослідженні ми брали до уваги й узагальнюючі дані, подані в збірці матеріалів міжнародної конференції «Традиції і спадщина Християнського Сходу» (1996), збірках статей «Із історії культур Середньої Азії. Християнство» (1994), «Середня Азія і Іран» (1972), «Давній Мерв» (1989), матеріали Киргизької археологічної експедиції «Червона Річка і Бурана» (1989).

Серед публікацій в яких можна знайти ознайомлювальні свідчення про давні Східні Церкви виділяються церковно-історичний довідник Р. Роберсона, статті Б. Нелюбова, М. Заболотського, Є. Денисова та монографія В.Лубського, О. Сагана і С. Головащенко.

Мета дослідження та особливості вирішення його завдань зумовили своєрідну структуралізацію викладу матеріалу. Тобто монографія складається з двох частин. У першій частині розкриваються питання ідентифікації інституцій Християнського Сходу. Відповіді на ці питання містяться у трьох главах. У першій з них аналізуються найменування орієнтальних інституцій та рецепційні підходи. Друга містить більш докладні свідчення про найбільш виважені конфесіоніми, під номінаціями яких відомі інституції. У третій з'ясовується проблема несторіанської

віроповчальної прив'язки до Церкви Сходу. Четверта глава присвячена виявленню віроповчального *credo* нехалкідонських інституцій.

Друга частина містить виклад визначальних характеристик процесів інституціоналізації Церкви Сходу і нехалкідонських Церков. Цей виклад подається у семи главах. При цьому послідовність розгляду тих чи інших інституцій Християнського Сходу зумовлена поєднанням хронологічного і етноконфесійного чинників. Тобто спочатку розкриваються процеси інституціоналізації осередків сирійського християнства (Ассирійської Церкви Сходу, Сирійської Православної Церкви, і Маланкарської Православної Сирійської Церкви), потім вірменського християнства, репрезентантом якого є Вірменська Апостольська Церква яка, між іншим, тривалий час контактувала з сирійськими церквами. Зрештою розглядаються інституціональні метаморфози коптського християнства і пов'язаних з ними ефіопської та еритрейської субтрадицій. Кожна із зазначених вище інституцій орієнтального християнства аналізується в світлі важливих соціологічних характеристик.

Отже, з'ясування питання ідентифікації орієнтальних Церков приводить до необхідності розкривання їх віроповчального потенціалу та виявлення особливостей процесів інституціоналізації. Подібна методологія нашого дослідження має за мету демонстрацію унікальності та самобутності феномену Християнського Сходу.

ЧАСТИНА ПЕРША

ПРОБЛЕМА ІДЕНТИФІКАЦІЇ ІНСТИТУЦІЙ ОРІЕНТАЛЬНОГО ХРИСТІЯНСТВА

Глава I. Найменування інституцій орієнтального християнства та розбіжності у їх сприйнятті

Під ідентифікацією ми розуміємо впізнавання якогось явища чи предмета, функціонуючих при певних умовах. Будь-яка ідентифікація передпокладає виділення предмета дослідження із групи йому подібних. При цьому операція виділення супроводжується найменуванням якогось предмета. Відповідно, щоб ідентифікувати інституції орієнтального християнства, ми повинні розібратись з їх найменуваннями. Ось тут і починаються проблеми, зумовлені, як правило, контекстуальністю і ситуативністю у вживанні термінів, які є позначеннями інституцій Християнського Сходу.

В дослідницькій літературі можна знайти різноманітний спектр їх найменувань. Найчастіше трапляються такі назви як «нехалкідонські», «дохалкідонські», «Давні Східні церкви», «Східні православні церкви». Не бракує у дослідженнях і таких назв як «антихалкідонські», «прохалкідонські», «церкви трьох соборів», «давні церкви Сходу», церкви Християнського Сходу. Зауважимо, що подібні назви відносяться саме до християнських інституцій, а не тих віросповідань, які культивуються богословами. Тому одразу ж слід визнати проблематичним вживання термінів «несторіанська» чи «монофізитські» стосовно тих чи інших інституцій Християнського Сходу. У подальшому викладі ми розкриємо саме віросповідну детермінованість цих термінів, які, ще раз акцентуємо, – є придатними для визначення віроповчальних особливостей певних вчень. Але потребує з'ясування і наступне питання. В якій мірі несторіанські і монофізитські вчення виявились віросповідною основою Давніх Східних церков? Поки що обмовимось, – ці терміни у прив'язці до інституцій орієнталь-

ного християнства будуть вживатись лише в лапках, або у наведених цитатах інших дослідників.

У колах безпосередніх представників інституцій Християнського Сходу поширеними є найменування себе як «східних» і «православних». Тобто найчастіше вони визнають себе належними до Східних церков чи до православних (ортодоксальних). Для прикладу Авдішо бар Бріха, митрополит Нісібінський і Вірменський (з 1290 по 1318 роки), ображався, коли «східних», тобто вірних Церкві Сходу, іменовали «несторіанами». Додамо, що прикметник «східні» вживався також стосовно усіх сирійських християн та християн Передньої Азії. Як приклад частотності вживання, – постійні апеляції до Східних, що мали місце під час засідань III Вселенського собору. Заслугує на увагу і пояснення О. Т'еррі. На його думку, «назвою Східні... позначали тоді весь єпископат і клір антіохійського патріархату» [316, с. 84]. При цьому, французький патролог відзначає: «патріарх Сходу був наймогутнішим з єпископів християнської Азії. Юрисдикція його простягалась навіть за межі цивільної провінції на повернутих в християнство варварів Аравії і Персії, які залежали від релігійної митрополії своєї, Антіохії, залишаючись цілковито сторонніми Імперії» [316, с. 84].

Представники орієнтальних інституцій визнавали і визнають себе православними християнами. Яскравий приклад тому, – свідчення яковітських істориків Григорія бар Ебрея, Михаїла Сирійця і Іоанна Ефеського. Зокрема, Михаїл Сирієць у «Всезагальній історії» неодноразово наводить факти переслідування греками православних. Показовим є його повідомлення: «Знову возвеличились греки і стали панувати над Вірменією і Каппадокією. І разом з тим, як вони утвердились в царюванні, вони швидко відновили свої злі звичаї і почали жорстоко переслідувати у цих землях православних» [100, с. 50]. Іоан Ефеський у «Церковній історії» розповідає про те, що були зруйновані церкви православних [розуміє яковітів – І.К.] під час гонінь синодитів... [так називали в ті часи греків – І.К.] [255, с. 483]. Сучасний російський історик і соціолог, асирієць за національністю Й. Зая в інтерв'ю наданому журналісту Н. Юханову у липні 2007 р. наполягає на витоковій православності (ортодоксальності) Церкви Сходу [див: 137].

Подібні самоназви ототожнюються з найменуваннями звичних для нас інституцій Вселенського православ'я чи помісних церков східнохристиянської традиції. Мова йде про ту східнохристиянську традицію, до якої входять диптихіальні православні церкви. Відповідно, надалі термі-

ном «православні інституції» ми будемо позначати винятково ці церковні структури, що організаційно утворюють Вселенське православ'я. Тому можна погодитись з думкою О. Сагана, який стверджував: «Відповідно до вчення єдиної Святої Соборної Апостольської Церкви, її вірними є ті віруючі, які поділяють єдину для всіх віру, таїнства, візантійську (східну), літургійну, канонічну і духовну традиції» [275, с. 19]. При цьому слід акцентувати на тому, що подібна номінація «православ'я» є нині загальноприйнятою в колах релігієзнавців. Хоча слід зважити, що термін «православ'я» зазнав в своїй історії певних трансформацій. Так, в епоху ранніх Вселенських соборів він набуває значного поширення в колах тодішніх богословів як еквівалент правильного віросповідання. Між іншим, О. Саган навіть підкреслював велику роль Климента Олександрійського у конституванні цього поняття. Зауважимо, що в ту епоху більшість богословів використовували термін «православ'я» в значенні узгодження з доктринальними витоковими положеннями, встановленими та авторитетно підтвердженими Вселенськими соборами. Звідси можна зрозуміти схильність адептів орієнтальних інституцій іменувати себе православними. Як зазначав відомий американський патролог, до речі священник Маланкарської Православної Церкви Індії В. Самуель: «Халкідонський собор осквернив доктринальну норму, встановлену більш ранніми соборами» [409, р. 128]. Відповідно, представники орієнтальних інституцій вважали себе справжніми поборниками правовір'я, вірними неущкодженим трьома соборами православній традиції.

Подібну установку варто враховувати у подальшому викладі. Втім присвоєння терміну «православ'я» прихильниками різних напрямків Християнського Сходу зумовлювало ситуативні контроверзи в релігійній історії людства і приводило до взаємних непорозумінь у богословських суперечках. Звісно, що використання різних значень цього терміну дало про себе знати під час першої неофіційної консультації між богословами тих церков, що визнають сім Вселенських соборів і тих, хто визнавав лише три. Ця неофіційна консультація відбулась в рамках комісії Всесвітньої ради Церков «Віра і церковний порядок» у серпні 1964 року в місті Орхус (Данія). Під час зустрічі постало питання найменування її учасників. Тобто, як відзначала К. Шайо йшлося про «труднощі, пов'язані з тим, як нам називати один одного: обидві сторони називають себе православними і дуже дорожать цією назвою, а тому центральним завданням в діалозі було визначити реальне право кожної сторони іменувати себе православними» [45, с. 25].

Оскільки робочою мовою консультації була англійська, то чітко визначені були англомовні найменування різних «східних» церков. Богослови домовились для позначення групи автокефальних (диптихіальних) церков Вселенського православ'я взяти за основу географічний чинник, уособленням якого став термін East (Схід). Відповідно повна назва цих церков набула такого вигляду: Eastern Orthodox Churches (Східні Православні церкви). Як сказано у офіційному документі богословської консультації: «Терміном «східна» («Eastern») ми називаємо єдину церкву, що складається з чотирьох давніх патріархатів (Константинопольського, що наділений першістю любові і честі, Олександрійського, Антіохійського і Єрусалимського), більш молодих патріархатів – Руського, Румунського, Сербського і Болгарського, – а також ряду автокефальних церков, таких як Кіпрська, Еладська, Польська і т.д. Розділення на автокефальні церкви проводиться з давніх часів за адміністративними причинами, однак усі ці церкви склали єдине церковне співтовариство, з загальним віровченням і церковним життям... вираженням справжньої і єдиної апостольської віри вони вважають сім Вселенських соборів» [45, с. 83]. Додамо до цього, що для диптихіальних церков характерними є спільні догматичні положення, норми релігійного життя, дотримання з деякими видозмінами культової практики, розподіл кліру на білий і чорний.

Натомість, для найменування нехалкідонських інституцій за основу теж покладений був географічний чинник. Понятійним еквівалентом його став термін в іншому англійському звучанні, а саме Orient (Схід). Звідси й відповідна повна назва цих церков – Oriental Orthodox Churches (Східні = орієнтальні православні церкви). У офіційному документі богословської консультації (Орхус, 1964 рік), стверджується: «Терміном «орієнтальні» (Oriental) ми позначаємо п'ять давніх церков Єгипту, Сирії, Вірменії, Індії та Ефіопії. Вони дотримуються однієї й тієї ж давньої традиції і представляють собою автокефальні помісні церкви» [45, с. 84]. Додамо до цього, що назва «орієнтальні» застосовується щодо давніх церков Сирії, Єгипту, Вірменії, Індії, Ефіопії та Еритреї [була утворена 1993 року – І.К.], для яких віроповчальні, нормативні, еклезіологічні та культові своєрідності пов'язуються з можливостями антіохійського або олександрійського богословствування. Подібне номінальне визначення цих інституцій як орієнтальних нині є загальноприйнятим у християнському світі.

Зважимо, що стосовно орієнтальних інституцій в англомовній літературі прийняте вживання такого найменування як Early Eastern

Churches (Давні Східні Церкви). Подібне найменування не є рідкістю і у творах російських та українських дослідників тематики Християнського Сходу. Загалом такого роду номінація наявна у творах В. Еденея, Р. Роберсона, Б. Кідда, Атія Азіза, Ф. Бьоркітта, К. Саркісяна, А. Шагіняна, Б. Нелюбова, С. Головащенко.

У подальшому викладі вважаємо за доцільне застосовувати термін «орієнтальний» для позначення давніх церков Сирії, Індії, Вірменії, Єгипту, Ефіопії та Еритреї. З іншого боку, цілком правомірним є вживання еквівалентного найменування «Давні Східні Церкви».

Тепер щодо доречності використання номінації «Східні православні Церкви», до якої у вітчизняному релігієзнавстві вдається О. Саган. Зважаючи на усталену традицію самонайменування прихильників орієнтальних інституцій православними, – в наукових колах прийнято погоджуватись з подібною номінацією. Тим більш, що вона відображається у офіційних назвах церков. Звісно, що більшість релігієзнавців у цей термін вкладають значення узгодженого з духом Вселенського православ'я. Але традиціоналісти різних християнських конфесій, як правило, не погоджуються з практикою найменування, на їх думку, «еретиків» і «схизматиків» православними. Для прикладу, грецький богослов Ф. Зісіс стверджує про «монофізитів яких називають ще антихалкідоніти, чи прохалкідоніти, чи давні східні церкви, чи цілковито всупереч Священному Писанню «православними Сходу» [140]. Інший приклад можна знайти у А. Т'єррі, який писав про «маленькі несторіанські громади, що приховувались під йменням православних» [316, с. 183]. Однак аргументацію представників інституцій орієнтального християнства (В. Самуель, Й. Зая) про найменування себе православними можна сприйняти і підтримати. Крім того, як стверджує С. Бозовітіс: «В процесі офіційного діалогу, що нині триває після численних обговорень була досягнута домовленість називати нас православними, а їх східними православними» [102, с. 161]. Втім з огляду на існуючу в релігієзнавчій і богословській літературі практику ототожнення терміну «православ'я» з автокефальними диптихціальними церквами східно-християнської традиції і задля запобігання вживання різних смислових навантажень цього терміну, що з'являлись в ході христологічних дискусій у подальшому викладі ми не будемо застосовувати номінації «східні православні» і «Східні Православні Церкви». Хоча цілковито погоджуємось з подібними найменуваннями віруючих й, відповідно, Церков Християнського Сходу.

Варто згадати ще про один можливий варіант найменування інституцій орієнтального християнства, який зумовлений наявністю у їх офіційних назвах прикметника, що вказує на національну приналежність церкви. При цьому звернемо увагу на обов'язкову прив'язку етнонімів (ассирійська, сирійська, вірменська, коптська, ефіопська) до найменування Давніх Східних Церков. До винятків належать номінації Еритрейська церква і Маланкарська. До цього, слово «Еритрейська» є топонімом, похідним від грецького еквівалента найменування Червоного моря. Відповідно подібну назву вона отримала від регіонів (від Масада до Асеби), дотичних до узбережжя Червоного моря. Звісно, що в тих регіонах тривалий час функціонували християнські осередки, інституціонально включені до Ефіопської церкви у статусі «Еритрейської єпархії». Принагідно, лише у 1993 році Еритрейська церква отримує автокефалію. Аналогічно, в офіційній номінації Маланкарської церкви приховується назва місцевості в Індії. До цього, слово «Маланкар» є еквівалентом терміну «Малабар» – найменування узбережжя Південно-Західної Індії (воно перебуває в межах територій сучасних штатів Карнатака і Керала). Відзначимо також, що до назви Маланкарської церкви додається етнонім «сирійська», який вказує на витоковий традиційний зв'язок тодішніх християн Малабара з кафедрою католикосату Селевкіє-Ктесифона [назва східно-сирійської церкви в імперії Сасанідів – І.К.]

Наявність етнонімів у назві Давніх Східних церков дає підстави деяким дослідникам іменувати їх не інакше як етнічні Церкви Сходу, чи національні церкви Сходу. Для прикладу, О. Корнілов стверджує: «оскільки усі ці ознаки географічні чи етнічні (египетська, сирійська) то цілком правомірно називати їх на відміну від Вселенської, етнічними Церквами Сходу» [173, с. 7]. У вітчизняному релігієзнавстві подібної практики вживання дотримується І. Гаюк. Львівський релігієзнавець у праці «Вірменська Церква як унікальний феномен християнського світу» (2005) для позначення інституцій орієнтального християнства використовує такі номінації як «Давньосхідні національні християнські Церкви» [90, с. 25], «національні Монофізитські церкви» [90, с. 31, 34].

Звісно, що не варто відкидати зв'язок орієнтальних інституцій з їх національною своєрідністю, на який вказували В. Болотов, О. Лебедев, М. Поснов, А. Карташов. Однак, на нашу думку, не слід перебільшувати значення етнічного чинника. Все-таки вирішальною у набуванні специфіки орієнтальних інституцій виявилась їх христологічна визначеність. Окрім того, диптихальні православні церкви теж пов'язані з їх націона-

льною складовою, яка відображається у таких офіційних назвах як Російська православна церква, Сербська православна церква, Румунська православна церква, Грузинська православна церква тощо.

При з'ясуванні проблеми найменування інституцій орієнтального християнства слід вказати також на поширену в дослідницькій літературі помилкову точку зору. Тобто в багатьох публікаціях назва «Давні Східні Церкви» частіше відноситься до так званих «монофізитських» інституцій чи нехалкідонських. Яскравий приклад тому, – добірка статей професора Московської Духовної Академії Б. Нелюбова під загальним найменуванням «Давні Східні Церкви», опубліковані на сторінках журналу «Альфа і Омега» за 1998-1999 роки. Йдеться про такі статті як: I. Коптська Церква, II. Ефіопська Церква, III. Сиро-Яковитська церква, IV. Малабарська Церква, і V. Вірменська Церква. Вони представляють собою у змістовному відношенні упорядковані Б. Нелюбовим лекційні матеріали. Додамо, що упорядник збірки «Богословський діалог між Православною Церквою і Східними Православними церквами» К. Шайо до Східних православних церков включає лише нехалкідонські інституції. Іншими словами, до цих пір у багатьох публікаціях спрацьовує феномен випадання «несторіанської» церкви з групи церков Християнського Сходу. В зв'язку з цим своєрідним методологічним орієнтиром для дослідників слід визнати тезу англійського патролога С. Брока, який у статті «Христологія Церкви Сходу» (1994) розрізняв східноправославні (орієнтальні) церкви відомі серед науковців як нехалкідонські і Церкву Сходу. До цього на чіткому розрізненні орієнтальних христологічних доктрин і несторіанської наполягав і В. Самуель. У подальшому дослідженні ми будемо зважати на необхідність виділяти дві гілки орієнтального християнства, репрезентовані нехалкідонськими інституціями і Церквою Сходу.

Варто торкнутись ще однієї проблеми, пов'язаної з віднесенням певних інституцій до Давніх Східних Церков. У деяких публікаціях (О. Журавський, О. Саган, С. Головащенко) до нехалкідонських церков включаються окрім «монофізитських» і «несторіанська» церква. Зокрема, О. Журавський стверджує: «монофізити і несторіани утворюють так звані нехалкідонські церкви... Основна характерна риса цих церков полягає в тому, що вони об'єднують своїх прихильників в основному за етнічними і національними ознаками» [132, с. 88]. Поки що лише зауважимо, що Церква Сходу не входить до групи нехалкідонських інституцій, оскільки її ієрархи не сприйняли рішень попереднього III Вселенського собору 431

року. Тобто, ще раз акцентуємо, – до Давніх Східних Церков належать нехалкідонські інституції і Церква Сходу.

Окремого розгляду заслуговує проблема сприйняття інституцій орієнтального християнства. На нашу думку, можливими є два підходи у їх сприйнятті. Перший з них умовно назвемо конфесіоцентристським. Його суть: Давні Східні Церкви слід визнати тими структурами, які при певних історико-культурних обставинах відкололись від єдиної благодатної Церкви. Звісно, що подібний підхід переважає у творах більшості православних, католицьких і протестантських богословів. Не є він рідкістю і серед релігієзнавців.

Другий підхід умовно назвемо системним. Його суть: християнство слід розглядати як відкриту систему, розвиток якої забезпечується її різними в аксіологічному відношенні структурами. При цьому ці структури (субтрадиції, церкви, гетеродоксії тощо) не є похідними від якогось системоутворюючого центру і, як наслідок, вони не є периферійними. Навпаки, християнство фактично завжди існувало у вигляді своїх складових, для яких характерним було поєднання різних векторів розгортання в релігійній історії людства. Відповідно, не було витокової єдності християнського світу. Уже в період його формування відбувалась боротьба напрямків, течій і рухів, кожен з яких їх адептами сприймався як внятково правильний, адекватний.

Окреслення цих двох можливих підходів у сприйнятті інституцій орієнтального християнства потребує їх демонстрації у подальшому викладі. Розпочнемо тоді з презентації модифікацій конфесіоцентризму.

Для більшості православних богословів поширеним є сприйняття інституцій орієнтального християнства як еретичних за своєю сутністю і сектантських за діяльністю. Прикладом подібного сприйняття є категоричне висловлювання: «Давні Східні Церкви – це Несторіани і монофізити. Ці дві групи з'явилися в епоху III і IV Вселенських соборів. Вони хибно вчили про сполучення двох природ у Христі» [242, с. 21]. Тобто, згідно з установкою православної церкви «несторіанські» і «монофізитські» громади відкололись від єдиної колись Вселенської церкви. Принагідно звернемо увагу на властиве православним богословам перенесення найменувань христологічних гетеродоксій на назви інституцій. Крім того, для більшості з них Давні Східні Церкви все-таки є розкольницькими структурами. Для прикладу, І. Мейендорф у лекції «Православне свідчення в сучасному світі», читаній в Мінському єпархіальному управлінні стверджує про «давній розкол, зумовлений ересю монофізитства» [220,

с. 12]. При цьому він виходить з тези: «наша православна форма церковного устрою є істинною і універсальною» [220, с. 12]. Тоді, з точки зору православних богословів виходить, що інституції орієнтального християнства, які відкололись колись від істинної Церкви, у перспективі повинні знову повернутись до своєї матері-церкви, уособленням якої є православна інституція.

До речі, згідно з православною установкою, приєднання до Церкви нехалкідонітів і представників Церкви Сходу можливим є через покаяння, без хрещення та миропомазання. Тобто, у відповідності з постановою Трульського собору, відомою у християнському світі, як 95-е правило, представники Давніх Східних Церков приймаються до Церкви по третьому чину. До цього для тих інославно, хто навертається у православне віросповідання, існують три чини приєднання: 1) через хрещення, 2) через миропомазання, 3) через покаяння. Підставою для зарахування східних християн саме до третього чину є непорушність апостольської наступності хіротоній. Втім констатація третього чину передпокладає визнання усіх інославно, належних до цього чину еретиками. Зауважимо, що навіть спільні заяви і комюніке, вироблені внаслідок діяльності з 1989 року змішаної богословської комісії з метою возз'єднання «обох церковних сімей» не похитнули уявлення православної спільноти про орієнтальних християн як про еретиків. В зв'язку з цим доволі симптоматичним є висловлювання грецького богослова. Він стверджує: «В наші дні одна з давніх ересей, монофізитство, знову загрожує Православ'ю. Проте на цей раз ця небезпека виходить від самих православних. Вона пов'язана з компромісними угодами, які готові підписати деякі керівники нашої Церкви, намагаючись знайти шляхи зближення з так званими антихалкідонітами» [102, с. 156]. До речі, такі сучасні грецькі богослови як С. Бозовітіс і Ф. Місіс називають представників орієнтальних інституцій не інакше як антихалкідонітами. Тобто вживаний ними префікс – «анти» вказує на чітку негативістську установку у їх сприйнятті. Тому і не дивно, що орієнтальні християни для них є «великою спокусою» і небезпекою для Церкви, «оскільки загрожує духовною смертю» [102, с. 156].

Зауважимо принагідно, що в колах православних богословів доволі неоднозначним є ставлення до різноманітних форм активізації богословського діалогу між «церковними спільнотами». Багато російських богословів (О. Давиденков, свящ. В. Асмус, диякон А. Кураєв, Б. Нелюбов, В. Лур'є, ієромонах Симеон (Гаврильчик) ставлять під сумнів канонічну правомірність подібних переговорів та консультацій. В будь-якому разі

позиція офіційного православ'я, згідно з якою орієнтальні християни проголошуються єретиками нам видається вкрай упередженою і надмірно узагальнюючою, а в аспекті релігієзнавчого дослідження неконструктивною.

Натомість, слід врахувати важливу віроповчальну складову орієнтального християнства, точніше його христологічні *credo*. Відтак, у подальшому дослідженні не бракуватиме екскурсів до питань христології, які неоднозначно вирішуються як з позиції адептів різних давніх Східних Церков так і з позиції прихильників Вселенського православ'я. При цьому поки що обмовимось, – більшість інституцій Християнського Сходу не були за своєю сутністю монофізитськими. На цю особливість зважали як богослови орієнтальних інституцій так і богослови, що належали до інших християнських конфесій. Для прикладу, єпископ вірменської Апостольської церкви Єзнік (Петросян) стверджує: «Східні православні Церкви – не монофізитські, оскільки монофізитизм – це євтихіанська ересь, яка відкидається цими Церквами» [127, с. 86]. Протоієрей І. Мейєндорф на основі докладного аналізу особливостей христологічної полеміки, яка велась грецькою мовою і в середовищі переважно грецьких богословів переконливо узагальнює: «монофізитство не може ототожнюватись зі східним християнством» [219, с. 51]. До цього, у того ж І. Мейєндорфа можна знайти слушні розмірковування про пов'язаність несторіан та монофізитів з відповідними антиохійською та олександрійською інтелектуальними традиціями. Звідси, щоб зрозуміти причини постанови інституцій орієнтального християнства, необхідно докладно розглянути особливості христологічних суперечок. Тобто, декларативні наголоси на «несторіанському» чи «монофізитському» підґрунті певних інституцій орієнтального християнства не спрацьовують у релігієзнавчому дослідженні.

Відзначимо також, що в православній дослідницькій традиції наявними є спроби віднайти витоки монофізитства чи несторіанства не стільки в межах богословствування, скільки у зовнішніх впливах. До останніх відносяться язичницькі вірування та уявлення, й зокрема гностичні конструкції. Показовою в зв'язку з цим є позиція протоієрея В. Добротворського. Він стверджує: «Під впливом східних ідей про нікчемність людської особистості, про корінну нездатність її до живого союзу з божеством, з'явилися на Сході ересі Павла Самосатського і Аполлінарія Лаодикійського; вони перебували між собою майже у такому ж зв'язку, як ересі Несторія і Євтихія, – власне, це – ті ж самі ересі, тільки в більш

грубому вигляді» [112, с. 34]. Щоправда, подібні твердження слід піддавати ретельній верифікації. Поки що зауважимо, що в таких розмірковуваннях слід вбачати, з одного боку, прагнення вирішити проблему витоків монофізитства та несторіанства, але з іншого, – не пов'язувати їх появу з догматичними суперечками, зумовленими розвитком внутрішніх імпульсів церковної традиції. Іншими словами, не бракує в православній дослідницькій думці спроб пояснювати появу гетеродоксій (у богословському звучанні – ересей) зовнішніми впливами на церкву, в лоні якої вони просто не мали з'явитись. Оскільки більшість богословів виходять з тези про витоків істинність єдиної Вселенської церкви – подібні спроби є зрозумілими.

Тепер щодо особливостей римо-католицького сприйняття Давніх Східних церков. У багатьох публікаціях римо-католицького спрямування чітко прослідковується виразний конфесіоцентризм, який виявляється у культивуванні принципу *Una Sancta*, тобто єдиної Святої Церкви. «Ця єдність – на думку Й. Лортца – полягає в тому, що істина обіцяна Церкві її Засновником, повно і об'єктивно може існувати лише в одній Церкві. Католик вірить і стверджує, що ця Церква є римо-католицькою» [196]. Як наслідок, – не лише орієнтальні, але й православні та протестантські інституції розглядаються римо-католиками як ті структури, які були відірвані від Риму внаслідок історичних метаморфоз. Звісно, що христологічні вчення орієнтальних християн ними проголошуються еретичними за своєю сутністю, «лжевченнями». Проте, як сказано у пункті 15 Догматичної конституції «Про Церкву» (*Lumen Gentium*), утвердженої II Ватиканським собором: «З низки причин Церква визнає свій зв'язок з тими, хто будучи хрещеним прикрашається званням християнина, але не сповідує віру у всій її повноті, чи не зберігає єдності спілкування під верховенством Спадкоємця Петра ...» [113, с. 90].

Відповідно, в світлі католицької установки, інші церкви теж є виразниками рятівної християнської віри, однак повноту засобів спасіння можна набути лише в лоні церкви, що визнає верховенство апостола Петра. Тому в католицькій еkleзіології поширеними є уявлення про Східні церкви, до яких включаються усі нелатинські і не протестантські інституції, що виникли на теренах колишньої Східної Римської імперії. Визначальними чинниками, в світлі культивування подібних уявлень, звісно що, проголошуються культурно-цивілізаційні та геополітичні. Для прикладу, в церковно-історичному довіднику американського католицького священика Р. Роберсона під назвою «Східні Християнські Церкви» поєд-

нуються Ассирійська Церква Сходу, яка, на його думку, не перебуває в євхаристичному спілкуванні з жодною іншою церквою; Давні Східні Церкви, які будучи цілком незалежними, перебувають в євхаристичному спілкуванні між собою; Православна церква (об'єднання національних і регіональних церков під проводом Патріарха) і навіть Східно-Католицькі церкви, які перебувають в єдності з Римом.

Зазначимо ще одну досить важливу особливість католицької історіографії у питанні сприйняття інституцій орієнтального християнства, які ще раз акцентуємо, – зараховуються до церков Сходу. Римо-католицькі історики намагаються довести, що становлення церковних утворень в межах Візантійської імперії, як правило було наслідком догматичних та інституціональних вільностей, ледве стримуваних авторитетом Римського престолу. Як сказано у декреті «Про Східні католицькі церкви»: «Хоча такі окремі Церкви – як Східні, так і Західні – частково розрізняються між собою, як стверджується, обрядами, тобто богослужінням, церковною дисципліною і духовною спадщиною, тим не менш вони рівним чином доручаються пастирському правлінню Римського Понтифіка» [113, с. 157].

Отже, для більшості римо-католицьких теологів, Давні Східні Церкви постають тими інституціями які через христологічні неузгодженості відірвались від канонічного та літургійного спілкування зі Святішим Престолом. Зокрема, для Р. Роберсона «Орієнтальні Православні Церкви» є позначенням шести давніх східних Церков, поєднаних між собою через несприйняття ними христологічного оросу Халкідонського собору. Втім католицький теолог не вважає адептів орієнтальних інституцій монофізитами. Він стверджує: «Цих християн, оскільки вони відкидали халкідонське визначення про дві природи у Христі, нерідко помилково називали «монофізитами» [273, с. 35].

Згідно з положеннями католицької еkleзіології, у перспективі усі церкви повернуться до єдиної, святої, апостольської, кафолічної Церкви, уособленням якої є Святіший Престол. Як стверджується у декреті «Про екуменізм»: «Святіший Собор сподівається, що після усунення перепони, що розділила Східну і Західну Церкви, буде лише одна обитель, утверджена на наріжному камені Ісусі Христі, Який два перетворить в одне» [113, с. 187]. Причинами багатьох розколів та відходжень від єдиної Церкви римо-католицькі теологи вважають умови існування церков в різних місцях, недостатнє взаєморозуміння любові, надмірне себелюбство окремих інституцій. Принаймні, на подібних причинах акцентує стаття

14 декрету «Про екуменізм», схваленому II Ватиканським собором. Як наслідок, більшість римо-католицьких теологів погоджується з авторитетною соборною установкою. Для прикладу, відомий спеціаліст в області богослов'я і історії Східної церкви, професор патрології і східного богослов'я Віденського університету Ернест Суттнер наголошує: «Чи не тому справа дійшла до багатьох розколів, що віруючі почали оцінювати життя інших церков за мірками власної церкви, як кажуть «стригти всіх під один гребінь», замість того, щоб перевірити, наскільки інші, – як, втім і вони самі – відповідають Божій волі» [301, с. 34].

До речі, після II Ватиканського собору в католицькій еклезіології набуває чинності установка, що полягає у визнанні за іншими інституціями статусу церкви. Так, Е.Суттнер наполягає на правомірності найменування громад помісних церков «помісною церквою», «церквою країни» чи «регіональною церквою» [301, с. 28]. Відповідно інституції орієнтального християнства для римо-католицьких теологів теж є церквами. До того ж, в деяких публікаціях можна знайти твердження про витокову приналежність церков Сходу до православної традиції. Для прикладу, кардинал К. Шьонборн стверджує про відпадиння від православ'я «несторіанської» Східно-Сирійської Церкви після Ефеського собору і монофізитських церков після Халкідонського собору. При цьому, на його думку: «Ефеський і Халкідонський собори знаменують собою хворобливі розриви в історії Церкви, і рани не загоїлись ще й донині» [346, с. 147-148].

Якщо узагальнити погляди греко-католицьких дослідників стосовно сприйняття інституцій орієнтального християнства, то визначимо в якості визначальної детермінанти їх узгодженість з установками римо-католицької церковно-історичної науки. Відтак греко-католицькі історики визнають за орієнтальними інституціями статус церкви. При цьому, за свідченням авторів довідникового видання: «Церкви нехалкідонські, – Східні, що не визнали ухвал Халкідонського Собору (451 рік) – це православ'я орієнтальне» [3, с. 315]. Звернемо увагу, принагідно, на найменування інституцій Християнського Сходу «православними орієнтальними». Причому їх появу більшість греко-католицьких богословів пов'язують з диференціацією східної (православної) церкви. Для прикладу, о.В.Лаба стверджує: «Догматичні різниці та нехоть і недовір'я до Царгороду впливали спільно на розчленування східної Церкви та на відчуження східної Церкви від Заходу» [184, с. 402]. До речі, о. В. Лаба, який нині викладає в Українському Католицькому університеті у Львові на сторінках своєї праці «Патрологія» неодноразово вживає такі номінації

як «монофізитські Церкви» і «несторіянська Церква», визнаючи їх еретичними за сутністю.

Більшість протестантських дослідників у своєму ставленні до інституцій орієнтального християнства виходять з уявлення про єдину і поза конфесійну Церкву Христову, основні істини якої в ході історичного розвитку зазнають спотворення, викривлення, неузгодженості з духом євангельського благовістя. Звідси і властивий протестантським теологам домінуючий критицизм, який виявляється зокрема у зображенні подій з історії християнської церкви. Звідси і скепсис по відношенню до всього, що утверджується в римо-католицькій церковно-історичній науці, чи навіть в святоотцівських творіннях. Тобто, протестантські дослідники не є скутими авторитетністю церковного Переказу і тому вони вільно і без піддесливості висловлюють свої міркування. Для прикладу, англійський історик, протестант за віросповіданням Стюарт Холл у творі «Вчення і життя ранньої церкви» по можливості уникає найменувань «єретики» стосовно тих, кого визнають єретиками православні і католики. Хоча зауважимо, що єретиками в протестантській церковно-історичній науці частіше визнавались ті християни, які спотворювали євангельське вчення. Втім критерії належності до ересей як і ставлення до таких єретиків вражають своєю різноманітністю. Так, з одного боку, у «Марбурзьких центуріях» єретики постають як «суть органи і страшні сили диявола» [188, с. 217], що привносили сум'яття у внутрішнє життя церкви, а з іншого – співчутливе ставлення до єретиків властиве було пієтисту Г. Арнольду (1666-1714). Зокрема у своїй «Неупередженій історії» він наголошував: «В дискусіях єретики часто відступали від істини, але в цьому повинні не самі єретики, а сторона православних, оскільки останні своєю пристрастю до суперечок, своїми гоніннями, доводили єретиків до крайнощів» [188, с. 230].

Тепер, чи можна, в світлі протестантського погляду, вважати єретиками представників орієнтальних інституцій? Узагальнюючи різноманітні відповіді істориків доречно стверджувати про акцент на сумісності богословських вчень адептів орієнтальних церков з відповідними вченнями представників православних інституцій. За свідченням прот. В. Добротворського: «є думка [у протестантських церковних істориків – І.К.], що несторіанство і монофізитизм зовсім не єресі, навіть зі строго-догматичної православної точки зору, що послідовники Несторія і Євтихія, глави монофізитської секти, тримаються одних і тих же понять про догматичні предмети, як і православні їх противники, – але, для вира-

ження повністю однакових понять вони застосовують дещо інші богословські терміни, – значить церковні Вселенські собори засудили цих людей несправедливо» [112, с. 17]. Додамо, що подібна думка набуває особливої поширеності у Німеччині, по мірі впливовості там церковно-історичної школи. В зв'язку з цим згадаємо про А. Неандера, Г. Шміда, І. Герцога, Дж. Робертсона.

Протестантська дослідницька багатовекторність і «згладжування» у ставленні до ересей особливо помітною є в творчості відомого теолога, історика церкви Адольфа фон Гарнака (1851-1930). Будучи лібералом за поглядами, він у фундаментальному творі «Історія догматів» явно симпатизує монофізітам, визнаючи при цьому навіть Кирила Олександрійського справжнім отцем монофізитства. Звідси і схвальне сприйняття ним рішень III Вселенського собору й антипатія до постанов IV Вселенського собору, який відверто ним іменується «зрадницьким». До речі, А. фон Гарнак постійно наголошує на тому, що Халкідонський орос не знаходив співчуття у Східній церкві. Більше того, він усіляко принижує значимість христологічних доктрин вироблених Церквою упродовж IV-V століть, неправомірно вбачаючи в них істотні рецидиви гностицизму. Зауважимо, що подібні міркування А. фон Гарнака можна пояснити наявністю відомої протестантської установки, в основі якої полягає переконаність у зраді Вселенських соборів істини євангельського вчення Церкви. Доволі показовою для протестантської історіографії є також праця англійського місіонера У. Уїгрема «Вступ до історії Ассирійської Церкви Сходу або Церкви Сасанідської Персидської імперії. 100-640 рр. Р.Х.», в якій автор відкидає усілякі звинувачення цієї церкви в еретичності.

У науково-дослідницькій літературі в питанні сприйняття інституцій орієнтального християнства все-таки домінує погляд на «несторіан» та «монофізитів» як відступників від колись єдиної кафедральної церкви. Для прикладу, академік Б. Тураєв в енциклопедійній статті «Схід Християнський» наголошує: «Церква, а потім і культурна єдність була вперше порушена відпаданням (в 431 році) несторіан... Монофізитство (в 451 році) відірвало від єдності Єгипет, Абіссінію, Вірменію, частину Сирії» [313, с. 377]. У вітчизняній релігієзнавчій думці уособленням такої позиції є зокрема, точка зору С. Головаценка. На його думку: «Не погодившись з рішеннями Єфеського 431 року та особливо Халкідонського 451 року Вселенських соборів, від Вселенської (ортодоксальної) церкви відділились несторіани та монофізити – так звані «нехалкідонські церкви»

[97, с. 339]. Зауважимо принагідно, що подібні висловлювання повністю узгоджуються з будь-якими проявами конфесіоцентризму.

Конфесіоцентристська установка з яскраво вираженою симпатією до потенціалу православної традиції спрацьовує і у монографії українського релігієзнавця О. Сагана «Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан» (2004). У частині другій цієї монографії міститься розділ V «Східні православні Церкви». До них О. Саган відносить Коптську Православну Церкву Олександрії, Сирійську Православну Церкву Антіохії і Всього Сходу (Сиро-яковітську), Апостольську Кафолічну Ассирійську Церкву Сходу, Вірменську Апостольську Православну Кафолічну Святу Церкву, Ефіопську Православну Церкву Тевахедо, Маланкарську Православну Сирійську Церкву Індії та Еритрейську Православну Церкву. При цьому критерієм віднесення усіх цих церковних об'єднань до однієї групи він проголошує визнання ними рішень перших трьох Вселенських соборів. Принагідно відмітимо, що до цієї групи потрапляє і Ассирійська Церква Сходу, яка рішення III Вселенського собору у м. Ефесі якраз і не визнала. Крім того, конфесіоцентристськими слід визнати декларації автора про віднесення нехалкідонських інституцій до Вселенського православ'я. Принаймні О. Саган не переконаний, що IV Вселенський собор 451 року розділив вселенське православ'я на дві великі групи – халкідонські (діофізитські) Церкви і нехалкідонські. Більше того, він виділяє три головні напрямки, що постали у тринітарно-христологічних суперечках, – нікейсько-царгородське православ'я, антіохійське православ'я і олександрійське православ'я [див: 275, с. 92]. А у «Вступі» до своєї монографії він вважає орієнтальне християнство однією з модифікацій православ'я [275, с. 4]. Між іншим, на користь конфесіоцентризму свідчить і не визнавання О. Саганом істотних догматичних розрізень між Православними церквами і Східними (нехалкідонськими). Відторгнення останніх від єдиної неподільної Церкви, на його думку, було викликане не релігійно-догматичними, а політичними причинами, до яких він відносить сепаратистські тенденції східних провінцій по відношенню до Константинополя. При цьому український релігієзнавець щиро сподівається, що в майбутньому «відновлення євхаристичного єднання матиме вирішальне значення, адже православні Церкви повернуть багатство давніх християнських літургійних традицій» [275, с. 815].

Між іншим, подібна конфесіоцентристська точка зору щодо проблеми сприйняття Давніх Східних Церков претендує нині на статус нормативної у вітчизняному релігієзнавстві. Принаймні найменування ін-

ституцій орієнтального християнства як східних православних (дохалкідонських) церков, у цілковитій погодженості з матеріалами неофіційних та офіційних зустрічей між ними і Православною церквою, можна знайти у праці О. Кисельова «Феномен екуменізму в сучасному християнстві» (2009). При цьому автор не розкриває значення номінації «східні православні церкви». А. Буграк у статті «Східний образ як релігійний феномен» (2006) пропонує Коптську, Сирійську, Вірменську, Ефіопську, Малабарську інституції називати Орієнтальними Православними Церквами [див: 75, с. 44]. Більше того, автор акцентує: «нехалкідонські Церкви не варто виносити за межі Східного обряду, а слід лише виділити їм окреме місце в межах цього феномену» [75, с. 44].

Відмітимо, що більшість релігієзнавців, істориків та філософів, як правило, обмежуються лише декларативними судженнями про наявність у християнському світі нехалкідонських церков. Наприклад, російський релігієзнавець Й. Кривельов лише констатує: «В церковній літературі нечисленні за кількістю своїх прихильників церкви, які не поділяють цього вчення [халкідонського віросповідання – І.К.], – вірмено-григоріанська коптська, несторіанська – іменуються «нехалкідонськими» [179, с. 423]. Принагідно звернемо увагу на недоречність віднесення автором так званої «несторіанської церкви» до групи нехалкідонських церков. Втім найчастіше релігієзнавці не усвідомлено дотримуються конфесіоцентризму у сприйнятті інституцій орієнтального християнства, навіть коли вдаються до певних констатацій. Для прикладу, автор статті «Православ'я», що міститься у «Навчальному словнику-мінімумі з релігієзнавства» пише про «розкол еллінського і семітського світів» (в V-VI століттях від Константинопольської церкви під лозунгом монофізитства відділяються національні провінції імперії – Єгипет, Сирія, Палестина) [271, с. 443].

На нашу думку, перспективним буде запровадження системного підходу до вивчення інституцій орієнтального християнства. Тобто йдеться про сприйняття Давніх Східних Церков як субтрадицій християнської традиції, для яких характерною була відсутність як відцентрових, так і доцентрових імпульсів. Відповідно, цілісність християнської традиції забезпечується духовним єднанням її структур, кожна з яких потенційно актуалізує свій ідеал Христової Церкви. Зауважимо, що певними варіантами системного підходу у конфесійних еклезіологіях є неприйняті офіційно різними церквами так звані «теорії гілок» С. Метаксакіса і У. Палмера.

В контексті цього підходу ставиться під сумнів теорія якоїсь однієї істинної єдиної Церкви. Вона існувала у вигляді численних модифікацій (вчення про «Тіло Христове», «невидиму церкву») претендуючи на роль ідеалу, виплеканого богословами в епоху раннього християнства. Але фактично Церква як така завжди організаційно представлена була у вигляді численних інституціональних осередків. Як слушно зазначав Хасан бін Талал: «з самого початку християнство розвивається у вигляді цілого ряду гетеродоксій чи ересей» [332, с. 27].

У вітчизняному релігієзнавстві системний підхід до вивчення орієнтальних інституцій поділяє львівський історик І. Гаюк. Його суть вона формулює таким чином: «Ми розглядаємо християнство як відкрити систему, безмежну цілісність, що знаходиться у безперервному процесі становлення, розвитку і закономірного ускладнення її структури. При цьому усі складові елементи суттєво і необхідно пов'язані з цілим, вони виконують свої специфічні функції – для досягнення кінцевої мети, але ж не є винятковими чи незалежними від інших» [90, с. 22]. При цьому І. Гаюк наполягає на рівності усіх інституцій християнської традиції. На її думку: «Всі автономні системи християнського континуума є рівними по значущості і взаємопроникаємими, однак не пов'язаними ієрархічними відносинами» [90, с. 22]. Крім того, львівський релігієзнавець визнає факт генетичної гетерогенності християнської традиції. Вона вважає, що: «еволюція християнства вже від часу апостольської проповіді одразу йшла шляхом формування етноконфесійних складових, найбільш давніми з яких були Вірменська, Сирійська, Єгипетська, Ефіопська і Персидська Церкви» [90, с. 5-6].

Отже, застосування системного підходу, по-перше, ставить під сумнів спроби дослідників показати унікальність якоїсь однієї модифікації християнської традиції і проголосити її єдино правильною, адекватною. В такому випадку потерпають декларації таких дослідників про дотримання ними методологічного принципу об'єктивності. По-друге, застосування цього підходу спростовує сприйняття певних інституцій як розкольніцьких структур, чи тих, які культивують єретичні ідеї та вчення.

При цьому в світлі системного підходу не личить інституції орієнтального християнства іменувати схизматичними чи єретичними. Взагалі, сам термін «ересь» свідчить про конфесійну детермінованість у його вживанні. Відповідно, застосування цього терміну передпокладає необхідність визнати якусь субтрадицію в якості нормативної, єдино істинної, а всі неузгоджені з нею інші субтрадиції оголосити недосконалими,

тими, що порушують її нормативність, чи руйнують її цілісність. Звідси й проблематичність визнання якихось вчень єретичними в своїй сутності. У подальшому викладі замість терміну «єресь» ми будемо вживати конфесійно нейтральний термін «гетеродоксія» (буквально з грецької: «інша думка»).

Таким чином, предметом дослідження будуть субтрадиції християнського світу іменовані нами як інституції орієнтального християнства, чи інституції Християнського Сходу, чи Давні Східні Церкви. При цьому, до їх складу входять, з одного боку, Церква Сходу, а з іншого, – нехалкідонські інституції. Давні Східні Церкви ми будемо сприймати в світлі системного підходу як автономні рівноправні структури християнського світу.

Глава II. Конфесіоніми: їх традиційні форми та модифікації

У назвах інституцій орієнтального християнства присутні вказівки на етнічну чи територіальну належність їх adeptів і конфесійна визначеність. Звісно, що конфесійна визначеність цих інституцій (за винятком Ассирійської Церкви Сходу) виявляється ідентичною і передається прикметником «православні» (грецький еквівалент «ортодоксальні»). Причому представники саме нехалкідонських церков стверджують про свою відданість віросповідним принципам, виробленим на перших трьох Вселенських соборах. В світлі їх позиції, тоді існувала єдина Вселенська церква і не було ніяких розколів. Отже, «православність» нехалкідонітами визначається як строге дотримання правил єдиної в ті часи витокової Церкви. Відповідно «православність» ідентифікується як своєрідний аналог «істинної віри», віри, незаплямованої подальшими догматичними інтерполяціями.

Подібне тлумачення православності можна знайти у численних, переважно, сирійських першоджерелах і церковно-історичних творах. Зокрема, Іоан Ефеський, Михаїл Сирієць, Григорій Бар-Ебрей (Абуль Фарадж) у своїх церковно-історичних працях прихильників вірності віровчальним положенням перших трьох Вселенських соборів визнають православними, протиставляючи їм халкідонітів, синодиків чи греків. Звісно що останні синонімічні номінації є ідентифікаціями діофізитів, чи з точки зору представників диптихіальних помісних церков, – «православними». З іншого боку, о. Месроп Арамян в інтерв'ю журналу «Анів» (вересень 2009 року) стверджує: «Халкідонські Церкви з точки зору віровчення Вірменської Апостольської Церкви не вважаються православними» [317]. Звертаючись до віруючих він наполягає: «Ти повинен чітко знати, чому ти православний (іґапар), як вірмени залишились вірними апостольській традиції, повинен знати історію Церкви» [317]. Таким чином тлумачення терміну «православний» зумовлене тим смислом, який вкладається у нього представниками тих чи інших конфесій. У подальшому дослідженні ми будемо зважати на нехалкідонітське тлумачення цього терміну, вдаючись до окремих обмовок у деяких випадках.

Прикметник «православний» відсутній у найменуванні лише однієї орієнтальної інституції. Мова йде про церкву, яка рішуче відкинула акти III Вселенського собору 431 року і відому у християнському світі як Ассирійська Церква Сходу. Хоча одразу ж зауважимо, – найменування «Ассирійська» за нею утвердилось лише у 80-х роках XIX століття. Точніше, судячи з повідомлення Дж. Коуклі у 1886 році за ініціативою архієпископа Кентерберійського Бенсона ймення «Ассирійська» приймається на Заході і стає здобутком переважно англійських науковців. Серед останніх, які посприяли популяризації цієї назви, відзначимо Дж. Беджера, А. Макліна, У. Уїгрема. Вірогідно, що подібна ініціатива була зумовлена прагненням англіканських місіонерів введенням згаданої ще в біблійних текстах номінації упередити небажаний для них вплив на Церкву Сходу пресвітеріанської, католицької чи Руської православної церков, й відповідно тих держав, які за ними стояли. Між іншим, показовим в зв'язку з цим є лист У. Уїгрема архієпископу Кентерберійському (1911 рік), який підтверджує пов'язаність місіонерської роботи Англіканської церкви з політичними інтересами Британської імперії. Додамо, що етнонім «Ассирійська» офіційним додатком до назви «Церква Сходу» стає лише в другій половині XX століття. Принаймні Д. Вінклер стверджує: «цей відмітний термін був в остаточному підсумку прийнятий для найменування себе і приєднаний до назви Церкви офіційно у 1976 році» [364, р. 4].

Натомість на основі свідчень Сунхадоса і багатьох неофіційних джерел (наприклад, «Опису подорожі на Захід ченця Раббан-Сауми», – сирійського анонімного манускрипту, виданого П. Беджаном) етнонім «Ассирійська» як позначення Церкви Сходу на територіях Передньої Азії і Малої Азії ніколи не вживався. Проте прикметник «ассирійська» вживався тривалий час для позначення однієї зі структур Церкви Сходу. Так, на основі текстів Сунхадоса відомо, що Ассирією (арамейською звучить – Атор) називалась одна з єпархій селевкіє-ктесифонської церкви, митрополіча кафедра якої знаходилась у місті Мосул. За свідченням В. Болотова «мар Авдишо називав митрополитів цієї церкви аторськими, а Елія аль-Джуахарі – аль-маусільськими» [59, с. 334]. В. Болотов також повідомляє: «вже на IX соборі 588 року читається підпис: і замість мар-Ханнани, митрополита аторського (d-â^h ôgâ^hyê) мар Ава, пресвітер і архідиякон його, приклав печатку» [59, с. 334].

Звісно, що немає жодних підстав стверджувати про етнічну прив'язку adeptів цієї церкви до народу давнього ніневійського царства, – до могутньої колись Ассирії. Натомість, нова християнська

культура ассирійців формувалась на основі вже арамейської традиції. Тобто сирійські християни були безпосередніми спадкоємцями давньої арамейської спадщини. До цього, багато видатних сирійських богословів усвідомлювали свою належність до арамейської традиції. Серед них Єфрем Сирін, Яків Серугський, Яків Едеський, Діонісій бар Салібі. Зауважимо також, що в ХХ столітті по мірі розгортання національного руху в Сирії свою ідентичність з арамейською традицією декларували в своїх творах такі діячі як Наум Файек, Апрем Барсаума, патріарх Яків III. Серед російських дослідників проблемі синонімічності сирійської та арамейської традицій особливу увагу приділяв В. Болотов. Зокрема він стверджував: «Мова арамейська усім відома під назвою сирійської є, власне, едеське нарiччя» [64, с. 254]. Англійський історик Ф. Бьоркіт наполягав: «сирійська – це назва, дана нарiччю арамейської мови, саме тому, на якому розмовляли в долині Євфрату і дотичних областях» [38, с. 678].

Сучасні історики та лінгвісти визнають сирійську мову нащадком арамейської, поширеної в період з III століття до н.е. по IV століття н.е. у регіоні Північної Месопотамії та дотичних їй ареалів. Зокрема, О. Мещерська вважає, що «сирійська літературна мова склалась на основі центрального арамейського діалекту семітської мовної групи» [224, с. 5]. Додамо, що арамейська мова у своєму лексичному фонді зберегла частину аккадсько-ассиро-вавілонських коренів, спільних для семіто-хамітської родини мов.

В російськомовних матеріалах (зазвичай місіонерських звітах) другої половини ХІХ століття – першої третини ХХ століття зустрічається також ідентифікація віруючих Ассирійської Церкви Сходу як айсорів. Така назва звучала і в дослідженнях архімандрита Софонії (Сокольського), П. Ейвазова, Ф. Думбіса, Ф. Бахтинського. До речі, останній стверджував: «назву айсори пустили англійці, але сам народ зве себе айсурами, навіть атурами» [36, с. 213]. Проте слово Assyrian англійською мовою аж ніяк не дає в результаті транскрибування «айсор». Вірогідно, що в цьому найменуванні слід вбачати вірменську кальку терміну «ассирійці». Принаймні, за свідченням авторитетного історика В. Болотова «слово Ljbor є лише вірменським перекладом слова Ассирія, яка арамейською називається Athûr чи Athôr» [57, с. 111]. Варто уточнити, що назва «Атур» поширювалась вірменами переважно на східних сирійців.

Отже, вірменською мовою ассирійці ідентифікувались як «асори». Сучасний російський етнограф і соціолог Й. Зая зауважує про те, що «територія розселення вірмен між ассирійським анклавом у Верхній Месо-

потамії називалась «Ассористан» [136, с. 2]. Втім термін «айсори» (асори) самими ассирійцями сприймався як некоректний, небажаний з огляду на самоідентичність й, навіть, певною мірою немилозвучний в їх середовищі. В свій час В. Болотов слушно зауважив: «сиро-халдеї бажають – і праві цього вимагати – щоб їх не називали айсорами... Назва ассиріяни, at^hugaue означає їх точніше і виразніше, ніж дуже умовна назва «сиро-халдеї» [57, с. 111].

Історія несприйняття назви «айсори» мала логічне завершення. В кінці 50-х років в Радянському Союзі ассирійці уклали петицію з проханням заміни такого етноніму. З 1959 року у переписах населення і у всіх інших офіційних документах фігурувала лише одна назва «ассирійці». Нинішні реалії свідчать про відсутність самоідентифікації віруючих Церкви Сходу як айсорів.

Принагідно про самоназву ассирійців. У книжному варіанті використовується етнонім «атурайє». Втім самі ассирійці у повсякденному житті зазвичай себе називають «сурйойі» чи «сурйойо» (суйраі, сураі, чи суре – в залежності від діалекту, прийнятого на тій чи іншій території), тобто сирійці. Й. Зая підтверджує: «Єдиним загальноприйнятим етнонімом серед обох груп сучасного ассирійського етносу: західної, чи «маарвая», що розмовляє на західному діалекті сирійської мови, і східної, «мандхая», що розмовляє на східному діалекті є назва «сирійці», яка звучить на першому як «сурйойі» і на другому як «сурйайі» [136, с. 2].

Додамо, що найменування «сирійці» закріпилась за ними ще в I столітті н.е. Судячи з історичних документів воно тривалий час вживалось у прив'язці до певної території. Тобто етнонім «сирійці» був одним із означувальних термінів для християнської спільноти Сходу і фігурував як замісник конфесіонінів «вірні Східної церкви» і «несторіани». Й. Зая в інтерв'ю, наданому Н. Юханову стверджує: «самоназва «сирійці» яка, як це не важко доказати, являє собою елінізовану форму слова «ассирійці», тобто етнічні сирійці (ассирійці, халдеї, сирійці) по суті є носіями ассирійської ідентичності» [137].

В дослідницькій літературі значного поширення набуває позначення інституції ассирійців просто як «Церква Сходу», яка подекуди постає синонімом Ассирійської Церкви Сходу. Принагідно, цей конфесіонізм можна визнати першою історичною формою інституціональної ідентифікації церкви. Вірогідно, що конфесіонізм «Церква Сходу» стає загальноприйнятим для позначення інституції тих сирійських християн, які мешкали на схід від Антіохії, чи на схід від кордонів Римської імперії. Іншими

словами, мова йде про осередки християн в межах Персидської імперії. Тобто, поява назви «Церква Сходу» зумовлена була особливостями її локалізації.

Зауважимо, – на початку християнської ери сирійці були розділені на східних і західних. Подібний розподіл зумовлений був геополітичними кордонами, а згодом і конфесійним чинником. Відповідно, ті християни, які мешкали на території парфянської, а пізніше, Сасанідської імперії, називались східносирійськими. Ті ж, які перебували тривалий час під владою Риму, а пізніше, Візантійської імперії, стали відомі як західносирійські християни. Звісно, що Церква Сходу об'єднувала східносирійських християн чи асирійців. Тому, зважаючи на етнокультурний чинник цілком придатною є така назва церкви як східносирійська. До цього, наслідком дії конфесійного чинника можна вважати диференціацію єдиної сирійської мови на дві графічні системи, відомі серед дослідників як «серто» і «несторіанська писемність». Принаймні ці графічні системи відрізнялись між собою за свідченням О. Мещерської «формою окремих букв, способами огласовки текстів, знаками пунктуації» [224, с. 14].

Тепер про історичні модифікації назви Церква Сходу в різні періоди її функціонування. В апостольські часи вона була відома як Церква Мар Марія, учня Аддая. М. Селезньов повідомляє: її перше вкорінення відбувалось на південь від парфянської столиці Ктесифона, у місці, що називалось по-арамейськи Кōхē, «халупи», тобто хатинки робітників Мардан-шаха, багатого землевласника Ктесифона» [283, с. 13]. Зауважимо до цього, що «Хроніка Сеерта» містить свідчення про «Кохе Ктесифона». Вірогідно, що так назвали в ті часи домінуючий осередок східносирійської Церкви, який конкурував з Селевкією, Едесою і Кашкаром.

В межах імперії Сасанідів інституція сирійських християн частіше іменувалась просто як «східна церква» чи, більш офіційно, «католикосат Селевкіє-Ктесифонський». Самі ж християни ідентифікували себе як «східні». Між іншим, за свідченням Р. Фрая, перси арамеомовних християн називали «назорєї» [див: 330, с. 302]. У дослідницькій літературі можна зустріти такі найменування як «Сиро-Персидська церква» (В. Болотов), чи «Персидська церква» (А. Карташов, митрополит Іларіон (Алфеев), Хасан бін Талал). Цілком вірогідно, що дослідники дещо довільно акцентували на етнокультурній прив'язці подібних конфесіоністів до певного періоду їх релігійної історії.

В межах арабо-тюркського світу інституція східносирійських християн зберігала назву «Східної церкви». Для прикладу, в «Історії мар Яба-

лахи III і раббан Сауми» (XIII століття) повідомляється: «Мар Ябалаха прийняв хіротонію, тобто висвячення, щоб тримати кермо правління східної церкви. І він посів на престолі Селевкії і Ктесифона» [149, с. 75]. Значимо, що сирійські християни вплинули на формування середньовічної арабської культури. Але подібний вплив невілювався занепадом сирійської мови як мови повсякденного вжитку і заміни її арабською. Як визнає О. Мещерська: «Сирійці, опинившись у мусульманському середовищі сприйняли в якості розмовної мову арабську уже в кінці VII століття, однак зберегли сирійське письмо, пристосовавши його для передачі звуків арабського мовлення» [224, с. 17].

Відповідно, регіон північно-східної Месопотамії упродовж VIII-XIII століть стає арабомовним. Сирійська мова зберігалась лише у середовищі ієрархів Церкви Сходу і в незначній мірі серед її пастви. Натомість, у цьому регіоні поступово складається сирійський діалект арабської мови. В свою чергу, подібний процес нового мовоутворення приводить до феномену ототожнення арабів з мешканцями Сирії. Як наслідок, – сирійців починають ідентифікувати як арабів, – мешканців переважно мусульманської Сирії. Звідси цілком зрозумілими є спроби дослідників розвести етноконфесійні спільноти «різних» сирійців. Принаймні, в сучасній англійській дослідницькій літературі прийнято розрізняти терміни «сирійський» (Syrian) і «сиріакський» (Syriac). З них прикметник Syrian застосовується для позначення сучасної арабської держави Сирія. Натомість прикметник Syriac виявляється ідентифікатором східно-арамейського діалекту давньосирійської мови, – літургічної мови християн Близького Сходу. Подібне розрізнення цих термінів інколи зустрічається і в працях російських дослідників. Зокрема, у статті диякона О. Булетова «Про маронітську церкву» [див: 81]. Втім, на нашу думку, введення в науковий обіг такої кальки з англійської мови лише заплутує ассирійське питання.

Потрібно, звернути увагу на дві основні тенденції в світовій дослідницькій думці, які стосуються особливостей ідентифікації прикметника «ассирійський» і його кореляції з іншими синонімічними прикметниками. Перша тенденція полягає в синонімізації понять «ассирійський» та «сирійський». Особливо характерною вона є для Р. Фрая. Друга тенденція виявляється у спробах багатьох дослідників ототожнювати поняття «ассирійський» та «арамейський». Апрем Барсаума пропонує навіть відмовитись від терміну «сирійський» як ідентифікатора християнської спільноти країн Близького Сходу і Передньої Азії. На його думку: «теперішня

невизначеність щезла б якби ми додали прикметник «арамейський» до сирійської мови і до назви Церкви» [365, р. 43].

В дослідницькій традиції другої половини XIX – першої третини XX століття вживався конфесіоніми «халдейська» чи «сиро-халдейська церква» для ідентифікації Церкви Сходу. Подібні конфесіоніми були частотними у працях російських істориків В. Болотова, А. Спаського, К. Базілі, прот. В. Добротворського, єпископа Софонії (Сокольського), М. Поснова. Для прикладу М. Поснов наполягав: «Несторіани Персії були відомі під йменням «халдейських християн» [262, с. 403]. Вживання таких конфесіонімів можливо було спричинене, по-перше географічною прив'язкою до колишнього Уру Халдейського, начебто ареалу розселення мешканців Месопотамії, а з іншого вказівкою на давність східно сирійської церкви. На географічній зумовленості найменування «халдейська» наполягав Р. Фрай. Він стверджував: «Найменування халдеї (калду) можна прикладати до арамеомовних кочівників, які поселились в південній Вавілонії і заснували тут в період експансії Ассирії на північ невеликі князівства» [330, с. 88]. З іншого боку, А. Спаський відзначає: «саме ім'я сиро-халдеїв вже навіває думку про щось віджиле, архаїчне, що належить більше історії та археології, ніж теперішньому життю. Слово халдей ми звикли зустрічати в Біблії і в церковних піснеспівах, а не в сучасній географії. І справді, сучасні сиро-халдеї в багатьох відносинах можуть бути названі уламком великої колись і обширної споруди» [298, с. 204-205].

В зв'язку зі своєю інтервенцією в дослідницький простір терміну «ассирійський» як додатку для ідентифікації Церкви Сходу прикметник «халдейський» виходить із вжитку. Принаймні, нині його не застосовують для позначення східносирійської інституції. Натомість він зберігся як ідентифікатор уніатської сирійської церкви, яка утворилась в другій половині XVI століття відколовшись від єдиної на той час Церкви Сходу. Відповідно, одна частина церкви, архієреї якої визнали підпорядкованість Римському престолу від католицьких місіонерів отримала назву «халдейська». При цьому, за свідченням А. Спаського «Уніатська церква, яка зазвичай позначається йменням халдейської католицької чи просто халдейської церкви, утворилась головним чином із месопотамських несторіан; вона сприйняла усі догмати католицької церкви, але зберегла свою церковну мову, богослужбові книги, обряди і взагалі весь практичний уклад свого церковного життя...» [298, с. 232]. Таким чином вирішальним у найменуванні уніатської сирійської церкви стає географічний чинник.

Натомість, в кінці XIX століття стається знакова модифікація конфесіоніму Церкви Сходу, зумовлена вже місіонерською активністю англійської церкви. А саме, східно-сирійські християни з Хаккярі (межує з Туреччиною і Іраком) і Урмії (Іран) отримали назву ассирійських, зважаючи на їх локалізацію. Так з легкої руки англіканських місіонерів адепти східно-сирійської церкви уподобали собі найменування ассирійців. В зв'язку з цим варте уваги слушне зауваження. За свідченням Дж. Коуклі ініціатором назви «ассирійська церква» став архієпископ Кентерберійський Бенсон, який у 1886 році запропонував її західному світові. А офіційне присвоєння прикметника «ассирійська» Церквою Сходу відбулось в середині XX століття і скориговане було нинішнім патріархом Мар Динхою IV [див: 366].

Нині офіційним найменуванням цієї церкви є наступне: Свята Апостольська Кафолічна Ассирійська Церква Сходу (Holy Apostolic and Catholic Assyrian Church of the East). Принаймні подібне найменування фігурує на веб-сайтах церкви www.cired.org і assyrianchurcheast.com.

Представники західно-сирійської церкви уникають найменування «ассирійці». Натомість, вони визнають себе належними до арамеомовної традиції. Точніше, адепти західно-сирійської церкви вважають себе нащадками арамеїв, які мешкали колись в регіоні Арам-Нахараїм. Хоча одразу ж зауважимо, – найменування «західно-сирійські християни» доречно вживати лише з певною обмовкою в контексті протиставлення їх адептам Церкви Сходу. До цього, С. Брок вказував на необхідність уточнення змісту номінації «західно-сирійські християни». Згідно з його міркуваннями до цього конфесіоніму слід включити православних сирійців, маронітів, мелькітів і сирійських католиків [див: 366]. Звісно, що ми у подальшому викладі при вживанні номінації «західно-сирійські християни», при відсутності обмовок, будемо мати на увазі саме православних сирійців, тобто християн Сирійської Православної Церкви.

В численних середньовічних джерелах і в дослідницькій літературі останні відомі як «якубна» (яковіти). Зауважимо, що подібна ідентифікація православних сирійців стає загальноприйнятою серед релігієзнавців, богословів та істориків. Вперше найменування «яковіти» зустрічається у Синодику Нікейського собору 787 року і у Хосровіка Перекладача (726/727). До цього, В. Арутюнова-Фіданян вважає, що ця назва з'являється вперше в «Оповіді про справи вірменські» (VII століття). Принаймні в цьому історичному джерелі сказано: «його [Юліана] послідовники були названі юліаністами, [послідовники] – Якова – яковітами, а

Севіра – севіріанами» [24, с. 167]. Серед дослідників існує точка зору, згідно з якою Сирійську православну церкву яковітською називали її одвічні вороги, – «несторіани» [див: 359]. Втім хоча адепти цієї церкви шанують Мар Якова Барадея, але вони налаштовані проти найменування себе яковітами. Причина полягає в тому, що «Яков був одним з її духовних отців, які зміцнили її членів у правій вірі, натомість назву вона отримала від апостолів і праведних отців церкви» [363]. Тобто, хоча Сирійська Православна церква і зобов'язана Якову Барадею своїм інституціональним оформленням й навіть популяризації у християнському світі, однак її адепти переконані в апостольському походженні своєї церкви. Іншими словами, назва «яковітська» з їх точки зору принижує давність і значущість Сирійської Православної церкви у християнському світі. Відтак Яков Барадей визнається шанованим духовним вчителем, але не засновником. Між іншим, в російській дослідницькій думці другої половини XIX століття вживався конфесіонізм сиріани як синонім яковітів. Для прикладу, єпископ Софонія (Сокольський) роз'яснював: «численність яковітів в Сирії при початковій появі яковітства стала причиною, що ця Церква дуже рано і всім зробилась відомою стільки ж під назвою яковітської, скільки і сирійської. А це, в свою чергу служить підставою тому, що під сиріанами на сході й донині майже винятково розуміються одні яковіти» [295, с. 19].

Звернемо увагу на особливості вживання у найменуванні церкви прикметника «сирійський». В подібній прив'язці менш за все слід вбачати етнічну визначеність церкви. Найменування останньої сирійською зумовлене, по-перше назвою регіону її початкового інституціонального походження і, по-друге, культивуванням її членами своєї рідної літургічної мови, – арамейського діалекту сирійської мови. Щодо мовного чинника К. Шайо підтверджує: «Мовою богослужіння в Сирійській церкві є сирійська, споріднена рідній мові Ісуса і апостолів – арамейській. Відомо близько 70 сирійських анафор, з яких 10 використовуються в літургії, частіше всього використовуються анафори св. Якова і Дванадцяти апостолів» [45, с. 39]. Б. Нелюбов уточняє: «Божественна літургія яковітів – це первісний літургічний антиохійський тип, який з деякими видозмінами застосовувався в Єрусалимі... Ця літургія відома під назвою літургії апостола Якова. На сирійську мову з грецької вона була перекладена ще до розколу, після якого яковіти застосовували тільки сирійський текст, уподібнений «Апостольським постановам» [232, с. 357]. Вважаємо, що саме вказівка на літургічну мову, ту мову якою колись розмовляли Ісус Хрис-

тос та апостоли стала приводом для наявності в найменуванні церкви прикметника «сирійська».

Додамо, що нині арамейським діалектом сирійської мови розмовляють лише священнослужителі і ченці. Натомість миряни Сирійської Православної Церкви використовують в повсякденному житті арабську мову й нині є цілковито інтегрованими в структуру арабського суспільства. Тобто теперішні яковіти утворюють особливу субетнічну групу. Хоча багато з дослідників стверджують про належність яковітів до арабів. Так Хасан бін Талал визнає: «сирійські яковіти займали рішучу антивізантійську позицію і були етнічними арабами» [332, с. 65]. Принагідно зауважимо, – араби, які мешкали в Сирії не визнають себе сирійським народом. Між іншим, традиційно вони називають Сирію аль-Шам, тобто «ліве», на відміну від Йемена, назва якого буквально означає «праве». Додамо, що топонім «Сирія» в свій час отримала підмандатна Франції територія, населена арабами.

Звісно, що подібні метаморфози зі словами «Сирія» не могли не вплинути на деякі особливості, що стосуються включення відповідного прикметника до найменування християнської інституції, відомої у світі як «яковітська церква». Так в англійській дослідницькій традиції тривалий час домінувало найменування *Syrian Orthodox Church*. Втім непорозуміння пов'язані в основному з необхідністю відділення Церкви від державного устрою Сирії посприяли остаточному розведенню понять *Syrian* і *Syriac*. В зв'язку з цим звернемо увагу на одне з рішень Священного Синоду, який засідав 3 квітня 2000 року у патріархальному центрі Сайдная, поблизу Дамаска. Мова йде про утвердження офіційного найменування церкви англійською мовою. Тобто церква віднині повинна мати назву *Syriac Orthodox Church of Antioch*. До цього в інших мовах зберігається колишне найменування церкви «сирійською» [див: 417]. Між іншим, традиційною номінацією церкви сирійською мовою є наступна: *Ēdtō Suryōytō Triṣaṭ Šubhō* (Сирійський православний патріархат Антіохії і всього Сходу) [див: 354]. Хоча узагальнимо, – за свідченням Р. Ле Коза, найчастіше вона відома у християнському світі у наступних модифікаціях: Сирійська православна церква, яковітська церква, західно-сирійська церква і Орієнтальна сирійська церква [406, р. 60].

В російськомовній дослідницькій літературі окрім найменування «Сирійська Православна Церква» також використовується конфесіонім «Сиро-Яковітська церква» (Л. Петров, А. Карташов, Б. Нелюбов, Д. Таєвський, А. Муравйов). Втім серед дослідників трапляється її найменування

як «Сиро-православна церква» (Г. Шпажніков). До речі, серед більшості конфесійних дослідників побутує думка про православність «яковітської церкви». Принаймні у листопаді 1991 року було санкціоноване взаємне визначення Сирійської Православної Церкви і Греко-православної Антіохійської церкви [див: 45, с. 72]. Відтак для архієреїв Антіохійської православної церкви (одна із автокефальних церков Вселенського православ'я) яковіти теж є православними.

Орієнтальне християнство в Індії представлене в першу чергу Маланкарською Православною Сирійською Церквою Індії (The Malankara Orthodox Syrian Church). Такою є офіційна назва основної нехалкідонської інституції локалізований на субконтиненті Індостан [див: 45, с. 46; 2, с. 47].

Одразу ж зауважимо, що подібний конфесіонім має пізне походження. Принаймні назва Маланкарська церква (Malankara sabha – традиційний правопис) вперше була затверджена у документах помісного собору, що відбувся в травні 1876 року в місті Мулантурутті і офіційно прийнята церковним дорадчим органом «Сирійська християнська асоціація» в грудні 1934 року.

В дослідницькій літературі і в богословських колах орієнтальна церква індійських християн частіше іменується Малабарською. Зокрема подібна назва є часто вживаною у працях російських богословів та церковних істориків (Б. Нелюбов, архім. Августин (Нікітін), свящ. О. Давиденков, А. Ведьорніков, І. Ситников) і грецьких (архім. П. Караніколас, А. Арбанітес, С. Бозовітіс). У богословів, які належать до юрисдикції цієї церкви назви «Маланкарська» і «Малабарська» вживаються як синонімічні. Зокрема, такими вони постають у працях та в інтерв'ю протоієрея Бабі Варгезе, професора літургії і проректора Православної духовної семінарії у місті Коттаям.

Принагідно, варто торкнутись питання значення термінів «Маланкарська» і «Малабарська». Назва Малабар походить від малаяльського рааг – «земля, берег» і повністю перекладається як «країна (господар) гір». Інші еквівалентні назви: Маланкар, Малангар, Мала(на)да, Малаварам [див: 273]. При цьому зауважимо, – найменування «Малабар» має смислове навантаження, пов'язане з давніми історико-географічними реаліями, тоді як найменування «Маланкар» має виразне етнокультурне та мовне навантаження, яке втім корелюється з конфесійним. Принаймні, у давні часи західна частина південної Індії була відома під назвою Малабар, Малабарське узбережжя. Колись на цій території навіть існу-

вало Малабарське князівство, яким аж до кінця XI століття правила династія Чера.

Територія південно-західної Індії в епоху середньовіччя поділялась на Північний Малабар (далеко-північна Керала) і Малабар (північна Керала). Звернемо увагу на історичну корелятивність топонімів Малабар і Керала. Слово «Керала» стає позначенням вузької полоси території на південно-західному узбережжі Індостана. Згідно з індуїстськими легендами Керала піднялась з моря як дар Бога. Між іншим термін «керала» буквально перекладається як «земля кокосів» [див: 205].

Нині, в адміністративно-територіальному відношенні Малабар є складовою штату Керала, сформованому в 1956 році. До цього, тоді новоутворений штат Керала поєднав в собі території Малабара, Кочина і Траванкора. Зауважимо, що назва історичної області, а потім і штату Керала поступово стає допоміжним терміном у прикметниковій формі для позначення християн, тобто набуває статусу конфесіоніму. Причому найчастіше в дослідницькій літературі (наприклад у праці К. Вішванатана) [див: 419] керальські християни традиційно ідентифікуються як сирійські християни, нащадки християн апостола Фоми. До речі, у давні часи аж до португальської колонізації південно-західної Індії, місцеві християни називали себе послідовниками святого апостола Фоми. За індійськими переказами, апостол Фома начебто розпочав проповідь Євангелія в Індії з маленького містечка під назвою Malayankara на морському узбережжі спадкового володіння Паравур у штаті Керала [див: 419, р. VIII]. У 345 році християнські переселенці з Едеси, яких очолював Фома з Кани називали місцевих християн не інакше як «маланкарськими» (близьке за звучанням до слова «малаянкара»). Тому не дивно, що ця назва як ідентифікація тутешніх християн поширилась на весь регіон південно-західної Індії.

Конфесіонім «Маланкар» є близько спорідненим не лише з топонімом «малаянкара», але й з етнонімом «малаялам». Останнє слово, за свідченням Б. Варгезе означає назву «країни між горами (мале) і морем» [85]. З іншого боку, воно поступово набуває значення одного з найменувань двох діалектів, поширених у Шрі-Ланці та південній Індії. Лінгвісти відносять малаялам до дравідійської мови, яка є основною на південному заході Індії. За своїми лексичними особливостями вона подібна до тамільської мови («тамул»). До речі, нині малаялам є однією з 23 офіційних мов країни. Нею розмовляють близько 35 мільйонів осіб. Саме мова малаялам стає однією з богослужбових мов нащадків християн св. Фоми.

В офіційній назві орієнтальної церкви індійських християн присутній також прикметник «сирійська». З одного боку, він вказує на віросповідну ідентичність послідовників св. Фоми і традиції сирійського християнства, а з іншого, – є своєрідним маркером, за яким вони відрізняються від уніатів, католиків, протестантів, громади і церкви яких теж функціонують в Кералі. Вірогідно, що найменування «сирійська» утвердилось за церквою упродовж 40-х років IV століття. Саме тоді, внаслідок міграції персидських християн тутешніх послідовників Христової віри стали називати «сирійськими», оскільки їх літургічною мовою стає давньосирійська. Ч. Себастьян підтверджує: «Християни св. Фоми були підтримані Церквами Близького Сходу і літургічною їх мовою була сирійська й тому вони отримали найменування «Сирійських Християн» [411, с. 131]. Додамо, що тривалий час Маланкарська церква перебувала в юрисдикції католикосату Селевкії-Ктесифона, а потім Патріархату Антіохійського. І в сучасних умовах адептами Маланкарської церкви визнається духовна першість Патріарха Антіохійського і всього Сходу, яка неодноразово декларувалась на соборах XX – початку XXI століть.

В назві однієї з інституцій орієнтального християнства міститься вказівка на її особливий і, певною мірою, винятковий статус, – апостольське походження. Йдеться про Вірменську Апостольську церкву. Її іменування апостольською свідчить про те, що засновниками церкви, згідно з традиційною точкою зору, були святі Фаддей і Варфоломій, двоє з двадцяти апостолів Ісуса Христа. При цьому вірменські богослови наполягають на неодмінній прив'язці їх церкви до апостольських часів. М. Орманіан стверджував: «Вірменська Церква може з повним правом приписувати собі безпосереднє апостольське начало. Загальноприйнята хронологія відводить місії св. Фаддея восьмирічний період (35-43 роки), а місії св. Варфоломія шістнадцятирічний період (40-60 роки)» [243, с. 11]. Звідси прикметник «апостольська» (у вірменській вимові – араке-лакан) виявляється тим своєрідним маркером, який свідчить про генетичну пов'язаність церкви з євангельським періодом та спадщиною учнів Ісуса Христа.

Тепер щодо наявного етнічного чинника у найменуванні церкви. Як стверджує М. Орманіан: «Вірмени користуються етнографічною назвою Хай Єгекеці (Вірменська церква) чи Хайоц Єгекеці (церква вірмен)» [243, с. 139]. До цього, вірмени самі себе називають «хайа» (Науу), а свою державу «Хайастан». В зв'язку з цим Д. Ленг навіть висунув гіпотезу, за якою «цілком доречно пов'язати ці етнічні терміни з назвою давньої східної

провінції, хетського царства Хайаса, яка знаходилась в гористій Західній Вірменії поблизу верхів'їв, річки Євфрату чи Карасу» [189, с. 129]. До цього «топонім «Хайаса» пов'язаний з термінами «хай» і «Хайастан». Принагідно згадаємо про легендарного родоначальника вірмен Хайка, про якого повідомляють літописці Мовсес Хоренаці, Вардан Великий, Себеос.

Щодо найменування «Вірменія». На думку Р.Фрая: «В назві «Вірменія» можна вбачати ймення області, в яку вторглись чужинці, – Арм і суфікс -іні» [330, с. 99]. До цього, в дослідницьких колах (Б. Піотровський, Г. Капанцян, Н. Адонц, І. Шопен, М. Абеґян, І. Дьяконов) домінує точка зору про вірмен як вихідців із Фракії які через Малу Азію потрапили в регіон Кавказу. Державні утворення вірменів греки називали Армен, а перси – Арменік. Звідси, прикметник «вірменський» в найменуванні церкви Головним чином виявляється ідентифікатором держави вірмен.

Найбільш поширеним і традиційним є найменування Апостольська Вірменська Церква чи Апостольська церква Вірменії. Її офіційна назва – Вірменська Свята Апостольська Православна Церква [див: 20]. В англійських джерелах зазвичай церква іменується як Armenian Apostolic Orthodox Church. Хоча зустрічається також наступний варіант: One Holy Universal Apostolic Orthodox Armenian Church (Єдина Свята Кафолічна Апостольська Православна Вірменська церква) [див: 421].

Для багатьох вірменських богословів та істориків подібні найменування церкви є розширеними і в повсякденному житті мало вживаними. Зауважимо, що в свій час М. Орманіан наголошував: «Вирази сурб (свята), аракедан (апостольська), угапар (православна) і інші подібні їм і загальноприйняті, насправді позбавлені якогось офіційного характеру» [243, с. 139]. Вірогідно, що вірменський церковний історик і католикос мав на увазі відсутність якихось соборних регламентацій стосовно офіційного найменування церкви.

Однією з пізніх модифікацій у найменуванні вірменської церкви стає неодмінний додаток до її етноніму прикметника «Григоріанська». Більшість науковців стверджують, що подібний додаток вперше з'являється у «Положенні про управління справами Вірмено-Григоріанської церкви в Росії», підписаному імператором Миколою I від 11 березня 1836 року. Вірогідно, що така номінація була прийнята для вжитку задля уточнення специфіки вірменського віросповідання, щоб не прив'язувати її цілковито до етноніму. Або як пояснював М. Орманіан: «Прийшлося більш чітко визначити назву церкви, бо однієї етнографічної

назви виявилось недостатньо. В ту епоху і висунули найменування Лусаворчакан, що означає буквально послідовники Просвітителя, вираз, перекладений за аналогією словом Григоріанці від імені св. Григорія Просвітителя. І ось таким чином, найменування церкви «вірмено-григоріанська було внесене у руське Положення 1836 року» [243, с. 140]. До цього, більш докладно про мотивацію перейменування вірменської церкви. Ечміадзін, до якого звернулася Імператорська Рада з церковних справ, вірогідно, що не розібравшись в суті справи (визначення віросповідної специфіки) запропонував назву Лусаворчакан по імені організатора церкви Григорія Просвітителя. Як наслідок, – в опублікованому «Положенні» значилось вірменською мовою «Лусаворчакан», а в перекладі російською – Григоріанська.

Таке найменування церкви вводило в оману усіх тих, хто намагався досліджувати історію вірменського християнства. Йдеться про те, що офіційна декларація посприяла поширенню в тодішньому суспільстві уявлень про заснування Церкви Григорієм Просвітителем в IV столітті. Тим самим традиційна версія про апостольське походження церкви ставилась під сумнів. Додамо, що на нашу думку, церковно-урядовому альянсу Росії не до вподоби було найменування вірменської церкви апостольською, оскільки воно створювало прецедент верховенства над Руською Православною Церквою. Але назва «григоріанська» не прижилась у лексиконі вірмен. Більшість вірменських богословів та істориків до цих пір її появу пояснюють примхою імператора.

Хоча зауважимо, – назва «григоріанська» як позначення віросповідної визначеності Вірменської Церкви могла бути взята із численних документальних підтверджень Ечміадзінського престолу. Принаймні, у творах і зверненнях католікоса Симеона I Єреванці (1763-1780), палкого прихильника проросійської орієнтації Ечміадзінської кафедри можна знайти вживання прикметника «григоріанська» для позначення віросповідної характеристики Вірменської Церкви. Для прикладу, у творі «Джамбр» він стверджував: «духовна влада нашого Престолу простягається на всі місцевості і землі, де є вірменська церква і де живе вірменський народ – послідовник григоріанського віросповідання» [131, с. 124].

Однак нині, судячи з декларації єпископа Єзраса Нерсісяна «Руська Православна Церква в якості офіційної назви нашої церкви вже не використовує назву «Вірмено-Григоріанська» [236]. Відтак, в колах науковців найменування «Вірмено-Григоріанська церква» повинне визнаватись просто некоректним. На жаль, нині не бракує численних релігієзнавчих

публікацій в яких до цих пір вживається конфесіонім «Вірмено-Григоріанська церква». Для прикладу згадаємо про статтю з відповідною назвою на шпальтах «Релігієзнавчого словника» [270, с. 63]. Хоча на штучність такого найменування в свій час вказував ще М. Марр. На нашу думку, конфесіонім «Вірмено-Григоріанська церква» повинен вийти із вжитку сучасних релігієзнавців.

Серед орієнтальних інституцій Африки пріоритетною за духовним авторитетом визнається Коптська Православна Церква Олександрії (The Christian Coptic Orthodox Church of Alexandria). Таким є її офіційне найменування. Наявний у ньому етнонім «коптська» приховує в собі вказівку на давнину церкви. Варто торкнутися питання його походження та особливостей тлумачення. Архімандрит Августин (Нікітін) стверджує: «Слово «копт» походить від арабського «кубт» – це спотворена грецька назва Єгипту – Αἰγύπτος. А воно, в свою чергу, сходить до «Ха-Ка-Птах» – давнього культового найменування Мемфіса [6, с. 9]. На думку О. Толмачової: «походження терміна копт сходить до слова кубт (qubt), яке постає арабською транскрипцією грецького слова αἰγυπτίος, «єгиптянин» [307, с. 8]. Б. Мецгер уточняє: «Слово «копт» і «коптський» походять від арабського Qobt – спотворене Qibt, що в свою чергу, виявляється короткою формою грецького Αἰγύπτος («єгиптянин») як арабські завойовники називали християнське населення країни» [223, с. 115]. Отже, етнонім «копти» слід визнати початковою формою ідентифікації арабами мешканців Єгипту (арабською – Misr). Після завоювання арабами Єгипту у 641 році по мірі навернення місцевих мешканців у мусульманську віру, останні переставали іменуватись коптами. Як наслідок, – це слово набуває виразного конфесійного звучання, означаючи винятково християн. Е. Лейтан підтверджує: «Спочатку в перше тисячоліття християнської ери словом «копти» позначались єгиптомовні жителі Єгипту і Олександрії, пізніше, з поширенням ісламу і арабізацією Єгипту так називають тільки єгипетських християн» [190].

Починаючи з середини XVII століття термін «копти» у формах *Coptae*, *Coptitae* входить у науковий вжиток серед сходознавців та церковних істориків Європи. Упродовж XIX століття конфесіонім «копт» зазнає змістовної конкретизації. Тобто, з тих пір так стали себе називати прихильники нехалкідонської церкви, аби виокремити свою спільноту від тих християн, які були навернені в католицизм чи дотримувались греко-православного віросповідання.

У сучасному вживанні слово «копт» означає або єгипетських християн, точніше adeptів нехалкідонської церкви, або є ідентифікатором їх мови. Цілком вірогідно, що подібну назву уподобали самі копти. А. Еланська припускає: «зробившись арабомовними єгиптяни-християни самі стали називати себе коптами, а свою природню мову – коптською» [128, с. 5]. До цього, Б. Мецгер зауважував: «Коптська мова – остання фаза розвитку давньоєгипетської мови» [223, с. 115]. Додамо, що коптська мова є своєрідним синтезом давньоєгипетської і грецької мов. За свідченням А. Еланської, у коптській мові основних діалектів було п'ять: саїдський, ахмімський, субахмімський, бохайрський і файюмський [див: 128, с. 25]. З них саїдський діалект вважається лінгвістами найдавнішим і близьким до єгипетського, але в культовій практиці церкви використовується бохайрський.

Отже, коптська мова стає культурною мовою орієнтальної церкви Єгипту, яка нині використовується лише при здійсненні літургій. Хоча за розпорядженням папи Шенуди III коптська мова вивчається в усіх богословських коледжах і семінаріях. Але з іншого боку, – коптська мова стає своєрідним маркером ідентичності мешканців Єгипту і їх віросповідання. В. Болотов стверджував: «Мова копська в лексикальному відношенні до такої міри була національною і проникнутою релігійними поглядами, що творці християнської писемності на мові коптській вагались християнські поняття передавати коптськими словами, тому що з ними були поєднані єгипетські уявлення» [64, с. 260]. Цілком вірогідно, що у такій прив'язці християнських ідей до єгипетських уявлень слід вбачати своєрідну релігійну спадкоємність, яка стала родзинкою коптського віросповідання.

Відтак прикметник «коптська» в офіційному найменуванні церкви, будучи вказівкою на давність християнської традиції в Єгипті, поступово стає відмітною ознакою, національним ідентифікатором належності до орієнтальної інституції. Цим пояснюється і частотність іменування останньої в дослідницьких колах як просто Коптської Церкви. До речі, власне коптською церква стає після розподілу Олександрійського патріархату на дві кафедри, – грецьку халкідонітську і коптську антихалкідонітську. Сталось це в період з 536 по 580 роки.

Звідси, можна вказати також на причини наявності в офіційному найменуванні Коптської Церкви іменника «Олександрія». Мова йде про історично зумовлену пріоритетність Олександрійської кафедри серед християнських осередків в Єгипті. Тобто Олександрія виявилась коліс-

кою єгипетського християнства. Архієпископ Лоллій (Юрьєвський) слушно зазначав: «від Олександрійського єпископа отримували поставлення всі єгипетські єпископи. Тому Олександрійська Церква була матір'ю інших єгипетських парікій чи єпархій і останні в своєму устрої брали з неї приклад» [194, с. 260-261]. Звісно, що кафедра предстоятеля Церкви знаходилась саме в Олександрії. Звідси і значущість цієї кафедри як первіткового та консолідуючого осередку єгипетського християнства. Архієпископ Лоллій стверджував: «В Єгипті найголовнішим єпископом (Папою, митрополитом, патріархом) був неодмінно Олександрійський єпископ; першість честі і влади належали не йому особисто, а кафедрі» [194, с. 95]. До цього, акцент на пріоритетності Олександрійської кафедри, однієї з перших у християнському світі, посприяв ідентифікації її як патріархату. Тобто синонімічними слід визнати найменування Коптська православна церква і Коптський православний патріархат. Крім того в англійській довідниковій та дослідницькій літературі трапляється також найменування The Christian Coptie Orthodox Church of Egypt [див: 416]. В подібному найменуванні слід вбачати завершення процесу позбавлення терміну «копт» етнічного змісту і його остаточне перетворення в конфесіонім.

Інституція орієнтального християнства в Ефіопії належить до найбільшої з поміж нехалкідонських Церков за кількістю її прихильників. За різними статистичними звітами вона нараховує від 35 до 45 мільйонів вірних. Водночас ця інституція тривалий час була ізольована від християнського світу. Її офіційна назва: Ефіопська Православна Церква Тевахе-до Бете (Ethiopian Orthodox Tewahedo Bete Christian Church). Принаймні таке найменування фігурує в документі «Заява Ефіопської Православної Церкви з питання про монофізитство і діофізитство» (1970), відтвореному на сторінках збірки укладеної К. Шайо [див: 45, с. 150].

Варто при цьому звернути особливу увагу на складові подібного найменування, акцентувавши принагідно на своєрідностях їх правопису та походження. Звісно, що в назві церкви в першу чергу вказується її етнічна детермінанта. Хоча зауважимо – за етнонімом «єфіоп» приховується більш ніж сто народів, які розмовляють різними семіто-хамітськими, нігеро-кордофанськими і ніло-суданськими мовами. Втім вони поєднані між собою належністю до місцевої церкви. Тобто по суті етнонім «єфіоп» є похідним від відповідного топоніму. Як вказують польські історики А. Бартніцький та І. Мантель-Нечко: «сама назва «Ефі-

опія» походить від грецького слова «Айтьопія» і означає «країна людей з обпаленими (сонцем) обличчями» [30, с. 27].

У літописних джерелах термін «Ефіопія» вперше зафіксований як переклад слова «Хабашат» в одному манускрипті XII століття, написаному мовою геез. До цього, в аксумських написах «хабашат» згадується вже в титулатурі царя Єкани (середина IV століття). За свідченням С.Французова: «південноаравійське епіграфічне Хабашат – так в офіційній писемній традиції Сабейського і Хімьяритського царства називали підданих царя Аксума, які разом з аксумітами у III столітті брали участь в боротьбі за гегемонію в Південній Аравії» [326]. Варто уточнити при цьому, – південноарабський термін «Хабашат» виявляється позначенням країни Африканського Рогу, а термін «хабаша» (хабеш) ідентифікацією народів, в тому числі аксумітів, підданих негусів. Принагідно, «Хабеш» в перекладі означає «суміш мов». Подекуди під етнонімом «хабеш» було відоме одне із південноарабських племен, які мігрували на Африканський континент з Аравійського півострова ще до н.е. пізніше ці споріднені терміни зіграли свою роль у витворенні нових топонімів та етнонімів. З іншого боку, через перекладацькі метаформози вони набувають істотних модифікованих значень. Зокрема, від слова «Хабеш» походить давнє найменування Абіссинія. Цей термін тривалий час фігурував в географічних картах, європейських та арабських джерелах. Але він виходить із вжитку після 1945 року. А. Бартніцький та І. Мантель-Нечко стверджують: «З часом від назви «Абіссинія» відмовились. Вірогідно однією з причин відмови є арабське слово «хабеш», що означає «метис», «волоцюга», воно вживалось мусульманами в образливому значенні в період чвар між мусульманськими і християнськими мешканцями країни» [30, с. 28].

Більш перспективним виявився етнонім «Хабашат», точніше його грецький еквівалент «Ефіопія». С. Мунро-Хей вважає: «В оригінальному вживанні грецька назва «Ефіопія» була або загальним позначенням усіх чорних народів на південь від єгипетської гробниці, або в більш вузькому значенні вказівкою на царство Куш чи Касу зі столицею Мерое на суданському Нілі. Але після падіння цієї держави і Аксум і Нубія використали назву «Ефіопія» для своїх країн і народів» [див: 227]. Тобто термін Ефіопія стає позначенням етнічних і політичних спільнот африканського Рогу. Зауважимо, – етнонім «Ефіопія» має давнє походження. На думку деяких дослідників (А. Діль, Е. Хаммершмідт) цей термін з'являється у мові Мікенської Греції II століття. Фігурує він і в Септуагінті як переклад семітської назви «Куш» («Хуш») за винятком одного фраг-

менту (Бут. 10:7), де подається транслітерація оригіналу. Узагальнюючи, – в біблійних текстах Куш це народи Північно-Східної Африки. Цілком вірогідно, що біблійне використання терміну «Ефіопія» стало основою для номінальної ідентифікації християнської церкви, утвореної на території колишнього Кушанського царства.

В найменуванні Ефіопської Церкви присутньою є вказівка на її христологічну визначеність. Йдеться про термін Тевахедо, в якому акцентується на нероздільній єдності Божественної і людської природ у Христі. О. Давиденков роз'яснює: «Слово *tewahedo* буквально означає «зроблений єдиним», доведений до єдності». Англійською мовою самі ефіопи передають *tewahedo* виразом *made one* [103, с. 148]. Відповідно, цей конфесіонім постає позначенням способу поєднання божественності і людськості в Христі. Звернемо увагу, що найменування «Ефіопська Православна Церква Тевахедо» набуває чинності по мірі утвердження нової христологічної доктрини в часи імператора Менеліка II.

Згадаємо також і про випадки включення до офіційної назви терміну Бете. Втім подібне включення видається дещо незрозумілим, оскільки слово Бете амхарською мовою перекладається як Церква. Зважаючи на його присутність в офіційному найменуванні поряд з христологічною ідентифікацією можна припустити про наявний смисловий наголос на прив'язці до конфесіоніма Тевахедо, зумовлений здебільшого особливостями мовної конструкції. Принаймні в офіційному найменуванні спрацьовує і корелятивність конфесіонімів *Orthodox* і *Christian*. Вірогідно, що слід взяти до уваги своєрідний ефект підсилення, який спрацьовує щодо семантики повного найменування Ефіопської Церкви.

Останньою з нехалкідонських інституцій за часом виникнення є Еритрейська Православна Церква Тевахедо (*Eritrean Orthodox Tewahedo Church*). Принаймні у такому формулюванні зафіксоване її найменування в офіційних веб-сайтах *Asmarino.com* і *tewahdo.com*. В численних джерелах англійською, французькою та італійською мовами зустрічаються також синонімічні конфесіоніми Еритрейська Православна Церква, Коптська церква в Еритреї.

В назві церкви приховується насамперед вказівка на її політичну детермінанту. Йдеться про прикметник «Еритрейська». Як стверджують А. Бартніцький і І. Мантель-Нечко: «цю назву дали італійці 1 січня 1890 року приморським територіям Ефіопії. Раніше ці території не мали спільної назви і були розділені на ряд округів (як наприклад, Серае, Хама-сен, Керен і тому подібне), які поставали адміністративними і навіть по-

літичними центрами (наприклад, під управлінням бахир негаша)» [30, с. 28]. Відповідно, назва «Еритрея» аж ніяк не пов'язана з місцевою історико-культурною традицією. Зауважимо, що це слово грецького походження і в перекладі означає «червона». До наших днів дійшов анонімний твір I століття н.е. «Періпл Еритрейського моря». Цей твір відноситься до однієї з найдавніших лоцій давнього світу. Сама його назва свідчить, що в ньому описуються мандрівки і торгівля на Червоному морі. Між іншим, давні греки подекуди ототожнюють Еритрейське море з Індійським океаном. Для порівняння, латинською *Mare Eritraeum* означає «Червоне море». Тобто назва Еритрея є похідною від відповідного топоніму, позначення моря. А. Братніцький і І. Мантель-Нечко підтверджують: «італійські колонізатори взяли його від назви Червоного моря» відомого у давнині як Еритрейське море» [1, с. 28].

Втім це найменування, офіційно введене італійцями згодом стає позначенням регіону, розміщеного вздовж узбережжя Червоного моря, островів Дахлак, населеного переважно арабомовними афарами і регіону компактного проживання етносу тігранья. До цього тігранья зосереджені в центральній і південній частині Ефіопського нагір'я і на території нинішньої Еритреї мешкає близько мільйона осіб. Представники цього народу вживали назву «Еритрейська» для ідентифікації своєї християнської приналежності. Недарма одна із епархій Ефіопської Православної Церкви мала назву «Еритрейська». Цілком вірогідно, що ця назва стала фігурувати і для ідентифікації культурно-національної самосвідомості тігранья.

Наступний прикметник в офіційній назві конфесіоніму вказує на приналежність до нехалкідонських інституцій, які визнають себе відданими віросповідним положенням прийнятих на перших трьох Вселенських соборах.

Найменування «Тевахедо» акцентує на чіткому дотримуванні христологічної концепції єдності, офіційно утвердженій ще в часи негуса Менеліка II. Звісно, що в той час аж до 1993 року Еритрейська Православна Церква була складовою Ефіопської Православної Церкви, від якої й успадкувала христологічну зумовленість назви «Тевахедо».

Глава III. Проблема визнання віросповідання Ассирійської Церкви Сходу несторіанським

Більшість релігієзнавців та істориків до цих пір користуються стереотипами, наполягаючи у своїх працях на несторіанській прив'язці до Ассирійської Церкви Сходу. Наприклад, у «Хроніці християнства» повідомляється: «По іншим причинам відділилась від візантійської Церкви після Халкідонського собору несторіанська (Ассирійська православна) Церква у Східній Сирії і Персії» [1, с. 135].

Про несторіанство як панівне сповідання персидських християн стверджують історики А. Мусакаєва і К. Байпаков. У численних енциклопедичних виданнях ассирійців неодмінно відносять до несторіан. Навіть в такому авторитетному виданні як Britannica у статті «Nestorian» конфесіонізм «несторіанська церква» вживається як синонім Ассирійської церкви [див: 398, р. 612].

Подібні стереотипи зумовлені, як правило, некритичним сприйняттям традиціоналістської установки більшості церковних істориків та богословів. Її яскравим прикладом є свідчення єпископа Софонії (Сокольського), який писав про «церкву заражену духом несторіанського лжемудрування і ту, що відпала від вселенської згоди і зробилась з того часу відомою в світі християнському під йменням Несторіанської» [296, с. 15].

Про несторіанську церкву як розсадник небезпечної христологічної єресі Несторія стверджували також у своїх творах А. Спасський, прот. В. Добротворський, А. Карташов, М. Поснов, Дж. Беджер, Б. Нелюбов, архім. Августин (Нікітін), священник П. Андрієвський, В. Лурье.

Щоправда такого роду «еретичне підґрунтя церкви» не завжди спрацьовує у богословських колах. Так митрополит Церкви Сходу в Індії Мар Апрем (в миру Джордж Мукен), відомий як автор праць «Несторіанська теологія» (1980) і «Несторіанські отці» (2002) вживає прикметник «несторіанський» аж ніяк не в значенні ідентифікатора єресі. Інший приклад, російський богослов ієромонах Стефан (Садо), за національністю ассирієць, теж не заперечує стосовно синонімічності несторіанської церкви і Церкви Сходу. Він стверджує: «Несторіанська церква чи «Церква

Сходу» як відомо започатковується з V століття і в пору свого розквіту завдяки місіонерській активності, паства її населяла території від Сирії і Месопотамії до Середньої Азії, Китаю, Індії» [299, с. 73]. Зауважимо до цього, що на сторінках своєї статті «Російська православна місія в Урмії (1898-1918)» він неодноразово вживає словосполучення ассирійці-несторіани.

У дослідницькій літературі 90-х років XX століття набуває чинності думка про недоречність найменування несторіанами adeptів Ассирійської Церкви Сходу. Цю думку докладно аргументує англійський дослідник, професор Оксфордського університету С. Брок у статті «Христологія Церкви Сходу». Особливу категоричність у відстоюванні подібного погляду демонструють архієпископ Іларіон (Алфеев) і М. Селезньов. Останній у праці «Несторій і Церква Сходу» (2005) стверджує: «позначення Церкви Сходу як «несторіанської» слід вважати невдалим» [284, с. 9]. В іншій своїй праці «Христологія Ассирійської Церкви Сходу» (2002), аналізуючи христологічну доктрину цієї інституції, М. Селезньов доходить висновку, що вона не містить в собі нічого єретичного. Зауважимо, що російський дослідник уникає вживати термін «несторіанський» з огляду на його єретичну прив'язку.

Зрештою, у колах прихильників Церкви Сходу теж немає одностайності щодо найменування себе несторіанами (ассирійською мовою – настурнаї). Втім відсутність такої одностайності можна пояснити в першу чергу контекстуальністю у вживанні цього терміну і показовій його деконфесіоналізації. Спочатку ми з'ясуємо ставлення нинішніх ассирійців до питання самоідентифікації. У праці «Нестямні несторіани» Б. Махдумзода стверджує: «Коли московські ассирійці втратили своє несторіанське духовенство [внаслідок сталінських репресій 30-х років – І.К.] вони легко змогли заповнити їх відсутність, увійшовши в руські православні храми, тим більш, що обрядова сторона в обох напрямках є близькою. З часом грань, що відділяла несторіанство від православ'я у більшій частині московських ассирійців стерлась і вони стали вважати себе православними, відстоюючи точку зору про те, що ассирійський народ завжди сповідував саме православ'я, не підозрюючи про існування несторіанства. Невелика ж кількість московських ассирійців продовжує вважати себе несторіанами. Багато з них вважають, що будучи несторіанами тут, в Росії, вони змушені сповідувати православ'я» [216, с. 29]. До речі, за даними соціологічних опитувань московських ассирійців у вересні 1992 року і у жовтні 1993 року лише 23,5 % ассирійців відносили себе до не-

сторіанського віросповідання. Натомість, православними вважали себе 66 % опитаних. Інші ж прилічували себе до католиків і протестантів. Але були й такі, які не пов'язували себе з жодною конфесійною приналежністю.

Для порівняння, В. Тітов у своїй статті «Етнокультурні характеристики московських ассирійців» наводить дані соціологічного опитування у 1991 році активної частини ассирійської громади. Відтак на питання про конфесійну належність із 67 осіб визнали себе православними 69 %, а несторіанами відповідно – 31 %. Втім на підставі ознайомлення з життям еліти московських ассирійців В. Тітов узагальнює: «Релігійний фактор етнічної ідентифікації виражений у них недостатньо ясно, хоча останнім часом спостерігається певна зацікавленість частиною ассирійців саме несторіанством» [306, с. 50].

Таким чином, на рівні побутової релігійності якщо і можна стверджувати про належність ассирійців до «несторіанської» конфесії, то лише про належність вкрай умовну, формальну. Спрацьовує в цьому відношенні своєрідний етнокультурний стереотип: «несторіанство» – це невід'ємна складова ассирійської нації, тому ассирієць повинен вважати себе «несторіанином». При цьому термін «несторіанин» виявляється скоріше етнонімом, аніж конфесіонімом. (Звісно, що ми усвідомлюємо всю умовність узагальнень про нинішніх ассирійців лише на прикладі функціонування їх московської громади, до речі, – найчисельнішої за кількістю в Росії). Проте термін «несторіанин» як своєрідний етнонім для позначення ассирійців перетворився у своєрідне кліше в засобах масової інформації.

Принагідно, слід враховувати також територіальну прив'язку локалізації ассирійців. В зв'язку з цим доволі цікаві свідчення про становище ассирійців до другої Світової війни подає М. Думбіс у своїй статті «Айсори» (1923). Зокрема, він стверджує про необхідність виділяти дві основні групи – схильних до переміни релігійних поглядів персидських айсорів, які постійно зазнавали тиску з боку численних християнських місій і так званих «аширетних» несторіанців. Аширетні чи племінні айсори [так він іменує ассирійців – І.К.] мешкають, за повідомленням М. Думбіса, в прикордонних турецьких областях Тхум, Тіпрі, Баз і інших, центром яких є селище Кочанис [вірогідно що Кушандис – І.К.], резиденція патріарха Мар Шимуна, духовного і політичного глави гірських айсорів, інакше іменованих джило. При цьому «усі релігійні місії не мають успіху серед

гірських айсорів які і досі дотримуються несторіанства і визнають авторитет Мар Шимуна» [120, с. 68].

Однак зауважимо, – незалежно від історико-культурних чинників сприйняття асирійцями «несторіанства» як чогось національного, подібне найменування є відсутнім у назві їх інституції. Принаймні про цей факт свідчать численні соборні акти Церкви Сходу датовані V-VII століттями. Йдеться про збірку *Synodicon Orientale* (сирійською – Сунхадос), опубліковану і перекладену французькою мовою в 1902 році відомим сиріологом Жаном-Батистом Шабо. В зв'язку з цим постає питання, – коли до Церкви Сходу приліпився конфесіонізм «несторіанська». (Вживання етноніму «несторіани» у середовищі асирійців стає вже звичними, – тому ми не будемо брати його до уваги в подальшому викладі).

Назву «несторіани» сирійським християнам «подарували» їх непримиренні опоненти, – монофізити. За повідомленням А. Спасського: «Є звістка, що першим, хто застосував це ймення до халдейських християн, був монофізит Ксеная» [298, с. 217]. Зауважимо, що, по-перше, під сирійським іменем Ксеная відомий був Філоксен, єпископ Маббугський (помер у вигнанні в 523 році). За свідченням А. де Алльо, він був єпископом з 480 по 518 роки. По-друге, під назвою халдейських християн в ті часи розуміли саме прихильників вчення Несторія. Принаймні, у М. Поснова можна знайти твердження: «Несторіани Персії були відомі під йменням «халдейських християн» [262, с. 403]. Відповідно, назва «несторіани» набуває значного поширення у VI столітті в зв'язку з негативним ставленням монофізитів до халдейських християн і поява її спричинена була наслідками христологічних дискусій. За повідомленням, датованим 1896 роком у звіті Сирійської місії, підпорядкованій архієпископу Кентерберійському сказано: «Несторіани є глузливою кличкою, наданою цим [сирійським – І.К.] християнам сусідами і майже ніколи не використовується ними офіційно» [151, с. 9]. Тобто, термін «несторіани» тривалий час вживався як принизливий стосовно тих християн, які не погодились з рішеннями III Вселенського (Ефеського) собору, який, в свою чергу, засудив христологічну доктрину Несторія. Не дивно тому, що подібне найменування набуває популярності як позначення східних сирійських християн у середовищі монофізитів та халкідонітів.

Втім самі прихильники Церкви Сходу тривалий час опирались подібній їх ідентифікації як несторіан принаймні на офіційному рівні. За повідомленням Р. Роберсона у 1997 році «Синод єпископів [Церкви Сходу – І.К.] вимагав, щоб їх Церкву перестали називати несторіанською,

«оскільки в минулому ця назва використовувалась як образлива» [273, с. 29]. Зауважимо, що йдеться про неприпустимість прив'язки найменування «несторіанська» до Церкви Сходу, тобто до інституції. Втім на рівні спільнот ярлик «несторіани» міцно приклеївся до християн Східної Сирії.

Поступово, у православній богословській думці утверджується установка, згідно з якою східні сирійські християни приймають христологію Несторія і стають несторіанами, а значить, в світлі конфесіоцентризму, – еретиками. Подібну установку можна знайти у творах єпископа Софонії (Сокольського), О. Сагарди, протоієрея В. Добротворського, А. Спасського, М. Тальберга, О. Брілліантова, Г. Флоровського. На жаль уявлення про Церкву Сходу як еретичну інституцію до цих пір культивується у православних спільнотах Росії та України. Яскравий приклад тому, – антинесторіанські проповіді ієромонаха храму Святителя Миколая Чудотворця в Києві отця Володимира (Косточки), до речі ассирійця по материнській лінії. Зокрема показовою була проповідь яку він проголосив 1 квітня 2006 року на свято Шара ха б-Нісан (Нового Року). При цьому, як зазначається у ассирійській газеті: «о. Володимир вже не вперше нагадав нашому народу про те, що наша Церква Сходу – еретична, віддана анафемі, а тому кожний, хто увійде в храм цієї церкви, стане на шлях ересі» [263, с. 2].

Продемонстровані вище різні точки зору стосовно несторіанської прив'язки до найменування Церкви Сходу піднімають низку питань, які потребують відповідей. По-перше, який смисл все-таки слід вкладати у термін «несторіанський». По-друге, чи є він тотожним за змістом вченню Несторія. І по-третє, чи є виправданим вживання цього терміну як ідентифікатора віросповідання Церкви Сходу. Іншими словами, чи варто нам відмовитись від усталеної в дослідницьких колах христологічної визначеності Церкви Сходу як несторіанської.

Розпочнемо з відповіді на перше питання. Зазвичай термін «несторіанський» викликає у більшості дослідників мимовільну асоціацію із вченням Несторія. Тобто, загальноприйнятою серед істориків та релігієзнавців є традиція синонімічності конфесіоніму «несторіанський» і прислівника «належний» Несторію чи його доктрині. Зокрема, С. Головащенко пише про «вчення Константинопольського патріарха Несторія (несторіанство)» [97, с. 58]. І. Д'яконов констатує: «Вплив прихильників Несторія в Персії був таким великим, що згодом персидська християнська церква стала несторіанською» [121, с. 14].

Проте аналіз джерел і матеріалів христологічних дискусій V століття свідчить про необхідність розмежовувати поняття «несторіанство» і «те, що належить Несторію». Більш конкретно, – слід чітко розрізняти христологічну доктрину Несторія, свідченням якої є його ідеї, подані у «Книзі Геракліда», несторіан як послідовників його вчення і «несторіанство», як спотворене Кирилом Олександрійським вчення Несторія, що стало предметом засудження на III Вселенському (Ефеському) соборі. Останній термін ми зумисне беремо в лапки. Одразу ж зауважимо, – саме «несторіанство» послідовники Кирила Олександрійського притягнули до змісту віросповідання Церкви Сходу. Внаслідок подібного притягування Церква Сходу, звісно що, потрапляє в кагорту еретичної за своїм змістом, оскільки її ієрархи не погодились з рішенням Вселенського собору.

Вважаємо за необхідне в подальшому викладі спочатку розкрити суть «несторіанства», яке в колах переважно православних і католицьких богословів було потрактоване крізь призму постанов Ефеського собору і яке, на жаль, у багатьох публікаціях релігієзнавців та істориків сприймається за вчення справжнього Несторія. Подібна логіка дослідження зумовлена потребою відкинути міф про начебто відстоювання Несторієм ересі про «тільки людську природу Христа». Подібні помилкові декларації про Несторія можна знайти, наприклад, у О. Стьопіної, авторки розділу про Ассирійську Церкву Сходу, що міститься у першому томі збірки «Сучасне релігійне життя Росії. Спроба систематичного опису» (2004). Хоча з іншого боку, у релігієзнавчій літературі трапляються і висловлювання про властиве Несторію вчення про дві окремі частини сутності Ісуса Христа. Так, О. Саган стверджує: «Коли Арій робив із Ісуса менше за силою і значенням божество, Несторій нерівномірно розділив його сутність на дві частини, віддавши перевагу божественній перед людською» [275, с. 85-86]. Звісно що така теза українського релігієзнавця потребує подальшої верифікації.

Наведені вище декларації про Несторія навіяні в кращому випадку некритичним сприйняттям Кирилової редакції його вчення. Тим більш, що більшість релігієзнавців черпають свідчення про «несторіанство» з конфесійно упереджених церковно-історичних та патрологічних досліджень, а не на основі творів самого Несторія.

Отже, насамперед варто представити «несторіанство» і торкнутись історії його формування. Для цього згадаємо про подію, що сталась 22 червня 431 року у місті Ефесі. Саме тоді відбулась перша сесія Вселенсь-

кого собору, скликана імператором Феодосієм II з метою досягнення христологічної єдності у тодішній церкві. Йдеться про розбіжності у поглядах богословів щодо питання статусу Діви Марії. Несторій, будучи архієпископом Константинополя з квітня 428 по вересень 431 року наполягав на недоречності найменування Діви Марії «Богородицею». Принагідно зауважимо, що Несторій не виступав проти можливості такого найменування. Ф. Но особливо наголошував на тому, що ймення «Богородиця» чи «та, що народила Бога» Несторій визнавав цілком прийнятними [397, р. 7-8]. Натомість, він просто не сприймав буквальне тлумачення цього слова. При цьому Несторій не був ініціатором подібних богословських суперечок. За його свідченнями: «в Константинополі я знайшов, що люди заклопотані дослідженнями [про статус Діви Марії – І.К.] і потребують настанови, я поступився їх умовлянням, поскільки цього вимагала істина. Бо ті, хто дискутували про це... потребували рішення їх суперечки і досягнення одностайності...» [237, с. 306]. Звісно, що Несторій не міг залишитись осторонь полеміки між прихильниками Аполлінарія, які наполягали на вживанні слова «Богоматір» і фотиніанами, які вживали словосполучення «Мати людини». Відповідно, він заради єдності в церкві, не вважаючи ні перших, ні других єретиками, запропонував компромісний варіант, а саме – Діва Марія є Христородицею. В переповіданні єпископа Софонії: «Несторій стверджував, що Діва Марія була і є Христородицею, а не Богородицею, тому, що народжений Нею Христос не є Боголюдиною, а лише Богоносцем, не є Богом Істинним, а лише Емануїлом – з нами Богом...» [296, с. 144]. Аргументацію Несторія можна зрозуміти. Його словами: «Як можна назвати Марію Богородицею, якщо ти сам сповідуєш, що Бог не народжувався від неї. Якщо б ти сказав, що він народився від неї по Божеству, тоді б вона іменувалась Богородицею...» [397, р. 262]. При цьому зауважимо, – Несторій наполягав на догматичній некоректності вживання терміну Богородиця (Теотокос). Хоча в літургійній практиці він подібне ймення допускав і неодноразово застосовував у своїх проповідях. М. Селезньов з обмовкою підтверджує: «Несторій не був категоричним заперечувальником імені Теотокос, проте було б помилкою вважати, що він зовсім не виступав проти його вживання» [284, с. 70]. Втім важливо з'ясувати мотивацію Несторія щодо догматичного несприйняття слова Теотокос.

Для цього варто торкнутись особливостей його богословствування. Відзначимо насамперед належність Несторія до традиційних установок антиохійської богословської школи. На думку Г. Флоровського: «він [Не-

сторій – І.К.] був типовим та одностороннім антиохійцем. І в несторіанських спорах мова йшла не стільки про самого Несторія, скільки саме про антиохійське богослов'я взагалі» [324, с. 8]. Відповідно, архієпископ Константинопольський поділяв христологічні уявлення Діодора Тарсійського і Феодора Мопсуестійського – визнаних корифеїв антиохійського богословствування. Звідси й виразна акцентація на людській природі Ісуса Христа, яка прослідковується у творіннях антиохійських отців. Словами С. Булгакова: «Характер антиохійської христології відзначається тією увагою, яка приділяється в ній людськості у Христі» [78, с. 60]. Звідси і властиве їх богослов'ю утвердження розрізнення еств в Ісусі Христі, й відповідно, обґрунтування їх цілісності та повноти. При цьому особливістю антиохійського типу мислення була його акцентація на повноті людської природи у Христі, на відміну від олександрійського типу мислення, схильного до абсолютизації божественної природи Христа. Звісно, що подібні ухили зумовили появу різних христологічних доктрин в межах цих двох основних богословських напрямків. Саме на ґрунті христологічних неузгодженостей антиохійської і олександрійської шкіл повинні були зіткнутись, щоб остаточно вирішити питання правомірності одного з двох полюсів.

Слід вказати і на політичний чинник цього протистояння. Йдеться про давню конфронтацію антиохійської і олександрійської кафедр за пріоритетне місце у християнському світі Сходу. Відповідно Несторій, з огляду на історичні обставини (отримання ним єпископської кафедри у Константинополі) і на властиву йому категоричність у відстоюванні поглядів антиохійської школи не міг не посприяти загостренню боротьби двох шкіл. Як влучно передає А. Карташов: «Широко відоме і раніше антиохійське богослов'я нікому не приходило в голову оголошувати еретичством, аж поки його представник не опинився на розпечених стогах града Константина» [159, с. 246].

Цілком вірогідно, що Несторій у властивій антиохійцям манері звертати особливу увагу на змістовні відтінки кожного слова не міг сприйняти божественності у природі Діви Марії. Він обурювався, коли в середовищі прихильників Аполлінарія Лаодикійського чув: «від Святої Діви народилось і отримало назву свого буття Саме Божество» [цит: 66, с. 183]. Звідси доречною є запропонована Несторієм теза: «Марія не народила Божества», яку його опоненти переінакшили у тривіальне висловлювання: «Марія не народила Бога». В подібному перероблюваному висловлюванні слід вбачати перший крок на шляху спотворення богословських

поглядів Несторія й, відповідно, витворення «несторіанства». Крім того, причиною несприйняття архієпископом Константинопольським слова «Богородиця» у його виразному догматичному підтексті була і необхідність позбавитись будь-якого натяку на змішування двох природ у Христі. Внаслідок цього Несторій звернув увагу на небезпеку, пов'язану із захопленням олександрійськими богословами проблемою «спілкування властивостей» (*communicatio idiomatum*) і тому він просто її знімає.

Антиолександризм Несторія зіграв з ним злий жарт. Його посилена акцентація на людській природі Христа, з одного боку, а з іншого, – прагнення до вирівнювання двох природ у Христі, яке було лише наслідком демонстрації повноти їх властивостей уможливили дванадцять анафематизм, виголошених Кирилом Олександрійським. Суть цих анафематизм можна узагальнити у наступному положенні – ігнорація божественності Ісуса Христа в ім'я автономізації Його людськості.

Автономізація людської природи Ісуса Христа і підіймання її до рівня божественної було характерним для Несторія, як втім і для антиохійської традиції богословствування в цілому. Г.Флоровський писав навіть про властивий антиохійцям «антропологічний максималізм». І. Мейєндорф в зв'язку з цим влучно підмітив: «З точки зору антиохійців людська природа Христа була автономною, вона наділялась і власною свободою волею, розвивалась і діяла самостійно (хоча і в єдності зі Словом)» [219, с. 18]. Тоді доречно припустити, що зусилля Несторія направлені були на реабілітацію людської природи у Христі. Такого роду припущення підтверджує антипатик Несторія, яким був Сократ Схоластик. Автор «Церковної історії» відзначав: «Проповіді його, які розійшлись в рукописах засвідчують, що Несторій не називає Христа звичайною людиною, подібно Фотіну чи Павлу Самосатському і, що він ніде не заперечує іпостасі Бога-Слова, але усюди сповідує Його в іпостасі і сутності» [293, с. 302].

Однак автономізація людської природи Ісуса Христа, в свою чергу, неминуче приводила до можливості трактування її як цілком відокремленої від Божественної природи. Звідси й виток появи у середовищі опонентів Несторія уявлень про начебто властиве йому вчення про дві незалежні особи Ісуса Христа і навіть вчення про двох Богів. З цього приводу слушним видається висловлювання Г. Флоровського: «Спокуса Сходу не у «розумінні» ества, але саме в їх симетричному вирівнюванні, що і приводить до подвоєння Божественного лика, – до «двоїці» Синів... [325, с. 75].

При цьому акцентуємо, – Несторій не стверджував про наявність двох суб'єктів – Христа і Слова, але культивування ним христології в суто антиохійському дусі припускало подібне ствердження. Внаслідок цього у середовищі олександрійців здійснюється небажане для намірів самого Несторія сприйняття його вчення, як роз'єднуючого повноту Христа, як уособлення розділеного на дві іпостасі Бога-Слова по Його втіленні. Подібне вчення є нічим іншим як «несторіанством», тобто інтерпретованим в світлі Кирилових анафематизм.

Відтак незалежно від змісту вчення, але безпосередньо у зв'язку з його обнародуванням на кафедрі Константинополя здійснюється спотворення. Подібне перекручене вчення стало предметом засудження на III Вселенському соборі 431 року. До речі, анафематизми Кирила Олександрійського, які розглядались у формі послання на соборі багато в чому виявились натягнутими і тими, що не відповідають дійсності. За свідченням В. Болотова: «сам Несторій не вбачав в цьому посланні таких богословських положень, які можуть розвинути в ересь» [66, с. 194].

Варто торкнутись питань кворуму на Ефеському соборі і сприйняття його рішень. Запрошення на собор отримали близько 200 єпископів з різних кафедр християнського світу. Проте у зв'язку з непередбачуваними обставинами (голод в Антіохії, розмиті дощами дороги, хвилювання народу) більшість східних єпископів не змогли вчасно прибути до Ефесу. Несторій з причин відсутності східних єпископів на чолі з Іоаном Антіохійським на першій сесії собору визнав за доцільне відмовитись від участі в ньому. Тому собор відкрив Кирило, єпископ олександрійський, який при шумній підтримці єгипетської братії в перший же день роботи собору спромігся добитись засудження Несторія і проголошення його єретиком. Звісно, що сам Несторій не подавав на обговорення тези свого вчення і тому не мав можливості захистити своє *credo*. Іншими словами, його засудили заочно на основі Кирилових анафематизм й до того ж не ознайомившись з аргументами протилежної сторони.

Як наслідок, – Собор ухвалив рішення в односторонньому порядку. Більше того, це рішення не було погоджене з думкою імператора. За повідомленням М. Селезньова: «...собор Кирила був відкритий всупереч протестам імператорського представника Флавія Кандідіана, який в подальшому оголосив законним альтернативний собор східних» [284, с. 31]. До цього, за свідченням В. Болотова: «Прибувши 26 червня в Ефес і дізнавшись, що ще 22-го Собор відкритий був під головуванням Кирила і Несторій вже скинутий, Іоан Антіохійський зі східними, що оточували

його, поставився до цього як до волаючого беззаконня, сам уклав свій соборник, *conciliabulum* і в той же день оголосив Кирила і Мемнона (без будь-яких канонічних формальностей) позбавленими сану, а отців собору (Ефеського під головуванням Кирила) відлученими аж до розкаяння» [66, с. 195-196]. Додамо, що «соборник» східних єпископів відмінив рішення Ефеського собору. Тобто по-суті, «замість одного загального, приписуваного імператорською грамотою Собора, в Ефесі відбулося два Собора, які заперечували один одного, обидва вважали себе законним і Вселенським Собором» [316, с. 105].

Події 431 року не привели до одностайності в христологічних питаннях. Навпаки, – вони спричинили подальший конфлікт олександрійської та антиохійської партій. Варто відзначити, що такі знані на той час богослови як Феодоріт Кірський, Олександр Іерапольський, Мелетій Мопсуестійський, Елладій Тарссійський, Андрій Самосатський стали в своїх проповідях висловлювати обурення рішеннями собору. Останні стають предметом неоднозначних суджень та оцінок як сучасників так і дослідників майбутніх часів.

Православні богослови виходили і виходять з положення про непохитність авторитету перших семи Вселенських соборів. Як наслідок цього, – рішення III Вселенського собору не підлягають сумніву. Навіть церковні історики другої половини XIX – першої третини XX століття (В. Болотов, О. Лебедев, М. Сагарда, М. Поснов, Г. Флоровський, А. Карташов), які розуміли нюанси і вказували на неузгодженість в справі Несторія, все-таки намагались обґрунтувати необхідність подібного засудження. Показовим, в зв'язку з цим, є міркування Г. Флоровського. На його думку: «В Ефесі не було вчинено ні несправедливості, ні помилки. Несторій був засуджений і скинутий за усіма підставами і його засудження було трагічним попередженням про іманентні небезпеки «східного богослов'я» [325, с. 76].

Але варто зауважити, що формальні неузгодженості, які виникли через відсутність єпископів східних провінцій, непроведення будь-якої експертизи (без обговорення тез самого Несторія учасники собору проголосили їх єретичними на основі анафематизмів Кирила), слабка організація собору з боку імператорської влади, а потім і певні непорозуміння між владою і єпископами в ході проведення зумовили домінування однієї богословської партії й відповідне одностороннє сприйняття рішень собору. Бельгійський патролог, до речі францисканець А. де Альо пропонує розрізняти правовий і догматичний аспекти питання легітимності Ефе-

ського собору. Відповідно він ставить під сумнів законність актів собору щодо Несторія з точки зору церковного права. Натомість, з догматичної точки зору «вчення Несторія потрібно розглядати в світлі домовленостей 433 року, підписаних частиною східних єпископів, але не в світлі суджень Кирила і його прихильників» [378, р. 178].

Акцентуємо, що рішення собору спочатку не були затверджені імператором Феодосієм II. За свідченнями Євагрія Схоластика і Сократа Схоластика він у вересні 431 року розпускає собор. Але водночас ініціює процес примирення між двома ворогуючими партіями. Згодом у 433 році була навіть досягнута домовленість між послідовниками Кирила і прихильниками Іоана Антіохійського, за якою останній погодився на скинення з єпископської кафедри Несторія в обмін на деякі поступки догматичного характеру. Зокрема, акт примирення включав сприйняття тези про «поєднання двох природ у Христі» і, водночас, щодо Діви Марії визнавалось найменування Богородиця. Ця домовленість у теологів та істориків (Ф-Н. Но, А. д'Алес, А. де Алльо, О. Т'еррі, О. Лебедев) стає відомою як «унія 433 року». До цього, текст акту примирення відтворює Г. Флоровський на сторінках своєї праці «Східні отці V-VIII століть» [див: 324, с. 15-16]. Додамо, що в цьому документі про засудження Несторія нічого не сказано. Між іншим подібний акт примирення сам Г. Флоровський називає «домовленістю» 433 року.

Оскільки в процесі домовленостей «усі визначення цього Собору [Ефеського – I.K.] залишались і були у повній силі, то імператору нічого більше не залишалось, як підкоряючись силі речей, визнати його законним Собором, – і він визнав його таким» [316, с. 160]. Згодом законодавчі акти Собору по волі імператора стають обов'язковими для єпископів і пастви Візантійської імперії. Як писав О. Т'еррі: «законодавчий акт, який постановив вважати Ефеський собор законом для імперії, не припускав жодного з розрізень у точках зору на Соборі, він просто категорично наголошував єпископам: ви ухвалите Ефеський Собор або будете вважатись несторіанцями» [316, с. 167].

Відволікаючись від усіляких формальних неузгодженостей і рецепцій в дусі виразного конфесіоцентризму, – рішення III Вселенського собору слід визнати принаймні проблематичними. Проблематичність полягає насамперед у повноті церковних рішень. Тобто, собор який відбувався без участі східних єпископів не мав права претендувати на вираження волі усієї Церкви. Цю обставину усвідомлювали навіть деякі богослови та церковні історики. Для прикладу, А. Карташов змушений був

зізнатись: «За своїм зовнішнім виглядом Ефеський собор 431 року в порівнянні з іншими Вселенськими соборами, є найбільш непристойним, смутним, невдалим і формально просто таким, що не відбувся» [159, с. 291]. Крім того, більшість дослідників ставлять під сумнів легітимність собору. Але для нас важливими є рішення цього собору. Їх суть можна узагальнити в наступних тезах. По-перше, начебто Несторій вчив про розділення в Ісусі Христі двох природ, – Божественної і людської, кожна з яких постає у вигляді самостійних сутностей (синів чи осіб). Тобто в рішеннях собору утверджується визнання Несторієм (в Кириловій інтерпретації) окремо Бога і окремо людини. По-друге, йдеться про послідовне заперечення найменування Діви Марії Богородицею.

Таким чином можна стверджувати – в Ефесі 431 року було започатковане «несторіанство», по суті модифікація вчення Несторія запропонована Кирилом Олександрійським. Саме в такій інтерпретації воно було проголошене неузгодженим з богослов'ям кафолічної церкви. І саме в такій редакції воно набуває з часом змістовно зафіксованого вигляду. Суть несторіанства влучно передав В. Лосський. Його словами: «несторіанство... розтинало Христа на дві різні особи. Кожній єдиносутності тут відповідав свій єдиносутнісний і, таким чином, з'явилися два єдиносутнісних – Син Божий і Син людський особистісно розділені» [197, с. 317]. Слушним слід визнати і розмірковування В. Лур'є: «Божество і людство у Христі розглядалися як дві реальності і два самостійні суб'єкти – на нинішній мові ми би сказали, як два самостійні «Я». В цьому і полягає суть несторіанського вчення...» [201, с. 109].

Несторіанство як «кирилова редакція» тих наслідків, які впливали з христологічного вчення Несторія в результаті соборного анафематствування стає продуктом дисидентства в християнському світі. Відповідно, в церковному житті тодішньої ойкумени виникає опозиція. Зазначимо, що лідер опозиції Олександр Ієрапольський починає скликати помісні собори, рішення яких спрямовані були проти Іоанна, єпископа Антіохійського, який з 433 року став на шлях примирення з Кирилом. Щоб забезпечити єдність в церкві і, відповідно, в державі імператор видає закон, згідно з яким несторіан заборонялось називати християнами. Натомість їх стали називати симоніанами. За свідченням А. Т'єррі: «так на офіційній мові називались послідовники Несторія: тому що закон змінив саме ім'я Несторія на ім'я Симон, уподібнюючи його найбільш ненависному для християнського почуття «найлютішому з еретиків» – Симону волхву» [316, с. 165].

В будь-якому разі в єпархіях тодішньої християнської ойкумени розпочинаються переслідування тих, кого визнавали симоніанами. При цьому переслідували частіше всього за назву і лише за те, що вчення Несторія було собором проголошене ерессю. З'являються численні акти, які засвідчують вкрай негативне ставлення до «несторіанства», які втім не пояснювали причини подібного ставлення. Зокрема імператор Феодосій II своїм наказом знімає з кафедр в сирійських і месопотамських церквах тих єпископів, які співчували Несторію. А 30 червня 435 року він підписує розпорядження про спалення усіх творів опального єпископа.

Переслідування прихильників вчення Несторія зумовили зворотню реакцію, особливо в богословських колах Сирії і всього Сходу. Єпископи східних провінцій Римської імперії вважали, що Несторій не вносив ніякого розколу в церковне життя. Навпаки винуватцем смути вони визнавали Кирила Олександрійського. За повідомленням В. Болотова: «Східні взагалі визнавали Несторія кісткою від кістки своєї і вважали, що в його вченні є, можливо перебільшення, недомовки, помилки, але немає еретичної хибної думки» [66, с. 194]. До того ж, у колах сирійських християн побутувала думка про несправедливість засудження Несторія, якому заподіяли «людиновбивство». До цього, термін «людиновбивство» в ті часи означав несправедливе позбавлення сану.

Відзначимо принагідно, що опозиціонери були послідовниками вчення Несторія. При цьому вони не співвідносили себе з adeptами «несторіанства» – христологічного вчення опального єпископа Константинопольського в світлі анафематизм Кирила Олександрійського. Самі себе вони визнавали несторіанами, тобто прихильниками «справжнього» Несторія. У подальшому викладі ми будемо використовувати термін несторіани (в якому відсутні лапки) саме в значенні прихильників христологічного вчення Несторія.

Відповідно, виникає потреба у з'ясуванні змісту цього вчення. Основним джерелом для відтворення поглядів Несторія є його знаменита апологія, відома у колах дослідників під назвою «Книга Геракліда». Чому саме Геракліда, а не Несторія? Подібна назва зумовлена була прагненням останнього донести своє вчення до пастви, незважаючи на ту обструкцію, якій він піддавався більшістю ієрархів переважно халкідонських церков. Тобто, Несторій переймався про долю свого твору. Слушним в зв'язку з цим є припущення М.Селезньова: «Перебуваючи в засланні він встиг написати апологію, надписуючи її іменем Геракліда Дамаського, щоб зберегти від спалення» [284, с. 33].

Твір Несторія складається з трьох частин: 1) про всі ересі; 2) проти Кирила Олександрійського; 3) апологія. Ознайомлення зі змістом цього твору засвідчує про богословську обізнаність Несторія, володіння ним мистецтвом послідовно і виважено спростовувати доводи своїх опонентів. Принаймні автор «Книги Геракліда» виявляє суперечності в поглядах Кирила. При цьому доволі нищівної критики зазнає нелогічна формула відстоювана останнім. Йдеться про христологічну сентенцію Аполлінарія Лаодикійського «Єдина природа Ісуса Христа». Зауважимо, – Несторій щиро був переконаний в тому, що не він, а його опоненти заслуговують на анафематствування. Словами І. Андреева: «він вірить в свою правоту і висловлюється ґрунтовно і надто докладно, можливо, в сподіванні, що прийде день, коли його виправдають» [12, с. 199].

Варто торкнутись також тих аспектів історіографії, що стосуються вивчення фундаментального твору Несторія. «Книга Геракліда» була знайдена у 1889 році американськими місіонерами у селищі Кудшанис (Курдистан). Тоді виявлений був рукопис її сирійського перекладу, датованого XII століттям. Вперше фрагменти твору Несторія грецькою мовою і паралельно в сирійському перекладі були упорядковані і видані у 1905 році протестантським теологом Фрідріхом Лоофсом. У 1910 році Поль Беджан і абат Франсуа-Ніколя Но видають «Книгу Геракліда» сирійською мовою. Зауважимо, що публікація трактату посприяла перегляду традиційних оцінок богослов'я Несторія. До цього першою працею, в якій міститься виправдання поглядів Несторія була опублікована у 1908 році монографія Дж. Бет'юн-Бейкера «Несторій і його вчення». Її автор відверто захищає визнаного у колах ортодоксів єресіарха і наполягає на тому, що Несторій не був «несторіанином». Згодом, внаслідок різних трактувань «Книги Геракліда» в дослідницьких колах з'являються симпатии, тобто ті, хто співчували Несторію і визнавали його вчення узгодженим з духом церковної традиції (А. де Алльо, Р. Зеберг, А. Маклін, У. Уігрем, К. Браатен, Г. Бребіс, Ф. Лоофс, С. Холл, М. Селезньов) так і прихильники єретичності поглядів Несторія (П. Беджан, Ф.-Н. Но, А. д'Алес, М. Жюжі, Г. Флоровський, М. Сагарда, В. Асмус, В. Лурье, диякон А. Кураєв). Були й такі дослідники, які вважали звинувачення Несторія на Ефеському соборі несправедливими, але все-таки авторитетність собору не піддавали сумніву. Серед них А. Грілльмайер, В. Болотов, А. Карташов.

При аналізі христологічної доктрини Несторія ми будемо опиратись на основні ідеї його трактату, перекладеного повністю з сирійської мови на французьку патрологом Ф.-Н. Но і фрагментами на російську у

викладі М. Селезньова. Також при нагоді будуть проповіді і послання Несторія. Зокрема на увагу заслуговують контрафематизми Несторія укладені ним на «Дванадцять глав» Кирила Олександрійського. Їх текст відтворюється на сторінках першого тому збірки «Діяння Вселенських соборів» [див: 109]. Згадаємо і про «Диспут чи суперечку між Кирилом і Несторієм», перекладений з сирійської мови єпископом Туркестанським і Ташкентським Софонією (Сокольським). Текст цього «Диспута...» міститься у його творі «Сучасний побут і літургія християн інославнох яко-вітів і несторіан» (1876) [див: 295].

Тепер що стосується ідейного потенціалу христологічної доктрини Несторія. Насамперед, він не сприймає знецінення людської природи у Христі. Дискутуючи з Кирилом, Несторій закидає йому: «Сам Христос сповіщає, а ти не чуєш; Я (говорить) обгорнувся в смертне тіло: то як же ти настирний, до цих пір сперечаєшся, що розп'ятий був Бог-Слово?... Послухай пророка, що каже про Нього: Емануїл – хай буде ім'я Його. До кого ж відноситься це ім'я, якщо не до людини, що була зачатою» [295, с. 341]. У «Книзі Геракліда» Несторій стверджує: «Ваша боротьба проти мене є нічим іншим як наступним: ви не сповідуєте що плоть Втілення є тварною і що Другий Адам є від нашої природи і що Він є сотвореним. Ви не допускаєте, що Він є творінням Отця, і Сина, і Святого Духа, і що він прославлений Творцем... Що ж ви робите з цієї Людини» [397, р. 208]. Звісно, що Несторій не міг сприйняти висловлювань Кирила Олександрійського на кшталт: «під людиною ми розуміємо Слово, народжене від Бога і розуміємо, що Ним зруйнована держава смерті» [162, с. 44]. В подібній акцентуації Кирила він бачив умаління, знецінення людськості у Христі.

Натомість, у відповідності з його вченням, слід стверджувати про єдність божественності і людськості в особі Ісуса Христа. Несторій писав: «Божество сприйняло образ людської істоти і людство сприйняло образ Божественної істоти, так що стала одна особа єдності і ознаки людства належать Богу-Слову, а ознаки Божества – людській істоті в яку Він втілювався» [397, р. 161]. Тобто він розрізняє дві незлитні природи у Боголюдині, але не допускає розриву їх єдності. При цьому єдність природ не була покладена в якійсь одній природі, – Божественній чи людській. До того ж вона не приводить до змішування чи якихось істотних змін Божества у людстві чи людства у Божестві. Зауважимо, – розрізнення двох природ без знецінення їх єдності у Несторія актуалізується за допомогою таких образних аналогій як «Храм і той, хто мешкає в храмі», «вогонь і

купина», «Всеутримувач Бога і зпоклоняема людина», «Господь немовляти і немовля». В зв'язку з цим показовою є демонстрація Несторієм єдності двох природ. Цитуємо: «Подібно тому, як вогонь був у купині, і купина – вогнем і вогонь купиною [Вих 3:2-4], і кожен з них одночасно – і купина і вогонь. І не дві купини, і не два вогні, бо у вогні обидва, і в купині обидва, не в розділенні, але в єдності. У двох природ дві природні подоби. Не говориться, що природи розділені, коли вони зберігають розрізнення, які не знищуються» [238, с. 26].

Отже Несторій пропонує своєрідну діалектику розрізнення двох природ Боголюдини і, водночас, збереження їх єдності. Він неодноразово акцентує: «Розрізнення природ не знищується єдністю природ» [238, с. 26]. «Розрізнення [природ] не порушує єдності їх» [238, с. 24]. Зауважимо також, що Несторій, стверджуючи розрізнення природ, водночас наполягає на поєднанні їх в одній особі. Його словами: «Єдність відбулась не в істоті чи в природі, але в особі» [238, с. 25]. Іншими словами, Несторій вчив про дві незлитні природи Єдиного Христа. Підтвердженням цього є його категоричне висловлювання: «Є дві природи: Бог і людина, але немає двох синів, бо однією й іншою є складові, що утворюють Господа нашого, але не іншою (якоюсь) і іншою (інакшою), боронь Боже» [397, р. 231]. Як наслідок, – Несторій не стверджував про двох синів, чи двох окремих суб'єктів – Ісуса і Бога-Слова. Навпаки, він рішуче відкидав тезу про двох синів. На його думку: «той, хто стверджує, що в єдності – один Син, один Христос, один Господь, як тоді може він розділяти і стверджувати, що окремо є Син Божий і хтось інший і тому – два сина? Це не було б єдністю...» [397, р. 140]. В будь-якому разі слід прислухатись до авторитетної думки В. Болотова, який стверджував: «...хоч як не різко Несторій розрізняв ества, він не мав наміру розривати єдність Особи Христа і питання полягає лише в тому, чи насправді суміщається в одній особистій самосвідомості усвідомлення себе і немовлятком і Господом немовляти» [66, с. 181].

Втім на нашу думку, важливим буде з'ясування мотивації Несторія щодо декларованого ним чіткого розрізнення двох природ у Христі без порушення їх єдності. Вірогідно, що Несторій будучи послідовником антіохійського типу богословствування і з причин властивої йому категоричності у відстоюванні поглядів не міг погодитись із знеціненням однієї з двох природ Христа, в тому числі і божественної. Тому він не допускав у своїх творах і проповідях інтенції в дусі олександрійського богословствування, такі як «Слово, що померло на хресті», «Слово, народжене

від Марії», «Бог харчувався молоком». Натомість, Несторій утверджував єдність, взаємовпливовість незлитних двох природ. При цьому звернемо увагу на особливості сприйняття ним подвійності природ. Як стверджує С. Булгаков: «Він [Несторій – І.К.] намагався зрозуміти двоєдність як єдність не природ, а їх особистісних центрів» [78, с. 74]. В будь-якому разі слід констатувати властивий міркуванням Несторія акцент на вільному моральнісному характері поєднання двох природ. В зв'язку з цим симптоматичним є висловлювання самого Несторія. Цитуємо: «В чому ж моя провина, якщо я сповідаю нероздільну єдність двох природ в одній особі» [238, с. 26]. Отже, за іронією долі, Несторій у «Книзі Геракліда» відверто заперечує ті христологічні положення, за які він був засуджений на Ефеському соборі.

Тепер, – чи вплинула христологічна доктрина Несторія на формування віровчення Церкви Сходу? Для цього спочатку з'ясуємо, – де і коли у віроповчальних документах Церкви Сходу, чи принаймні в тих творах, автори яких посприяли виявленню догматичного потенціалу східносирійської традиції, містяться ідеї Несторія. З іншого боку, – вимагає верифікації й версія деяких богословів (наприклад В. Лур'є), згідно з якою Церква Сходу сприйняла «несторіанство», тобто христологічну доктрину «спотвореного» Несторія.

Основним джерелом для вивчення христології Церкви Сходу є збірка документів «Сунхадбс», чи більш відома серед патрологів як *Synodicon orientale* (Східний Синодик). Тексти цієї збірки нині є доступними завдяки їх перекладу на французьку мову у 1902 році, виконаному Ж.-Б. Шабо. «Сунхадос» містить офіційні звіти і акти, що стосуються перших тринадцяти соборів Церкви Сходу, починаючи від 410 року н.е. і закінчуючи собором 775 року. Відповідно, у цій збірці можна знайти й виклад найбільш важливих христологічних доктрин Церкви Сходу.

Зауважимо, що в «Сунхадосі» відсутні свідчення про рішення Ефеського собору 431 року. З іншого боку, про Несторія згадується вперше лише в офіційних актах єпископального зібрання 612 року [див: 414, р. 591, 592, 597]. Зокрема, в актах цього зібрання стверджується: «З усього, що написано нижче і у численних розмірковуваннях багатьох учителів, які передують Несторію видається очевидним, що Христос є в двох природах і в двох особах» [414, р. 597]. Звернемо увагу в цій тезі на виділення христології Несторія як певного етапу формування христологічної доктрини Церкви Сходу.

Додамо до цього, що про автора «Книги Геракліда» у середовищі східних богословів заговорили по мірі ознайомлення з перекладом на сирійську мову його знаменитої праці. Тобто, Несторій стає відомим серед богословів у другій половині VI століття. М. Селезньов в зв'язку з цим повідомляє: «Майбутній католикос Церкви Сходу Мар Авва I, який згадується Козьмою Індікопловом під іменем Патрікіос, в 525-533 роках багато подорожував по Візантії і привіз звідти твори Несторія в Персію» [285, с. 20]. Втім, чи були ці твори авторитетними для сирійських богословів? С. Брок вважає, наприклад, що «Книга Геракліда» «не мала впливу на сирійських письменників, окрім Бабая» [74, с. 51].

Тепер щодо обізнаності сирійських богословів зі змістом христологічної доктрини Несторія. Вперше свідчення про христологію Несторія можна почерпнути у творі Мар Нарсая (399-502) «Слово про Трьох Учителів». Йдеться про таких учителів як Діодор Тарсійський, Феодор Мопсуестійський і Несторій Константинопольський. Цей твір виразного гомілетичного характеру відомий в дослідницьких колах завдяки його перекладу на французьку мову, зробленому абатом Ф. Мартеном і опублікованому у 1900 році у томі XV «Азіатського журналу» [див: 383]. Зазначимо, що авторитетний свого часу мепашкана [тлумач сирійською мовою – І.К.] Мар Нарсай вважав себе учнем Феодора Мопсуестійського і з його іменем пов'язують появу «Правил Нісібінської школи» [див: 144, с. 296]. Втім слід зауважити, що про вчення Несторія він повідомляє лише побіжно і суто в контексті антиохійської традиції. С. Брок безпідставно стверджує, що Нарсай «явно знає щось про Діодора, досить багато про Феодора, але надто мало про Несторія» [74, с. 51].

Відповідно, Мар Нарсай подає своє бачення христологічної проблеми, яке багато в чому відображає орос антиохійської традиції. Зокрема, він констатує: «Я стверджую про одну особу (prosopon) Слова і про храм, що Він обрав і я Сповідую Одного Сина, але я проповідую «в двох природах» Пречесну і Славну природу Слова, буття від Його Отця і нашу природу, що Він взяв у відповідності зі своєю обіцянкою. Досконалий в Своему Божестві, бо Він рівний Своему Отцю і повний в своєму людстві з душею і тілом смертних істот» [цит. по 74, с. 47]. Зазначені вище розмірковування Мар Нарсая цілком узгоджуються з відповідними судженнями, почерпнутими з творів Несторія, – яскравого представника антиохійської традиції.

Показовим є той факт, що пізніше, століття поспіль подібну аргументацію відтворює Мар Баввай Рабба (Великий) (бл. 550 - бл. 628) у сво-

їй знаменитій праці «Мемра (Слово) про божество і людство і про особу єдності». В перекладі з сирійської мови подібна назва праці є доволі симптоматичною. Щоправда, в колах дослідників за ініціативою її видавця і перекладача на латину А. Васхальде вона стає відомою як *Liber de Unione* («Про єдність»). Зауважимо, що її автор у російськомовній та англomовній історіографії частіше фігурує під іменем Бабай Великий (*Babai the Great*). У подальшому викладі ми вважаємо за належне дотримуватись правопису його імені у формі більш усталеної сирійської вимови, – Баввай. В свій час Мар Баввай був настоятелем «Великого монастиря» на горі Ізла. Відомо також, що він був вихованцем школи в Бет-Забдай, а потім Нісібінської академії. [див: 254, с. 210].

Його трактат «Про єдність» по суті являє собою переповідання основних положень христологічних доктрин антиохійської традиції, в тому числі і христології Несторія. До цього, доказу істотної залежності твору Мар Баввая від доктрини Несторія присвячена стаття викладача Православного Свято-Тихонівського Богословського Інститута І.Шаненко під промовистою назвою «Христологічна формула Несторія в богослов'ї Бабая Великого» (2001). М. Селезньов вважає, що «Баввай використав «Книгу Геракліда», сприймаючи її як ту, що цілком належить Несторію, при здійснюванні свого богословського синтезу арамеомовної традиції Церкви Сходу і традиції антиохійського богослов'я» [284, с. 51-52]. Зауважимо, що вищезгаданий трактат Мар Баввая визнається авторитетним викладом христології Церкви Сходу і залишається таким й донині.

Тому виникає потреба в узагальненні основних положень христологічної доктрини Мар Баввая, які звісно що будуть порівнюватись з міркуваннями Несторія. Для цього скористаємось фрагментами тексту трактату, відтвореними Дж. Лабуром на сторінках його праці «Християнство в персидській імперії при сасанідській династії (224-632)» (1904) і добірними витинками з його латинського перекладу, що містяться у вищезгаданій статті І. Шаненко та монографії М. Селезньова «Христологія Ассирійської Церкви Сходу» (2002).

У своєму трактаті Мар Баввай неодноразово наполягає на тому, що є лише один Христос, один Син. Цитуємо: «Один є Христос в своєму божестві і в своєму людстві. І Один є Син в Своїй божественній природі і своїй людській природі. ...Один Христос – Син Божий і Син Людський» [287, с. 78]. Отже, Мар Баввай акцентує на єдності особи Сина, який є одним і тим же і для божественної і для людської природи. Зауважимо, – на єдності Христа як Сина і Господа наполягав і Несторій. Розрізнення

природ у Баввая уможлиблюється завдяки таким коригуючим термінам як «за природою» і «за єдністю». Він стверджує: «Все, що належить Боже-ству за природою, людству належить в силу єдності; і водночас, те, що відноситься до людства за природою, відноситься до природи Слова в силу єдності» [цит: 287, с. 79]. Але з іншого боку, Баввай визнає: «Одна Особа Христа, Сина Божого, в Його божестві і людстві. І Він є Однією Особою, Сином Всевишнього, Господом, Ісусом, Єдинородним, Першородженим, Сином Людським, Христом. І в цій Особі, Яка є Одним Христом, визнається Син Божий в двох природах і їх іменах, в особливостях їх кнѡм [в сирійській вимові наближено «іпостасей» – І.К.] які, будучи розрізненими, є єдиним без змішування і, будучи єдиним без змішування, вони розрізняються» [цит: 287, с. 80].

Таким чином подібність міркувань Мар Баввая з міркуваннями Несторія є очевидною. Як стверджує М. Селезньов: «Трактат Баввая в традиції Церкви Сходу» [284, с. 92]. Зауважимо принагідно і про новацію Мар Баввая. Пояснюючи тезу Несторія про тотожність природи та іпостасі, він акцентує на тому, що прояви повноти кожної з природ можливими є лише у кномі. До цього, Ф. Лоофс вважав, що Несторій сприймав іпостась (наближено «кнома») у значенні «природа».

Загалом можна погодитись з думкою М. Селезньова, за якою «у Мар Баввая остаточно закріплюються терміни, що використовуються в богословській традиції Церкви Сходу для опису Таємниці Боговтілення» [287, с. 76]. Йдеться принагідно про терміни «кьяна» (синонім природи взагалі) «кнѡма» (природа у її реалізації) «парсопа» (особа у її властивостях, «хдайута» (єдність). При цьому сам Мар Баввай не вдається до розгорнутих пояснень христологічної термінології. Натомість, при з'ясуванні поєднання двох природ у Христі він надає перевагу звичайним метафорам, як для прикладу, образи одіяння і його носія, храму і Господаря храму, тощо.

Втім теза про дві кноми заслуговує більш докладного пояснення, оскільки вона виявляється своєрідною родзинкою східносирійського богословствування. Тобто, слід акцентувати на особливостях її сприйняття. Термін кнома (κνομα) формально є близьким до грецького терміну «іпостась» (ὑποστασις), але змістовно більше завантаженим. Точніше кнома (κνομα) постає конкретизацією кьяна (κυαπα), природи у формі її актуалізації, тобто проявленості. Відтак «кнѡма» набуває чітких обрисів індивідуалізації; це свого роду індивідуалізована природа, але не особистість. До речі у своєму трактаті «Про єдність» Мар Баввай постійно акце-

нтує на розрізненні понять «кнѡма» і «парсопа» (parşupa), тобто особа. Подібне розрізнення є важливим для христологічної доктрини Церкви Сходу. Для порівняння, – поняття «іпостась» та «просопон» у Халкідонському віровизначенні ототожнюються.

Христологію Мар Баввая можна вважати взірцевою для Церкви Сходу. Як стверджує С. Брок: «Саме його позиція, яка захищає дві рпоте [таким є правопис терміну у множині – І.К.] втіленого Христа в остаточному підсумку стала офіційним вченням Церкви Сходу» [74, с. 40]. М. Селезньов вважає: «стосовно Церкви Сходу Мар Баввай був першим автором, який уклав докладний виклад христологічної доктрини. Його христологія фактично стала христологією Церкви Сходу» [287, с. 96].

Тому саме в редакції Баввая подається виклад христології Церкви Сходу зафіксований у постанові єпископського зібрання 612 року. Наведемо з цієї постанови найбільш показові положення. Цитуємо: «...вочевидь відомо, що Христос в двох природах і в двох кнѡмах, тому що коли Христос називається Богом, Він не є три кнѡми Трійці, але одна кнѡма Бога Слова: і таким же чином, коли Христос називається людиною, Він не є всі кноми людства, але однією з кном людського роду, яка сприймається в єднанні з Богом Словом. Природа ж не може бути без кноми, повинна бути хоча б одна кнома, й багато які кноми можуть бути в одній природі. Але дві чи більше природ не може бути в одній кнѡмі...» [цит: 345, с. 23]. До речі, в світлі православного конфесіоцентризму: «Бабей [так у цитованому тексті – І.К.] по занятті селевкійського престолу відверто прийняв сторону Несторія і в наступному році скликав під своїм головуванням несторіанський собор [йдеться про єпископське зібрання 612 року – І.К.]... Першою його справою було остаточне вирішення питання про невідкладне відділення від складу церкви всіх шанувальників пам'яті і вчення Несторія» [296, с. 14].

В будь-якому разі 612 рік можна визнати датою остаточного офіційного утвердження Церквою Сходу своєї христологічної доктрини, одним із джерел якої виявилось вчення Несторія. Втім, ще до 612 року христологічний орос був предметом неодноразового обговорення у середовищі сирійських богословів. При цьому зауважимо, що христологія Церкви Сходу формується без впливу відповідного вчення Несторія, з яким поглиблено обізнаний із сирійських богословів був хіба що Мар Баввай.

Серед дослідників (В. Макомбер, Ж.-Б. Шабо, В. де Фріз, Ж. Лабур, С. Брок) побутує думка, що христологічний орос Церкви Сходу був сформульований у 486 році на соборі у місті Селевкія-Ктесифон. До речі, в

актах цього собору не згадуються ні Несторій, ні рішення Ефеського собору. Приводом для скликання собору 486 року було обнародування у 482 році візантійським імператором Зеноном едикту «Енотікон», в якому побіжно засуджувалось христологічне вчення про дві природи Христа. На противагу тезам «Енотікона» Церква Сходу офіційно проголосила на соборі віросповідання двох природ Христа. Показовим в зв'язку з цим є положення першого канону, укладені католікосом Акакієм (Мар Акаком) і відповідно, ухвалені собором 486 року. Цитуємо: «У тому, що стосується втілення Христа, наша віра повинна полягати у сповіданні двох природ: божественної і людської. Ніхто з нас не повинен наважитись ввести змішування чи плутанину між розрізненнями цих двох природ. Але божество, що перебуває у своїх властивостях і людство – у своїх, ми поєднуємо в єдиному прославленні і в єдиному поклонінні розрізнення природ з причин досконалої і нерозривної єдності божества і людства. І якщо хто думає чи повчає інших, що страждання чи зміна властиві Божеству нашого Господа, і якщо він не стверджує про єдність Особи Нашого Господа, сповідання Бога досконалого і людини досконалої, тоді хай буде тому анафема» [414, р. 302].

В світлі виявлення христологічного потенціалу Церкви Сходу заслуговує на увагу і фрагмент з актів собору 554 року, що відбувся за часи католікосату Мар Йосипа. Цитуємо: «ми сповідуємо єдиного Сина, істинного Єдиного Бога, Отця Істини. Будь-кого хто думає чи каже, що є два Христа чи два Сина і, хто з тією чи іншою причиною, чи з того чи іншого умислу вводить четверицю [замість Трійці – І.К.], такого ми піддавали і піддаємо анафемі, вважаючи його членом, відкинутим усією повнотою християнства» [414 р. 355].

Принагідно звернемо увагу на факт рішучого соборного несприйняття вчення про двох Христів (Синів). Наведені вище виклади христологічних оросів свідчать про чітке діофізитське підґрунтя, характерне загалом для антиохійського богословствування. Звісно, що зі змістом цих оросів перекликаються христологічні ідеї Несторія, – «типового антиохійця». Втім навряд чи подібний збіг дає підстави визнавати віросповідання 486 і 554 років нав'язні вченням Несторія, не кажучи вже про «несторіанство». Тому доволі проблематичними постають висловлювання В. Макомбера про «прийняття Церквою Сходу несторіанства у 486 році» [391, р. 154], чи припущення В. Болотова про «собор бет-лапатський [який відбувся 483 року], на якому сиро-персидська церква прийняла несторіанську догматику» [61, с. 1013]. Щодо припущення В. Болотова.

Цілком вірогідно, що церковний історик мав на увазі собор 484 року, що відбувся у Бет-Лапаті (Гонді-Шапур) в Хузистані. Щоправда, канони прийняті на цьому соборі не збереглись. Звідси і пріоритетність собору 486 року як такого, на якому було чітко викладене віросповідання Церкви Сходу. Для історичної точності додамо, що В. Болотов у статті «Найдавніші митрополії» також повідомляє про Бет-Лапатський собор 483 року «на якому церква сиро-персидська прийняла так зване несторіанське віросповідання» [59, с. 344]. Для порівняння у збірці документів *Synodicon orientale* є свідчення про собор Бет-Лапатський 484 року [див: 414, р. 300].

У колах сучасних дослідників набуває чинності теза про загалом антиохійське, а не несторіанське підґрунтя христології Церкви Сходу. Особливу категоричність у відстоюванні цієї тези виявляє М. Селезньов. У своїй праці «Несторій і Церква Сходу» він стверджує: «Собор Мар Акако скликаний у Селевкії-Ктесифоні в 486 році після визнання католикаса Бар Сауми, проголосив віровизначення у виразах підкреслено діофізитських, гранично близьких виразам самого Феодора» [284, с. 41].

В зв'язку з цим слід акцентувати на особливостях вживання в дослідницькій літературі термінів діофізитство і несторіанство як співвідносних. Зазначимо при цьому, що антиохійська христологічна формула за сутністю своєю є діофізитською, оскільки утверджує «досконалість двох природ, – божественної і людської». Для прикладу Феодор Мопсуестійський, якого ще А. Салліван влучно назвав «отцем несторіанства» був представником крайнього діофізитського напрямку в христології. Тому вірогідно, що багато з дослідників (Н. Пігулевська, митрополит Іларіон (Алфеев), А. Нікітін, єпископ Єзнік (Петросян) вдаються до синонімічності термінів діофізитський і несторіанський. Вважаємо, що у подібному ототожненні зазначених вище термінів немає помилки при умові, що під несторіанським віросповіданням розуміється той зміст, який можна почерпнути у автора «Книги Геракліда». В зв'язку з цим варто погодитись з думкою деяких дослідників, наприклад Мар Апрема, про ідентифікацію Церкви Сходу як несторіанської, але у тому значенні що ця церква поділяє вчення Несторія про одну особу Христа у двох природах. Звісно що у такому разі слід тоді вносити цю неодмінну обмовку при ідентифікації Церкви Сходу.

Втім, навіть культивуючи подібне припущення слід зважати на історичні обставини прищеплення несторіанства (вчення Несторія і його послідовників) до віроповчального остову Церкви Сходу. Все-таки хрис-

тологічні рецепції Несторія з'являються вперше у Мар Баввая, обізнаного з текстом «Книги Геракліда». Відповідно, лише на єпископському зібранні 612 року здійснюється своєрідне вливання христологічних інтенцій Несторія до віросповідного оросу Ассирійської Церкви Сходу. При цьому христологічна доктрина Несторія ні на йоту не покидала межі антиохійської традиції богословствування.

Більше того, приклад захисту Несторієм христологічного оросу, виплеканого в лоні антиохійського богослов'я, не міг не посприяти появі культу його імені у східно-християнській традиції. В зв'язку з цим характерним є зізнання єпископа Софонії (Сокольського): «Несторій за строгістю життя свого, багатьма зі східних не лише був тим, кого шанували і поважали, але й тим, кого визнавали святим» [296, с. 9]. Англійський патролог С. Брок висловився лаконічніше: «Питання про вчення самого Несторія має незначне відношення до Церкви Сходу, для якої Несторій – насамперед символічна фігура одного мученика, який постраждав за антиохійську христологію» [74, с. 51]. Тобто Несторій стає одним із шанованих богословів у східносирійській християнській традиції. Саме його стали шанобливо називати Мар Несторіус, визнаючи мучеником без крові, тим що постраждав за віру Церкви. До цих пір у святках Церкви Сходу існує навіть день пам'яті трьох грецьких учителів (малпане йавнайе). Йдеться про шанування пам'яті Діодора, Феодора і Несторія. У диптихах церкви вони поминаються з середини VII століття. Тобто Несторій канонізований церквою.

Проте Ассирійська Церква Сходу офіційно відхрещується від найменування себе «несторіанською». Зокрема, синод єпископів цієї церкви упродовж екуменічних зустрічей, що відбувались під егідою Pro Oriente Foundation у 90-х роках XX століття неодноразово вимагав перестати називати її «несторіанською». Східносирійські клірики звісно, що усвідомлюють всю «привабливість» конфесійної заангажованості цього терміну і несправедливість засудження як Несторія так і його вчення. Втім вони усвідомлюють й недоречність найменування церкви несторіанською (в значенні вчення послідовників Несторія).

З іншого боку конфесіонізм «несторіанська», зважаючи на його значення, остаточно зафіксоване у рішеннях Ефеського собору просто не личить в якості ідентифікатора віросповідання Церкви Сходу. Втім слід вказати на суттєву обмовку. Цей конфесіонізм став звичним у дослідженнях богословів, істориків і, на жаль, релігієзнавців. Більшість з них до цих пір вживають термін «несторіанська» у прив'язці до Церкви Сходу,

сприймаючи його як данину дослідницьким установкам минулого. Проте навіть у такому випадку слід визнати за помилкове ототожнення вчення автора «Книги Геракліда» та його послідовників і «несторіанства» (вчення Несторія у редакції Кирила Олександрійського). Тобто обов'язковою повинна бути обмовка у всіх дослідженнях, що стосуються тематики Церкви Сходу.

Зважаючи на попередні узагальнення різних христологічних доктрин слід ідентифікувати віросповідання Церкви Сходу як антиефеське. Вживання такого терміну містить виразну вказівку на рішуче несприйняття церквою рішень нелегітимного для неї III Вселенського (Ефеського) собору. Зважаючи на вірність адептів Церкви Сходу вріповчальним установкам ранньохристиянської традиції доречним є й таке найменування її конфесійної визначеності як «давньосхідна». Натомість, найменування Ассирійської Церкви Сходу «несторіанською» не є виправданим. Крім того, ми вважаємо й сумнівною її номінацію несторіанською.

Глава 4. Проблема ідентифікації христологічних оросів нехалкідонських інституцій як монофізитських

У віросповідній перспективі нехалкідонські інституції ми будемо розглядати як субтрадиції багатовекторного християнського світу. Більшість церковних істориків (Є. Смирнов, Н. Тальберг, А. Карташов, О. Брілліантов, Д. Юревич) і релігієзнавців (для прикладу Д. Таєвський, П. Дік, І. Мозговий, Ю. Вестель) традиційно ідентифікують їх як монофізитські, зважаючи на факт несприйняття ними рішень IV Вселенського (Халкідонського) собору 451 року. Тобто факт несприйняття рішень Халкідону розцінюється як приналежність до монофізитства. Судячи із зауваження Ж.Лебона подібна установка в дослідницькій літературі домінує ще з часів А. фон Гарнака [див: 388, с. XXII].

Відповідно, церкви Єгипту, Ефіопії, Еритреї, Сирії, Вірменії та Індії трактуються, зазвичай, як ті інституції, які у своєму віровченні дотримуються монофізитської ересі. Втім наскільки подібні, вкрай узагальнені трактування відповідають принципам релігієзнавчого осмислення? Тобто, наскільки правомірним в дослідницькій літературі є ототожнення нехалкідонських церков з монофізитськими? Деякі вітчизняні релігієзнавці ставлять під сумнів виняткову монофізитську ідентифікацію Давніх Східних Церков. Так О. Саган стверджує: «Нинішні Східні православні Церкви не є сповна монофізитськими, як це традиційно прийнято вважати» [275, с. 806].

Звідси постає потреба відповіді на деклароване вище питання щодо доречності ідентифікації нехалкідонських інституцій як монофізитських в своїй сутності. Звісно, що ми будемо вдаватись до розгорнутих аналітичних викладок і відповідних критичних узагальнень. Звісно, що в першу чергу, необхідно з'ясувати суть терміну «монофізитство» та відповідне явище, яке ним позначається. Є. Денисов у своїй статті «Монофізитство. Єресь чи схизма?» наполягає на необхідності розрізняти два смисли у понятті «монофізитство»: богословський та історичний. При цьому: «в першому випадку застосування цього терміну є виправданим, а ось, у другому, мабуть, що ні, бо історичне монофізитство є скоріше розколом,

схизмою, ніж єрессю в строгому смислі цього слова» [108, с. 101]. Для порівняння, В. Болотов не визнавав існування історичного монофізитства, а Ж. Лебон наполягав на пріоритетності саме богословського аспекту проблеми монофізитства.

На нашу думку, слово «монофізитство» доречно вживати лише у виразному христологічному контексті. Принаймні за своїм походженням це поняття належить до розряду христологічних. Етимологічно *μόνος φύσις* означає «одна природа» в значенні «винятково одна». Йдеться про акцентацію на одній, божественній природі Ісуса Христа. Відповідно, монофізитство набуває понятійної визначеності саме у христологічній перспективі. Не дивно тоді, що своєю появою цей термін зобов'язаний христологічним суперечкам, які розгорнулись на Сході християнської ойкумени у першій половині V століття. При цьому в лексиконі грецької мови поняття «монофізит» утверджується в кінці VII століття у значенні «протилежного халкідоніту». Принагідно слід погодитись з думкою Ж. Лебона, який стверджував: «термін «монофізити» належить церковній мові халкідонітів» [388, р. XXII]. Принаймні, з таким терміном обізнаний анонімний автор знаменитого твору східнохристиянської традиції VII століття «Розповідь про справи вірменські», в якому події описані з позиції халкідоніта.

У суто христологічному ракурсі монофізитство, за виразом О. Клемана «утверджує, що в Христі є лише одна природа – щоправда, «складена», Боголюдська, але з явним переважанням Божественного, розчиненням людства у Божестві, між тим як людство Ісуса є цілковито прозорим і позбавленим власної плотяності» [163, с. 362]. Принагідно акцентуємо на логічній детермінанті монофізитської позиції. Один з відомих богословів-монофізитів, Філоксен Маббугський з приводу одноприморності доволі чітко висловився: «За природою Він – Бог і якщо Він став тим, чим Він не був, то, не будучи людиною, Він став Богом, але будучи Богом, став людиною, залишаючись, як і до цього, Богом» [цит: 219, с. 43].

Отже, виразною монофізитською ідентифікацією є акцент на Божественній детермінанті у вирішенні проблеми Христа. Тобто, втілений Бог-Слово уособлює собою одну природу, яка у випадку сходження обгортається людським еством, лише для того, щоб скласти з ним єдиноприродність. Іншими словами, суттю монофізитства (незважаючи на його можливі модифікації) є утвердження тези: Ісус Христос є істинним Богом, але не є істинною людиною. Як наслідок, – можна погодитись з думкою

священника О. Давиденкова, який наполягав на тому, що монофізистська христологія виходить з «ідеї божественного ества Бога Слова, Його безумовної єдності і самототожності до і після Втілення. Однак, не маючи можливості відкинути подвійність еств як факт, безсумнівно даний в Одкровенні, монофізитська думка всі свої зусилля спрямовує до того, щоб утвердити і обґрунтувати єдність ества» [105, с. 88].

Подібна христологічна наповненість поняття «монофізитство» знає в подальшому різноманітних змістовних коригувань, які, в свою чергу, стали джерелом вкрай неоднозначних суджень в дослідницьких колах. Так, для В. Болотова «монофізитство як доктрина складається з двох моментів: матеріального і формального. Перший вирішує питання про характер, про якість людської природи у Христі; другий займається кількісною стороною, стверджує у Христі буття однієї природи, а не двох» [26, с. 333]. В цьому випадку ми маємо справу зі спробою структуралізації проблеми доктринального монофізитства. Натомість, Г. Флоровський виходив з антропологічної перспективи, оскільки вбачав «весь пафос монофізитства у самозневаженні людини, у гострій потребі подолати людське як таке» [324, с. 35]. Крізь призму осмислення трансцендентності розглядає цю проблему В. Едіней. У праці «Грецькі і східні Церкви» він акцентував на тому, що монофізити утверджують одну природу у Христі, змішуючи воедино людську і божественну природи і «придушуючи кінець, залишаючи для нашої свідомості лише нескінченне» [356, р. 124]. Ж.-К. Ларше, в свою чергу, наполягає: «Антихалкідоніти, як всі монофізити, визнають, що єдиний Христос існує з (Ἐκ) двох природ, але не (як це сказано в халкідонському сповіданні) в (Ἐν) двох природах: на їх думку, подвійність природ скасовується сполученням (це, власне, і стало джерелом назви «монофізити»)» [186, с. 158].

Існують також концепції, автори яких суттєвим у визначенні доктринального монофізитства визнають аспект Боговтілення. Так А. де Альо у своїй монографії про Філоксена Маббугського стверджує, що термін «монофізит правомірно застосовується до філософії Філоксена тому, що для нього Бог-Слово є предметом Втілення» [379, р. 353, 363, 514]. В. Самуель у статті «Христологія Севіра Антіохійського» визначає монофізитство як доктрину про те, що в особистості втіленого Христа після Втілення існує тільки єдина природа Божественна» [409, р. 29].

Звісно, що варто враховувати також як історичні модифікації так і регіональну контекстуальність монофізистської доктрини. При цьому акцентуємо – ще О. Брілліантов у свій час відзначив «монофізитство ере-

тиків не було подібним на подальше історичне монофізитство у власному смислі» [73, с. 68]. Втім, незважаючи на ряд смислових корекцій та розбіжностей у тлумаченні монофізитства все-таки поширеним в дослідницьких колах стає його сприйняття як христологічної ересі, ініційованими тими богословами, які були вороже настроєними до рішень Халкідонського собору. Зокрема, у хрестоматійній статті В. Соловйова, присвяченій монофізитству, автор узагальнює: «ця христологічна ересь, заснована архимандритом Євтихієм чи Євтихом, підтримана олександрійським патріархом Діоскором і засуджена церквою на Халкідонському (четвертому Вселенському) Соборі (451 рік). Сутність монофізитства полягає в утвердженні, що Христос, хоча і народжений з двох природ, чи єств, але не в двох перебуває, оскільки в акті втілення невимовним чином з двох стало одне, і людська природа, сприйнята Богом-Словом, стала належністю його Божеству, втратила будь-яку власну дійсність і лише мисленно може відрізнятись від Божественної» [294, с. 171].

Отже, поступово христологічне підґрунтя монофізитства починає пов'язуватись з інституціональною визначеністю, тобто з тими церквами, які не визнавали авторитету Халкідонського собору. Звідси й закиди з боку православних богословів у еретичності монофізитської доктрини, яка уже після 451 року не вписувалась у догматично узгоджену канву Вселенської церкви. Звісно, що у працях релігієзнавців монофізитство сприймається здебільшого не як ересь, а як просто богословське вчення чи напрямок. Зокрема І. Гаюк у своєму ґрунтовному дослідженні «Вірменська церква як унікальний феномен християнського світу» тлумачить монофізитство винятково як «один з провідних напрямків християнського богослов'я, яке стало віросповідною базою для формування Давньосхідних національних християнських Церков» [90, с. 25]. Принагідно зауважимо, – таке твердження українського релігієзнавця буде предметом подальшої докладної верифікації. Проте, – перш ніж з'ясувати, – чи є все-таки орієнтальні церкви за своєю віросповідною основою форпостом монофізитства, доречно буде торкнутись питання його витоків. Принаймні, вирішення цього питання дозволить зрозуміти не тільки суть початкового монофізитства, але й можливі включення його модифікацій до христологічних вчень орієнтальних інституцій.

Питання походження монофізитства відноситься до дискусійних та неоднозначно трактованих в дослідницькій літературі. Спектр різних думок з цього приводу просто вражає. Розпочнемо з суджень, автори яких наполягають на більш ширшому історичному та богословському

кругозорі. Так О. Лебедев у своїх численних працях появу монофізитства пов'язує з крайнощами спірітуального олександрійського напрямку богословствування, що знайшов сприятливі умови у середовищі східного чернецтва. В. Соловйов вбачав у монофізитстві пережиток позабіблійних східних спірітуалістичних вірувань. О. Дьяконов визнавав монофізитство як продукт східносемітичного благочестя. Прот. В. Добротворський у творі «Несторіанство і монофізитизм» пише про більш абстраговані речі, а саме про відчутний вплив східних ідей про мізерність людської особистості і про вкорінену нездатність її до живого союзу з божеством [див: 112, с. 34].

Більшість патрологів щодо питання генези монофізитства вдаються до регіональної чи часової локалізації, або ж прив'язують до якогось богослова-ініціатора. Для прикладу, О. Іванцов-Платонов корені монофізитства шукає у докетичних вченнях, які набувають значного поширення в Єгипті. Про Єгипет як батьківщину монофізитства також писав Б. Нелюбов. При цьому, на його думку: «Першими монофізитами були ті, хто виступав проти несторіан, захищаючи III Вселенський собор в Ефесі і святителя Кирила Олександрійського» [290, с. 332]. А. Тьеррі появу монофізитства пов'язував з початком дискусії про природу Боголюдини, яка розгорнулася, на його думку, у 448 році. А Є. Денисов початок монофізитства вбачав у русі за відміну угоди 433 року, укладеної Кирилом зі східними єпископами.

Тепер щодо питання виявлення ідейного натхненника монофізитства. Більшість богословів та церковних істориків появу монофізитства пов'язують з поширенням христологічних поглядів Аполлінарія Лаодикійського. На думку О. Брілліантова: «Вчення про єдину природу Христа... було відоме уже в IV столітті і своїм походженням воно зобов'язане було застосуванням до факту втілення аналогії людської природи» [73, с. 68]. При цьому видатний російський церковний історик безпосередньою причиною постанови монофізитства вважав розповсюдження на Сході христологічних поглядів Аполлінарія. У своїй праці «Походження монофізитства» він навіть переконливо доказав підробленість проникнутих аполлінаріанськими ідеями багатьох творів, які підписані іменами таких авторитетних отців церкви як Григорій Чудотворець, Афанасій Великий, папа Юлій і папа Фелікс. Зокрема, за свідченням О. Брілліантова: «Григорію був приписаний «Докладний виклад віри», Афанасію у вигляді уривка із «Слова про втілення» – сповідання віри Аполлінарія, подане у 363 році Йовіану» [73, с. 69]. Звідси, як вважає

О. Брілліантов, Кирило Олександрійський піймався на ці підробки, результатом чого виявляється доволі дискусійна формула, вперше запропонована Аполлінарієм. Йдеться про формулу «одна природа Бога-Слова Втіленого». Зважаючи на особливу важливість цієї формули у подальших христологічних дискусіях наведемо її у грецькому оригіналі: *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένον*. На особливостях її тлумачення ми звернемо увагу дещо пізніше. Принагідно, Ж.-К. Ларше в світлі православного конфесіоцентризму, стверджує: «ця формула має еретичне походження: вона взятою є зі збірки апокрифічних текстів, часто іменованих Аполлінаристські підробки, а точніше з послання до Йовіана Аполлінарія, яке учні останнього задля надання йому авторитетності, приховали під йменням Афанасія» [186, с. 161]. Тобто, на ідейне формування монофізитства вплинули переважно христологічні погляди Аполлінарія. О. Брілліантов узагальнює: «сутність монофізитства, яке таким чином виникло, зводилась вочевидь в його початковій тенденції до найсуворішого, без будь-яких на перших порах поступок, проведення аполлінаристської термінології, але без основного припущення аполлінаріанства про неповну людську природу Христа» [73, с. 76-77].

Відтак, зважаючи на аргументацію О. Брілліантова, ідейним попередником монофізитства слід визнати вчення Аполлінарія. Принагідно, про Аполлінарія Лаодикійського як про отця чи предтечу монофізитської доктрини писали В. Болотов, прот. О. Іваноцов-Платонов, Л. Карсавін, А. Карташов, Г. Фларовський, М. Поснов, А. Спасський, В. Лосський, С. Булгаков, диякон А. Юрченко, І. Меллер, К. Шьонборн, Ж.-К. Ларше, С. Бозовітіс.

В зв'язку з констатацією такого твердження доречно буде акцентувати на основних тезах христологічної доктрини Аполлінарія Лаодикійського (бл. 310 — бл. 390). В історію християнської думки він увійшов богословом, який вперше поставив христологічну проблему. За свідченням К. Шьонборна: «Йому був властивий дух спекулятивного пошуку і йому було недостатньо прийняти до відома «у що саме віруємо» – він намагався розв'язати питання боговтілення шляхом розмірковувань» [346, с. 133]. Аполлінарій вчив про «неможливість поєднання в особі Ісуса Христа двох досконалих істот». Натомість, згідно з його поглядами, у Христі Бог-Слово заміщає душу людини Ісуса. Звідси окреслюється перспектива можливого умаління людської природи Христа. Ієромонах Гевонд (Оганесян) виявляє певною мірою категоричність, заявляючи: «Аполлінаризм можна визначити як своєрідний антропологічний мініма-

лізм – самоприниження людини, гидування людиною» [91, с. 5]. Втім суть розмірковувань Аполлінарія влучно передає, на нашу думку, Л. Карсавін. Цитуємо: «Він «заступав місце розуму в людині». О, нова віра! О, Божественне змішування: Бог і плоть склали одну природу! Нова віра, звичайно, але – безумна, справжній початок вчення про «одну природу» у Христі, чи монофізитства» [158, с. 143].

Вчення Аполлінарія про те, що Божество замістило собою людський розум у Христі постає близьким до монофізитства, – але чи є воно йому ідентичним? Видатний церковний історик А. Спасський у своєму ґрунтовному дослідженні «Історична доля творів Аполлінарія Лаодикійського» акцентує на сутності аполлінаріанства як такого. На його думку: «вчення про те, що у Спокутувальнику Божество замінило собою розум людський і являє собою те, чому в історії догматики присвоюється назва аполлінаріанства, аполлінаріанської ересі» [297, с. 461]. Проте зауважимо, Аполлінарій заперечує, що «людина поєдналась з Богом», тобто заперечує сполучення двох особливих істот – людини і Бога. Натомість він сповідує «Бога втіленого», тобто сутність Бога і людини проголошується винятково єдиною. Як наслідок, – Христос в уявленні Аполлінарія не є Богом і людиною; він тільки уподібнюється людині, здається людиною, словами самого богослова «Христос не є людиною, а є начебто людиною, тому що не єдиносутнісний з людиною за володарюючою її частиною» [цит: 297, с. 463].

Відповідно, Аполлінарій започатковує низку неминучих вирішень христологічних питань в майбутньому, й зокрема Халкідонського проекту. До того ж, від аполлінаріанства відштовхуються, з одного боку, антиохійська христологія з її положенням про подвійність природ у Боголюдині; з іншого, – олександрійська христологія з її тезою про єдність Боголюдини, на основі якої формується вчення монофізитів. Особливо підкреслимо, – христологічна термінологія Аполлінарія Лаодикійського відкриває шлях для творчості тих богословів, у працях яких формується остаточно монофізитська доктрина. Більше того, навіть послідовники Аполлінарія поступово вливаються в ряди монофізитів.

Ідейним базисом монофізитства виявилась своєрідно потрактована формула Аполлінарія «одна природа Бога-Слова втілена». В дослідницькій літературі до цих пір побутує точка зору, згідно з якою ця формула є «чеканкою аполлінаріанської школи». Зауважимо, що Аполлінарій стверджував про єдину природу (μία φύσις) Бога-Слова Втілену. Точніше, у грецькій мові μία означає єдина і одна в значенні, – одна береться, інша

залишається. Варто тоді погодитись з думкою А. Спасського: «він [Аполлінарій – І.К.] визнав у Христі не тільки одну Особу, але й одну природу, зливши Божество і людство в одну сутність». І далі: «...у нього він [цей вираз ρία φύσις – І.К.] висувається в якості протиставлення до вчення про дві природи» [297, с. 262]. А. Спасський узагальнює: «Якщо Бог і плоть у Христі склали одну природу, чи сутність, то виходить, що плоть у Христі єдиносутнісна Богу. Аполлінарій не зупинився перед цим висновком і визнав, «сама по собі плоть не є єдиносутнісною Богу, але Бог – вона, поскільки сполучена в одну Особу з Божеством...» [297, с. 263]. Тобто, у розмірковуваннях самого Аполлінарія припускається корелятивність прикметників «єдина» і «одна».

Додамо, що Константинопольський собор 381 року остаточно утверджує саме аполлінаріанську формулу. Кирило Олександрійський пізніше, у першій половині V століття сприймає цю формулу, як підкріплену авторитетом каппадокійських отців і застосовує її як неодмінну для демонстрації православного тлумачення христологічної проблеми в дискусіях з несторіанами. Тобто, Кирило Олександрійський послуговується формулою «одна природа Бога-Слова втілена» як вагомим аргументом проти тези антиохійців про подвійність природ у Христі. При цьому, як стверджує Ж-К. Ларше: «Кирило перейняв цю формулу, однак очистив її від аполлінаріанського смислу» [186, с. 161].

Формулу Аполлінарія у рецепції Кирила Олександрійського взяв за основу свого богословствування архімандрит Константинопольський Євтихий, з іменем якого пов'язується безпосередньо постання монофізитства. Принаймні у більшості довідникових та енциклопедичних статтях, взятих з філософських, релігієзнавчих і богословських видань Євтихий проголошується засновником монофізитського руху. В зв'язку з цим згадаємо хоча б авторитетну думку В.Соловйова, висловлену ним у «Енциклопедичному словнику Брокгауза-Ефрона» (том XIX^A). В 90-х роках XX століття його стаття «Монофізитство» була відтворена у другому томі енциклопедичного словника «Християнство» за редакцією С.С. Аверінцева [див: 294, с. 171-173].

Звідси випливає й поширена дослідницька установка, суть якої полягає в ототожненні монофізитства та євтихіанства. Таку установку можна знайти у працях О. Лебедева, О. Брілліантова, А. Спасського, ієромонаха Сергія (Троїцького), Є. Денисова, священника О. Давиденкова, С. Брока, Ст. Холла, С. Бозовітиса, ієромонаха Гевонда (Оганесяна). Зокрема, О. Лебедев наголошує: «Він [Євтихий – І.К.] перший сформулював монофі-

зитське вчення і сформулював його так, що Діоскор, патріарх Олександрійський не вважав за потрібне нічого додавати до нього» [187, с. 170]. Зауважимо до цього виразу, що Діоскор після Халкідону вже не поділяв радикальних поглядів Євтихія, хоча за свідченням В. Болотова він остаточно не звільняється від його впливу, виявляючи непослідовність [див: 69, с. 73-75]. Інший приклад виразного ототожнення євтихіанства і монофізитства можна знайти, наприклад, у ієромонаха Гевонда (Оганесяна). Принаймні у творі «Розмірковування на тему Халкідона» він неодноразово ставить знак рівності між монофізитами і послідовниками ересі Євтихія.

Втім у вітчизняному релігієзнавстві поступово утверджується думка про проблематичність визнання Євтихія основоположником монофізитського руху. Зокрема такої думки дотримується І. Гаюк у своєму дослідженні «Вірменська церква як унікальний феномен християнського світу» (2005). Вагомим аргументом на користь проблематичності визнання Євтихія основоположником монофізитського руху у львівського релігієзнавця послужили твердження багатьох авторитетних богословів про його посередній рівень богословствування. І. Гаюк констатує: «Євтихій не був ні засновником, ні центральною фігурою цього [монофізитського – І.К.] руху, про що свідчать його посередні здатності, відсутність як належної освіти, так і богословського таланту, низький рівень теологічної підготовки. Більше того: його плутані визначення не визнавали як відомі монофізитські богослови, так і всі Давньосхідні Церкви» [90, с. 30]. В іншому місці тексту І. Гаюк, посилаючись на А. Т'еррі повідомляє: «Євтихій, архімандрит одного з константинопольських монастирів, за своїми характеристиками не міг претендувати навіть на звання посереднього богослова, а тому ніяк не міг бути засновником потужного догматичного руху... не маючи ніякої богословської освіти, тлумачень і писань святих отців не знав і знати не бажав» [90, с. 62]. Проте, – наскільки доречними є такі категоричні висловлювання львівського релігієзнавця?

У випадку з Євтихієм ми маємо справу з некритичним відтворенням свідчень тих церковних письменників V століття, які особисто не знали і не читали Євтихія. Так про посередність богословського рівня архімандрита Константинопольського чи не вперше повідомляють його затяті опоненти папа Лев Великий і єпископ В'єнський Авіт. Зокрема, папа Лев Великий в одному зі своїх листів називає Євтихія «неосвіченим і нерозважливим дідуганом» [цит: 316, с. 409]. Звісно, що подібні оцінки

авторитетних отців стали основою для появи теологуменів католицьких і православних дослідників про Євтихія як нездару в області богослов'я.

Проте факти з життєдіяльності Євтихія свідчать про протилежне. Зокрема, на основі матеріалів Константинопольського собору 448 року можна стверджувати про обізнаність Євтихія з творами святоотцівської літератури. Принаймні, на увагу заслуговує аргументація Євтихія і його ґрунтовні відповіді на закиди Флавіана, Флорентія і Євсевія Дорілейського. Показовий факт: Євтихій, захищаючись, сипить цитатами з творінь святих отців Кирила Олександрійського та Афанасія Великого. До цього, ці перипетії словесної перепалки між єпископами подає у своєму церковно-історичному творі В. Болотов, зважаючи на проведений ним аналіз соборних актів [див: 66, с. 250-253]. Сам В. Болотов зауважує: «З'ясування Євтихія з отцями Константинопольського собору почасти пояснили сокровенні мотиви його прагнень і побоювань, почасти відтінили його богословствування деякими тонкими штрихами» [66, с. 250]. Інший приклад О. Лебедев у творі «Вселенські собори IV і V століть повідомляє про те, що Кирило Олександрійський по завершенні роботи Ефеського собору прислав Євтихію екземпляр актів цього собору. Вірогідно тому, що він, за свідченням сучасників, цінував думку архімандрита Константинопольського.

Зауважимо також, що більшість богословів, які стверджували про богословську посередність Євтихія, звісно що є конфесійно упередженими. При цьому зрозумілою є логіка їх розмірковувань. Відтак, згідно з їх точкою зору, – як можна наполягати на богословській обізнаності тих церковних письменників, які виявились єретиками, а значить не розуміли важливих істин християнського віровчення. Як приклад конфесійної заангажованості можна навести міркування провізантійськи орієнтованого богослова і філософа Г. Флоровського. Цитуємо: «Євтихій зовсім не був богословом і свого вчення не мав» [324, с. 20]. Щоправда, на цій же сторінці він констатує: «Але в його [Євтихія – І.К.] наполегливості відчувається дещо більше, відчувається прихована думка про невимірюваність Христа з людьми і по людськості...» [324, с. 20]. Отже Євтихій, – архіандрит Константинопольський, вождь столичного чернецтва, цей строгий послідовник кирилових анафематизмів просто не заслуговує образливих закидів у його неспроможності як богослова.

Тепер доречно буде виявити міру монофізитського наповнення богословствування Євтихія. Принагідно, з'ясуємо – чи був він засновником монофізитського руху? Для цього перевіримо тезу львівського релігієз-

навця І. Гаюк, яка стверджує: «Євтихій не був ні засновником, ні центральною, ні навіть значною фігурою монофізитського руху» [90, с.30]. З іншого боку, згадаємо і про протилежну за змістом тезу Є. Денисова: «Основоположником монофізитського вчення був константинопольський архімандрит Євтихій» [108, с. 97].

Про богослов'я Євтихія дізнаємось на основі соборних актів, церковно-історичних праць його сучасників (Євагрія Схоластика, Захарії Ритора, Сократа Схоластика) та витинків з творів авторитетних богословів V-VIII століть. Зокрема, вчення Євтихія докладно розбирається архієпископом Флавіаном у його листі до папи Льва Великого. Його суть зумів влучно передати В. Болотов, вдаючись до узагальнень численних опрацьованих ним джерел. Відповідно, на думку російського церковного історика «він [Євтихій – І.К.] перший (на соборах) стисло сформулював положення про відношення Св. Писання до Свящ. Переказу» [66, с. 248]. У переповіданні самого Євтихія: «я дотримуюсь викладу святих отців і соборів – Нікейського і Ефеського і готовий підписатись під ними; якщо ж мені трапиться зустріти в отцівських висловлюваннях якусь обмовку чи помилкову думку, то я не засуджую його і не сприймаю, а досліджую одне Св. Писання як більш тверде, ніж виклад отців» [66, с. 248].

Тепер більш докладно про христологічні погляди Євтихія. Йому вдалось виявити той ухил богослов'я Кирила, який в остаточному підсумку логічно приводить до монофізитства. Звернемо увагу на суть христологічного *credo* Євтихія. Цитуємо: «Сповідую, що Господь Наш складався з двох природ до сполучення, а по сполученні сповідую в Ньому тільки одну природу» [316, с. 228, 409]. Додамо, що цю одну природу, утворену із змішування і зливання двох природ, він визнавав божественною.

Саме таке христологічне *credo* стає знаменням монофізитського руху. Ієромонах Гевонд в зв'язку з цим стверджував: «Він [Євтихій – І.К.] повністю зливав у Христі дві природи так, що визнавав у Ньому не тільки одну Особу, але й одну природу, від чого послідовники цього еретика і називались монофізитами» [91, с. 4]. Але відзначимо, – Євтихій був переконаний в тому, що у своєму вченні він строго дотримувався поглядів Кирила Олександрійського. Принаймні основою його христології стає культивована Кирилом відома формула «одна природа Бога-Слова втілена» (нагадаємо, що ця формула належить Аполлінарію Лаодикійському). Щоправда, Євтихій викинув з неї термін «втілена». Натомість, він наполягав на важливості слова «сполучення». Тобто, за його міркування-

ми, до сполучення в Ісусі Христі були дві сутності (природи), а після сполучення стала одна.

В остаточному підсумку, згідно з поглядами Євтихія, людство розчиняється у Христі, воно поглинається божественною природою. Він, переповідаючи зауваження А.Тьєррі: «наполягаючи на славі Божественного ества Ісуса Христа, перебільшив Його Божественність, уявляючи собі всю істоту Його наповненою однією Божественною і саме людство Його вважати приналежністю, властивістю, формою Божественного ества Його» [1, с. 203]. Саме в цьому полягає сутність євтихіанства як гетеродоксії християнського світу. В зв'язку з цим правомірно навіть стверджувати про монофізитство крайнього євтихіанського толка. До цього С. Брок за позицією Євтихія залишає назву «монофізитство» [74, с. 42].

Запобігаючи дещо наперед, зауважимо, що в подальшому для більшості нехалкідонітів Євтихій став таким же єретиком, як і для халкідонітів («православних»). За повідомленням О. Брілліантова «крайні висновки Євтихія були потім відкинуті монофізитами, так що «євтихіани» у власному смислі опинились ізольованою сектою» [73, с. 81]. В свій час існувала навіть секта євтихіан, про яку повідомляє Іоан Дамаскін у праці «Про сто єресей». Але підкреслимо ще раз, – за своєю сутністю вчення Євтихія виявляється лише логічно витриманим до кінця крайнім варіантом строкатого за різновидами монофізитства. Більше того, монофізити повністю погоджувались з Євтихієм про винятково єдину природу Христа. Звідси не дивно є наявність христологічних розмірковувань Євтихія частіше без вказування його імені у багатьох пізніших трактатах монофізитських богословів.

Окремо слід розглянути питання несприйняття монофізитами вчення Євтихія на якому часто наголошують дослідники і богослови, – прихильники поєднання орієнтальних церков з православними. Подібне несприйняття фіксується навіть в офіційних документах орієнтальних церков. Для прикладу, у «Заяві Ефіопської Православної церкви з питання про монофізитство і діофізитство» (1970) стверджується: «Ефіопська церква засуджує Євтихія, який, як визнають, вчив, що у Христі людська природа поглинається божественною» [45, с. 149]. Між іншим факт несприйняття Давніми Східними Церквами христологічного вчення Євтихія під час неофіційних й офіційних богословських консультацій з представниками православних (халкідонських) церков часто ідентифікувався як відхід від позиції монофізитства і наближення до перспективи утвердження діофізитства. Так у сумісній заяві Змішаної комісії, проголоше-

ній у монастирі св. Бішою (Єгипет) в червні 1989 року сказано: «Ми згодні у засудженні ересей Несторія і Євтихія. Ми не відділяємо і не відмежуємо людської природи Христа від його божественної природи; не думаємо ми також і що перша з них була поглинута другою і в результаті перестала існувати» [45, с. 109]. Втім чи можна ідентифікувати факт відторгнення орієнтальними церквами вчення Євтихія як можливість погодження з халкідонським віросповіданням? В зв'язку з цим варте згадки доречне зауваження Ж-К. Ларше. Він констатує: «Ми знаходимо доволі дивним метод, згідно з яким стверджуємо, що нехалкідоніти православними є лише з тієї причини, що вони неєвтихіани: саме цей метод застосували укладачі «Другої заяви» [мова йде про офіційні консультації православної церкви і Давніх східних церков – І.К.] [186, с. 174]. Між іншим, Ж-К. Ларше вказує також як на яскравий приклад згаданої вище недоречної ідентифікації відповідь митрополита Дамаскіна Святогорському братству. Цитуємо в його переповіданні: «Міжправославна комісія доследила джерела того часу, як і праці Діоскора і Севіра, і дійшла висновку, що останні не були ні натхненниками, ні послідовниками євтихіанського монофізитства і що, виходить, до них не потрібно застосовувати ганебну назву єретиків-монофізитів» [186, с. 174].

Але з іншого боку, цей факт несприйняття нехалкідонітами вчення Євтихія дає підстави для деяких дослідників стверджувати про його непричетність до руху монофізитів. Для прикладу, І. Гаюк у монографії «Вірменська церква як унікальний феномен християнського світу» (2005) констатує: «сміслові значення терміна «монофізитство» повністю відділяється від поняття «євтихіанство»... [90, с. 26]. Зауважимо до цього, – монофізити не сприймали радикальний висновок Євтихія, суть якого полягає у тезі: «Ісус Христос не є єдиносутнісним нам». Іншими словами, Ісус Христос не має жодного стосунку до людської природи. Можливо в такій тезі слід вбачати результат побоювань Євтихія щодо недопущення надмірного зближення Втіленого Бога до пересічних людей. Хоча варто вказати тут на суттєву поправку. Після словесних баталій на Константинопольському соборі Євтихій погодився визнати «єдиносутність Ісуса Христа з нами лише по людськості», але все-таки він непохитно відстоював тезу про одну природу Христа по сполученні. Євтихій, у пересповіданні А. Тьєррі, наголошував: «Віра моя є такою: після втілення Бога Слова я поклоняюсь одній природі, природі Бога, який втілювався і волюднювався» [316, с. 215]. Подібну тезу богослови-халкідоніти у своїх трактатах довели до крайнощів, вбачаючи в цьому корінь ересі «злочестивого Єв-

тихія» Деякі з них відверто ідентифікували тезу про одну природу Бога винятково з іменем Євтихія. Для прикладу С. Булгаков повністю ототожнює «монофізитство євтихіанського типу з поглиненням чи розчиненням людства в Божестві» [78, с. 38].

Тепер щодо можливого змістовного зв'язку вчення Євтихія і Кирила Олександрійського. Для православних дослідників «архімандрит Євтихій один з учнів Олександрійського святителя, стає родоначальником ересі, яка за своєю суттю суперечить усім положенням христології святителя Кирила» [289, с. 43-44]. Втім сам Євтихій вдається до буквального доктринально послідовного відтворення христологічних поглядів Кирила, поданих ним у знаменитих двадцяти анафематизмах проти Несторія. Доволі показовим є його свідчення на суді Константинопольського собора 448 року. Євтихій, захищаючись від нападок архієпископа Флавіана, проголошує: «Я читав блаженного Кирила, святих отців і святого Афанасія: вони визнавали дві природи перед сполученням, а після сполучення і втілення вони визнавали вже не дві, а одну» [110, с. 289]. Для порівняння наведемо вираз, взятий з третього анафематизму Кирила: «Хто в єдиному Христі після сполучення (природ) розділяє особи, сполучаючи їх тільки союзом гідності, тобто у волі, чи в силі, а не краще, сполукою, що полягає у єднанні природ (істот), – хай буде анафема» [160, с. 66]. Подібні змістовні збіги христологічних поглядів Євтихія і Кирила дали підстави деяким церковним історикам (А. фон Гарнак, А. Карташов) побіжно звинувачувати Кирила у монофізитстві. Для прикладу, А. Карташов стверджував: «На плечах Кирила продовжує обтяжувати, як деякий *Alpdruck*, кошмар, відповідальність за те, що на його богослов'ї заснувалась і до цих пір перебуває найбільша і найзначніша з усіх ересей – монофізитська» [159, с. 270].

Отже, Євтихій лише довів до логічного завершення і, можливо дещо спрощено, але максимально чітко передав смисл неясної Кирилової христології, яка, в свою чергу, виявляється змістовно пов'язаною з аполінарієвими інтенціями. Узагальнюючи, Євтихія слід визнати родоначальником монофізитської гетеродоксії. До висловлених вище аргументів на користь цієї тези можна додати й наступний. На Халкідоні формула Кирила «дві природи до сполучення і одна після» (детермінанта монофізитства), була проголошена євтихіанською, внаслідок чого Діоскор, вірний послідовник Кирила теж був визнаний євтихіанином. Тобто, уже в середині V століття євтихіанство стійко пов'язується з утвердженням «одноприродності» після сполучення двох природ у Христі.

Христологічні погляди Євтихія стали предметом жвавого обговорення на IV Вселенському соборі, який відбувався у жовтні 451 року в малоазійському містечку Халкідон. Оскільки несприйняття рішень цього собору зумовило появу орієнтальних церков, то звісно, що варто докладніше розглянути ті перипетії, які розгорнулись під час соборних сесій.

Собор був скликаний за вимогою тодішнього папи Лева та імператора Маркіана (правив з 450 по 457 роки). В процесі його роботи відчувався вмілий контроль з боку державницьких структур й навіть прихована націленість останніх на прийняття тих рішень, які були вигідні імператору. Додамо, що інтереси імператора на соборі представляли уповноважені ним сенатори і архонти. Маркіан намагався добитись миру у церковному житті Візантії, а тому доклав значних зусиль, аби єпископи дійшли спільної згоди щодо христологічних дискусій. За свідченням Євагрія Схоластика: «Маркіан побажав, щоб всі однаково шанували Бога і язики, що розділились із-за нечестя знову благочестиво поєднались і щоб божественне прославилось через одну і ту ж похвалу...» [123, с. 184-185]. До речі, події Халкідонського собору докладно описані Євагрієм Схоластиком в його другій книзі «Церковної історії» і переповідані у працях В. Болотова, М. Поснова, А. Карташова, А. Т'єррі. Скористаємось лише узагальненнями, вдаючись до аналізу тих матеріалів, які подані у зазначених вище творах.

Відповідно, рішеннями собору були засуджені архімандрит Євтихій і єпископ Олександрійський Діоскор. Щоправда Діоскора судили не за вчення, а за виявлені ним порушення дисциплінарного характеру. Зокрема, він наважився відлучити папу Лева від церкви і, звісно, що надто зухвало поведився на Ефеському соборі 449 року. Більшість православних богословів та церковних істориків вчинене Діоскором на соборі кваліфікують як «розбійництво».

Але головне, – на соборі була здійснена верифікація і творче сприйняття христологічних доктрин, орієнтоване на пошуки компромісу між антиохійцями та олександрійцями. В результаті цього з'являється важливий для подальшого розвитку християнської думки Халкідонський орос. Його суть виражена в наступних формулюваннях. «...Наслідуючи святих отців усі узгоджено повчаємо сповідувати одного і того ж Сина, Господа нашого Ісуса Христа, досконалого в Божестві і досконалого в людстві, істинного Бога і істинну людину, того ж із душі розумної і тіла, єдиносутнісного Отцю по божеству і того ж єдиносутнісного нам по людству, у всьому подібного нам, крім гріха, народженого превічно від Отця по бо-

жеству, а в останні дні заради нас і заради нашого спасіння від Марії Діви Богородиці по людству, одного і того ж Христа, Сина, Господа, єдинородного в двох природах незлитно, незмінно, нероздільно і нерозлучно пізнаваємого, – так що поєднанням ніяк не порушується розрізнення двох природ, але тим більше зберігається властивість кожної природи і сполучається в одну особу і одну іпостась, – не на дві особи розсікається чи розділяється, але одного і того ж Сина і єдинородного Бога Слова, Господа Ісуса Христа» [110, с. 48].

Догматичний зміст цього, наведеного вище віровизначення можна звести до такого резюме. По-перше, у Христі констатуються дві природи, що зберігають свої властивості. Тим самим була знята формула «єдина природа», яка була джерелом христологічних розбіжностей. Словами А. Карташова: «з Кирилової тканини, звісно була викинута отруйна горошина – *tria physis*» [159, с. 343]. По-друге, рішенням собору були ототожені поняття особа (просопон) і іпостась, але розведені були поняття природа (фюзіс) та іпостась. Зауважимо, що Кирило Олександрійський у своїх творах вдавався до утвердження рівнозначності цих понять. Втім саме тенденція до демонстрації ідентичності понять «природа» та «іпостась» була основою монофізитського богословствування. В зв'язку з цим варто погодитись з думкою священника О.Давиденкова, який акцентував: «Особливістю монофізитського богослов'я виявляється принципова відмова від розрізнення в христології між поняттями природа і іпостась» [102, с. 41]. По-третє, основу особистості Христа складає божественність, а не людськість. Втім, кульмінацією халкідонського оросу стають його чотири заперечувальні прислівники, які, на думку отців, повинні були стати на заваді усіляких єретичних ухилів. Мова йде про основоположні принципи: незлитно, незмінно, нероздільно, нерозлучно. За образним виразом А. Карташова: «Халкідонський собор поставив у христологічному оросі начебто простенькі перегородки, бар'єр, який, упереджує від зривання у безодню єресей. Бар'єр дуже тонкий, ледь помітний, мереживний, що складається всього з чотирьох заперечень» [159, с. 345-346].

Загалом, утвердження христологічного оросу знаменувало собою несприйняття монофізитства, хоча офіційно собор не виносить вирок жодному вченню. Втім незважаючи на примиренчеську позицію й навіть деяку поступливість антиохійцям у христологічному питанні, Халкідонський собор своїми рішеннями зумовив протилежні сподіванням наслідки. Насамперед, словами Г. Флоровського: «Халкідонський орос став причиною трагічного розколу в Церкві. Історичне монофізитство є саме

несприйняття і відторгнення Халкідонського собору, розкол і розрив з «синодитами» [324, с. 28]. З тих пір синодитами стали називати прихильників рішень Халкідонського собору.

Чому ж компромісний собор привів все-таки до розколу християнського світу? З одного боку, слід вказати на низку нез'ясованих важливих христологічних нюансів, які обговорювались на сесіях собору. Як наслідок, – неоднозначність і деяка туманність у формулюваннях халкідонського оросу лише зашкодила його засвоєнню в колах богословів і подальшій популяризації. Більше того, халкідонський орос приховував в собі потенції обопільного несприйняття з боку тих, хто виступав проти умаління людськості у Христі так і з боку тих, хто не допускав знецінення Його божественності. Зокрема, монофізити звинувачували Халкідонський собор у потуранні вченню Несторія, а деякі з них називали синодитів не інакше, як несторіанами. До речі, монофізити визнавали халкідонський орос несторіанським за духом і не сприймали його в ім'я православ'я, вираженого, на їх думку, у Кирилових формулах.

Крім того, прийнята на Халкідонському соборі віросповідна формула приховувала в собі богословськи правомірні варіативні можливості її вирішення і подальшого відвертого відстоювання. Словами протоієрея В. Добротворського: «Далі цієї нещасної формули тодішні розумні люди нічого не бачили, з однаковою силою вона тяжіла над несторіанами і монофізитами, однаково впливаючи на обмеженість і утрудненість їх релігійного розуміння, на утворення їх догматичних теорій» [112, с. 21].

Тоді залишається визнати, що Халкідонський собор, який взяв на себе роль арбітра у христологічних суперечках просто не справився з такою функцією. Більше того, на його сесійних засіданнях не була подана оцінка того руху, який пізніше отримує назву монофізитського. Слушне зауваження в зв'язку з цим висловив В. Болотов. Він зазначив: «Вселенський собор не роз'яснив категорично високо-важливого для історії Сирії питання: що в діяльності антагоністів монофізитства було безсумнівно правильним, що можна їм пробачити зважаючи на обставини часу і що, про всяк випадок, заслуговує на засудження» [66, с. 297].

Але з іншого боку, Халкідонський собор офіційно зводить нанівець христологічні суперечки. Принаймні після його завершення вже не спостерігається відвертого протистояння антиохійського і олександрійського стилів богословствування. Натомість, після Халкідону антиохійська христологія зазнає стабілізації і, як наслідок, стилізації. Олександрійське богословствування, в свою чергу, зазнає своєрідного розпорошення, яке

відображається в існуванні багатьох христологічних модифікацій та епігонських вчень. Звісно, що їх поява була реакцією проти догматичного оформлення христологічної проблеми на Халкідонському соборі.

Отже, IV Вселенський собор заклав догматичні основи диференціації християнського світу. Зосереджувальним пунктом диференціації стають різні підходи у вирішенні христологічної проблеми. Але зазначимо, – християнський світ не зазнає строгої структуризації на дві протилежні частини. З іншого боку, не варто дотримуватись вузькоконфесійної точки зору, згідно з якою, від єдиної святої соборної апостольської церкви відкололись ті інституції, які свідомо стали на шлях ересі. Так, з православної позиції: «Гріхове різномисліє вело до виникнення ересей і відпаденню від Церкви...» [242, с. 5].

Акцентуємо особливо на тій обставині, що несприйняття христологічного оросу монофізитсько налаштованими богословами посприяло поступовій ідентифікації висунутих ними різних христологічних вчень. Поява христологічних модифікацій, поєднаних між собою несприйняттям Халкідону, в свою чергу, поступово приводить до їх вибіркового інституціонального оформлення. Причому у сформованих антихалкідонітських інституціях теж не було єдності. Для прикладу, у перші постхалкідонітські століття вірмени і сирійці-яковіти звинувачували коптів в іконоборських замашках. Яковіти закидали вірменам у докетизмі. Ефіопи для коптів, вірмен і яковітів були жидовілами, тощо. Отже, можна стверджувати про постання різноманітних антихалкідонських інституцій, які у своєму віровченні й навіть культовій практиці, схилились до тих чи інших аспектів перспективи «єдиноприродності».

Надалі ми не будемо вдаватись до докладного аналізу різноманітних христологічних доктрин, зафіксованих у вченнях багатьох богословів-антихалкідонітів. Натомість, нас будуть цікавити лише ті чи інші аспекти монофізитської христології, які виявились саме віроповчальними детермінантами тих нехалкідонських Церков, які виникають в межах різних провінцій політично нестабільної Візантійської імперії і в дотичних до неї країнах.

Осередком антихалкідонського руху стає Єгипет, який в ті постхалкідонські часи ігнорувався візантійськими імператорами як політична структура. Як зазначає Б. Нелюбов: «Після 451 року монофізитство для єгипетського населення стало не тільки національною релігією, але й символом політичного відчуження від Візантійської імперії» [230, с. 335]. При цьому слід зважати на варіативність опозиційних тенденцій у Єгип-

ті. Несприйняття халкідонського оросу виражалось як у відвертих виступах проти імператорської влади, так і у культивуванні монофізитських вчень, поширених у середовищі коптів.

Проявами відвертої конфронтації стали заколоти 457 року. Саме тоді повстанці, проголошуючи антихалкідонські лозунги спалюють храм Серапеум, в якому перебували візантійські воїни. В тому ж році був жорстоко вбитий предстоятель Олександрійської кафедри халкідоніт Протерій, призначений Константинопольським патріархом. Після його вбивства предстоятелем кафедри в Олександрії стає Тимофій Елур, який, заручившись підтримкою народу засуджує Халкідонський собор і відлучає від церкви папу Лева і архієпископа Константинопольського Анатолія.

Авангардом антихалкідонського руху стає чернеча братія. Для ченців блюзнірськими видавались будь-які розмірковування про людську природу Христа, тобто про ту природу, проти якої вони чинили аскетичні вправи, пожертви, подвижницькі подвиги. Зауважимо, – все сказане єпископами, прихильниками христології Кирила сприймалось ченцями беззастережно, на віру. Показовий факт: у 454 році група єгипетських ченців прибуває у Гангру, де знаходився у засланні Діаскор і завірила свого колишнього предстоятеля у відданості його ідеям.

Антихалкідонські настрої в Єгипті активізуються і тоді коли візантійським престолом володіли імператори, які симпатизували монофізитам (Василіск, Феодора). Але навіть при таких обставинах єгипетські християни визнавали цих імператорів лише тими, які змогли правильно збагнути сутність кирилового богослов'я. Додамо також, що в Єгипті не жалували єпископів та богословів з Константинополя. Подібна ворожість переходила і на мирян «чужої» їм кафедри. До цього, халкідоніти у Єгипті отримували прізвисько «мелькіти», що означає «царські люди».

Подібні антихалкідонські спротиви не слід сприймати як прояви виняткової політизації та ідеологізації монофізитства. В свій час ще В. Френд наголошував на безпідставності оцінки монофізитства лише як сепаратистського та партикуляристського руху неелінізованих провінціалів [див: 377, р. IX-XI]. Натомість вкрай важливою і, вірогідно, що визначальною є богословська складова монофізитства.

Тодішній християнський Єгипет стає не тільки ареною протистояння халкідонської та нехалкідонської партій, але й полем зіткнення різноманітних монофізитських вчень. Останні з'являються у сприятливому коптському середовищі у вигляді варіативних форм благочестя, діалектичних суперечок та містифікацій. Серед усіх вчень, які вплинули на

церковне життя Єгипту слід відзначити насамперед доктринальні здобутки Тимофія Елура, Севіра Антіохійського і Юліана Галікарнаського. Зауважимо при нагоді, що саме ці доктрини виявляються основоположними в контексті формування христологічних оросів орієнтальних інституцій. Відповідно, варто акцентувати на їх істотних характеристиках.

Тимофія Елура можна вважати вождем монофізитського руху в Єгипті. Будучи патріархом Олександрійським у 457-460 і у 475-477 роках він зятято відстоював ідеї антихалкідонітів, за що зазнавав переслідувань. Відомо, що до 475 року він перебував у засланні в кримському Херсонесі. З іншого боку, Тимофій Елур уславився також як знаний богослов. Він, на думку В. Лур'є «був (не враховуючи Діонісія Ареопагіта), чи не найвидатнішим богословом післяхалкідонської епохи» [201, с. 122].

У своїй христології Тимофій Елур був близьким до поглядів Діоскора. Втім до вчителя останнього – Кирила Олександрійського – ставився дещо насторожено. На думку В. Болотова, Тимофій Елур «усвідомив неможливість виправдати монофізитську доктрину за творами Кирила і звинувачував його у внутрішній суперечливості» [66, с. 335]. Тому сам себе він не вважав продовжувачем справи Кирила.

Про христологічні погляди Тимофія Елура ми узагальнюємо, звертаючись до дослідницьких доробків І. Мейєндорфа, Г. Флоровського, В. Болотова, Ж. Лебона і О. Давиденкова. Відтак, в основі христології Тимофія Елура полягало утвердження одноприродності Ісуса Христа. Його словами: «Одна природа у Христі – винятково Божество Його, хоча Він і втілювався незаперечно» [цит. 66, с. 334]. Показовою є аргументація Тимофія Елура, подана ним у творі «Спростування постанов Халкідонського собору». Цитуємо: «Жодна людина, чиє серце схильне до здорового глузду, не стане проповідувати дві природи чи вірити в них, ні до сполучення, ні після нього, бо, коли безплотне Слово Бога-Отця було зачате в лоні Святої Діви, тоді ж від її плоті Він взяв і тіло відомим лише Йому способом. Залишаючись незмінним як Бог, він сполучився з плоттю, бо до зачаття Бога-Слова у Його плоті не було іпостасі чи сутності, якій можна було б дати назву якоїсь частково чи окремої природи, бо природа не існує без іпостасі, ні іпостась без особи. Тому якщо є дві природи, то повинно бути дві особи, але якщо є дві особи, це означає, що є два Христа» [цит. 218, с. 276]. Зауважимо принагідно, за розмірковуваннями Тимофія Елура людська природа не може існувати без іпостасі. Це, – по-перше. По-друге, судження про дві природи є рівнозначним судженню про дві

особи. До цього подібна взаємозамінність «природи» і «особи» стає характерною для антихалкідонітів.

Звісно, що подібні розміркування Тимофія Елура знаходять відгук у середовищі єгипетських християн й особливо серед чернечої братії. Втім ідеї Тимофія Елура розповсюджуються не лише у Єгипті. Переклад його знаменитого твору «Спростування постанов Халкідонського собору» започатковує полемічну літературу у Вірменії. Н. Марр вказував на його беззастережний авторитет серед вірменських вардапетів та письменників [див: 209]. З іншого боку, Ж.-К. Ларше стверджував про значний вплив творчості Тимофія Елура на вірменську христологію.

Головним богословським авторитетом західносирійської церкви, а пізніше і коптської стає Севір Антіохійський. Він увійшов в історію християнської думки насамперед як видатний догматист, богословська система якого стає опорою і вершиною в розвитку нехалкідонської христології. Майбутній патріарх Антіохії з 512 по 518 роки навчався на ритора в Олександрії і на юриста у Вериті (Бейрут) [див: 104, с. 82]. Охрестився в 488 році в м. Тріполі (Ліван). Переконливим монофізитом Севір стає під впливом Петра Іверського, єпископа м. Маюма, внаслідок чого «захоплений аскетичним ідеалом, прийняв чернецтво в монофізитському монастирі поблизу Гази» [133, с. 66]. Пізніше, там же в Палестині стає священником і включається до активної церковної боротьби проти халкідонітів.

Христологічна концепція Севіра Антіохійського відображається у трактатах «Проти нечестивого Граматика», «Слова до Нефалія», «Філалет», у «Посланні до Екуменія», «Листі до Сергія Граматика», у кафедральних проповідях. За повідомленням М.Заболотського: «богословські праці Севіра здобули йому серед монофізитів славу «*os omnium doctorum*» (опори усіх учителів)» [133, с. 66].

Характеризуючи христологічні погляди Севіра відзначимо насамперед його відданість богословствуванню Кирила Олександрійського. Ж. Лебон навіть висловив припущення: «боротьба Севіра проти граматиків [богословів-халкідонітів першої половини VI століття – І.К.] була лише розвитком апології св. Севіра» [388, р. XXI]. Принагідно, у своєму знаменитому дослідженні Ж. Лебон постійно акцентує на відповідності розмірковувань Севіра з христологічними судженнями Кирила. В зв'язку з цим І. Мейендорф узагальнює: «З часів публікації фундаментального дослідження про монофізитство Жозефа Лебона стало загальноприйнятим вважати, що монофізитське вчення про Втілення, особливо в систе-

матичній формі, наданій йому Севіром, є нічим іншим, як христологією св. Кирила» [219, с. 41].

Втім чи справді христологічні погляди Кирила і Сівера були ідентичними? Ж. Лебон і його безпосередні послідовники (Р. Драге, М. Жюжі, Р.В. Селлерс) звісно, вважають, що так. До цього, доволі показовою є й севірова мотивація несприйняття Халкідону. Севір засуджував собор за те, що він не наслідував вченню Кирила Олександрійського.

Втім, французький патролог Ж.-К. Ларше зауважив, що Ж. Лебон, висунувши тезу про цілковиту відповідність вчень Севіра і Кирила не пропонує їх порівняльний аналіз і не зважає на смислові відтінки у тлумаченні важливих христологічних термінів, наявні у цих богословів. Як наслідок, він узагальнює: «Лебон втановлює цю відповідність шляхом інтерпретації Кирила в світлі Севіра. Ця інтерпретація повністю суперечить усьому православному переказу... [186, с. 172-173]. До цього, ще в кінці XIX століття протестантський теолог Ф. Лоофс стверджував: «монофізитство Севіра не є справжнім Кириловим вченням, але тільки монофізитством, відкоригованим через Кирилову думку» [цит: 106, с. 7]. Для порівняння, Г. Флоровський, визнаючи формальну подібність вчень Кирила і Севіра, все-таки зауважував: «ця подібність в словах, а не в дусі» [324, с. 35]. Додамо до цього, що христологічні вчення Кирила і Севіра у багатьох пунктах зближуються, проте їх термінологія суттєво вирізняється.

Про особливості христологічної доктрини Севіра Антіохійського можна узагальнити, звертаючись до фрагментів тих творів, які є відомими в наукових колах і зважаючи на ґрунтовні дослідження Ж. Лебона, В. Самуеля, В. Болотова, Г. Флоровського, І. Мейендорфа, М. Заболотного, О. Давиденкова, Ж.-К. Ларше. Севір повчав про «єдину складну природу» Ісуса Христа після Його втілення. Тобто, до втілення, Бог-Слово було «простою природою», а внаслідок волюднення виробилась «складна» щодо плоті природа. Принагідно, за свідченням Ж. Лебона: «Севір був єдиним монофізитським богословом, який стверджував про внутрішню складність єдиної природи Христа і стверджував цю тезу доволі послідовно» [387, р. 477]. Додамо, що формули «складна природа» у богословських творах Кирила Олександрійського немає.

Утверджуючи єдність божественної і людської природ у Христі Севір, щоправда, допускав формулу з «двох природ», але відносив її не до розряду дійсного, реального, а до чогось уявного, чи умосяжного, тобто до того ідеального моменту, який передує єдності. Отже, за логікою його

розмірковувань, ми можемо помислити, чи уявити про дві природи, що передують єднанню. Звідси й виток інтерпретацій богословствування Севіра як проправославного в своїй сутності. Зокрема, В. Самуель вважає христологічну концепцію Севіра строго симетричною, в якій боголюдська єдність складається з двох природ, іпостасей, осіб, енергій і воль.

Варто більш докладно торкнутись ідентифікації В. Самуелем христологічної концепції Севіра як строго симетричної. До цього, термін симетричність щодо христологічних схем вводить Г. Флоровський для позначення взаємозамінності складових елементів єдності. Тобто, йдеться про зближення таких складових як єдина складна природа Боголюдини, єдина складна іпостась і єдина складна особа. В. Самуель стверджує: «З точки зору Севіра складна іпостась чи складна особа є те ж саме, що й складна природа» [409, р. 174]. Втім чи виявляє Севір таку чітку послідовність в ототожненні цих згаданих вище христологічних термінів? Він трактує особу Христа наступним чином: «Емануїл, що складається з Божества і людства... є однією Особою через сполучення, незмінно і незлитно, з двох в єдності» [282, с. 82]. Акцентуємо на деякі термінологічні нюанси. Для Севіра іпостась Христа «складена з двох іпостасей», а особа Христа не складається з «двох осіб». Іншими словами, для нього особа Христа є особою складною Боголюдською, утвореною з двох іпостасей, але не з двох осіб. Тобто, виходить, що Севір терміни «особа» та «іпостась» уподібнює, але не ототожнює їх повністю. Його словами: «іпостась [будучи] простою чи складною, називається також особою, коли існує окремо» [282, с. 79]. «Іпостась уявляється як певний індивідуальний підмет, який ми називаємо також особою, коли вона [іпостась] існує самотньо, будучи чи простою, чи поєднаною в нероздільну єдність через складення» [282, с. 84-85].

Далі, Севір категорично заперечує формулу «дві природи після сполучення». Його словами: «Неможливо, щоб кожному з них, тобто Божеству Єдинородного і Людству з Ним сполученому приписувалась власна особа» [282, с. 82]. Іншими словами, за міркуваннями Севіра, – після сполучення у Христі вже немає ніякої подвійності. Наполягаючи на складності єдиної природи Ісуса Христа, Севір не має на увазі якесь злиття чи змішування, чи перетворення тих природ, що сполучились. У «Посланні до Екуменія» він проголошує: «Ми не уникаємо визнати властивості природ, які утворили Емануїла, щоб зберегти вільну єдність від злиття; мова йде про властивість якості природи, але ми уникаємо розмежовувати і розділяти властивості між двома природами» [цит: 102,

с. 77]. Тобто у синтезі, «складності» Христа немає жодних змін складових Його природи, вони не існують самі по собі. Натомість, дві природи сполучаються нерозривно, нерозлучно і незлитно.

Акцентуючи на єдиній природі Христа, Севір звісно що визнавав і властиву Йому єдину дію, енергію. Словами богослова: «Є один суб'єкт дії, втілене Слово, однією є дія, але справи, тобто те, що вироблене дією є різними» [цит: 219, с. 48]. В зв'язку з цим Севіра можна визнати навіть передтечею монофізитського вчення про одну волю. С. Бозовітіс відверто називає його «монофелітом і моноенергістом» [47, с. 161]. Отже, у Севіра єдина природа Христа має наслідком єдність енергії, але при цьому не виключається можливість розглядати її продукт, – справи як божественні чи людські у відповідності з властивостями обох природ. Тобто він допускає подвійність лише стосовно вчинків, реалізованих Боголюдиною. Але зауважимо, – Севір енергію Боголюдини визначає винятково як божественну. Цитуємо: «Те ж саме ми стверджуємо про енергію, сповідуючи її божественною... різними є лише вироблені нею справи» [105, с. 70]. Щоправда, у Севіра трапляються і висловлювання про дві волі, точніше акти волі. Але він не розподіляє акти волі між природами, тобто безпосередньо відносить їх до втіленого Слова. За його міркуваннями: «можна стверджувати про дві волі у Христі лише в тому значенні, в якому мовиться про різні і навіть протилежні бажання в одній людині» [105, с. 71].

Таким чином, вчення про єдину природу Ісуса Христа Севіра виявляється одним із взірців монофізитського богословствування, щоправда з деякими обмовками. Втім наявність обмовок зовсім не означає відхід Севіра від традиції монофізитського за духом богословствування. Тому проблематичною є спроба його «оправославлення», надмірного зближення з халкідонітством, до якої вдається богослов Сирійської Православної Церкви В. Самуель. Більше того у своєму фундаментальному дослідженні він намагається обґрунтувати подібність Севірової христології з христологією Лева Великого і представників антіохійської традиції, зокрема Феодоріта Кіррського [див: 409, р. 187-188]. Але з іншого боку, зводить з пантелику гучна декларація того ж В. Самуеля. Цитуємо: «в основі сповідання Севіром і його однодумцями складного характеру особи Христа полягає саме олександрійська емфаза» [409, р. 168]. До речі, установка на оправославлення Севіра Антіохійського спрацьовує також у творах М. Селезньова. Втім у дослідницьких колах переважає все-таки сприйняття Севіра як найбільш поміркованого і скоріше близького до позиції компромісного «Енотикону» монофізита. Більше того, Севір дуже часто

постає своєрідним уособленням монофізитської христології, й навіть її еталоном. В зв'язку з цим можна погодитись зі слушною думкою Ж. Лебона. Цитуємо: «Саме Севір забезпечує секту [йдеться про монофізитів – І.К.] науково розвинутою христологією, в якій він розробляє аутентичний виклад і визначальні формули. Ця помітна робота реалізована ним в ході контрверзів, які підтримувались Севіром проти трьох догматичних тенденцій, по різному протиставлених монофізитській ортодоксії, а саме халкідонського діофізитства, еutihianства і юліанізма» [388, р. 119]. В іншому місці тексту: «Плоди його праць викладені у просторових творіннях, які стали немов би офіційним підручником і арсеналом опозиції Халкідонському вченню» [388, р. XXV]. Втім чи є Севір оплотом монофізитської ортодоксії? Згадаємо, у своїх працях він постійно наполягає на єдності втіленого Христа, на «єдиній складній природі» Христа після Його Втілення. В такому випадку доречніше стверджувати не про монофізитство, а про міафізитство (термін С. Брока). Все-таки, Севір повчає про єдину природу як складну (комполітну) єдність, а не про елементарну (моно).

Саме міафізитство в душі Севіра, або традиційно інтерпретоване дослідниками т.зв. «помірковане монофізитство» стає доволі помітною христологічною доктриною в богословських колах Єгипту. Втім подібна антихалкідонітська доктрина врівноважується впливом христологічного вчення Юліана Галікарнаського. Про його ідеї можна узагальнити на основі фрагментів творів, опублікованих у «Богословському збірнику» за 2002 рік. Крім того христологія Юліана розкривається, у дослідженнях В. Болотова, Г. Флоровського, В. Самуеля, Р. Драге, І. Мейєндорфа, В. Лур'є, О. Давиденкова.

Відомий богослов-антихалкідоніт вперше заявив про себе у христологічних дискусіях, які точились в Константинополі упродовж 510-511 років. Під час переслідувань монофізитів в правління Юстина I він у 518 році полишає кафедру в Галікарнасі і тікає до Єгипту. Там близько 520 року Юліан вступив в полеміку з Севіром з приводу питання про тлінність чи нетлінність тіла Христового. До цього, Севір вважав тіло Христове тлінним, а Юліан – нетлінним. Логіка Севіра є зрозумілою, – тіло Христове є тлінним за аналогією з тілом людським. Згідно з міркуваннями Юліана Галікарнаського нетлінність і, як наслідок, – безсмертя є постійними властивостями Христа. Більше того навіть до воскресіння тіло Христове теж не було тлінним, воно лише здавалось таким. Словами Юліана: «Не так, що спочатку [тіло Христове] було тлінним, але що тільки вважа-

лось тлінним до Воскресіння, показано ж було через Воскресіння, що воно [і до того] було нетлінним» [цит: 107, с. 54]. У своїй аргументації нетлінності тіла Христового Юліан зважає на відстоювання тези про єдину природу Господа. Цитуємо: «Якщо тіло Христове є тлінним то ми запроваджуємо розрізнення у Слово Боже. А якщо запроваджене розрізнення то отримуємо дві природи у Христі і навіщо ж ми даремно боремось проти собору» [цит: 66, с. 343].

Зауважимо при цьому, що в своїй апології єдиної природи Боголюдини Юліан надмірно знецінював її людську складову. Тобто він визнавав елементи людства у природі Христа, але наполягав на тому, що ці елементи функціонують за своїми особливими законами, які відокремлюють Його від інших представників людства не тільки занепаłego, але й первісного (Адама). Тобто, Юліан утверджує одну-єдину природу Ісуса Христа, усував усілякі в ній розрізнення. Показовою в зв'язку з цим є його формула «непомітного розрізнення». Ця формула не означає припущення якихось відмінних якостей у Христі, навпаки у Ньому немає ніякої подвійності, немає розподілу між природами, чи між двома сторонами «єдиної складної природи» (натяк на Севіра). Натомість, згідно з міркуваннями Юліана, всі властивості в боголюдському синтезі змішуються і причетними є лише втіленому Богу-Слову.

Отже, христологія Юліана Галікарнаського є доволі послідовною на відміну від вчення Севіра. Можна стверджувати навіть про радикальне монофізитство, точніше міафізитство Юліана. До речі про радикалізм доктрини Юліана свідчить і проголошення ним у Христовій єдності не тільки природи, особи й енергії, але й єдності властивостей.

Радикалізована форма христології, представлена Юліаном Галікарнаським зіграла визначальну роль у подальшій диференціації антихалкідонітського руху. Зокрема, його вчення про нетлінність Христа спричинило суперечки в середовищі антихалкідонітів і посприяло виокремленню двох різних течій, – северіан та юліанітів. При цьому северіани закидали юліанітам у відновленні ними докетизму, а юліаніти звинувачували своїх супротивників у поклонінні тлінній речовині. Принагідно, юліанітів навіть називали «афтартодокетами», тобто тими, кому ввижається нетлінність.

Полеміка северіан та юліанітів підготовила розкол всередині антихалкідонітів, який припадає саме на 535 рік. Приводом для розколу стала боротьба за патріарший престол Олександрії між прихильниками Севіра та Юліана. Після смерті патріарха Тимофія IV, який схилився до монофі-

зитів, але визнавався і халкідонітами, клірики та знать обирають його наступником Феодосія, – учня і послідовника Севіра. Але ченці і народ віддавали перевагу Гайяну, послідовнику Юліана. Імператор після невдалих спроб висунути у патріархи халкідоніта все-таки підтримав Феодосія. Юліаніти у відповідь утворюють опозицію, яка набуває популярності у монастирських ченців. Протиставлення антихалкідонітських лідерів зумовило навіть своєрідну ідентифікацію северіан та юліанітів як, відповідно, феодосіян та гайянітів. Принаймні, упродовж VI століття ці найменування дублюються.

Додамо, що надалі і в середовищі юліанітів стається диференціація, спричинена, з одного боку, церковно-канонічними чинниками, а з іншого, догматичними розходженнями. Так у VI столітті постають вже два угруповання. До одного з них належали прихильники вчення самого Юліана; їх стали називати «діафоритами» (тими, хто визнавали розрізнення Божества і людства у Христі). Втім, більш відомим стає рух під назвою «актистити» (буквально з грецької мови – «нетварники»), які сповідували вчення не лише про нетлінність, але й про нетварність Тіла Христового. До цього, вчення та особливості функціонування руху актиститів докладно описує В. Лур'є у своїй статті «Авва Георгій із Сагли і історія юліанізму в Ефіопії» [див: 200]. Акцентуємо принагідно на появі і поширенні актистистських інституцій, які упродовж 40-х років VI століття набувають значної популярності в Єгипті, незважаючи на протидію северіан та халкідонітів. В. Лур'є повідомляє про успіх юліаністського вчення серед антихалкідонітів Єгипту, Ефіопії та Вірменії. Тривалий час, аж до другої половини IX століття у Єгипті функціонувала навіть паралельна юліаністська структура, утворена ієрархією, яку висвятив єпископ Євтропій. При цьому коптські патріархи неодноразово намагались приєднати юліаністські структури до своєї церкви. Зокрема, на початку VIII століття патріарху Олександрю II (703-726) вдалось приєднати гайянітів, які мешкали в областях Саал-Муна, районах Дельти Ніла і в Нітрійській пустелі. А патріарх Шенуда I (859-880) зумів повернути до своєї церкви гайянітів в області Бальяна і у Верхньому Єгипті.

Зауважимо, що в середовищі крайніх юліанітів (актиститів) теж не було злагоди. Не всі з них підтримували інституції, започатковані в часи єпископства Євтропія. Деякі з них, які не визнавали єпископський статус Євтропія (висвячений був мертвою рукою попередника Прокопія у присутності інших ієрархів), подались у Вірменію. Принагідно, юліанітам вдалось навіть утвердитись в церковному житті Вірменії та Ефіопії.

Не відзначався стабільністю і северіанський рух. У другій половині VI століття частина северіан зближається з халкідонітами. Догматичною основою для зближення стало вчення софіста Прова, який примкнув до халкідонітів, та архімандрита Іоана Барбура про наявність у Христі природних особливостей людської природи. В остаточному підсумку культивування цього вчення приводило до необхідності констатації двох природ у Христі. Відтак послідовники Прова та Іоана Барбура приєднуються до халкідонітів, за що й були засуджені северіанами у 584/585 році на своєму соборі в Губба Барайі (поблизу Антіохії).

Близько 585 року у северіанському міафізитстві розгорнулася дискусія, яка привела до розколу його інституцій, належних до Олександрійського та Антіохійського патріархатів. Започатковує її патріарх Олександрійський Даміан (577/578 – 606/607), який пише ґрунтовний викривальницький трактат проти тритеїзму, тобто віри у трьох богів. Суть його вчення можна стисло передати так: кожна з іпостасей Трійці не є Богом сама по собі, але вони мають спільного всім Бога. Оскільки ж три іпостасі причетні божественній природі, то лише в цьому випадку кожна з них можна визнати Богом. При цьому, в світлі вчення Даміана: «Трійця втілилась уся, але це не створило розділення між Сином і двома іпостасями – тому що в реальності між ними ніякої відмінності немає» [201, с. 229].

Патріарх Антіохії Петро з Каллініка (581-591), ознайомившись з трактатом Даміана, знайшов в ньому небезпечні єретичні ухили. Зокрема, він виступив проти ототожнення іпостасі та її властивості та тези Даміана про наявність спільного божества в іпостасях. Останню тезу Петро Каллінікський вважав нічим іншим як відтворенням модалізму, тобто вчення про три модуси (способи) існування Бога. Як результат, – северіанські патріархи звинувачують один одного в єретичності і у 588 році оголошують про розрив церковного спілкування підвідомчих їм епархій. Втім пізніше прихильникам Даміана і Петра вдалось досягти примирення. У 616 році на соборі в Олександрії розкол між патріархами був офіційно припинений. Проте більша частина єгипетських северіан, незадоволених рішенням собору пішла на розрив з тодішньою ієрархією та обирає патріархом свого вождя Веніаміна (622-662), затятого прихильника вчення Даміана. Як наслідок, – в антихалкідонітському Єгипті утверджується даміанізм, який з тих пір, аж до кінця XI століття стає офіційним віросповіданням Коптської Церкви. В зв'язку з цим на увагу заслуговує зауваження В. Лурье. Цитуємо: «В VII столітті зливання реальності трьох

іпостасей Трійці сприймалось як офіційне віросповідання монофізитського Єгипту і для нього був навіть введений фразеологізм «египетствувати розумом» [201, с. 229].

Отже, внаслідок протистояння северіан та юліанітів в Єгипті перемагає христологічна доктрина северіанського ухилу варіанту дам'янізму. Але інші антихалкідонські групи, які перебували в опозиції, звісно що не мирились з подібним становищем. Кожна з них привносила сепаратистські тенденції в церковне життя Єгипту. До речі, на кінець VI століття нараховувалось близько двадцяти антихалкідонських груп, лідери яких полемізували між собою на догматичному рівні. Не слід відкидати також халкідонітів, які теж намагались встановити контроль у християнському Єгипті. Відтак конфронтація конфесійних об'єднань та груп зумовлювала дестабілізацію політичного життя Єгипту. І можливо, що перемога на богословському рівні северіанського монофізита, доктрина якого влаштовувала деякі опозиційні групи певною мірою отримувала небезпечні тенденції в суспільстві.

Северіанськими за змістом слід визнати відомі в історії Коптської Церкви христологічні акти. Серед них в першу чергу згадаємо про віросповідання патріарха Шенуди I (859-880). В цьому віросповіданні стверджується: «Бог по втіленні неосяжно приєднав тіло до себе без зміни, змішування чи розділення однак так, що він став природою єдиною, іпостассю єдиною, особою єдиною» [260, с. 9]. І далі: «Ми проклинаємо і анафематствуємо усіх, хто сповідує, що Бог після єднання неосяжного має дві природи. Ми ж сповідуємо, що Бог Слово волею сприйняв на себе страждання в тілі. Безсумнівним ж є те, що єднання завжди і у всьому єдиним постає» [260, с. 10]. Щодо значущості згаданого вище христологічного акту. Єпископ Порфірій констатує: «Це віросповідання Санутія [в такій транскрипції подається у нього ймення «Шенуда» – І.К.] було сприйняте коптами з великою повагою» [260, с. 10].

Доволі показовим в аспекті утвердження северіанства є й віросповідання патріарха Міни (958-977). Цитуємо: «Сповідуємо природу єдину і особу єдину Слова єдиного, складеного з двох через єднання, однак без знищення, змішування і пошкодження обох втілену... Віруємо і проголошуємо, що єдиним є Христос Син Божий в двох природах і особах досконалий, божественний і людській і що зробився єдиною природою, єдиною особою Слова втіленого і волюденного. І в жодному разі не кажемо, що по сполученні дві природи, дві особи, дві волі і різні дії» [260, с. 11].

Досить лаконічним видається северіанське по суті віросповідання собора 1239 року, який відбувся в часи патріархату Кирила III (1235-1243). Цитуємо: «Христос Бог, що зробився людиною є єдиною природою, єдиною особою, єдиною волею. Він є Бог-Слово і, водночас, людина, породжений від Діви Марії. Отже, йому дійсно належать усі властивості природи божественної і людської» [260, с. 13].

На основі наведених вище христологічних оросів можна узагальнити наступне. Коптська Церква сповідує віру в Ісуса Христа як досконалого Бога і досконалу людину, який по втіленні стає однією особою (іпостассю) з двох природ, сполучених незлитно і незмінно. Але ще раз акцентуємо, – копти не сприймають христологічну формулу «дві природи». В зв'язку з цим згадується декларація шанованого ними патріарха Діоскора. Її суть: «З «двох природ» приймаю, але «дві природи» не сприймаю» [110, с. 45].

Коптський патріарх Шенуда III (1923-2012) неодноразово наголошував, що в своїй христології Коптська Церква наслідує вчення Кирила Олександрійського і визнає у Христі Божественну і людську природи, але сповідує, – що Він – Бог, захищаючи таким чином Божественну природу Христа від нечестивого вчення Арія і, водночас, повчає, що Він – Людина, наділена усіма якостями людськими крім гріха [145, с. 64]. Додамо, що подібні христологічні міркування папи Шенуди III відтворюються і в його праці «Природа Христа» [див: 404, р. 4-5].

В літургічних текстах Коптської Церкви підтверджується, як переповідає Б. Нелюбов: «в коптських літургіях Василія і Григорія виражається чиста істина, що людська природа у Христі під час сполучення її з Божественною не піддавалась ніякому змішуванню чи зміні, що Син Божий був істинною людиною, коли сполучився з людською природою, не змінюючи її і не змішуючись з нею, що від пречистої Матері Божої Він сприйняв тіло без змін, змішення, сполучивши його зі Своєю Божественною природою» [230, с. 356].

Северіанство як христологічна доктрина стає домінуючою і в західно-сирійській церкві. Щоправда, серед яковітів [цей термін вживаємо у його суто віросповідному значенні – І.К.] воно утверджується не одразу. Тривалий час у середовищі західно-сирійських християн відбувалась конфронтація северіан та юліанітів. Про цю конфронтацію можна дізнатись на підставі багатьох церковних та історичних джерел. Для прикладу, М. Медніков переповідає свідчення арабського історика Абуль Фараджа: «При Харуні ар-Рашиді яковіти розділились на дві партії з яких од-

на проклінала пам'ять Юліана, а інша – Севіра» [217, с. 220]. Зауважимо, що свідчення ці стосуються 80-90-х років VIII століття.

Втім поступово в якості еталона христології західно-сирійської Церкви утверджується так зване сповідання віри Якова Едеського (бл. 640-708). На думку Я. Пелікана «у ньому лаконічніше, ніж в будь-якому іншому документі тієї епохи резюмуються особливості христологічного вчення яковітів» [248]. Принагідно, В. Райт стверджує, що Яків Едеський був «людиною незвичайної вченості свого часу, мужем трьохмовним, який однаково обізнаним був в сирійській, грецькій і єврейській мовах...» [268, с. 99].

Тепер безпосередньо звернемось до змісту самого сповідання. Для цього скористаємось його текстом, відтвореним у другій главі праці Я. Пелікана «Дух східного християнства». Крім того варто також зважати на деякі христологічні інтенції, які містяться в «Анафорі св. Мар Якова, брата Господа нашого» і на коментарії цієї літургічної пам'ятки, подані Яковом Едеським.

У сповіданні віри Якова її христологічна частина розпочинається з декларації про те, що «Слово творець у всьому є єдиносутнісним Отцю, Який його породив» [цит: 248]. Для порівняння, у своєму коментарії вищезгаданої анафори Яків в контексті єдності Божества і Трійці акцентує на їх «розрізненні без розділення і єднанні без змішування» [цит: 248]. При цьому звернемо на особливий наголос в христології західно-сирійських християн на єдності Божества. У тексті анафори св. Якова сказано: «і Слово Боже воістину постраждало во плоті і було принесене в жертву і переломлене на хресті і душа його відділилась від тіла Його, тоді як Божество Його ніколи не відділялось ні від душі Його, ні від тіла...» [45, с. 129].

У сповіданні віри Якова особлива увага приділяється саме іпостасному сполученню, яке постає «більш істинним сполученням іпостасей, аніж те, яке личить Отцю і Сину» [цит: 248]. Якщо в останньому сталось «не сполучення іпостасей, але тільки природ, то в сполученні, що здійснювалось у Христі «не було ні розділення іпостасей, ні природ від них відділених» [цит: 248]. При цьому, згідно з західно-сирійською версією іпостасного сполучення неприпустимою є констатація двох природ після сполучення. Подібне твердження сприймається як капітуляція перед несторіанами. У сповіданні Якова Едеського сказано: «Святий, Всемогутній, Безсмертний Бог був за нас розп'ятий і помер... І на відміну від не-

сторіан, цих людинопоклонників, ми не стверджуємо, що за нас померла смертна людина» [цит: 248].

Своєрідною демонстрацією іпостасного сполучення у христології Сирійської Православної Церкви стає і найменування Діви Марії Богородицею. У сповіданні Якова Едеського констатується: «Після того, як Він волюднівся, ми шануємо і прославляємо Його вкупі з Отцем і Святим Духом. Також ми знаємо і сповіщаємо, що Свята Діва є Богородиця, а не Христородиця, чи людинородиця» [цит: 248].

Загалом, яковіти дотримуються христологічної формули «єдина складна природа Христа з двох». Тобто, Христос є одним «з двох природ, які стали однією природою» [цит: 232, с. 356]. При цьому, вони ототожнюють природу і особу і складність природи тлумачать, зважаючи на її Боголюдськість, тобто одночасність перебування в іпостасі Бога-Логоса і Христа-людини. Іншими словами, суть христології Сирійської Православної Церкви слід вбачати в утвердженні тези: в Ісусі Христі, що має одну складену усю, сполучились дві природи. Божественна і людська природи не змішуються і не розділяються, але утворюють єдину природу Христа. Звідси, зрозумілими є декларації сучасних дослідників орієнтального християнства, які стверджують про северіанську за змістом христологію західно-сирійської церкви. Для прикладу, Б. Нелюбов, посилаючись на І. Карміріса констатує: «Яковіти виявляються поміркованими монофізитами школи Севіра Антіохійського» [232, с. 356].

В силу історичних обставин яковітське віросповідання стає основою для оформлення христологічного оросу Маланкарської Православної Сирійської Церкви. Принаймні собор Маланкарської церкви, який відбувся у місті Мулантурутті в травні 1876 року офіційно визнав духовну єдність керальських християн з Сирійською Православною Церквою. Як наслідок, – можна стверджувати і про ідентичність їх христологічних оросів. Про зміст христології Маланкарської церкви можна дізнатись, ознайомившись з програмною статтею професора богословської семінарії в місті Коттаям Джона Пеніккера і з публікаціями відомих богословів цієї церкви П. Вергезе і В. Самуеля. Дж. Пеніккер наводить визначальну христологічну формулу Маланкарської Церкви «Одна (єдина) втілена природа (іпостась) Слова Божого». Ця єдина природа складається з Божественної і людської в їх досконалості» [цит: 403]. Тобто наголос на єдиній природі припускає утвердження в Христі повноти Божества і людства. За церковними канонами, «в єдиному Христі дві природи поєднались, з одного боку, без плутанини чи змішування, а з іншого, – без виділення

чи розділення» [цит: 403]. При цьому Ісус Христос визнається однією-єдиною природою після Втілення. Це не означає якогось скорочення чи розділення двох природ, а тільки утвердження їх єдності, здійсненого зближення. П. Варгезе з приводу «єдиної природи», яка приписується Христу, пише: «Це одна-єдина іпостась, яка постає тепер божественною і людською і всі дії [енергії] походять від єдиної іпостасі» [цит: 186, с. 164].

Дж. Пеніккер у своїй статті наводить також так зване раннє христологічне сповідання Церкви. Його суть: «Є дві природи в Господі нашому до втілення: Божественна і людська. Сполучення Божества з його людством відбулось неосяжно і невиражено словами без суміші, без плутанини, без перетворень, без зміни, без знецінення кожної з цих природ. Збереженою стала самобутня природа в одному Сині; одними і тими ж є в Сині Христос, усія, іпостась, людина, воля, енергія і дія... Природа одна втілена чи одного-єдиного характеру є те ж саме, що й одна складена іпостась. Природа Слова, коли вона використовується щодо Христа означає тільки іпостась чи конкретну особу [цит: 403]. Для порівняння, Б. Нелюбов наводить витинки з праці єпископа Авгена Мар Тимофія «Істини святої віри» (1950). Єпископ Маланкарської Церкви розмірковує: «Дві природи, поєднались, як вино з водою, стали одним, чим підтверджується взаємна єдність обох природ в одній. Дві природи, після сполучення – це вже не дві природи, а одна природа, одна особа, одна парсуппа (рівнозначно образ, що відповідає скоріше латинському слову *persona*), одна воля і Один Христос» [233, с. 351].

Судячи з наведених вище віросповідань можна узагальнити про христологічну позицію Маланкарської Православної Сирійської Церкви. По-перше, утверджується єдність в природі, волі, енергії, дії Христа. По-друге, сполучення двох природ в особі Ісуса Христа після втілення стало незмінно, нероздільно і без будь-яких перетворень. При цьому, дві природи у Христі існують без змішування, знецінення, входячи одна в одну як вино з водою. По-третє, в Ісусі Христі померло тільки його людство, а його Божество продовжує своє існування. Як наслідок, – подібна позиція є незначною модифікацією севіріанської христології.

Ідеї севіріанського міафізитства проникають і в Ефіопію, де трансформуючись, породили численні христологічні модифікації. При цьому зауважимо, у догматиці Ефіопської церкви з початку її інституціонального оформлення переважало севіріанство. Але не варто його ідентифікувати як суто «ефіопське монофізитство». В межах тодішньої Абіссинії поширились тіж суперечки, між севіріанами та юліанітами, які підточу-

вали церковне життя Єгипту упродовж шести-семи віків. Тобто христологічні дискусії були перенесені на ефіопський ґрунт, де, в свою чергу, зумовили появу таких доктрин, які виявились незвичайними для самих антихалкідонітів. В. Лур'є слушно зауважив: «Навряд чи можна вигадати таку логічну конструкцію в догматиці, яка не була б реалізована в Ефіопії будь-яким з її численних релігійних рухів» [201, с. 235]. Як наслідок, в церковному житті Ефіопії спостерігається засилля різних северіанського та юліаністського ухилу доктрин, які подекуди навіть впливали на розвиток інституціональних форм.

Зокрема, упродовж XIV-XV століть в Ефіопії панувало юліаністське сповідання у його крайній формі, – актистизмі. Послідовним актистистом був абісінський ченець Євстафій, який проповідував в області Тигре і в подальшому став реформатором церковного благочинія. У XV столітті актистистське угруповання стає навіть на декілька років державним віросповіданням. Серед євстафіан особливо уславився авва Георгій із Саґли, автор богословського трактату «Книга Таїнства». Він повчав: «Отець є Святий Дух... і Син є Святий Дух... і Святий Дух є Святий Дух... тому, що «дух» означає божество, яке не осягається і силу невидиму» [цит: 201, с. 235]. Саме ідеї Георгія отримали статус державного віровчення. Між іншим, в цей час Ефіопська Церква ненадовго виходить із канонічного підпорядковування Коптському патріархату і перебуває у церковному спілкуванні лише з юліаністською Вірменією. Зауважимо принагідно, що юліаністська традиція виявилась доволі стабільною, функціонуючи у вигляді опозиційних партій в церковному житті країни. Одна з них у 1855-1869 роках стає навіть при імператорі Феодорі II сповіданням державної церкви. Серед юліаністських партій відзначимо також братство св. Євстафія, впливовість якого локалізується в областях Годжам і Тигре, а пізніше проникає і в Еритрею. Опозицією до братства Євстафія було братство Текле-Хайманот, оплотом якого стає південна область Шоа.

В першій половині XVII століття в церковному житті Ефіопії розгорнулись жваві христологічні дискусії. Безпосереднім приводом для їх появи стала активізація в цій країні португальських місіонерів. Відповідно, спроби насильницького запровадження халкідонітської христології наштовхнулись на протидію юліаністських та северіанських партій і спричинили тим самим внутріконфесійні дискусії. Зокрема суперечки розгорнулись між трьома різновекторними богословськими школами Ye-Tsegga-Lig (буквально «син милості, благодаті») чи Sost ledet («три народження»), Qibat (інша транскрипція: «Кибат»), означають «помазання» чи

Hulet ledet («два народження») і Tewahedo («єдність», «сполучення»). З них Tewahedo після трьохсот років безперервної ідейної конфронтації стає офіційною христологічною доктриною Ефіопської церкви. До речі серед багатьох дослідників (В. Лур'є, А. Кураєв, Б. Нелюбов) домінує думка про православність (в значенні диптихіяльного православ'я) Tewahedo в догматичному відношенні. Подібна думка у подальшому викладі потребує верифікації.

Відтак торкнемось особливостей розуміння христологічних доктрин, сповідуваних вказаними вище школами. Для цього скористаємось узагальненнями, зробленими на основі публікацій В. Болотова, Б. Тураєва, Є. Долганєва, В. Лур'є, О. Давиденкова, Б. Нелюбова. Причиною христологічних неузгодженостей насамперед стало питання помазання, тобто те питання, яке не набуває доктринальної визначеності у діофізитській традиції. В. Болотов слушно зауважив: «суперечка про «сполучення і помазання» належить до числа вкрай рідкісних в історії явищ, коли «бойові слова» сперечальників протилежні до діаметральності тому, що вони хочуть відстоювати. Справді, ті що волають: «помазанням Син природи» готові були покласти свої голови саме за «сполучення», а ті, що стверджували, що «сполученням Син природи» хотіли найнеергічнішим чином висловитись за «помазання» [68, с. 54-55].

Надалі спробуємо розібратись у суті христологічних позицій різних партій. Прихильники концепції Tsegga (тсегга), по-перше, виходили з формули «Син по благодаті», а не «Син за природою»; по-друге, чітко розрізняли поняття «сполучення» і «помазання», сповідуючи, що «через сполучення Він (Слово) є єдиnorodним Сином, Ісусом, Емануїлом: досконалим Богом і досконалою людиною; через помазання Він є Месією, «Христом, Першосвященником, Царем, Пророком, Апостолом, Другим Адамом» [цит: 102, с. 128]. При цьому помазання розглядалось як поняття, що стосувалось людської природи Христа. Відповідно, послідовники цієї богословської школи повчали про три народження Господа: «Христос народився, по-перше, превічно від Отця; по-друге, в часі від Діви Марії; по-третє, коли Він був помазаний Святим Духом» [68, с. 102]. У тлумаченні Є. Долганєва символом тсеггістів [«ецегальдочь» – у його транскрипції] є формула: «Син Отця і Син Марії в сполученні в третьому народженні (в хрещенні) став Богом по благодаті» [117, с. 285]. Втім щодо питання про третє народження серед «тсеггістів» не було згоди. Більшість з них визнавали, що «за часом третє народження співпадає з другим і відрізняється від нього лише за поняттям» [67, с. 102]. До цього, для

адептів цієї школи «сполучення» сприймалось зазвичай як необхідна умова помазання. Загалом, оцінюючи христологічну доктрину Tsegga зважимо на її поміркований характер. В. Болотов слушно ідентифікував партію «трьох народжень» як «помірковане северіанське монофізитство з кафеолічними поривами» [67, с. 109]. Хоча О. Давиденков наполягає на близькості вчення Tsegga до православного діофізитства.

Прихильники христологічного вчення Qibat (Кибат), в свою чергу, розділились на два основні напрямки. Представники першого з них, середком якого стали монастирі Годжам, за основу взяли формулу «Отець є Помазуючим, Син – Помазанником, а Святий Дух – Помазанням». Відтак, годжамський богослов Евур-зе-Йесус проголошує: «Коли Слово сполучилось з плоттю, Воно зубожіло і позбавилось свого Божественного багатства, але після помазання во плоті Воно було прославлене і стало Сином Божим за природою» [цит: 102, с. 130]. У тлумаченні В. Болотова: «Через помазання Бог Слово невимовно сполучився з людством й утворив з ним єдине «бахрий» (істоту, природу) але і після цього сполучення перебуває тим же, чим був до сполучення, єдинородним, істотним Сином» [67, с. 68-69]. Отже, до помазання Святим Духом Ісус був людиною, але внаслідок помазання стає Боголюдиною і, головне, – Сином Божим за природою. Тобто родзинкою адептів кибат стає по суті «помазання». Є. Долганев наводить їх формулу: «Син Отця і Син Марії в сполученні помазаний Духом Святим і тим прославився» [117, с. 285]. Додамо, що помазання адептами цієї школи зводилось, зазвичай, до хрещення, й відповідно, сприймалось як те, що передує сполученню. Отже, концепція Qibat цього напрямку видається суто міафізитською з северіанським ухилом.

У XVIII столітті виокремлюється другий напрямок школи Qibat, локалізуючись у монастирях області Тигре. Його послідовники повчали: «Христос є істинним Богом і тому Він не потребував якогось сприяння Святого Духа і взагалі не міг отримати Його як дар, оскільки Син є єдиносутнісним Духу і завжди мав його як власного Себе. До того ж, «бути помазаним» – це страдальницький стан, який не личить Богу» [68, с. 72]. Відтак прихильники цього напрямку визнають помазання лише способом сполучення і не сприймають вчення про Духа Святого як Помазання. Натомість лише Син є Помазуючим, Помазанником і Помазанням. Звідси й культивування адептами цього напрямку Qibat формули Weld-Qeb («Син є Помазання»). Точніше, «Христос є «Син активного помазання» [68, с. 72, 109]. Як наслідок, – вони проголошували лише два на-

родження Ісуса Христа – від Отця і від Діви Марії. Отже, вчення Qibat за своїм змістом виявляється строго і послідовно міафізитським. В. Болотов вказував на близькість концепції Qibat вченню Юліана Галікарнаського [див: 68, с. 105]. До цього, ця юліаністська за сутністю концепція отримала назву *karra hajmanot*, що в перекладі з амхарської означає «віра ножа». До речі корені цієї партії ефіопського антихалкідонітства В. Лурье вбачав у богословствуванні авви Георгія із Сагли. Додамо, що в деяких пунктах вчення тиграйська партія зближалась з годжамською. Йдеться наприклад, про можливу перестановку визначень божества і людства. Не дивно тоді, що концепція Кибат в двох її напрямках В. Болотовим ідентифікується як «строге і крайнє монофізитство севіріанське з юліаністичними поривами» [68, с. 109].

Зрештою про неоднозначно трактовану в дослідницькій літературі школу Тевахедо. Поява цієї школи відноситься до правління імператора Менеліка II (1893-1913). Саме за його ініціативою в країні запроваджується компромісна христологічна доктрина, покликана на богословському рівні примирити між собою ворогуючі школи Tsegga і Qibat. Нова христологічна доктрина яка отримала назву *tewahedo* стає офіційним вченням ефіопської церкви. До цього, з часів Менеліка II церква іменується не інакше як «Ефіопська Православна Церква Тевахедо». Суть її христологічної доктрини узагальнимо, вдаючись до дослідження священника О. Давиденкова. У адептів Тевахедо «Христос проголошується єдиною по сполученні Боголюдиною, істинним Богом і істинною людиною... Христос є єдиною природою з двох, сполучених між собою нероздільно, нерозлучно, незлитно і незаперечно... Христос не має дві природи після сполучення і не є Він «в двох природах». У Христі має місце одна воля і одна дія (енергія), які постають водночас і Божественними і людськими» [102, с. 133]. Відтак виклад христології Тевахедо, незважаючи на відсутні діофізитські вкраплення слід визнати все-таки міафізитським у його юліаністському варіанті. О. Давиденков визначає її як «тріумф радикально-монофізитської доктрини *Weld-Qeb*» [1, с. 133].

Таким чином вчення Тевахедо являє собою приховану апологію послідовного міафізитського напрямку Qibat. Втім у богословській думці Ефіопії ХХ століття під назвою Тевахедо починають фігурувати різноманітні христологічні родини, які претендували на статус офіційного визнання державою. О. Давиденков докладно аналізуючи христологічні суперечки богословів ХХ століття узагальнює про відверту схильність більшості з них до христологічної доктрини *Weld-Qeb* та повідомляє про

репресивні заходи щодо тих, які дозволяли собі деякі новації в душі діофізитизму.

Зауважимо, що більшість ефіопських богословів до цих пір оперують досевіріанською та доюліаністською термінологією, спричиняючи тим самим неоднозначність у трактуванні їх христологічних доктрин місіонерами та дослідниками. Для прикладу, архімандрит Порфірій (Успенський) будучи начальником Руської духовної місії в Єрусалимі високо оцінював віроповчальні тексти церкви Ефіопії і не знаходив в них якихось суттєвих розбіжностей з «правою вірою». Доволі оптимістично він наголошував: «Абіссінці не еретики. Напроти, вони проклинають ересі Арія, Македонія, Несторія і Євтихія і містять віру св. Афанасія і св. Кирила. В богослужіннях і обрядах їх видніється чисте Православ'я «як в абіссінських озерах видніється чисте небо...» [261, с. 30]. Додамо, що й деякі сучасні православні богослови наполягають на максимально діофізитській інтерпретації офіційної позиції Ефіопської церкви, вираженій у сповіданнях, посланнях та заявах її лідерів. Серед таких богословів особливо відзначимо М. Заболотського, Г. Скобея, Б. Нелюбова, для яких характерною є зорієнтованість на підтримку екуменічного діалогу між церквами і, як наслідок, прагнення вишукувати їх спільні віроповчальні положення. Зокрема М. Заболотський у «Журналі Московської Патріархії» у №№ 6-7 за 1972 рік опублікував сповідання віри Абуни Теофілоса, виголошене останнім з приводу обрання його патріархом Єфіопської церкви. У примітках до тексту сповідання богослов акцентує на близькості *credo* ефіопського предстоятеля з віровченням православних отців і Вселенських соборів [див: 133, с. 56]. Проте доречно буде передати деякі положення цього *credo*. Зокрема, у сповіданні сказано: «Христос є не тільки єдиною особою, але єдиною природою; після сполучення зберігаються без злиття і розділення властивості Божества і людства... всі слова і справи Господа є вираженням Його єдиної особи... єдина особа Христа постає внаслідок сполучення Божества і людства» [102, с. 52]. Подібні положення за своїм змістом по-суті виявляються міафізитськими, а не діофізитськими. Крім того, текст сповідання у початковій редакції існував двома мовами – на амхарській та англійській. В перекладі англійською з'являються деякі діофізитські вставки. До цього, на наявність неузгодженостей при перекладі звернув увагу О. Давиденков. Його вердикт: «Цілий ряд положень віросповідання не дозволяє поставити знак рівності між богослов'ям ефіопського патріарха і вченням Православної Церкви» [102, с. 146].

Показовою щодо христологічної визначеності позиції Ефіопської Православної Церкви Тевахедо є «Заява Ефіопської церкви з питання про монофізитство і діофізитство» (1970) [див: 45, с. 148-151]. Наведемо з цього тексту лише ті міркування, які дозволяють ідентифікувати особливості її христологічного сповідання. Цитуємо: «3. Ефіопська церква стверджує, що Христос є досконалий Бог і досконала людина, одночасно єдиносутнісний з Отцем і з нами; божественне і людське продовжують існувати в ньому без змішування, чи розділення, злиття чи зміни; він є однією і тією ж Особою як в своєму вічному передіснуванні так і в своїй ікономії... [45, с. 149]. «4. Церква залишається вірною формулі «єдина втілена природа Бога-Слова», на якій наполягав св. Кирило, формулі, яка була визнана правовірною на Ефеському соборі 431 року, а потім, вже після Халкідонського собору, була прийнята і самими халкідонітами на Сході... 6. Тевахедо – ефіопський термін, який краще за все передає центральне положення церковного вчення, оскільки він підкреслює нероздільну єдність Божественного і людського в особистості Христа... 7. Після сполучення Христос вже не мав дві природи. Дві природи поєднались в одну природу нероздільно, незлитно і незмінно... Після сполучення Христос є однією Особою, однією втіленою природою Бога-Слова, з єдиною волею, – залишаючись, однак, одночасно Божественним і Людським» [45, с. 150]. До цього, у самому тексті «Заяви...» відкидається можливість визначення віросповідання як монофізитського але акцентується на його ідентифікації як «міафізитського» [див: 45, с. 150]. При цьому наголошується, що вживання терміну міафізитство припускає фіксацію складної єдності, а не простої. Відтак наведений вище фрагмент оросу свідчить про виразний міафізитський характер христології Ефіопської православної церкви Тевахедо.

Узагальнюючи, на основі докладного аналізу її віроповчального комплексу, здійсненого В. Болотовим, Є. Долганєвим, В. Лурьє, О. Давиденковим можна стверджувати про помітну юліаністську, а значить радикальну тенденцію прояву міафізитських ідей, яка, зважаючи на національні особливості сприйняття, забезпечила домінування на догматичному рівні концепції Qibat. Подібна концепція, виявилась доволі конкурентноздатною у протистоянні з іншими концепціями переважно севіріанського ухилу. Більше того, вона просочилась у віросповідні визначення офіційної церкви, приховуючись під христологічною конструкцією Тевахедо.

Христологічне віросповідання Еритрейської Православної Церкви слід визнати ідентичним відповідному оросу Ефіопської Церкви. Тобто, його основу складає христологічна схема Тевахедо. При цьому слід зважати на ту обставину, що до 1993 року включно Еритрейська Церква була частиною Ефіопської, й тому навряд чи можна стверджувати про якісь істотні догматичні відмінності, пов'язані зі статусом інституціональної виокремленості. Отже в христологічному оросі Еритрейської Церкви помітним є той же акцент на нероздільному, незмінному єднанні Божества і людськості в Христі після втілення. Іншими словами цей орос припускає констатацію єдності іпостасі Христа без змішування чи зливання, без розділення чи зміни складаючих єдність двох природ. Як наслідок, – христологію Еритрейської Церкви доречно ідентифікувати як міафізитську у її юліаністському варіанті вдаючись до аналогії з христологією Ефіопської Церкви. Щоправда в сучасній Еритреї існують деякі нехалкідонітські угруповання, які дотримуються северіанських оросів. Для прикладу, у 2005 році владою була припинена діяльність нехалкідонської громади «Мезхан Алем» під приводом її невідповідності офіційно визнаним догматам Еритрейської Православної Церкви. До речі, неодмінною прив'язкою до назви офіційно визнаної державою Еритрейської Церкви є іменник «Тевахедо».

Тепер з'ясуємо, – якої модифікації набуває христологія Вірменської Апостольської Церкви? Відповідь на це питання потребує ознайомлення з вкрай непростою історією формування віросповідних оросів. При цьому одразу ж зауважимо, – Вірменія не знала процесу поступового і виняткового поширення ідей антихалкідонітів, як це сталося в Ефіопії. До середини VII століття ця країна була ареною жорсткого протистояння двох вузькоконфесійних структур – антихалкідонітів та халкідонітів. Більше того, на думку В. Арутюнової-Фіданян: «З кінця VI століття і до першої половини VIII століття догматичні розбіжності у Вірменській церкві не дозволяли збирати на всевірменських соборах всю церковну ієрархію країни» [24, с. 90].

Багато в чому конфронтація халкідонітських інституцій та нехалкідонітських зумовлена була історичними обставинами розповсюдження у Вірменії ідей міафізитства. В. Болотов дещо провокативно констатує: «У Вірменії монофізитство з'явилося по непорозумінню» [66, с. 332]. В чому ж тоді полягало це непорозуміння? М. Тальберг у своїй «Історії Християнської Церкви» намагається прояснити ситуацію несприйняття вірменами рішень Халкідонського собору. За його міркуваннями, вірменським

єпископом були невідомі халкідонські визначення з причин їх відсутності на соборі і до того ж, начебто, монофізити розповсюдили в країні чутки про відновлення несторіанства в Халкідоні. Але М. Тальберг особливо наполягає на догматичній розбіжності. Так він стверджує, що за незнанням точного значення грецького слова: φύσις (природа) вірменські учителі, при перекладі на свою мову, сприймали його в значенні особи і тому стверджували, що в Ісусі Христі одна природа, розуміючи під цим одну особу; про тих же, які говорили, що в Ісусі Христі дві природи, вони гадали, що ті розділяють Христа на дві особи, тобто вводять несторіанство. Звісно, що подібну причину суто догматичного характеру не варто ігнорувати. Зауважимо принагідно, що у тодішніх вірменських богословів не існувало розрізнення між поняттями «природа» та «іпостась» які передавались одним словом «пнутіон» (особа). Під час хіротонії проголошувалось: Христос має «одну-єдину природу» (міаворіал мі пнутіон).

Щодо інших версій несприйняття вірменами Халкідону. Ієромонах Гевонд (Оганесян) вважає: «Несприйняття Халкідона пов'язане з його поняттями, які взаємно виключали один одного і христологічними сповіданнями, які не відповідали Апостольському переказу» [91, с. 23]. Подібна точка зору є вкрай характерною для ієрархів Вірменської Апостольської Церкви, які особливо наголошують на вірності традиціям витокового християнства, не спотвореного подальшими догматичними новаціями. На думку І. Гаюк: «...причини невизнання Халкідона полягали, насамперед, у сфері етнорелігійній, а не догматичній» [90, с. 73]. Звісно, що сепаратизм вірмен теж зіграв свою роль.

Втім не варто ігнорувати й політичну причину несприйняття вірменами Халкідонського собору. На цю причину натякнув ще В. Болотов. Його словами: «Розрив відбувся із-за Халкідонського собору, і не тому, що на ньому вірмени були відсутні, а тому, що він був скликаний імператором Маркіаном» [66, с. 323]. Йдеться про те, що особа імператора для вірмен була невідомою і викликала у них відразу. До цього, вірмени напередодні скликання собору перебували у стані війни з персами. Насильницьке введення зороастризму тодішнім шаханшахом Йездигердом II зустріло відчайдушний опір у християнській Вірменії. Місцеві єпископи звернулись по допомогу до візантійського імператора. Але Маркіан за порадою свого військового міністра Анатолія відмовив вірменським послам у проханні про допомогу. У травні 451 року відбулась вирішальна битва «відома під назвою Аварайрської битви, яка стала першим у всезагальній історії збройним самозахистом християнства...» [91,

с. 13-14]. Вірмени у цій битві зазнали поразки, але й перси змушені були відмовитись від спроби завоювання Вірменії. Була підписана угода при умові видачі перським магам більшості єпископів і священників, включаючи архієпископа Ховсепа, які згодом зазнали мученицької смерті за віру. Звісно, що для вірмен з тих пір імператор стає зрадником віри й тому вони починають ігнорувати події церковного життя Візантії. Як констатує В. Болотов: «В 451 році вірмени не мали ніяких спонукань цікавитись тим, що відбувалось в Халкідоні» [66, с. 323]. Б. Нелюбов підтверджує: «вірмени свою ненависть до візантійського імператора, який покинув їх в найкритичніший момент війни з персами перенесли на рішення Халкідонського собору» [234, с. 312]. Звідси й послідовна антивізантійська налаштованість вірмен, яка посприяла утвердженню в конфесійній конфігурації країни саме антихалкідонітства.

Антивізантізм був рушійною силою прагнення Вірменської церкви до автономізації, і, як наслідок, – акцій демонстрації незалежності від Константинопольської кафедри. Такими акціями слід визнати, наприклад, собори у Валаршапаті (491 рік) і Двіні (506 рік), на яких були засуджені Несторій, Євтихій, Діоскор, монофізити і рішення Халкідонського собору.

Процес автономізації Вірменської церкви супроводжувався витворенням її власних христологічних оросів. Звісно, що усі вони відзначались відчутною антинесторіанською направленістю. Але це не означає безумовного сприйняття схем монофізитського вчення. На прикладі Вірменії не можна стверджувати про всеохопне сприйняття ієрархами церкви ідей богословів-монофізитів. Натомість, конфесійна історія Вірменії демонструє поперемінну впливовість вчень антихалкідонітів та халкідонітів.

Перипетії христологічних дискусій у Вірменії оцінюються по-різному, зважаючи на конфесійну приналежність чи уподобання авторів пам'яток та дослідників. Зокрема, для богословів Руської Православної Церкви Вірменська Церква ніколи не поривала з Константинопольською кафедрою й тому дуже часто вступала з нею в унію на добровільних засадах. Звісно, що будь-який політичний тиск Константинополя такими дослідниками просто ігнорувався. Але факти свідчать про протилежне.

У 491 році Вірменська церква разом з церквами Грузії та Алуанка (Кавказької Албанії) приймає компромісний «Енотикон», нав'язаний імператором Зеноном, який намагався заради церковного миру примирити прихильників і противників Халкідонського оросу. За наказом Зенона

заборонялось дискутувати про дві природи Ісуса Христа і визнавались лише віросповідні формули, прийняті на перших трьох Вселенських соборах. При цьому Халкідонський орос просто замовчувався. Щоправда вірменські єпископи приймають «Енотикон» у своєму тлумаченні. Халкідонський собор відверто засуджений був на Двінському соборі 536 року. А прийняті рішення на Двінському соборі 554 року ознаменували собою розрив з імперською церквою. Причому, за повідомленнями авторів «Оповідання про справи вірменські» і «Послання Псевдо-Фотія» цей собор анафематствував Халкідонський собор як несторіанський по науськуванню Абдішо, сирійського єпископа. До цього, В. Лурье називає Абдішо «сирійським юліаністським єпископом, прихильником актистизма» [200, с. 326].

Отже, у церковному житті Вірменії поступово набувають чинності саме антихалкідонітські ідеї. Тому не дивно, що з другої половини VI століття за ініціативою Константинопольської кафедри стають частішими звинувачення Вірменської церкви у ересі, й відповідно її найменуванні як монофізитської. Більше того, нерідко грецькі автори вдавались до приписування Вірменській церкві тих віросповідних положень, які не були їй властиві. М. Емін висловлював незадоволення з приводу «невірних свідчень, запозичених у неосвічених і зловмисних духовних і світських грецьких письменників, які писали про вірменську церкву після Халкідонського собору» [349, с. 7]. Звідси, виникає потреба в аналізі питання віросповідної визначеності антихалкідонітської церкви у Вірменії. Для цього скористаємось текстами христологічних оросів, викладених у символах віри, соборних постановках і працях найбільш авторитетних вірменських богословів.

Насамперед згадаємо про відому в колах вірменологів анонімну «Книгу послань», яка дійшла до нашого часу в редакції VII століття. За свідченням М. Адонца ця «Книга» являє собою зібрання 98 послань, розміщених у хронологічному порядку (якщо це стосується V-VII століть) а далі порядок порушується. Переважна більшість тих послань, які мають безпосереднє відношення до питань христології є юліаністськими за змістом. Підтвердження цьому можна знайти у працях М. Адонца і Е. Тер-Мінасянца [див: 7, 304]. До речі у зібранні «Книги послань» фігурує «Лист-вітання Абдішо, єпископа сирійців «Нерсесу, католикосу вірмен». Подібні контакти сирійських єпископів з вірменськими першоієрархами свідчили побіжно про вплив на богословському рівні віросповідання актиститів, тобто крайніх юліаністів. Про сповідання Юліана Галікарнась-

кого повідомляє також автор «Оповідання про справи вірменські». Як стверджує В. Арутюнова-Фіданян: «в уста Юліана Галікарнаського автор «Оповіді» безсумнівно вкладає символ віри актиститів» [24, с. 46]. Свідчення тому фраза «Цей Юліан промовив, що Спаситель взяв нетлінне тіло з небес і був сполучений зі Святою Марією поза її утробою, не в її чреві, не так як це відбувається з іншими жінками» [цит: 24, с. 165]. Втім надалі автор «Оповідання» який був халкідонітом приховано полемізує з Юліаном. Звісно, що деякі дослідники (М. Адонц, Е. Тер-Мінасянц, В. Лурье) акцентують на поширенні актистистського віросповідання.

Між іншим, в подальшій конфесійній історії Вірменії актистистська фракція постійно нагадувала про себе, виступаючи опозицією усіляким халкідонітським впливам. Часто послідовні юліаніти були при владі і, як наслідок, – впливали на політику вірменських можновладців. Втім, що характерно, – вірогідно, що під тиском Юліаністів Вірменська церква в своїй історії на соборах завжди засуджувала севіріанство. І навіть у 1965 році, коли єпископи Вірменської Апостольської Церкви вперше підписали документ про єдність віри з іншими антихалкідонітськими церквами, більшість з яких є севіріанськими у її віросповіданні все ще залишаються положення «Книги послань», юліаністські тези II Двінського собору і анафематствування Севіра Антіохійського.

Христологічна доктрина Вірменської Церкви в її систематичному та послідовному викладі була прийнята на Маназкертському Соборі, який відбувся у 726 році. Ієромонах Гевонд констатує: «Собор затвердив 10 анафематизм, в яких була зімкнута вся христологічна споруда Вірменської Церкви» [91, с. 25]. І далі: «Утверджуючи 10 анафематизм, в яких відчувається дух Св. Одзнеці і св. вардапета Хосровіка, цей Собор зробив цілісною і довів до остаточного вигляду систему христології Вірменської Церкви» [91, с. 29]. Ієромонах неодноразово наголошує на тому, що собор засудив вчення Юліана, Севіра і їх послідовників, а також анафематствував несторіан та халкідонітів.

Виникає потреба у верифікації подібних тверджень. Звернемо увагу в тексті сповідання Маназкертського собору лише на найбільш важливі христологічні інтенції. Цитуємо: «Христос є досконала людина. Його з'явлення людям було не примарним, від Діви сприйняв він без тління і гріха усю цілісність людської природи: дух, душу і плоть... Втілене Слово має єдину Боголюдську природу, за невимовним сполученням природ – Божественної і людської: нероздільно, незмінно і незмішано... Єдиним є Христос і не сприймається у Христі розділення чи розподіл природ, іпос-

тасей, воль і дій... Слово Бог сприйняло плоть не від безсмертної і нетлінної природи першозданного (випад проти Юліана), а від нашої смертної і грішної природи, але разом з тим, Плоть Христа є нетлінною (поступка Юліану), не за природою, а по невимовному сполученню» [91, с. 29-30; 2, с. 71-74]. Акцентуємо при цьому на сьомому анафематизмі. У сповіданні собору сказано: «Плоть Господня за своєю природою є страдальницькою і смертною, а по сполученні нестрадальницькою і несмертною» [91, с. 30]. Тобто для вірменських богословів «тіло Христове є тлінним за стражданням, але нетлінним за руйнуванням» [215, с. 71]. Зауважимо, що Собор засудив погляди Севіра з питання тлінності тіла Христового, прийнявши тезу «тіло тлінне за природою, але нетлінне за невимовним сполученням». Принагідно, цю тезу відстоював Юліан Галікарнаський. Проте собор відкинув вчення останнього про сприйняття Христом нетлінного тіла, яке було у Адама до гріхопадіння. Тобто, можна стверджувати, лише про засудження деяких положень христології Юліана.

Тепер розглянемо христологічне вчення, сформульоване католіком Нерсесом IV Шноралі у «Викладі віри вірменської Церкви», адресованому імператору Мануїлу I Комніну у 1166 році. Зокрема, у його тексті сказано: «Сповідуємо, що Єдиний з Трьох Осіб, Син по волевиявленню Отця і Духа Святого... зійшов на землю... і вмістився в утробі Марії немісткий в тварях, сприйнявши від Неї нашу гріховну і тлінну природу: душу, розум і тіло, змішавши сполучення з безгрішною і чистою природою своєю і зробився єдиним з Ним нероздільним, не змінивши природи тіла в безтілесність, а тільки гріховне тіло зробивши безгрішним і тлінне нетлінним і смертне безсмертним... Бо Слово не в тіло вселилось, але отілевалось, не зміною, а сполученням і в утробі Діви не творчо виробило Воно собі тіло... але від Діви сприйняло тіло...» [150, с. 178-180]. ...Слово не примарно пройшло через неї, немов би через канал якийсь, як спотворено роздумував Євтихій і його однодумці, але істотно сприйнявши тіло від складу Адамового в нове змішання і дивовижну сполуку. Не інший і інший ще, але єдина істота і Єдина особа з двох природ у Єдиному Ісусі Христі сполучені незмішаним і нероздільним поєднанням... Ми сповідуємо, що від двох природ зробилось Єдине і, що в сполученні не втратилось жодне з двох... [150, с. 180-182].

I. Троїцький аналізуючи та високого оцінюючи «Виклад віри» католікоса Нерсеса Шноралі узагальнює про його узгодженість з постановами Халкідонського собору. В зв'язку з цим доволі показовими видаються його висловлювання, подані у главах III-V твору «Виклад віри церкви

вірменської, накресленого Нерсесом» [див: 311]. Зокрема, І. Троїцький вказує на такі спільні пункти вірменського сповідання і халкідоніського: уявлення про Втілення як сполучення двох природ; єдиносутність тіла Ісуса Христа тілу Діви Марії, визнання невтраченості властивостей природ у сполученні; визнання спілкування властивостей; засудження Євтихія і монофізитів.

Втім зауважимо, – Євтихія засуджують майже всі нехалкідонські інституції. Інші пункти сходження христології вірменської церкви з халкідонським оросом слід визнати дещо натягнутими і певною мірою довільними. Для прикладу візьмемо тезу про спілкування властивостей, – чи свідчить вона про ідентичність позицій? Проблема полягає у різному сприйнятті цієї тези й, відповідно, різного змістовного навантаження. Для халкідонітів спілкування властивостей трактується як те, що відбувається в Іпостасі Бога-Слова, як опосередковане нею. Натомість, антихалкідоніти, не розрізняючи між природою та іпостасю, спілкування властивостей сприймають як перенесення властивостей з однієї природи на іншу. Далі про Боговтілення як сполучення двох природ повчають навіть монофізити, – послідовники Євтихія. Положення про єдиносутність тіла Ісуса Христа тілу Діви марії спрямоване проти євтихіанства, але воно є одним з основних у вченнях Юліана Галікарнаського і Тимофія Елура. До речі, у христологічних визначеннях Вірменської церкви можна прослідкувати деякі паралелі з вченням Тимофія Елура. Це й не дивно, оскільки твір Тимофія Елура «Спростування постанов Халкідонського собору» був перекладений вірменською мовою і служив своєрідним набором аргументацій для вірменських вардапетів та богословів. З іншого боку, на думку О. Давиденкова, у вченні Вірменської Церкви «сильними є елементи христології одного з найзначніших опонентів Севіра внутрі монофізитського табору – Юліана Галікарнаського» [105, с. 142]. Зауважимо принагідно, що навіть у символах віри Вірменської Церкви наявними є юліністські вкраплення. Для прикладу, у символі віри, який читається священником на початку ранкового богослужіння є положення: «Тіло Христове було нетлінним від народження, що від Діви, аж до вічності, не за природою, але по невимовному сполученню» [цит: 21]. Подібне положення слід сприймати як поступку юліанізму.

Враховуючи змістовні положення згаданих вище віросповідань соборних настанов та символів віри, та вдаючись до порівняльного аналізу інших відповідних їм джерел, можна узагальнити про особливості христології Вірменської Апостольської Церкви. В першу чергу, слід відзначи-

ти акцент на єдності двох природ у Христі по сполученні. (В цій фразі можна вбачати відчутний антинесторіанський підтекст). При цьому утвердження єдності Ісуса Христа здійснюється через усування усілякого розрізнення між Божеством і людством за сутністю. За словами Іоанна Мандакуні (V століття): «Слово сприйняло плоть, і зробилось людиною, сполучивши тим самим з Собою нашу ницу плоть, всю душу і тіло, так що плоть насправді стала плоттю Бога Слова» [цит: 234, с. 330]. Інший приклад, І. Одзнеці повчав: «кажучи «єдина» – не слід виключати одну з них [природ – І.К.], чи змішувати їх, а потрібно незмінно зберігати їх в цілісності і завжди пам'ятати, що єдина «з двох» [91, с. 29].

Додамо, що в христологічних оросах Вірменської Церкви доволі частотними є терміни «єднання» «єдиний» «єдина». До цього, у вірменській мові є слово «міацум», яке в перекладі означає «єднання, возз'єднання, сполучення». У христологічному контексті йдеться про єдність двох складових за сутністю. Між іншим, в назві святині Вірменської Церкви Ечміадзіні (в перекладі буквально «зшестя Єдинородного») наявним є числівник «міа» – єдиний. Натомість «один» вірменською звучить як «мек». Крім того, згадана вище теза «єдність двох складових (природ) за сутністю» містить відчутний антимоніфізитський підтекст. Отже віросповідання Вірменської Церкви не є моніфізитським, але міафізитським. Тому не дивно, що в символах віри і в соборних посланнях і у сповіданнях авторитетних богословів дуже часто вживається фраза: «єдина особа, єдиний вид і сполучений в єдиній природі».

По-друге, попередні христологічні виклади свідчать про ідентичність єдиної іпостасі та єдиної особи. Так у сучасному віросповіданні стверджується: «Єдина Іпостась, Єдина Особа і Сполучена єдина природа» [91, с. 31]. По-третє, людська природа сполучається з Божеством нероздільно незмішано, незмінно і не діє відокремлено від нього. У сповіданні Нерсеса IV сказано: «Але сповідуємо, що та чи інша дія була дією єдиної особи, так що інколи як Бог чинила вона божественну дію, а інколи як людина – людську» [150, с. 184]. Як наслідок, – заперечення усілякої антропологічної недосконалості, зокрема наявності у Христі гріха і тління. Показовим в цьому відношенні є другий анафематизм Маназкертського собору. Акцентуємо при цьому, – Вірменська Церква не визнає людство Христа сприйнятим у стані до гріхопадіння, тобто у стані першозданного Адама. Згадаємо у зв'язку з цим третій анафематизм Маназкертського собору. З іншого боку, христологія Вірменської Церкви припускає, що тіло Христа є страдальницьким і смертним, але воно не є

тлінним. Тобто тіло Христа постає нетлінним до Воскресіння (спрацьовує юліаністське підключення).

Таким чином христологічну позицію Вірменської Апостольської Церкви доречно ідентифікувати як міафізитську у її юліаністському варіанті. Додамо, її христологічні ороси містять істотні аспекти вчення Юліана Галікарнаського, але не його радикальних послідовників, – афтартодокетів (які оголошували нетлінність примарною) і актиститів (нетварників).

Узагальнюючи, – відповідь на питання, подане у найменуванні цієї глави, звісно що буде негативною. Антихалкідонітські інституції у своїй христологічній визначеності не були монофізитськими. Натомість, аналіз віросповідних оросів цих інституцій засвідчує про властивий їм міафізитизм (чи міафізитство). Тобто у релігієзнавчому лексиконі цей термін, запропонований С. Броком повинен набути статусу усталеного як позначення суті христологічних позицій Давніх Східних Церков. Але міафізитство уможливлюється в двох варіантах: севіріанському і юліаністському. Звідси севіріанськими слід визнати віросповідання Коптської Православної Церкви Олександрії, Сирійської Православної Церкви і Маланкарської Православної Сирійської Церкви. Віросповідання Ефіопської Православної Церкви Тевахедо, Еритрейської Православної Церкви Тевахедо і Вірменської Апостольської Церкви, в свою чергу, видаються юліаністськими.

ЧАСТИНА ДРУГА

ПРОЦЕСИ ІНСТИТУЦІОНАЛІЗАЦІЇ ДАВНІХ СХІДНИХ ЦЕРКОВ: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНИЙ СТАН

Глава I. Ассирійська Церква Сходу

1.1. Особливості формування Церкви Сходу

В дослідницькій літературі можна виділити принаймні три основні точки зору, представники яких по-різному вирішують питання виникнення Церкви Сходу. Згідно з першою точкою зору, засновниками церкви слід вважати єпископів Аддая і Марі. Її поділяють У. Уїгрем, Ф. Бьоркіт, Р. Дюваль, В. Болотов, А. Спасський, М. Поснов, єпископ Софонія, Ж. Фіє, Д. Вінклер, Г. Філіпс, М. Селезньов. Відповідно, Церква Сходу виникає на початку III століття і її осередком стає Едеська кафедра. З другої точки зору, яку презентують Ж. Лабур, А. Уестфай, Р. Робертсон, поява Церкви Сходу пов'язується з діяльністю єпископа Папи бар Аггая (247-326), який об'єднав під своїм началом ієрархічні осередки на території Персії. Тобто, йдеться про початок IV століття. На нашу думку, ця версія ґрунтується на уявленні про церкву як чітко налагоджену та належно організовану структуру, очолювану першоієрархом, який здійснює її управління через єпископів.

Зрештою, представники третьої точки зору – наприклад А. Карташов, ієромонах Стефан (Садо) – стверджують про походження Церкви Сходу на початку V століття. Тобто її заснування вони пов'язують з організаційним оформленням, яке сталось на Селевкійському соборі 410 року. Фактично ця версія ґрунтується на обов'язковій прив'язці походження Церкви Сходу до початку її соборної діяльності. Слід визнати неправомірною позицію деяких дослідників, які появу цієї церкви пов'язують з утвердженням «несторіанської» доктрини у 499 році. У вітчизняному релігієзнавстві подібну позицію поділяє О. Саган. Зокрема, він ствер-

джує: «Згодом (у 499 році) вони [послідовники Несторія – І.К.] оформилися в самостійну церковну організацію – Ассирійську Церкву» [275, с. 87]. На нашу думку, послідовники Несторія після переслідувань, яких вони зазнали у Візантійській імперії, опинившись в межах Персії увійшли до Церкви Сходу.

Більш вірогідною ми визнаємо версію про появу «церкви Аддая і Марі» як прообраз майбутньої Церкви Сходу. Звісно, що варто більш докладно розглянути цю версію, позбавивши властивого їй ореолу апостольської винятковості, що має наслідком появу квазілегендарних нашаровувань. У богословських колах ця версія відома під назвою традиційна, чи, інакше, апостольського походження. Відповідно, за переказами утвердження Церкви Сходу пов'язується з діяльністю апостолів Аддая і його учня Марі (у сирійській вимові – Мар Аддая та Мар Марі). Вони проповідували Євангеліє в Едесі, Селевкії–Ктесифоні і в дотичних землях тодішньої Парфянської імперії. Свідчення про їх благовістя можна почерпнути у апокрифі «Вчення Аддая апостола», датованому більшістю дослідників другою половиною III століття. Втім його текст, написаний сирійською мовою, дійшов до нас у рукописах датованих V-VI століттями. У цьому апокрифі містяться повідомлення про листування царя Авгаря з Ісусом Христом, про проповідницьку діяльність Аддая, про навернення царської династії в Едесі і спорудження там першої церкви. Додатково у ньому міститься фрагмент про зображення Христа і знаходження хреста.

Змістовним ядром апокрифічного тексту є легенда про листування едеського царя Авгаря з Ісусом Христом. На думку О. Мещерської: «Первинне письмове оформлення легенди відноситься до числа документів «Архіву царів», своєрідного літописного зводу, що складався при дворі правлячої осроенської династії Авгарів бар Ману і сходить до часу 202-214 років н.е.» [224, с. 30]. Розглянемо основну сюжетну канву тексту, що належить до розряду апокрифічних діянь апостолів. У ньому розповідається про те, що цар Едеси Авгар Укама (Чорний), почувши про чудеса, які творив Ісус Христос написав листа, в якому попросив Спасителя відвідати його і зцілити від тяжкої хвороби. У відповідь цар отримав обіцянку Ісуса про виконання його прохання, але після Вознесіння. Коли сталося Вознесіння, тоді Аддай – один із його 72-ох учнів не лише зцілив Авгаря, але й навернув у християнську віру цього правителя та його підданих. Як сказано в апокрифі: «з радістю сердець своїх вони також восславляли Бога, який навернув помисли їх до Себе, відкинули язичництво, в якому перебували і визнали благовістя Христа» [224, с. 98].

Звісно, що розповідь про діяння Аддая належить до розряду легендарних. Втім агіологічні пам'ятки теж можна визнати певною мірою історичними джерелами, оскільки їх основу, як правило, складають якісь певні реальні факти. В свій час це продемонструвала у своїх працях видатний сиріолог Н. Пігулевська. Зауважимо, що більшість дослідників пам'яток сирійського християнства сприймають агіологічні джерела як важливі для реконструкції історичних подій та явищ. Так, на думку Ф. Бьоркїтта: «...легенда, яка міститься у книзі, що називається «Вчення Аддая» для історика є джерелом справжньої цінності...» [38, с. 387-388]. Більше того, він вважає що «його оповідання містить неспотворені уривки більш давньої і більш історичної повісті про початок християнства в Едесі». Ці уривки не дуже узгоджуються з основною історією, але за цієї ж причини ми можемо бути цілком впевнені, що вони не вигадані автором Вчення Аддая» [38, с. 388]. При цьому більшість істориків (Р. Дюваль, У. Уїгрем, М. Адонц, В. Болотов, Н. Пігулевська, О. Мещерська) пропонують суттєві корективи щодо хронології тих подій, які містяться в апокрифі. Тобто, насправді події, що начебто стались під час царювання Авгаря V Укками бар Ману (4 р. до н.е. – 7 р. н.е.; 13-50 рр.) слід перенести до часів правителя Едеси Авгара VIII бар Ману (177-212) чи Авгара IX бар Ману (191-214). У подальшому викладі ми більш докладно торкнемось розбіжностей в дослідницьких колах ідентифікації царя Авгаря.

Відповідно, на початку III століття у невеликій елліністичній країні Осроена, в якій правила династія Авгарів вперше у світі християнство було проголошене державною релігією. Принагідно варто торкнутись деяких свідчень про Осроену. Ця держава утворилась внаслідок розпаду імперії Селевкідів близько 132 року до н.е. Проіснувала до 216 року н.е., коли завойована була імператором Каракаллою і перетворена в провінцію Римської імперії. Столицею Осроени було місто Едеса (в сирійській вимові – Урхай). Нині це містечко Урфа на території південно-східної Туреччини. Її володіння знаходились між «Сирією» – тодішньою провінцією Римської імперії та Парфянським царством. При цьому, за переказами, відтвореними багатьма дослідниками, Осроена була заснована арабським кочовим народом оррої чи осрої й тому першими правителями Осроени були араби. Ф. Бьоркїтт стверджує: «В жилах осроїнських царів тікла арабська кров, як і у більшості правителів маленьких держав на східних кордонах Римської імперії. Найближчим доказом останнього є Арета з Дамаска, згадуваний св. Павлом [II Кор. 9:32], ім'я якого його співвітчизниками пишеться Hâritha» [38, с. 385-386]. Зауважимо також,

що Ф. Бьоркітт посилається і на арабське походження більшості едеських царів. Р. Фрай констатує: «В області «Серпа Плодючості» араби проникли ще до нашої ери. В Едесі ними було засноване царство, яким аж до піднесення Сасанідів правили арабські правителі з династії Абгарів» [330, с. 327].

Нині факт пріоритетності Осроени як християнської держави не викликає сумнівів у більшості істориків та релігієзнавців. Принаймні про нього, переважно апелюючи до офіційних документів літописної збірки едеського «Архіву царів» (початок III століття), повідомляють у своїх працях Ф. Бьоркітт, У. Уігрем, Дж. Сегал, Р. Фрай, В. Болотов, М. Поснов, М. Адонц, Н. Пігулевська, О. Мещерякова. В такому разі слід поставити під сумнів усталені в релігієзнавчій й навіть історичній літературі твердження про Вірменію як про першу у світі християнську державу. Натомість навіть відомий вірменський історик М. Адонц змушений був визнати: «У справі поширення християнства на персидському сході Едеса зіграла визначну роль. З нею пов'язані і вірменські перекази; наявність організованої християнської громади у Вірменії неприпустима раніше утвердження християнської церкви в Едесі» [7, с. 346-347].

При цьому, у дослідницьких колах до цих пір дискусійним є датування визнання християнства державною релігією в Осроені. Судячи з прив'язки події християнізації до правління царя Авгаря VIII бар Ману (177-212) навершення мешканців Едеси до нової віри сталось до 212 року. Звідси версію про хрестителя – едеського царя Авгаря VIII бар Ману підтримують Р. Дюваль, Н. Пігулевська, О. Мещерська, свящ. Д. Кондратенко. З іншого боку, на основі порівняння подій пов'язаних з діяннями Серапіона, єпископа Антіохійського і папи Зефіріна Ф. Бьоркітт висловив припущення: «цар Авгар навернений в християнство чи, принаймні, який дружньо ставився до нової релігії, був Авгарем IX. Це єдиний правитель Едеси, який мав okazji відправити посольство в Елевферополь в Палестині» [38, с. 397]. В. Болотов стверджує про «визнання християнства державною релігією у сусідньому осроїнському царстві в 226 році...» [64, с. 262]. При цьому він акцентує на сприйнятті християнства царем Лукієм Елієм Авгаром IX бар Ману, датуючи його роки правління 191 – серпень 214 року [див: 64, с. 256]. За свідченням того ж В. Болотова, після перетворення Осроени у римську провінцію в Едесі все-таки зберігалась номінальна посада титулярного царя. Звідси і пояснення прив'язки російського церковного історика до дати – 226 рік. Додамо, що в дослідницьких колах версії про Авгаря IX бар Ману, як першого християнського

правителя також дотримувались М. Адонц, Дж. Сегал, Р. Мюррей, І. Рамеллі. В будь-якому разі, незважаючи на існуючі серед дослідників розбіжності в ідентифікації царя-хрестителя Осроени, слід визнати за безсумнівний факт проголошення у цій країні християнства як державної релігії у 10-х роках III століття.

Втім у релігієзнавчій літературі концепція пріоритетності християнської Осроени поки що не набула достатньої авторитетності. Її несприйняття можна пояснити, по-перше, маловивченістю тематики сирійського християнства і по-друге, наявністю двох версій апостольського походження Едеської царкви, поданих у «Вченні Аддая» які перекриваючись між собою підривають достовірність оповіді про запровадження християнства в Осроені. Згідно з першою версією, християнство з'явилося в Едесі у першому столітті нашої ери, в часи правління царя Авгаря V Укками. Відповідно Мар Аддай, один із 72-х учнів, проповідуючи у Північній Месопотамії між 37 і 65 роками ініціював проголошення царем в Едесі християнської релігії як державної. Друга версія пов'язана з уявленнями про благовістя в Едесі одного із дванадцяти апостолів, – апостола Фоми. Точніше, за церковними переказами, св. Апостол Фома під час проповідування в Едесі у 35-37 роках заснував там місцеву церкву.

О. Мещерська другу версію апостольського походження визнає пізнішою інтерполяцією, яка внесена була у III столітті внаслідок політики римських імператорів, спрямованої на виживання тих місцевих традицій, що нагадували про колишню незалежність Осроени. Російський історик стверджує: «Імператор Олександр Север у 232 році підніс едесянам, які стали нещодавно підданими імперії, в якості примусового подарунка відвойовані ним у персів мощі апостола Фоми, який вважався апостолом Індії і Парфії. Культ Фоми, таким чином, був офіційно затверджений в Едесі, самим імператором і змінив шанування апостола Аддая» [224, с. 120]. До цього, запровадженню подібної версії посприяв Євсевій Кесарійський, коли включив легенду про апостола Аддая до глави 13-тої першої книги «Церковної історії». Він повідомив в зв'язку з цим, про факт знаходження ним в архівах Едеси старовинних християнських манускриптів, писаних сирійською мовою. Відповідно, Євсевій переклав з сирійського оригіналу апокрифічний лист Авгаря до Ісуса Христа. При цьому він вдається до ототожнення імен Аддай і Фаддей. О. Мещерська в зв'язку з цим припускає, що «заміна імені Аддай іменем Фаддей була проведена цілком усвідомлено й тенденційно. Вона була викликана тим, що апостол Аддай не фігурує в канонічних євангельських текстах і місія

в Едесу, таким чином, не могла бути визнана достовірно, а сама особистість набувала явно апокрифічного характеру» [224, с. 113-114].

Зауважимо, що Євсевій Кесарійський вірогідно, що мав справу з інтерпольованим текстом апокрифу, в якому події змістились майже на століття раніше. Історики вважають, що Аддай не міг бути безпосереднім учнем Ісуса Христа, оскільки проживав в Едесі II століття. Між іншим, у «Вченні Аддая Апостола» повідомляється, що Аддай помер у пошані при житті царя Авгаря, який влаштував йому пишне поховання, поклавши у мавзолей. Тобто похований Аддай був до 212 року, – дати смерті царя Авгаря VIII. Додамо до цього, що тексти «Вчення Аддая Апостола» увійшли також до складу таких агіографічних пам'яток як «Діяння Шарбіля» і «Мучеництво Бар Сауми», які стали предметом докладного вивчення Р. Дюваля. За свідченням французького сходознавця «вони не мають історичної цінності, але подробиці і звинувачення, апологетичні промови і сам характер пам'яток відповідають реаліям не II, а III і IV століть й тому викликають інтерес для історії літератури і культури Сирії» [373, р. 48].

У тексті «Мучеництва Бар Сауми» міститься також повідомлення про посвячення спадкоємця Аггая єпископом Антіохійським Серапіоном. До цього, сам Аггай учень Аддая за апокрифами, несподівано помирає й тому не встиг висвятити свого спадкоємця – Палута. Останній змушений був податись для хіротонізації в Антіохію. Там його висвятив місцевий єпископ Серапіон. За свідченням Ф. Бьоркітта: «Серапіон обраний був антіохійським єпископом в 190 році і управляв єпархією близько 21 року» [38, с. 391].

Історія з хіротонізацією Палута свідчить побіжно про витокову незалежність Едеської церкви від Антіохійської. Більше того, на основі таких джерел як «Вчення Аддая апостола», «Хроніка» Михаїла Сирійця можна відтворити лінію єпископської спадкоємності до Палута включно. В такому випадку, єпископів Аддая і Аггая слід визнати першими єпископами Едеси. Чи інша версія: Аггай, хіротонісований Аддаєм, стає першим єпископом Едеси. Після мученицької смерті Аггая християнську єпархію Едеси спочатку очолював Хістісп, а потім Акай. Останній був єпископом до 222 року. Після нього єпископом Едеси став Палут, висвячений в Антіохії. Звернемо увагу при цьому на політичну мотивацію подібної висвяти. Ф. Бьоркітт стверджував: «Близько 200 року за Р.Х. старий порядок в Едесі, і в церкві, і в державі прийшов до свого кінця: держава підпала під владу римлян, а церква стала в залежність від антіохійського

єпископа» [38, с. 401-402]. Отже, встановлення в Едеському царстві влади римських імператорів приводить до утвердження в конфесійному полі тодішньої Осроєни проримської Антіохійської церкви. Як наслідок, – візантійські церковні історики починають сприймати факт підпорядкування Едеської церкви Антіохійській як сам собою зрозумілий і намагаються в своїх працях усунути усілякі згадки про колись існуючу незалежну єпископську кафедру, – прообраз майбутньої Церкви Сходу.

Відзначимо, – для багатьох дослідників саме Едеса стала форпостом поширення витокового сирійського християнства. Ф. Бьоркітт стверджував про церкву в Едесі як «перший центр християнства у країні, що розмовляла сирійською мовою» [38, с. 385]. У. Уігрем був переконаний в тому, що «країни Месопотамії і Адіабени і фактично всі території, що пізніше підпали під владу персидської імперії Сасанідів отримали Євангеліє від учителів, осередок яких був в Едесі» [422, р. 25]. Відповідно, за традиційною точкою зору (апостольська версія) благовістя привнесли в Едесу єпископи Аддай і Аггай. Принаймні у апокрифі «Вчення Аддая Апостола» в подробицях розповідається про діяння самого Аддая, включаючи його проповідницьку діяльність і спорудження в Едесі першого храму. Зауважимо, що в Едесі, згідно з історичними джерелами, у другій половині II століття справді існувала церква. Саме про неї згадується у «Едеській хроніці». Зокрема у цьому джерелі можна знайти повідомлення про велику повінь, що сталась у 201 році, коли розливом річки Дейсан був зруйнований разом з іншими спорудами і «християнський храм». Додамо, що в «Едеській хроніці» міститься перша достовірна згадка про церковну споруду, що побіжно є свідченням на користь наявності певного інституціонального осередку в Осроєні.

Осередком появи ще однієї інституціональної структури майбутньої Церкви Сходу слід визнати і Селевкію-Ктессифон, точніше передмістя персидської столиці. За переказами, поданими у творі «Діяння Мар Марі» в якому, між іншим, також відтворюється легенда про Аддая, євангелізація тодішніх земель Парорії відбувається ще в апостольські часи. Відповідно благу вість у Парфії поширював «просвітитель Сходу» Мар Марі (Марій), учень апостола Аддая. Втім, згідно з традиційною точкою зору церкви, віру у Христа приніс у ці області ще апостол Петро, коли своє перше послання написав зі столиці Парфії Вавилону (1 Пет. 5:13), а вже потім апостоли Фома, Аддай і Марі. Щоправда традиційним засновником єпископської кафедри у Селевкії-Ктесифоні визнається саме Мар Марі.

Тепер, щодо часу християнізації. М. Селезньов, посилаючись на узагальнення Ж. Фіє припускає: «Марій міг приїхати в Селевкію-Ктесифон між 79 і 116 роками» [293, с. 13]. Проте, чи відповідають дійсності події, описані в «Діяннях Мар Марі»? Н. Пігулевська скептично оцінює це джерело, яке до речі, не є відомим для західносирійських письменників. На її думку: «Цей твір написаний тенденційно з метою утвердити апостольське походження церкви Коке, головного храму Ктесифона» [254, с. 188]. До цього, російський сиріолог вважає, що «Діяння Мар Марі» укладене було після падіння династії Сасанідів, тобто в середині – другій половині VII століття. Р. Дюваль, в свою чергу, стверджує про християнізацію регіонів, вказаних в апокрифі на три століття пізніше, тобто упродовж V століття.

Втім, на нашу думку, немає достатніх підстав заперечувати функціонування церкви Мар-Марі у вигляді розрізнених християнських громад тодішньої Парфії, які з часом інтегрувались у цілісну інституціональну структуру. Її традиційним центром стає передмістя столиці Кохе (в іншій транскрипції – Коке). За свідченням В. Болотова «ймення Coche означає халупи, землянки, тому що за місцевими переказами на місці Коке колись стояли халупи для працівників Марданшаха, начальника ктесифонського» [58, с. 96]. Цілком вірогідно, що більшість працівників Марданшаха були християнами, які й утворили паству так званої «великої церкви». До цього, В. Болотов стверджує: «В селевкійському передмісті Коке в часи колишні знаходилась «велика церква» – кафедральний собор католикосів персидських» [58, с. 96-97].

Саме селевкійська кафедра стає місцем утвердження першоієрарха церкви. Принаймні тут був поставлений перший східносирійський єпископ Папа бар Аггай. Окрім того, для східнохристиянських християн Коке стає святинею. Тут, за свідченням автора «Історії мар Ябалахи III і Раббан Сауми» знаходилась «гробниця святого мар Марі, апостола, проповідителя Сходу і гробниці єпископів» [149, с. 68].

Звернемо також увагу на ієрархічну незалежність кафедри селевкіє-ктесифонської від визнаних центрів тодішнього християнського світу, якими були Антіохія, Олександрія, Рим і Константинополь. На думку В. Болотова: «Акти Мар-Маре змальовують церкву селевкійську як автокефальну вже на самому початку її існування» [62, с. 439]. Тому не є історично підтвердженою легенда про антіохійські висвяти селевкійських єпископів. До цього, В. Болотов на основі ретельних текстологічних зіставлень, аналізу топонімів і підрахунків, пов'язаних з даними церковної

географії розвінчує легенду про антіохійські хіротонії, доказуючи її неправомірність. При цьому, цілком вірогідно, що перших селевкійських єпископів висвячували саме ієрархи Едеси. В зв'язку з цим В. Болотов дещо категорично стверджував: «Отримавши своїх перших ієрархів від церкви едеської, церква сиро-персидська була автокефальна у всі часи свого історичного існування і ніколи не перебувала в залежності від антіохійської кафедри» [62, с. 437]. Додамо, що на той час Едеса була центром, митрополією Східної Сирії, й відповідно, своєрідним символом сирійського християнського світу. Крім того селевкійська церква традиційно мала апостольську спадкоємність з кафедрою в Едесі.

Осередком майбутньої Церкви Сходу також було сирійське місто Арбела (нині місто Ербиль на сході Ірака), що знаходилося на сході від річки Тигр в області Адіабена (у сирійській вимові – Хадайаб, Хдайав). Про інституціональну активність в Арбелі можна свідчити на підставі хроніки міста, укладеної близько 550 року. Грунтовні розвідки про це джерело написали німецький сиріолог Е. Захау та іспанський історик І. Рамеллі [див: 405, 407]. Відповідно ми скористаємось свідченнями про хроніку, взятими саме з цих розвідок. Анонімна «Хроніка Арбелі» охоплює події від зародження християнства в Арбелі до середини VI століття. З поміж інших свідчень в ній повідомляється і про проповідницьку діяльність Аддая, прив'язану до правління імператора Траяна (98-169). Крім того, відзначимо повідомлення про численні гоніння при житті перших місцевих єпископів. Про одне з таких гонінь переповідає і У. Уїгрем. Зокрема англійський історик згадує про Самсона, єпископа Арбелі, який зазнав у 123 році мученицької смерті від рук зороастрійських жреців. Додамо, що за «Хронікою Арбелі» Самсон був другим єпископом.

З інших джерел про християнське життя в Арбелі згадаємо повідомлення Ермія Созомена про те, що «Хдайав був населений переважно християнами» (II, 12,4). Це повідомлення подається церковним істориком в контексті теми поширення християнства серед «народів варварських». До цього, як запевняє О. Лебедев: «він [Созомен] мав у своєму розпорядженні нове джерело, коли розповідав про християнство в Персії» [188, с. 155]. Принагідно згадаємо і свідчення Бар Ебрея про те, що ктесифонські єпископи ще в кінці II століття досягли повної самостійності.

Що до арбельських єпископів. У. Уїгрем згадує про «Історію єпископів Адіабени» (Хедайаба), твір укладений у VI столітті сирійським вченим Мшіхою-Зекха (Mšihja Zkha). Останній визнає себе компілятором,

який скористався втраченими нині офіційними хроніками. Англійський дослідник констатує: «Мшіха-Зекха явно визнає Аддая апостолом Адіабени і Ассирії і заявляє, що він поставив свого учня Пхікду першим єпископом у цьому регіоні в 104 році» [422, р. 27]. Додамо, що в анонімній «Хроніці Арбели» у списку єпископів першим фігурує Пхікда, другим – Самсон, третім – Ісаак, а останнім Хенана, який помер 544 року. Тобто, Пхікда (104-114) був першим історично відомим єпископом Адіабени.

Відповідно, на підставі визнаних вище джерел і досліджень можна стверджувати про функціонування християнських громад в Арбелі, та дотичних їй містах Адіабени упродовж II століття. Принаймні у «Хроніці Арбели» повідомляється про спорудження першої місцевої церкви в часи третього єпископа Ісаака. Зауважимо, що в історичних пам'ятках не вказується про ієрархічну підпорядкованість громад арбельських християн якійсь церковній організації, для прикладу Антіохійській кафедрі. Як наслідок, – можна припустити їх самобутність і пов'язаність з процесами запровадження витокового сирійського християнства.

I. Гафні вважав, що «райони північної Месопотамії і Адіабени зазнали прискореної християнізації, починаючи з II століття н.е. і на протязі усієї талмудичної епохи. Не виключається, що цей процес призвів до зменшення єврейського впливу в регіоні» [89, с. 22]. Хоча, з іншого боку, – немає достатніх підстав заперечувати той факт, що діяльність єврейських громад забезпечила сприятливий ґрунт для християнських місіонерів. Цілком вірогідно, що з іудейського середовища вийшли переклади Старого Завіту і Нового завіту на сирійську мову. Зокрема, В. Саврей наполягає на тому, що Пешітта – «плод діяльності іудейської громади в Адіабені на сході від Тигра» [274, с. 600]. Зауважимо до цього, що більш прийнятною є точка зору А. Баумштарка, який в «Історії сирійської літератури» (видана у 1922 р. в м. Бонн) стверджував лише про певний вплив на Пешітту з боку традицій деяких арамейських таргумів, й зокрема такого таргума як Онкелос.

Таким чином, зважаючи на наявні версії походження східносирійського християнства можна з певними обмовками (як наприклад, квазі-легендарність апокрифів) погодитись з традиційною версією заснування Церкви Сходу. При цьому ми вважаємо, що її вкорінення не відбувалось в якомусь одному певному місці як Кохе (точка зору М. Селезньова). Натомість можна стверджувати про принаймні три протоінституціональні осередки формування східносирійського християнства, а саме – Едеса, передмістя Селевкії-Ктесифону і Арбела. Тобто історія Церкви Сходу роз-

починалась як поступове оформлення певних інституціональних осередків і подальшої їх централізації під владою першоієрарха. З них Селевкія-Ктесифон, зважаючи на політичну привабливість (знаходження поблизу столиці Сасанідів) стає резиденцією Церкви Сходу.

1.2. Ієрархат та церковний устрій

Інституціональне становище Церкви Сходу пов'язується насамперед з постановом її ієрархату. У соціологічному відношенні поява такого інституту як церква завжди супроводжується неодмінною умовою, – формуванням кліру. Тобто йдеться про церкву як організовану структуру, очолювану першоієрархом.

Одразу ж зауважимо про особливу авторитетність, якою наділяється клір Церкви Сходу. Єпископ Софонія (Сокольський) вказуючи в свій час на своєрідність кліриків цієї церкви слушно зазначав: «Священство у сирохалдеїв [так автор іменував східносирійських християн – І.К.] дуже у пошані і, більшою мірою, утримується в роді, по прямій лінії, як у старозавітних євреїв. Поставлення когось священиком хоч із кліра, але не з родини священика померлого, буває дуже рідко і з причин важливих і невідхильних» [295, с. 222].

Священство Церкви Сходу є триступневим. Політичні обставини існування її інституцій (спочатку в оточенні іранських імперій, державною релігією яких був зороастризм, а потім на правах зіміїв у мусульманських суспільствах) та специфіка організаційної діяльності церкви посприяли функціональній визначеності і подальшій традиційній усталеності вищого ієрархату. Натомість чини другої та третьої ступеней ієрархату постійно зазнавали істотних трансформацій.

Вищу ієрархію Церкви Сходу з початку її формування і донині утворюють патріарх (католікос), митрополити (матрани) та єпископи (апискупи). Історично першим керівним органом організованих християнських структур тодішньої Персії стає Єпископат. Поява цього інституту датується ще кінцем II століття. Загалом можна погодитись з думкою В. Болотова, який наголошував: «На тверде історичне, тобто добре засвідчене підґрунтя ми вступаємо в кінці II століття. І тут факт існування єпископів і пресвітерів, кліра і мирян не підлягає жодному сумніву» [64, с. 458-459]. Тоді цілком вірогідно, що в Персії ще у досасанідський період функціонували елементарні християнські інституції, – приходи (парохії). До цього, Євсевій Кесарійський у «Церковній історії» вживав термін

«парікії» (книга V, глава 23; книга VII, глава 33). Парікії (звідси й латинське слово *parochia*) поступово набувають статусу церковно-адміністративних одиниць. У приходах пастирські обов'язки виконували спочатку і зазвичай пресвітери. У випадку функціонування приходу в адміністративному центрі якоїсь провінції й навіть віддалених від столиці містечках опікування ними здійснювалось переважно єпископами.

Єпископ (сирійською – апіскуп) Церкви Сходу за своїм статусом і функціональними обов'язками відрізнявся від єпископа ромейського. Головні обов'язки сирійських єпископів полягали у хіротонізації священників та дияконів та керівництво єпархією. При цьому східносирійські єпископи не здійснювали таїнства миропомазання (це був обов'язок священника по закінченні процедури хрещення), але у їх компетенцію входило вирішення суперечок у громаді, інколи примирення протилежних сторін та вислуховування судових справ.

Додамо до цього, що більшість функціональних обов'язків єпископів були докладно регламентовані ще правилами Селевкійського собору 410 року. Так процедура обрання єпископів докладно описується і пояснюються її особливості у правилах I, VI і XX. Зокрема заборонялась висвята єпископа тільки одним єпископом. Крім того обов'язковою умовою здійснення його хіротонізації архієпископами було підтвердження цього чину першоієрархом церкви. Як сказано у правилі I Селевкійського собору: «Висвячений єпископ не може виконувати свої функції, не отримавши підтвердження висвяти з боку католікоса. Це підтвердження є повторенням, принаймні частковим, церемоніальної процедури поставлення єпископа в сан» [414, р. 263]. Звернемо увагу також на обов'язкову публічність обрання єпископів, яка була характерною ще за часів існування протоінституціональних осередків Церкви Сходу. Принаймні їх висвята розглядалась як справа загальноцерковна, у процедурі якої брали участь не лише клірики і миряни, але й сусідні єпископи.

Упродовж VIII-XIII століть посада єпископа Церкви Сходу стає ключовою. У відповідності з реалізованою в мусульманських державах системою зімми (заступництва) вони виконували не лише суто церковні, але й світські функції. Зокрема до функціональних обов'язків єпископа входило вирішення ним різних питань господарського, адміністративного та судочинного характеру, які часто диктувало життя громад.

Авторитет східносирійських єпископів у мусульманських державах був доволі значним, про що свідчать численні історичні повідомлення. Більше того, інколи арабські намісники укладали договори з містами

через посередництво єпископів. Для прикладу, за свідченням ал-Балазурі: «коли єпископ побачив, що Абу-Убейда готовий був увійти в місто [Дамаск – І.К.], то поспішив до халіфа і уклав з ним мир і відкрив йому ворота Баб-аш-Шарній» [217, с. 58].

Наскільки вагомим був матеріальний достаток східносирійських єпископів? На відміну від єпископів візантійської церкви апіскупи з початку функціонування їх інституту не виділялись добробутом. Навіть навпаки. Так диякон Арджієля згадує про те, «що він зустрів одного шановного єпископа, одягнутого в лахміття, який працював у полі, щоб здобути собі хліб насущний» [157, с. 24]. Щоправда матеріальний добробут єпископів Церкви Сходу значно зростає при османських султанах. В рамках функціонування мілетів єпископи були задіяні у турецькому провінціальному правлінні. Тобто архієреї були у складі важливого органу провінціального управління, – меджлису, що, в свою чергу, забезпечувало їм більш-менш оптимальні стосунки з місцевими владними структурами, а відтак і вплив серед пастви. Тому миряни часто звертались за порадою і допомогою до єпископів, сподіваючись на їх можливості та авторитет серед місцевої влади. Звісно, що єпископи, окрім суто церковних обов'язків опікувались також і нотаріальними справами. Тобто під їх безпосереднім веденням здійснювались укладання та реалізація духовних заповітів. В будь-якому разі слід відзначити, що єпископи в мусульманському оточенні виступали захисниками інтересів своєї пастви. Втім кількість єпископів в Османській імперії була незначною. За свідченням єпископа Софонії їх нараховувалось всього вісім, – «чотири в азіатській Туреччині і чотири в Персії» [295, с. 213]. Нині функціональні обов'язки єпископів регламентуються згідно з чиновником Церкви Сходу, в основу якого увійшли положення Селевкійського собору 410 року.

В ранній період функціонування Церкви Сходу поширеним був специфічний інститут хорєпископів, який певною мірою був імітацією єпископства. За поясненням В. Болотова: «...хорєпископи отримували хіротонію єпископську, але не мали права архієрейськи діяти, тобто здійснювати хіротонії» [65, с. 202]. М. Поснов стверджував, що «першу згадку про них [хорєпископів] знаходимо у 13-тому каноні Антіохійського собору» [відбувся 341 року – І.К.] [262, с. 303]. Зауважимо, що в дослідницькій літературі, незважаючи на наявність ґрунтовних церковно-історичних праць В. Болотова, О. Лебедева, А. Спаського до цих пір дискусійними є проблеми походження хорєпископів та їх функціональних

обов'язків. В будь-якому випадку інститут хорепископів у різноманітних церквах набуває поширення з середини III століття.

Назва «хорепископ» буквально означає – сільський священник. Відповідно, можна відтворити особливості походження цієї церковної посади. Вірогідно, що хорепископи обирались паствою у селах і невеличких містечках, віддалених від політично значимих міст провінцій. Тому вони повинні були виконувати функції єпископів, за винятком хіба що хіротонізації (згадаємо передосторогу В. Болотова). Втім питання полягає в тому, – наскільки їх статус поступався статусу єпископа. Якщо звернути увагу на підписи під віросповідними визначеннями I Нікейського собору то там фігурують від 14 до 20 підписів хорепископів. Тобто можна припустити, що значущість єпископів та хорепископів була рівноцінною, принаймні упродовж другої половини III століття – початку IV століття. Проте якщо проаналізувати дані про підписантів соборних актів Церкви Сходу (V-VII століття) то серед них не знайдемо жодного хорепископа. Більше того за правилом XIV Селевкійського собору вводиться регламентація: «Щоб більше не було безладу, коли кілька хорепископів припадає на одного єпископа. Одного хорепископа повинно вистачати на кожного єпископа. Там, де їх декілька, хай вони будуть усунуті» [414, р. 267]. Відтак можна зробити висновок, – що хорепископи були помічниками єпископів у виконанні ними багатьох функцій, окрім висвяти. Але хорепископ не мав права голосу на соборах Церкви Сходу.

Цілком вірогідно, що по мірі утвердження авторитету «міських» єпископів серед пастви, їх участі в полеміко-богословській діяльності та у формуванні штату церкви значущість хорепископів занепадала і, як наслідок, – упродовж другої половини V століття – VI століття інститут хорепископів поступово стає рідкісним явищем в церковній традиції. Щоправда упродовж VII століття про хорепископів ще згадують документи Церкви Сходу. Зокрема, у «Сунхадосі» міститься послання католика Гіваргіса написане у 680 році та адресоване Міні, священнику і хорепископу персидських земель [див: 414, рр. 490-514]. Однак у сирійських хроніках, арабських джерелах й навіть записках мандрівників епохи Омейядів та Абасидів відсутні усілякі свідчення про хорепископів. Тому цілком вірогідно, що цей інститут виконав свою роль у процесі становлення церкви і, упродовж VIII-IX століть поступово зійшов з історичної сцени. Причинами поступового зчезання цього інституту слід визнати: недостатній рівень освіченості хорепископів; їх малочисельність та зростаюча урізаність функціональних обов'язків, які перебирали на себе зде-

більшого пресвітери. Натомість, зростаючий авторитет єпископів, відповідальних за клір і паству в межах певного приходу чи кількох приходів відображається у зміні назви церковно-адміністративної одиниці. Тобто поступово приходи чи парохії стали називатись єпископіями, чи єпископськими округами.

Упродовж III століття в межах персидської держави відбувається консолідація єпископських округів. Поєднання останніх приводить до утворення митрополій, або митрополичих округів. До цього, в дослідницькій літературі не з'ясовується ґрунтовне питання появи митрополій, й відповідно, формування посад митрополитів. Втім, з причин відсутності у церковних істориків якихось відгуків щодо протидії чи суперечок докола появи інституту митрополитства можна узагальнити про безпроблемність його формування. При цьому, судячи з текстів «Сунхадоса» митрополити Церкви Сходу очолювали церковні провінції, тобто митрополії. Їх осередками були головні міста провінцій. Наприклад, місто Бейт-Лапат було центром провінції Бейт Хузайе, місто Арбела було резиденцією митрополита, влада якого поширювалась на провінцію Адіабена. До складу провінції (митрополії) Нісібін входили такі єпископства як Бейт Нухадра, Бейт Багаш, Бейт Дарайе.

Утворення митрополій Церкви Сходу зумовлене було переважно політичними чинниками. Іншими словами, їх появі посприяла політика переслідування християн, яку проводив у своїй державі шаханшах Шапур II. На цій версії особливо наполягав В. Болотов. За його міркуваннями: «Після мученичеської смерті католікоса Барбошміна у 344 році кафедра селевкійська залишалась вакантною майже сорок років. В цей час єпископи, не маючи можливості радитись з католікосом, змушені були діяти з самостійністю митрополитів і – вірогідно – замість спільного тяжіння всіх до Махози [царське місто – І.К.] утворилось кілька часткових тяжінь до місцевих центрів: до Бейт-Лапату, Нісібіну, Прату, Арбелю... І коли зрештою спадкоємність на кафедрі католікосів була відновлена, чотири чи п'ять митрополій були вже вчиненим фактом» [59, с. 337-338]. Крім того, зважаючи на постійні зв'язки єпископій між собою в тодішній християнській ойкумені (принаймні упродовж IV століття) можна припустити про запозичення персидськими християнами основ митрополичої системи, яка, в свою чергу, сформувалась у Римській імперії. Тоді версія В. Болотова логічно засвідчує про додатковий привід до утворення митрополій в межах Ераншахру.

Постання митрополій супроводжувалось процесом внутрішнього розвитку єпископату, перерозподілу його повноважень. Принаймні, в їх середовищі виокремлюються архієпископи (старші єпископи) і митрополити. При цьому статус митрополитів отримують архієпископи найбільш значимих міст Ераншахру. Зауважимо, – критерієм виявлення значущості міст була не стільки їх церковна авторитетність, скільки їх політична привабливість. В зв'язку з цим зайвий раз підтверджується теза про зрощеність політичного та церковного чинників в історії раннього християнства. Особливо помітною така зрощеність була у процесах становлення ієрархій. Як зазначав М. Адонц: «Еволюція церковної ієрархії йшла по слідах громадянської організації, непомітно для себе церква пристосовувалась до адміністративного укладу імперії, узгоджуючи свої поділи з громадськими» [7, с. 354]. Отже, церковний устрій стає калькою адміністративно-політичного устрою тодішньої Римської імперії і дотичних до неї територій, на яких компактно проживали християни. До цього, за станом на 292 рік Римська імперія поділялась на: а) діоцези, або значні округи, які об'єднували кілька провінцій; б) провінції (єпархії), осередком яких було головне місто, – митрополія. Подібні номінації були взяті за основу церковно-адміністративного поділу християнських спільнот і у Персидській державі. Відповідно в Ераншахрі кілька приходів з єпископами утворювали єпархію яка, в свою чергу, входила до складу митрополічних округів. Втім зауважимо, – духовне володіння Церкви Сходу називалось «іпархія». Подібна назва зустрічається в численних соборних постановках, актах і церковно-історичних хроніках. Іпархія селевкійської церкви включала митрополії й окремо, – віддалені єпископії (єпархії). Отже, по мірі інституціонального поширення християнства в тодішній ойкумені можна вести мову про становлення єпархіальної (провінціальної) системи управління громадами. Принаймні, в першій половині III століття вона вже стає реальністю. Показником її довершеності слід визнати наявність митрополій, які відповідно очолювали митрополити.

Митрополити (у сирійській вимові – матрани) поступово набувають статусу другої ступені ієрархічної досконалості. За своїм положенням у церковній організації матран максимально наближений був до «великого митрополита», тобто предстоятеля церкви, оскільки виконував основну роль у його хіротонізації. За свідченням єпископа Софонії «митрополит є тут від початку урочистості аж до кінця її головним діячем, читає над тим, хто поставляється, одну з молитов, зводить його на трон, помазує освяченим елеєм і подаючи йому патріарший жезл, вітає його від

усієї церкви» [296, с. 69]. Тому матран визнається найближчим помічником патріарха у справі управління церквою. Саме він стає місцєблюстителем патріарха у випадку його тривалого перебування від громади, його хвороби, чи смерті і навіть має право мати свою власну печатку. Між іншим, згідно з традиційними уявленнями, що знайшли відображення в еклезіології сирійських християн, матран щодо патріарха перебуває в такій же залежності, що й Іоан Хреститель щодо Ісуса Христа.

Втім це не означає, що митрополит у Церкві Сходу був один. За свідченнями «Сунхадоса», на початку V століття було п'ять носіїв митрополічного титулу [див: 414, р. 272]. В часи розквіту церкви наприкінці XIII століття нараховувалось аж 25 митрополитів. Але з початку XVII століття в межах тодішніх мусульманських держав при предстоятелі церкви було лише два митрополити, один з яких, що мешкав в окрузі Шамасдіна (Курдистан) користувався усіма правами, які традиційно приписувались матрану. Він же носив династичне ім'я Мар Хнанішу (буквально – Благість Христова), тоді як інший був лише титулярним матраном.

Зауважимо також, що в соборних актах митрополити часто підписувались титулом «єпископ-митрополит». Для прикладу, на соборі 676 року присутнім був єпископ-митрополит Таума бен Катарайєський. У подібній подвійній назві слід вбачати ієрархічний статус митрополитів. Тобто, вони були єпископами у храмі певних міст і, водночас, митрополитами інших церков в їх єпархії. Втім митрополити відрізнялись від єпископів не лише обсягом ієрархічної влади. Як свідчать численні сирійські хронічки у переповіданні Р. Дюваля, – вони виділялись також авторитетністю, впливовістю й навіть харизматичністю. Але, як зазначав Ж.Лабур: «він [митрополит – І.К.] не міг нічого вимагати примусово; його першість завжди була першістю честі» [386, р. 332]. Але з іншого боку, судячи з соборних актів, митрополит був відповідальний за дії усіх ієрархів в його юрисдикції. При цьому, він повинен «повідомляти великому митрополиту [патріарху – І.К.] все що відбувається між єпископами... Він може втручатись у суперечки, які виникають між єпископами, між священниками чи дияконами з єпископами й навіть відновлювати їх службові обов'язки» [414, р. 270]. Звісно, що сан митрополита отримували найбільш авторитетні і шановані кліром архієпископи та єпископи. Тому в інституціональній історії Церкви Сходу кількість митрополитів значно поступалась кількості єпископів.

Після подій першої світової війни, й особливо наслідків політики турецької влади, спрямованої на знищення асирійців інститут митропо-

литства зазнає відчутних втрат. Більше того, в другій третині ХХ століття до вищого ієрархату Церкви Сходу входили лише її патріарх та єпископи. Лише починаючи з 60-х років ХХ століття на основі даних різноманітних друкованих асирійських джерел можна стверджувати про наявність 2-3 митрополитів. На початку ХХІ століття до вищого ієрархату Церкви Сходу належали всього три митрополити: Атора, Індії та Іраку, Йорданії й країн СНД. Щоправда нині колишній єпископ Австралії та Нової Зеландії Мар Міліс Зая отримав вже сан митрополита. Між іншим, окрім патріарха у сучасній ієрархічній системі Асирійської Церкви Сходу виділяється своєю активністю та авторитетністю його представник, митрополит Іраку, Йорданії та країн СНД Мар Гіваргіс Слива.

У подальшому викладі доречним буде й вирішення питання походження найвищого ієрархічного титулу Церкви Сходу, – католікоса. Слово «католікос» буквально означає «головний намісник» великої іпархії. Іншими словами, – верховний ієрарх. Традиційно, за переказами, першим католікосом персидських християн визнається апостол Фома, який проповідував в Едесі. Однак у списку патріархів, офіційно визаним Церквою Сходу першим значиться Шимон Кефа (апостол Петро), а після нього апостол Фома. Втім в дослідницькій літературі поширеною є точка зору, за якою першим католікосом слід вважати Папу бар-Аггая (роки служіння – 309-327). Цю точку зору особливо відстоює У. Уїгрем, який присвятив його католікосату цілу третю главу своєї праці «Вступ до історії Асирійської церкви чи церкви сасанідської персидської імперії, 100-640 рр. від Р.Х.» [див: 422, рр. 40-55]. Між іншим, на думку У. Уїгрема, митрополити Селевкії стали титулуватись «католікосами Сходу», починаючи від 317 року.

Але, якщо звернутись до актів «Сунхадоса», – то вперше титул «католікос» як позначення предстоятеля Церкви Сходу фігурує в матеріалах собору 410 року. Йдеться про таку титулатуру Мар Ісхака як «єпископ Селевкії і Ктесифону, католікос і архієпископ Сходу» [414, р. 254, 256]. Якщо ж взяти до уваги ту обставину, що тексти соборних актів Церкви Сходу були укладені упродовж VII-VIII століть, то виникає проблема вірогідної екстраполяції свідчень про вищу ієрархічну посаду церкви на часи становлення її соборної діяльності. Принаймні, М. ван Есбрук і У. Макомбер у своїх дослідженнях стверджували, що укладачі «Сунхадоса» застосовували до перших соборів сучасну їм титулатуру.

Тому У. Макомбер, для прикладу, вважав, що термін «католікос» з'являється вперше близько 485 року у листах Бар Сауми. До цього, – ці

листи відтворюються у матеріалах «Сунхадоса» [див: 414, pp. 525-539]. Згадаємо і про точку зору Ж. Лабур, який першим носієм титула визнавав єпископа Селевкії Дадішо [так у його транскрипції фігурує Авдішо – I.K.]. На його думку: «Починаючи з Дадішо, єпископа Селевкії титулом стає винятково «католикос» для позначення його абсолютної незалежності від усіх іноземних юрисдикцій» [386, p. 328]. Додамо, що Ж. Лабур свідчить про появу такого титулу у 424 році.

Отже, в дослідницькій літературі існують розбіжності щодо питання датування походження титулу «католикос». В будь-якому випадку його поява пов'язується з остаточним утвердженням у християнському світі кафедри Селевкіє-Ктесифона в якості центрального осередку Церкви Сходу. В. Болотов припустив навіть, що «першостоятелів церкви сироперсидської, єпископів селевкіє-ктесифонських, які в найдавніші часи не носили титула католикосів вибирали і висвячували підвідомчі їм єпископи сиро-персидські» [62, с. 437].

В інституціональному відношенні католикосат стає реальністю по мірі завершення процесу упорядкування єпархій та їх подальшого тягіння до центру, – Селевкіє-Ктесифона. Вважаємо, що оформлення цього інституту припадає на кінець IV – початок V століття. Католикос стає главою єпархії сирійських християн, владикою обширної єпархії, іменованої Бет-Армайє (з сирійської мови – «дім арамеїв») і, водночас, архієпископом Селевкіє-Ктесифона. Він представляв громади своїх єдиновірців і ніс особисту відповідальність за них спочатку перед персидськими шаханшахами, а потім і перед мусульманськими володарями. В своєму управлінні католикоси дотримувались традиційних установок, які сформува-лись ще за часи існування Ераншахру. В сирійському джерелі XIII століття «Історія мар Ябалахи III і раббан Сауми» стверджується: «Мар Фома, мар Аддай і мар Марі проповідували в нашій країні і правил, які вони встановили, ми до цих пір тримаємось» [149, с. 83].

Початковим місцеперебуванням католикосів була кафедральна церква Коке (Кохе), що знаходилась у передмісті Селевкіє-Ктесифону. Як свідчив В. Болотов: «У давні часи католикоси звично були висвячувані у великій церкві кокеській, що у царственних [аршакідських] містах Селевкії і Ктесифоні» [58, с. 96]. У сасанідській імперії місцеперебуванням католикосів стає династійна столиця, – Селевкіє-Ктесифон. У соборних актах церкви стверджується: «Перша і головна резиденція – це Селевкіє-Ктесифон: єпископ, який її займає є великим митрополитом і керівником усіх єпископів» [414, p. 272]. З 780 року місцеперебуванням патріарха

Церкви Сходу стає місто Багдад. Проте розташування кафедрального собору католикосів залишалось тим же – «велика церква Коке». Принаймні у сирійському джерелі XIII століття «Історія мар Ябалахи III і раббан Сауми» сказано: «мар Ябалаха був главою і керівником престолу Селевкії і Ктесифона» [149, с. 74].

При халіфах Абасидах Багдад стає не лише резиденцією, але й кафедральним осередком Церкви Сходу. Коли у 1258 році Багдад був захоплений монголами Хулагу-хана, відомого своїми антимусульманськими настроями і симпатіями до християн то католикосату були надані оптимальні умови для функціонування. Як переповідає М. Селезньов: «Палац халіфа Хулагу передав католикосу Церкви Сходу» [283, с. 54]. Вторгнення Тамерлана в Персію і Месопотамію й зокрема захоплення Багдада у 1401 році, змусило католикосів покинути столичну резиденцію і податись до Масула.

В кінці XV століття патріарший престол був переміщений до Гзірти (Газарти) чи Джебзереха (Джазірат ібн Умар). Це було містечко на р. Тигр між Мосулом і Діарбекіром. Але внутріцерковні суперечки привели до того що династія патріархів роду Шимунів на зламі XV і XVI століть опинилась в монастирі Раббан Хорміза поблизу селища Алькош (північ сучасного Ірака). З середини XVI століття після входження Курдистану до складу Османської імперії, й відповідних утисків курдами сирійських християн їх патріархи змушені були переміститись до Мосула, а далі розпочинаються численні поневіряння, наслідком яких стає часта зміна місцеперебування.

З середини XVII століття до 1914 року резиденцією патріархів стає селище Кудшанис (в іншій транскрипції – Кудчанис, Кочанис), що знаходилось в долині Джуламерге області Хаккярі в горах турецького Курдистану. Головною пам'яткою Кудшаниса стає патріарша церква Мар Шаліта, споруджена у 90-х роках XVII століття. Саме там мешкав представитель східносирійських християн «не в розкоші і з пишністю, але у спокійній гідності, високо шанований своїм народом» [151, с. 20]. Після віроломного вбивства курдами патріарха Мар Шимуна XXI Біньяміна у березні 1918 року його наступник переносить резиденцію до Іраку.

Втім у серпні 1935 року тодішнього патріарха Мар Шимуна XXIII Ешана висилають з Ірака. З тих пір кафедральним осередком Церкви Сходу стає о. Кіпр. З 1940 року резиденція патріарха переміщається у невеличке каліфорнійське містечко Медесто. У 50-х роках XX століття тимчасовим місцеперебуванням патріархів спочатку стає Сан-Фран-

циско, а потім Чикаго. Між іншим Чикаго до цих пір є культурним і релігійним центром американських ассирійців. Нині резиденцією католікоса є містечко Мортон-Гров (штат Іллінойс, США). Хоча додамо, представник Ассирійської Церкви Сходу також має осередок.

Доволі своєрідною і тривалою у практиці Церкви Сходу була й процедура обрання католікоса. Про особливості цієї процедури повідомляє В. Болотов у статті «Найдавніші митрополії в церкві Персидській», наводячи текст з т. зв. «несторіанського чиновника» (рубрика: чин висвяти католікосів). Додамо, що практику обрання католікосів він узагальнює у третьому томі «Лекцій з історії Давньої Церкви» (відділ II «Церковний устрій»).

Специфіка обрання вищого ієрарха селевкійської церкви полягала у киданні жеребу. При цьому подібна практика, за розмірковуваннями В. Болотова спричинена була умовами політичної залежності церкви сирійських християн від шаханшахів. Його словами: «Шах міг запропонувати кандидата, відмовити йому було небезпечно. Природно було сирійцям триматись за спосіб обрання за жеребом, яким зберігалась їх церковна свобода. Вони могли сказати, що не від їх волі залежить обрання. Вони можуть тільки включити пропоновану шахом особу в число кандидатів. Практика ця трималась твердо» [65, с. 192]. Звісно, що подібна практика обрання католікоса самими ієрархами тлумачилась як виявлення «волі Господа». Можливо цим і пояснюється особливе положення першоїєрарха Церкви Сходу в порівнянні з митрополитами і єпископами його іпархії. До нього звертались шанобливо «Його святість». «Католікос був вікарієм Ісуса Христа, він єдиний хто наділений був «духовним отцівством» [414, р. 292].

Прикладом надзвичайних повноважень католікоса була й практика здійснюваної ним повторної хіротонізації. Йдеться про те, що єпископ, висвячений митрополитом чи – за згодою митрополита – єпископами, після хіротонії відправлявся в кокеську церкву до католікоса, який в свою чергу, виконував над ним церковний «чин здійснення». Подібний чин узаконений був соборними правилами [див: 414, р. 263, 382]. Додамо також, що у практиці повторної хіротонізації слід вбачати специфіку ієрархічної організації Церкви Сходу.

У мусульманських суспільствах практика обрання першоїєрарха за жеребом зазнає істотних трансформацій. Ці зміни є помітними при ознайомленні зі свідченнями, що містяться у джерелі «Історія мар Ябалахи III і раббан Сауми». Поширена у Сасанідській імперії практика ки-

дання жеребу втрачає своє значення. Серед арабських літописців лише Амру ібн-Матта стверджує про те, що Йоханнан II (884-892) був обраний за жеребом [див: 61, с. 1190]. Натомість, патріарха східносирійських християн як правило обирали, зважаючи на вміння кандидата знаходити спільну мову з правителями. Тобто пріоритетним ставав політичний чинник. Для прикладу, у 1281 році католікосом був обраний Ябалаха. Автор «Історії мар Ябалахи III і раббан Сауми» доволі чітко вказує: «Причиною його обрання було те, що царі [мова йде про ханів – І.К.] які тримали бразди правління всесвітом були монголи і не було нікого, хто б знав їх звичаї, поводження з ними і мову їх, як він» [149, с. 74]. Зауважимо, що майбутній патріарх обирався внаслідок процедури погодження голосів виборців, до яких входили не лише клірики. Принаймні щодо кандидатури Ябалахи, то «всі дали йому свою згоду – єпископи, священники, знатні, писці і лікарі Багдада» [65, с. 74].

Втім з середини XV століття процедура обрання патріарха знову видозмінюється. Тодішній католікос Мар Шимун VI Бассіді у 1450 році вирішив призначити собі спадкоємця, ініціювавши інститут «блюстителів престола». Тим самим започаткований був назірат, згідно з яким, переповідаючи свідчення М. Селезньова «наступний спадкоємець католікоса ніколи не повинен вживати в їжу м'яса, причому утримуватись від нього повинна була вже мати під час вагітності [див: 283, с. 64]. Тому в сімействі Шимунів існувала своєрідна селекція юнаків (т. зв. «назар курсі»), які ніколи не вживали м'яса і не повинні були одружуватись. Утримувались вони за рахунок прибутків правлячого католікоса. При цьому, починаючи з другої половини XV століття католікос обирався лише з представників давнього роду Шимунів. Оскільки ж сам католікос і кандидат на цей сан приречені були на безшлюбне життя, то патріаршество успадковується по боковій лінії, від дядька до племінника. Звісно, що на виховання та освіту гідних кандидатів на патріарший престол спрямовані були значні матеріальні кошти та духовні зусилля з боку найближчих родичів католікоса. Ці родичі утворювали т. зв. «сімейну раду», до функцій якої входила і допомога католікосу в управлінні церковними справами.

М. Селезньов причини зміни процедури обрання католікоса вбачає у практичній складності організації зібрання єпископів і у зростаючій родовій свідомості [див: 283, с. 64]. На нашу думку, до вищезгаданих причин слід додати: а) необхідність централізації влади Церкви Сходу в умовах розбалансованості її структури та сепаратизації ієрархів; б) недопущення усіляких домагань, інтриг, неминучих при виборах предстояте-

ля; в) потреба у підвищенні його морального рівня. При цьому, необхідність централізації церковної влади багато в чому була зумовлена автономістською політикою халіфів, а потім османських султанів. Не слід забувати про факти обов'язкової санкціонованості мусульманськими правителями обраних патріархів. Для прикладу, В. Болтов повідомляє про халіфа аль-Мутаваккіля, який «заздалегідь намірювався призначити розумного і делікатного митрополита нісівінського [Сергія] у католіко-си» [61, с. 1189].

А. Біруні уточняв: «Католикоса несторіан призначає повелитель правовірних за згодою громади несторіан» [44, с. 319]. Зауважимо до цього, що кандидатура майбутнього католикоса запропонована вищими ієрархами Церкви Сходу обов'язково санкціонувалась халіфом і при цьому надавалась навіть грамота про підтвердження його у цій посаді. А. Мец наводить текст однієї з таких грамот, датованих ще 1139 роком. Цитуємо: «Обрало його уповноважене на те зібрання християн, щоб був ти пастирем їх справ і для управління над установами, для справедливого залагодження між слабкими і сильними серед них. Вони вимолили твое призначення за давнім і непохитним звичаєм... а тому оголошується вищий імама дозвіл визначити тебе католикосом несторіан у Місті світу і інших мусульманських землях...» [222, с. 46].

Наскільки історично виправданою стала практика обрання католикоса по спадкоємності? Можливо, що в умовах іноконфесійного оточення вона мала право на функціонування. Тоді виникає багато питань. Для прикладу, – чому вивищення зазнав спочатку саме рід Шимунів? Далі, предстоятель Церкви Сходу був керівником етноконфесійного угруповання – мілета східносирійських християн і його влада та повноваження санкціоновані були мусульманською владою, правителі якої намагались усувати усілякі дестабілізаційні процеси в своїх державах. Чому ж тоді виникає потреба у посиленні внутріконфесійної церковної влади?

Звісно, що слід враховувати і небажані для предстоятеля сепаратистські тенденції чи спроби інших християнських церков поставити під сумнів пріоритетність Церкви Сходу серед зіміїв у мусульманських суспільствах. При цьому сепаратизм багато в чому зумовлений був слабкістю централізованої влади, особливо упродовж XV-XVII століть. Для прикладу, у 1445 році кіпрські «несторіани» на чолі з архієпископом Тіматеосом приєднались до римо-католицької церкви, започаткувавши тим самим халдейський напрямок у сирійській церкві. У 1555 році тодішній

папа Юлій III висвятив Іоанна Сулаку в патріарха мосульського, що звісно, мало наслідком розкол східносирійської спільноти.

В зв'язку з констатацією розколу в єдиній до того часу організаційній структурі Церкви Сходу доречно буде виявити його передумови та причини. У 1551 році помирає католикос Ішояв Шимун IX (1538-1551). Звісно, що престол повинен був успадкувати кандидат із родини Шимунів. Втім серед вищих ієрархів церкви виявились особи, невдоволені тим, що сан католикоса переходив по спадковості до членів однієї й тієї ж родини. Вірогідно, що й особа племінника, який мав успадкувати престол не влаштувала з якихось причин тодішніх ієрархів. Невдоволені такою практикою обрання згуртувались довкола трьох єпископів: арбельського, адорбадаганського і саламаського. Були скликані зібрання в Газарті і в Мосулі. На яких бунтівні єпископи ухвалили рішення шукати підтвердження кандидатури на посаду патріарха аж у Римі. Такою кандидатурою і став Сулака, ченець з монастиря Раббан-Хорміза. Його альтернативний католикосат тривав недовго, до початку 1555 року, але Сулаку вчасно хіротонісував у митрополити Авдішо, вбачаючи у ньому свого спадкоємця. Так започаткована була т. зв. північна ієрархічна лінія католикосів. Її представники у 1872 році поривають з Римом. Зауважимо, що В. Болотов цю лінію охарактеризував як «папістичну за початком, що в своєму продовженні поступово вивільняється від цього минулого» [60, с. 547]. Постійним найменуванням католикосів цього відгалуження було мар Шимун. До речі, патріархи цієї гілки визнають себе легітимними спадкоємцями традиційного ряду католикосів селевкіє-ктесифонських, який припинився у 1804 році. Так поступово оформлюється церква, за якою утримується назва Сиро-Халдейської чи Айсорської.

В кінці XVIII століття виокремлюється ще одна гілка церковної східносирійської традиції, яка була започаткована унією, укладеною між патріархом Йосефом I і папою Пієм VIII. Ця гілка стає основою для остаточного інституціонального оформлення у 1830 році т. зв. Халдейської (Ассиро-Халдейської) Католицької церкви. Ієрархічна лінія Халдейської церкви спочатку була репрезентована патріархами на ймення «мар-Йосеп». Вона, за визначенням В. Болотова є «папістичною від початку і до кінця, фальшивою монетою римського чекана» [60, с. 547]. До речі, нині Халдейська церква є єдиною уніатською церквою, що нараховує набагато більше прихильників ніж її материнська церква, від якої вона відколосалась. Принаймні, на початку XXI століття до Халдейської Католицької Церкви входили 18 єпархій (десять – на території Ірака, чотири –

в Ірані і ще чотири – в країнах Близького Сходу). З 2007 року цю церкву очолює патріарх, кардинал Емануїл III Деллі. Його резиденція знаходиться в Багдаді.

Вищезгадані свідчення про метаморфози в ієрархічних лініях східно-сирійської церкви не слід визнавати лише продуктами сепаратизму вищих ієрархів. Вони зумовлені були також успіхами місіонерської політики римо-католицької церкви. Звернемо увагу на ту обставину, що у XVI-XVIII століттях Церква Сходу була значно ослабленою, аби вистояти перед конфесійною інтервенцією з боку місіонерів. Все-таки політичні негаразди і переслідування християн внаслідок вторгнення Тамерлана дались взнаки. Додамо також, що практика наслідування посади патріарха однією родиною, реалізована в середині XV століття часто спричинювала внутрієрархічні негаразди в лоні Церкви Сходу. Тому закономірним є фінал, – у 70-х роках XX століття після Єшая Шимона XXIII, колишнього патріарха вона повністю себе вичерпала.

Варто також внести кілька зауважень стосовно звичаю зумовленого подібною практикою обрання патріархів. Йдеться про іменування католикосів після хіротонізації. На думку В. Болотова: «В XV і XVI століттях увійшов в силу тупоумний звичай – при хіротонії в патріарха приймати одне і теж ім'я» [60, с. 536]. Відповідно, патріарх став іменуватись Мар-Шимун чи мар Ейя (в залежності від гілки наслідування). Щоправда це імення було так би мовити титулярним, офіційним і саме воно було виکارбоване на патріаршій печатці. У вжитку було й попереднє ім'я глави церкви. До цього, у XIX столітті на печатці патріарха було написано: «Mhily Shimun patriarcha d'Addai kursia Muryaya» (Смирений Шимун, Патріарх халдеїв, кафедра Марія» [295, с. 85].

Функціональні обов'язки патріархів, регламентовані ще канонами Селевкійського собору 410 року, набувають остаточної чинності саме в епоху мусульманського володарювання. Серед них, по-перше, висвята єпископів чи їх затвердження (чин «здійснення») втім як і позбавлення єпископського сану. По-друге, управління єпархіями, ієрархатом і, при нагоді, скликання соборів. По-третє, виняткове право встановлювати єпархії чи змінювати їх межі. По-четверте, право скасовувати шлюбні угоди за поданням єпископів чи за персональними зверненнями. По-п'яте, належне виконання судочинства шляхом накладання епітім'ї чи штрафів на тих християн, які зробили різні злочини. По-шосте, особиста відповідальність за покірність його мілета владі і за стягнення різних поборів і податків (принаймні у мусульманських суспільствах). Словами єпископа

Софонії: «на католикоса накладається дуже важливий і важкий обов'язок зберігати і підтримувати у своєму народі тишу, порядок і строгий послух місцевій мусульманській владі, особливо ж спонукати своїх одноплемінників до беззастережного і своєчасного внеску різних зборів і податків» [295, с. 208]. Принагідно зауважимо, – католикос позбавлений був повинності стягувати зі своєї пастви податки лише з середини ХІХ століття за наказом турецького султана. Додамо також, що в часи існування Османської імперії патріарх наділений був правом організовувати національну оборону і керувати силами самооборони. Подібне право набуває особливої актуальності у ХІХ столітті, коли християни зазнавали постійних утисків з боку курдів.

У традиційному списку патріархів Церкви Сходу нараховується 111 носіїв верховного титулу. Нині предстоятелем церкви є Мар Днха ІV Хананья. Він офіційно має титул «Його Святість Католикос-Патріарх Святої Апостольської Кофолічної Ассирійської Церкви Сходу». При цьому зазначимо про характерну ще за часів функціонування церкви в Персидській імперії фактичну взаємозамінність титулів католикос і патріарх. Тому таку титулатуру предстоятеля Церкви Сходу можна сприймати як утвердження ним права на «духовне батьківство і, водночас, на всезагальність пастирської влади на Сході. Звичним облаченням патріарха стає фіолетового кольору підрясник, чорна ряса з червоним коміром, широкий пояс фіолетового кольору, наперсний хрест (закріплений до одягу), чорний головний убір. В часи існування Арабського халіфату знаками відмінності католикоса були посох і висока шапка (буртулла) [див: 222, с. 46].

Серед представників другої ступені ієрархату особливо виділялись архідиякони (у сирійській вимові – архідіакуна), які служили, як правило, при єпископських кафедрах. Вони призначались зазвичай з родичів єпископів, а тому користувались довірою останніх. Відповідно, в ієрархічній структурі Церкви Сходу вони посідають більш впливове місце, аніж священники. Як стверджував єпископ Софонія: «ступінь їх значно вище і важливіше священницької, тому, начебто, що вони посідають посаду і місце протопопів і архімандритів» [295, с. 220].

До функціональних обов'язків архідияконів входили «тіклування про нужденних, зносини з інородцями, керівництво усіма справами, які стосуються відомства Церкви» [414, р. 267]. Також вони розподіляли служби на тиждень священникам, дияконам та іподияконам [див: 414, р. 267]. До того ж, архідиякони розбирались з усіма суперечками, які

могли трапитись серед осіб священницького сану та дияконату, і загалом між вірними Церкви Сходу та язичниками. Додамо також, що вони відповідали і за діяльність причетників та читців. Тобто функціональні обов'язки архідияконів були різноманітними. Як сказано у синодальних актах: «Бог обрав архідияконів щоб вони були радниками, ораторами, особами справедливими і милосердними; тими, хто обізнаний був з внутрішніми справами і правилами Церкви» [414, р. 414]. При цьому зауважимо, – упродовж тривалого існування церкви в межах зороастрійського та мусульманського оточення архідиякони завжди були найкращими помічниками та довіреними особами єпископів. Як влучно зазначав Ж. Лабур: «вони були рукою і язиком єпископа» [386, р. 335].

До другої ступені ієрархату Церкви Сходу належать і священники (у сирійській вимові – кайяна). Серед пастви для позначення священників у широкому вжитку утримуються назви – каша́, кашашиша [див: 295, с. 219]. Священники «духовно окормляли» паству окремих парохій (приходів). Зокрема, до їх обов'язків входили: процедура хрещення, евхаристія, читання Євангелія на белеї (солеї), здійснення таїнств вінчання, сповіді, елеосвячення, поховання, обрядів, пов'язаних з малха (тобто «принесення»). Також священник вирішує поточні справи у житті приходу, в тому числі і дрібні судочинні справи. Згідно з канонами Церкви Сходу, кандидат на посаду священника не повинен бути молодше 30 років [див: 414, р. 430]. Соборні правила вимагали також від священників бути прикладом праведності і гідності в житті. Тому їм заборонялось втручатись у світські справи, займати посади юридичного характеру, участь в поминальних бенкетах, й навіть відвідування постійних дворів.

Відповідно кандидати на сан священника повинні бути взірцем для пастви. Між іншим, за традиційними уявленнями кандидат у священники міг за один день пройти такі ступені посвячення як читець – диякон – священник.

Зауважимо також, що по мірі зміцнення інституту священства воно ставало спадкоємним, тобто передавалось від одного покоління до іншого. Звідси й численні факти існування в імперії Сасанідів та мусульманських держав священницьких сімейств. Про такі сімейства неодноразово згадує у своїх працях єпископ Софонія (Сокольський). При цьому він відзначає: «Священники, діти священників, чи із меліків, дуже дорожать своїм походженням і завжди означають його у своїх підписах (каша́ Абакук, син каші Лазаря)» [295, с. 222]. Звісно, що на інститут священства не поширювалась практика безшлюбності. Більше того, усі кандидати у свя-

щеники перед висвятою повинні були обов'язково одружитись [див: 414, р. 303]. На відміну від ієреїв греко-візантійської церкви східносирійські священники отримували недостатню платню й тому свій матеріальний рівень підвищували через прилучення до торгівельної справи, різних фінансових операцій чи через діловодство. Тобто більшість священників утримували себе за власні кошти. Матеріальний добробут священників значно покращився лише в період існування Османської імперії за рахунок відрахувань від коштів, направлених на підтримку духовенства. Між іншим, в межах Порти поширеним стає звичай обирати священників громадою. Цей звичай описує М. Ліліан у праці «Ассирійці Ванського округу в часи правління Оттоманської Туреччини» (1914).

Неодмінним атрибутом належності до ієрейського стану Церкви Сходу стає своєрідне облачення – садхра (стихар), орап (епитрахіль) з трьома червоними або чорними хрестами і маапра (тюрбан). В часи Сасанідської імперії та Арабського халіфату священники носили також головний убір – сануарту (шолом). За свідченням священника Л. Петрова, при ієрейській хіротонії орап одягається на шию, після чого накладається фелон, а ставленику вручається Євангеліє [див: 252, с. 36].

До третьої нижчої ступені ієрархату Церкви Сходу належать чини дияконів, іподияконів та читеців (анагностів). Диякони (у сирійській вимові – машамшана чи шамаша) є помічниками священників при здійсненні останніми таїнств, особливо причастя і хрещення. У правилі XVI, прийнятому на Селевкійському соборі 410 року вказано про недопущення до дияконів [втім як і до священників – І.К.] «молодих осіб, які не знають доктрини Писання» [414, р. 269]. Втім дияконат не був престижним ієрархічним інститутом Церкви Сходу. Єпископ Софонія зазначав: «Звання диякона, якщо тільки не при абунах, є малозначним. Як досягнення дияконство не є важким і для простолюдинів грамотних, так і ті, що зробились дияконами не дуже возвеличуються над простим класом трударів» [295, с. 222]. Нині дияконат функціонально обмежений лише літургічними обов'язками. У парафіяльних храмах на одній літургії служать зазвичай більше трьох дияконів. Окрім того у Церкві Сходу існує також інститут дияконис. Облаченням дияконів і дияконис є садхра (стихар) та урара (епитрахіль). При поставленні диякона урара (інакше – орап) одягається на ліве плече і йому вручається книга Апостол.

Іподиякони (у сирійській вимові – хіупасіакна) функціонально доповнювали дияконів. Єпископ Софонія стверджував: «вони [іподиякони – І.К.] знаходяться при деяких кафедрах єпископських і називаються іпо-

дияконами тільки за посадою, а насправді – суть диякони» [295, с. 222]. В часи Сасанідської імперії ці ієрархи називались причетниками і виконували обов'язки воротарів і читеців [див: 414, р. 264, 267]. Між іншим, як переповідає Ж. Лабур, на отримання цього сану не міг претендувати той християнин який нездатний був розказати напам'ять псалми Давидові [див: 386, р. 336]. Звідси й вимога до майбутніх іподияконів, – наявність обов'язкової літургійної грамотності. Під час висвяти, за свідченням священика Л. Петрова, єпископ одягав на нього орар, який обмотувався навколо шиї [див: 252, с. 36].

Читець (анагност, чи у сирійській вимові – кварайя) належить до найнижчої ступені посвячення в ієрархічній структурі Церкви Сходу. Про його функціональні обов'язки свідчить вже самоназва. Єпископ Софонія стверджував: «Анагностів чи читців стільки може бути при кожній церкві, скільки є молодих грамотіїв у приході» [295, с. 222]. До цього, за свідченням єпископа Софонії і священика Л. Петрова, в кожному приході при великій кількості читців і співців обов'язковою є наявність двох причетників, – для кліроса і вівтаря. При поставленні всі вони облачаються у стихар. Окрім постриження волосся та читання молитв, єпископ підперезує їх зунара (поясом) та вручає книгу читань із старозавітними текстами [див: 252, с. 36]. Додамо, що у сучасній практиці Церкви Сходу до церковнослужителів, окрім читців, причетників і співців належать також пономарі.

Становлення і функціональна визначеність ієрархату Церкви Сходу супроводжувались процесами поступового формування єпархіальної системи управління її громадами. Тому доцільним буде розгляд в подальшому питання конфігурації інституціональних структур Церкви Сходу, зважаючи при цьому на їх постійну кількісну та якісну змінюваність в залежності від функціонування в тих чи інших іноконфесійних суспільствах.

Перші єпархії Церкви Сходу з'являються ще в межах парфянської держави Аршакідів упродовж першої половини III століття. До цього, власне термін «єпархія» у своєму витоковому значенні був позначенням адміністративної області імперії Селевкідів, еквівалентом якої в подальшому стає парфянська сатрапія [див: 330, с. 269]. Симптоматичним, в зв'язку з цим, виявилось присвоєння світського терміну для позначення важливої церковної адміністративної одиниці. На жаль, бракує достовірних історичних свідчень щодо кількості інституціональних структур церкви у III столітті. У. Уїгрем, безпосередньо посилаючись на свідчення

«Історії єпископів Адіабени стверджує про факт наявності близько 225 року у цій провінції більш ніж двадцяти організацій, очолюваних єпископами, які пізніше увійшли до юрисдикції Арбели [див: 422, р. 37]. Е. Захау стверджує, що до 224 року у долині Тигра і Євфрата і на кордоні з Персією існувало понад двадцяти єпархій [див: 407, р. 61-62]. Узагальнюючи дані різноманітних сирійських джерел можна стверджувати про існування упродовж першої чверті III століття єпископств у містах Парфії, в Гілянї, Дейлемі, Кушані і Хатрі. О. Бадер, В. Гаїбов і Г. Кошеленко на підставі ґрунтового аналізу версій «Діянь Бар Шаби» зазначають: «Історія мервської церкви повинна починатись саме з середини III століття» [29, с. 90]. При цьому Бар Шаба на думку дослідників був першим єпископом Мерва [див: 29, с. 89].

При Сасанідах близько 280 року була утворена Селевкійська митрополія, яка на період свого формування номінально підпорядковувалась Антіохійській кафедрі. Саме ця митрополія поступово стає осередком централізації єпископій сирійських християн тодішньої Персидської імперії. Близько 310 року окремі єпископства об'єднались під юрисдикцією тодішнього архієпископа Селевкії-Ктесифону Папи бар Аггая. До цього, Авдішо бар Бріха (друга половина XIII століття) свідчив про заснування цим першоєрархом Церкви Сходу перших чотирьох митрополій [див: 59, с. 323]. Цілком вірогідно, що упродовж першої половини V століття існувало вже сім митрополій, у тому числі і Хольванська (охоплювала паству південної території нинішнього Азербайджану). До такого висновку нас спонукають дані соборних актів, що містяться у збірці «Сунхадос».

Зокрема, на основі свідчень канону XXI, прийнятому на Селевкійському соборі 410 року і враховуючи дані про його підписантів можна стверджувати про наявність в цей час п'яти митрополій і діоцеза католика. Це митрополії Бет Лапат, Нісібін, Прат, Арбела і Карка де Бет Слок, які, в свою чергу, представляли такі провінції як відповідно Бет Хузайе (Елам), Бет Арбайе, Майшан, Адіабена і Бет Гармай» [див: 414, р. 271-272]. На підставі ґрунтового критичного аналізу соборних актів та повідомлень церковних істориків В. Болотов подає перелік назв митрополій, починаючи з найдавнішої. При цьому, пріоритетність належить митрополії Бет-Лапатській, що знаходилась у Хузистані (Бет Хузайе). На думку В. Болотова: «політична і церковна слава Бет-Лапата при значній (сім днів шляху) відстані цього міста від Селевкії послужила мотивом для встановлення тут митрополії» [59, с. 331]. Втім відзначимо принагідно,

що у Бет-Лапаті знаходилась також літня резиденція Сасанідів. Приховано, – це зайвий раз свідчить про враховування політичного чинника. Другою виникає Нісібінська митрополія, теж віддалена на значній відстані від Селевкії. Наступними митрополичими кафедрами стають Пратд'Майшан (пізніше Басра) та Арбель (Арбела), що знаходились на окраїнах персидської держави. П'ятою виникає митрополія у місті Карха-д-Бет-Слок [так у транскрипції В. Болотова – І.К.] (сучасний Кірхук), область Бет-Гармай, яка отримує кафедру в зв'язку з наявністю значної кількості християн у цій провінції. Упродовж першої половини V століття виникають митрополичі кафедри у Рев-Ардаширі і Хольвані (провінція Фарс). Названі вище митрополії постали на територіях, населених персидськими християнами сирійського походження. Інші митрополії (наприклад у Мерві, Гераті, Самарканді) з'являються внаслідок місіонерської діяльності Церкви Сходу.

У соборних актах бракує свідчень про єпископії, що входили до юрисдикції названих вище митрополій. Втім судячи з підписів тих ієрархів, які були присутніми на сесіях I Селевкійського собору 410 року, вже тоді нараховувалось близько 30 єпископств. При цьому не подаються дані про єпархії більш віддалених провінцій. Йдеться про єпархії островів Персидської затоки і Хорасана. Ж. Лабур на основі сирійських джерел узагальнює навіть про існування в першій третині V століття єпископій в Індії, на острові Сокотра і Бактріані. Крім того, слід враховувати ту обставину, що території діоцезій постійно зазнавали реорганізації через зростання кількості християн чи внаслідок внутрішніх розколів церкви [див: 414, р. 342]. На думку Ж. Лабура: «з певними обмовками *Synodicon* містить назви близько 80 єпископій; з них близько двадцяти з'являються упродовж VI століття, переважно локалізуючись в напрямку озера Урмія, Каспійського моря і Тохаристана» [386 р. 327]. За свідченням Ж. Фіе упродовж VI століття існувала навіть єпархія Церкви Сходу у регіоні Ємена. Ж. Лабур, вдаючись до підрахунків, узагальнює про наявність близько сотні єпархій за станом на 630 рік.

В часи функціонування східносирійської Церкви в межах Арабського Халіфату єпархіяльна (провінціальна) система управління християнськими громадами набуває остаточного вигляду і стабілізації. Численні сирійські та арабські джерела подають нам свідчення як про кількість єпархій католікосату так і про їх територіальну локалізацію. Зокрема списки митрополій церкви можна знайти у «Стислому зібранні соборних правил» митрополита нісібінського і вірменського Авдішо бар-Бріха

(друга пол. XIII ст.) і в історичних працях митрополита дамаського Елії аль-Джаухарі (X ст.) та Амру ібн-Матта (перша пол. XIV ст.). Надалі скористаємось списком Авдішо бар-Бріха, упорядкованим за принципом послідовного виникнення митрополичих кафедр [див: 59, с. 323]. У цей список увійшли митрополії еламська, нісібінська, прат-д-майшанська, аторська, бет-гармайська, персидська, мервська, хольванська, хератська, індійська, сінська [тобто, китайська – І.К.], самаркандська, вірменська, шамська (в Дамаску). Всього за його списком нараховується 14 митрополій. При цьому зауважимо, – назвою «еламська» Авдішо бар-Бріха позначав Бет-лапатську митрополію, а назвою «аторська», – відповідно – Арбельську. Крім того, еквівалентом персидської митрополії є кафедра Рев-Ардашир. Принагідно у аль-Джаухарі та Амру ібн-Матти теж видозмінені назви багатьох митрополій.

Авдішо бар Бріха подає також докладні хронологічні свідчення про затвердження митрополичих кафедр. З них перші вісім, на його думку, були засновані в часи функціонування східносирійської церкви в імперії Сасанідів. До цього, восьма була затверджена католікосом Ішоювом II (628-644). Для порівняння, – у соборній постанові католікоса Теводосьюса (853-858) згадується про митрополитів еламського, нісібінського, пратського, аторського, бет-гармайського, хольванського, сінського, індійського, персидського, мервського, дамаського, райського, хератського, самаркандського. Отже, за свідченням вищезазначених джерел, упродовж IX-XIII століть в межах Арабського Халіфату функціонувало загалом 14 митрополій. Хоча цілком вірогідно, що кількість митрополій у другій половині XIII століття була більшою, ніж чотирнадцять. Так в «Історії мар Ябалахи III і раббан Сауми» (перша пол. XIV ст.) в описі обрання патріарха перечислені митрополити Єлама, Тангута [державна на заході від Китаю – І.К.], Тірхана [місто в центральній частині Іраку] та гір [гірських областей Курдистана] [див: 149, с. 74]. Під час хіротонізації мар Ябалахи у церкві Кохе були присутні митрополити Єлама, Суба і Вірменії, Арбели, Мосула і Ніневії, Дакока і Бет Гармай, Тріполіса та Єрусалима, Самарканда, Адорбайгана і 24 єпископи [див: 149, с. 75].

Порівняємо свідчення з «Історії мар Ябалахи...» та список митрополичих кафедр у викладі Авдішо бар Бріха. При цьому не будемо брати до уваги зміни у найменуванні кафедр, виділяючи лише новостворені митрополії. Таких буде рівно п'ять, – митрополії Тангута, Тірхана, Масула і Ніневії, Тріполіса і Єрусалима, Адорбайгана. При цьому, за свідченням В. Болотова: «До кінця XII століття існувала одна митрополія арбельсько-

хазська-маусільська, на початку XIII століття вона була розділена на дві: 1) арбельсько-хазську і 2) аль-маусільську (аторську)» [59, с. 335]. Додамо також, що межі кафедри хольванської, судячи з топографічних розшуків В. Болотова поширювались на весь Курдистан (згадаємо про митрополита гір). Отже підрахунки дають нам таку кількість як 19 митрополій. При цьому, посилаючись на свідчення з «Історії мар Ябалахи...» слід пам'ятати, що на хіротонізації майбутнього патріарха присутніми були аж ніяк не всі митрополити. Звідси з певною часткою умовності можна припустити наявність не менш ніж 25 митрополій за станом на початок XIV століття.

В дослідницькій літературі кількість митрополій Церкви Сходу в період її розквіту не співпадає. Так, єпископ Софонія стверджував: «в кінці XIII століття несторіанський католикос нараховував у своєму завідуванні до 25 митрополій, що включали до себе не менш ніж 146 єпископських кафедр» [296, с. 35]. У звіті англіканської місії сказано: «Колись було 25 митрополитів, підпорядкованих католикосу» [151, с. 22]. Р. Робертсон повідомляє: «До 1318 року у Церкві нараховувалось 30 митрополитичих кафедр і 200 єпархій» [273, с. 26].

Розбіжності щодо кількості єпархій можна пояснити різними джерелами інформації, до яких звертались дослідники. Для прикладу, єпископ Софонія послуговувався насамперед свідченнями асирійських ієрархів в Урмії. Р. Робертсон скористався статистичними звітами католицьких місіонерів, які нерідко вдавались до перебільшення кількісних показників задля демонстрації успіху місії. До того ж, у різноманітних історичних хроніках, актах та епістолярних матеріалах нерідко єпископи тих чи інших єпархій титулувались митрополитами, які офіційно не були затверджені Церквою. Плутанину вносило і поширене в ті часи титулярне словосполучення «єпископ-митрополит».

Бракує також достовірних свідчень щодо кількості єпископій та приходів, належних до того чи іншого діоцезу. Навіть арабські географи в подробицях висвітлюючи кількість наявних кафедр в тих чи інших місцях не уточнюють їх конфесійної належності, обмежуючись, як правило, їх найменуванням як християнських. Крім того, єпископські кафедри за чисельністю їх пастви і територіальними локалізаціями були вкрай нерівномірними. А. Спасський згадував про єпархію шабанійську, що «складається менш ніж з десятка селищ» [298, с. 236]. Додамо, що ця єпархія знаходилась у Курдистані. Натомість у VIII столітті, за переповіданням В. Болотова «єпископська кафедра тірханська вірогідно, що знаходилась

в місті Самарра на східному березі Тигра. Єпископу тірханському підвідомчий був і Тегріт... Тірхан входив до складу «великої єпархії» Бет-Армайє» [61, с. 1031]. Судячи з наведених В. Болотовим свідчень про відстані між містами тірханської кафедри можна узагальнити про значні розміри її території. До речі, в «Історії мар Ябалахи...» статус цієї кафедри визначається вже як митрополія. Зважаючи на повідомлення дослідників щодо кількості єпископських кафедр можна погодитись з думкою єпископа Софонії, беручи до уваги інформоване вище джерело його свідчень. Отже, єпископських кафедр Церкви Сходу в період її розквіту, що припадає на XIII – першу половину XIV століття було не менш ніж 146.

Зауважимо, що інституціональний розквіт Церкви Сходу припадає на часи її більш-менш оптимального функціонування в Арабському Халіфаті. Сирійських християн, або в термінології ібн-Хаукаля «іранських християн» арабські правителі усіяко підтримували й, навіть, сприяли подальшому функціонуванню їх інституцій. Більше того, перші халіфи серед християнських організацій саме Церкву Сходу визнавали пріоритетною, і найбільш прийнятною. Тобто, східносирійська церква користувалась особливим фавором і перевагами, звісно що в межах зімміїв, у арабських правителів. Так автор «Анонімної сирійської хроні часів Сасанідів» повідомляв про митрополита Бет Лапата Мареммеха, який «з того часу, як був поставлений католікосом як світильник, він став шанований усіма правителями ісмаїльськими...» [13, с. 74]. Інший приклад. При католікосі Саврішо III (1057-1072) мусульманська влада підтвердила факт підпорядкування єпископів західних сирійців та мелькітів першоієрарху Церкви Сходу. Домінуюче положення останньої з поміж інших християнських інституцій зміцнилось після переїзду католікоса східносирійських християн в нову столицю Абасидів – Багдад. До цього, тодішній католікос Тіматеос I (780-823) перебрався до Багдаду на прохання халіфа у травні 780 року. Звісно що при дворі він вважався главою усіх християн. Як сказано було в одній із грамот халіфа, датованій 1139 роком: «ухвалити тебе католікосом несторіан в Місті світу та інших мусульманських землях, а також експертом (за'ім) для греків, яковітів і малікітів у всій країні...» [цит: 222, с. 46].

Після вторгнення у Персію Тамерлана у 80-х роках XIV століття для Церкви Сходу настали скрутні часи. Це вторгнення, на думку єпископа Софонії: «завдало згубний удар і несторіанізму, жахливо змінивши долю історичного життя цієї видатної секти» [296, с. 36]. Йдеться насамперед про політику поголовного винищення східносирійських християн,

яку проводив амір Тимур (Тамерлан). Між іншим, для аміра ці християни, на відміну від православних були «мушрік» (буквально – «тими, що помиляються»). Відповідно, як зазначає Б. Махдумзода: «За поняттями необізнаного у внутріхристиянських творах правовірного мусульманина Тимура виходило, що до християнства (насоро) і навіть самого Христа (Масіхо), вони не мають відношення» [216, с. 27]. Як наслідок, – представники Церкви Сходу змушені були покидати рідні місця і подаватись туди, де не ступала нога чагатайських воїнів Тимура. А. Спасський, посиляючись на історичні свідчення про спустошення земель військами Тамерлана і винищення ними «несторіан», зазначав: «Своє життя, ім'я і віру спасли тільки ті несторіани, які при наступі загального кровопролиття втекли у важкодоступну гірську місцевість Курдистану, де вони давно мали своїх представників; ті ж, що залишились на батьківщині були переважно або вбиті, або виведені в рабство» [298, с. 231]. Додамо, що монгольське ханство, засноване Тамерланом проіснувало недовго; воно розпалось із смертю «спустошувача Азії», а його землі були поділені між турками-османами та персами. Але Церква Сходу в організаційному відношенні вже не змогла відновити свою колишню могутність. Наслідком правління Тамерлана стала практично цілковита ліквідація східно-сирійських християнських громад в Ірані і Середній Азії. Єпископ Софонія слушно відзначав: «Страх нанесений Тамерланом несторіанському народонаселенню був настільки великим, що несторіани і по смерті Тамерлана тривалий час продовжували переховуватись в горах і міжгір'ях» [296, с. 41].

Звісно, що єпархіальна система управління Церкви Сходу зазнала відчутної дестабілізації. До початку XVI століття її єпархії збереглись лише у горах Хакярі (південний схід сучасної Туреччини), у Мосульській рівнині (Курдистан), у районі Урмії та Салмаса (територія нинішнього Ірану). Крім того, від переслідувань і винищення вціліли ті єпархії, які знаходились на значній відстані від центральних, як, наприклад на Кіпрі, острові Сокотра і в Індії (Малабарське узбережжя). Значні втрати церквою більшої частини ієрархату, втім як і пастви, не могли не призвести до занепаду її організаційної структури. Церква Сходу не лише втрачає домінуюче положення серед християнських конфесій, а й фактично поставлена була в умови виживання. Внаслідок цього, в період функціонування Церкви Сходу в межах Османської імперії спостерігається значне скорочення кількості її ієрархату та єпархій. За свідченням єпископа Софонії (Сокольського) у 60-х роках XIX століття вищу ієрархію церкви

складали «один патріарх, два митрополити, сім єпископів єпархіальних, два вікарії при митрополиті і всього 12 абун, які управляли десятима єпархіями» [296, с. 77]. Тобто єпархій було всього десять. З них, зважаючи на узагальнення єпископа Софонії до складу таких двох єпархій як адійська і гуйтапська належала паства, відповідно двох селищ. Причини такої малочисельності сам автор, посилаючись на розповіді тодішнього диякона Гошани вбачає, по-перше, у пропаганді протестантських місіонерів і, по-друге, у практиці визначення авторитетності ієрархів через кількість передуючих їм єпископів. До цього, однією з найбільших за кількістю єпархій, за станом на 60-ті роки XIX століття була єпархія Гявар, до складу якої входили християнське населення 62 селищ.

Значне скорочення кількості єпархіальних осередків Церкви Сходу супроводжувалось процесами дестабілізації її управлінських структур. Йдеться насамперед про сепаратизм деяких вищих ієрархів, що мав наслідком прокатолицьку орієнтацію халдейської церкви та акції різних християнських місій. Звісно, що з боку католикосів Церкви Сходу вживались заходи, економічного характеру спрямовані на відновлення колишньої «дотамерланівської» організаційної єдності, чи принаймні привели б до стабілізації. Так для підтримки церкви і духовенства вводиться єдина система оподаткування якій підлягали усі східносирійські християни. За свідченням М. Ліліана: «чоловіки жертвували один кран [персидська монета – І.К.], а жінки півкрана. Вони також жертвували духовенству і церкві плоди свого врожаю. Гроші збирались щорічно для утримання духовенства і церковної адміністрації» [193].

В часи перебування Церкви Сходу в межах Османської імперії здійснюються рішучі заходи по централізації її єпархіального устрою, зміщеною до того ж на північ. Процесу централізації передував започаткований ще у XVI столітті процес диференціації традиційної гілки церкви. (Ми не враховуємо при цьому своєрідності постання Халдейської католицької церкви). Йдеться натомість про фактичний розподіл східносирійських християн на «райє» (підданих Туреччини), що перебували під контролем османського уряду і зазнавали утисків з боку курдських чиновників та ті племена, що мешкали у важкодоступних гірських районах Хакярі. Останні так звані «аширетні» (племенні) східносирійські християни змогли захистити свою незалежність й відповідно, зберегти давні традиції, вірування та звичаї. При цьому ассирійці (вірогідно що такий етнонім набуває широкого вжитку ще упродовж XVIII століття) утворювали своєрідну конфесійно-політичну спільноту, сформовану за принци-

пом племінного устрою, запозиченого, до речі, у курдів. Варто в зв'язку з цим погодитись з думкою Дж. Коуклі, який стверджував: «Аттурайе [інша назва ассирійців – І.К.] з часом засвоїли прийнятий у курдів клановий суспільний уклад» [367, р. 181]. Додамо до цього, що усіх ассирійських племен було шість, – Верхнього і Нижнього Тіарі, Джилу, Тхумі, Баз та Іштаз.

Про особливості функціонування ассирійської спільноти за принципом племінного устрою розповідає М. Ліліан у своєму дослідженні «Ассирійці Ванського округу в часи правління Оттоманської імперії» (1914). Між іншим, автор описав життя, соціальний уклад, традиції та звичаї ассирійців, відвідавши у 1909 році селища Ванського вілайета, розміщені вздовж річки Великий Заб на північному заході Хаккярі. Зокрема М. Ліліан повідомляє про розподіл спільноти гірських ассирійців на шість племен, які управлялись маліками. Останні обирались по життєво за згодою католикоса. Племена поділені були на клани, які в свою чергу, складались з кількох сімейств. Ці клани очолювали вожді чи старійшини. Адміністративний центр усіх ассирійських племен знаходився у містечку Кочанис (Кудшанис). Такою племінною структурою ассирійської спільноти управляв католикос-патріарх. При нагоді в зв'язку з утисками прав віруючих він навіть організував акти непокори. Отже, на прикладі ассирійців північно-західного регіону Хаккярі можна стверджувати про зрощення єпископальної системи управління церквою та племінної структури управління ассирійським етносом. Як результат, – в межах Османської імперії можна вести мову про функціонування конфесійно-політичної спільноти, за якою утримується усталене найменування ассирійської.

В часи першої світової війни, після поразки ініційованого старійшинами ассирійської спільноти антиосманського повстання й відповідної подальшої антихристиянської політики з боку младотурків організаційна структура Ассирійської Церкви Сходу зазнає відчутної руйнації. Як стверджував Ф. Думбіс: «З цього моменту [йдеться про антиосманське повстання, що сталось весною 1915 року – І.К.] починається для ассирійців трагічна епопея, коли вони, будучи іграшкою спочатку в руках Росії, а потім Англії зменшились кількістю майже наполовину, позбавились останнього клаптика землі» [120, с. 69]. Саме з тих пір, після 1915 року можна вести мову про функціонування так званої «діаспорної церкви» ассирійців.

Узагальнюючи свідчення Дж. Куклі слід зазначити про існування за станом на 1914 рік таких інституціональних осередків як єпархії у Гяварі і Шамсдині (територія Туреччини), єпархії у Берварі, Алкоші, Джилу та База (територія Персії) і єпархії церкви у Тричурі (відновлена у 1907 році в Індії). Майже всі приходи, поєднані у ці єпархії у 20-х роках ХХ століття були приречені на виживання. У доволі скрутному стані знаходились громади Церкви Сходу і на території нинішнього Іраку, яка до 1933 року перебувала під мандатом Великобританії. До речі, 1933 рік серед ассирійців стає сумнозвісним як рік масового вбивства понад трьох тисяч християн в провінції Дахун (Північний Ірак). Відтак, масовий вихід ассирійських християн із регіонів їх історичного розселення був немичним.

Більшість віруючих ассирійців подались в еміграцію через Кавказ в Росію країни Європи і в США. За свідченням І. Вартанова, серед ассирійців-біженців, які потрапили в Росію було понад 90 % несторіан і близько 10 % уніатів-халдеїв [див: 83, с. 46]. Багато з них спочатку осіло в Еріванській, Єлисаветській губерніях і в Тифлісі, що входили до складу тодішньої імператорської Росії. Пізніше вони розсіялись в регіонах Північного Кавказу і півдня Новоросії. Втім появу ассирійців в Росії після 1915 року можна вважати умовно другою хвилею їх вимушеної еміграції.

Натомість перші компактні групи ассирійців з'являються в межах тодішньої Росії ще в кінці XVIII століття. Саме тоді вони поселились по запрошенню грузинського царя Іраклія II на його вотчинних землях у Мцхетському районі. Нагадаємо, що з 1783 року Грузія згідно з положеннями Георгієвського трактату увійшла до складу Російської імперії. Щоправда не збереглося достовірних свідчень про конфесійну приналежність перших ассирійців в Росії.

Перші громади ассирійської Церкви Сходу з'являються в межах імператорської Росії у 30-х роках ХІХ століття. Їх поява уможливилась внаслідок санкціонованої царським урядом міграції урмійських християн на території, які пізніше увійшли до складу Еріванської губернії. Відповідно, за звітними синодальними документами було утворено «сім сирохалдейських приходів» [340, с. 488]. З них особливо виділявся койласарський приход. Принагідно, варто згадати про історію появи подібного найменування приходу. На місці майбутнього поселення ассирійців колись існували укріплення. Як стверджував К. Матвеев: «так і назвали це місце «фортецею ассирійців» - Калла д'ассураї – Койласар» [213, с. 47]. У 1870 році у селі Койласар відкрилась перша ассирійська школа, заснов-

ником якої став один із найбільш відомих національних просвітителів Павло Ейвазов. До речі, його перу належить перший нарис про російських асирійців «Деякі свідчення про село Кайласар і про айсорів» (1884). Відзначимо, що перші асирійські школи виникають саме при приходах.

Проте навряд чи можна стверджувати про виняткову конфесійну належність койласарських асирійців за станом на 70-ті роки XIX століття до Церкви Сходу. П. Ейвазов повідомляв: «у 1864 році до асирійців був присланий грузинський православний священник Гургенідзе з Тифліса» [348, с. 286-287]. Крім того, ще у листі на ім'я обер-прокурора Синоду від 2 листопада 1892 року на той час архімандрит Софонія писав: «Куйласарський [така транскрипція назви у автора листа – І.К] приход (20 верст від Еріваня) складається з одних айсорів, які навернулись у православ'я» [257, с. 48]. Вірогідно, що ті священники Церкви Сходу, які були у койласарських асирійців до того часу (60-ті роки XIX століття) вже померли.

Натомість, за єпархіальними статистичними звітами Кавказького округу є свідчення про громаду Церкви Сходу у селі Самават (Карська область), яка діяла ще на початку 70-х років XIX століття. Відомо, що у 1906 році сюди направлений був священник від патріарха Мар Шимуна.

В кінці 70-х років XIX століття виникає ще один конфесійний осередок Церкви Сходу в тодішній Росії. Мова йде про асирійське поселення Урмія, розташоване в долині річки Аракс. Урмія (буквальний переклад з асирійської мови – «колиска віри» заснована була вихідцями з однойменного району північно-західної Персії. За єпархіальними звітами тут функціонувала доволі значна громада «айсорських християн». Втім у 1918 році селище Урмія фактично припиняє своє існування після того як значна прикордонна територія, в межах якої воно знаходилось відійшла до Туреччини. Колишні урмійські мешканці були вивезені кубанськими козаками і поселені у станиці Константинівській Армавірського округу. Судячи з Єпархіальних звітів, колишні урмійські поселенці утворили громаду Церкви Сходу. Щоправда не збереглись документальні дані про їх кількість та особливості парафіяльного устрою.

На початку XX століття асирійці – вихідці із села Супурган (регіон Урмії) – з'являються в Армавірі. Усі вони числились православними. Проте зауважимо, що армавірські асирійці недостатньо володіли російською мовою й тим більш, – церковнослов'янською. Крім того, в богослужбовій практиці їх ієрархи застосовували «сирійські чиновники», й тому не варто стверджувати про їх цілковиту причетність до православного

віросповідання. Також збереглись свідчення про існування в Армавірі нелегального молитовного будинку, при якому діяла асирійська школа, в якій навчалось близько 50 дітей. Додамо, що самобутня громада асирійців в Армавірі стає реальністю упродовж 10-х років ХХ століття. Щоправда більшість армавірських християн зазнають утисків і переслідувань після подій першої світової війни, які в свою чергу, сприяли дестабілізації їх громади. За даними, наведеними у газеті «Кубанський край»: «У 1915 році кількість асирійців в Армавірі складалась з 300 родин. Місцеві називали їх сиро-халдеями. Для них у православній Миколаївській церкві звучали молитви і піснеспіви на їх рідній мові» [180]. Між іншим, в цьому ж храмі у червні 1912 року для асирійської пастви було проведене сумісне богослужіння католика Геворка V з російськими ієрархами.

У 1916 році асирійці з'являються у Києві і в регіоні нинішньої Запорізької області. У Києві їх кількість була незначною, – близько 300 осіб. Причому, за свідченням Ф.Бахтинського: «В Києві всі несторіани. Їхня парафія тримає причет з священника, диякона й титаря. Службу божу правлять у притворі української автокефальної Софії» [36, с. 220-221]. До цього додамо, – аж до початку 30-х років у Софійському соборі для асирійців було виділене приміщення, в якому священники й диякони здійснювали таїнства і релігійні треби. В ті часи, за даними місцевої влади, асирійська громада Києва нараховувала вже 900 осіб.

Варто торкнутись також питання про появу та подальшу долю в імператорській Росії релігійних об'єктів Церкви Сходу. На основі узагальнених даних різних джерел (епархіальні звіти, публікації в газетах) можна стверджувати про функціонування з початку 80-х років ХІХ століття «Айсорської церкви св. Фоми» на Червоній горі у Тифлісі. Між іншим, в цьому ж місті у 1908 році відкривається друга церква. Але після офіційного приєднання урмійських християн до Руської Православної Церкви (РПЦ) у 1898 році на території імперії нові «айсорські церкви» вже не будувались. Цілком вірогідно, що діяла вже негласна заборона на спорудження нових релігійних об'єктів для Церкви Сходу. І це при тому, що упродовж 1914-1918 років до імператорської Росії мігрувало, за оцінкою К. Матвеева близько сотні тисяч асирійців переважно з регіонів колишньої Османської імперії. Втім, судячи з синодальних документів і матеріалів Кавказського намісництва вони приречені були ставати православними.

Між іншим, узагальнюючи статистичні звіти Кавказського намісництва констатуємо, що на початку ХХ століття було засновано сім асирійських поселень: Нижній Койласар, Двін-Айсор, Арзні, Гьоль-Айсор, Малий Шагріяр, Араздаян (Урмія) і Сіягут. Усі вони знаходились в межах Еріванської губернії і мали власні «православні» храми. При цьому, за винятком койласарських, урмійських та двінських асирійців мешканці інших поселень ідентифікували себе як належні до церкви патріарха Мар-Шимуна. Натомість, К. Матвеев повідомляє про перехід у православ'я асирійців Салмаса (1911), Тергевара (1912), Сулдуза (1913), Мергевара і Барадоста (1914) [214, с. 74]. Тоді виходить, що мешканці-асирійці вищеназваних поселень принаймні до початку 10-х років ХХ століття дотримувались традиційного віросповідання, й відповідно, поєднувались у громади.

Помітну роль у конфесійному житті тодішньої Росії відігравали московська і петербурзька громади Церкви Сходу. У Москві до подій 1917 року богослужіння здійснювались російською та асирійською мовами у храмі Мирона-чудотворця. За браком власних священників і молитовних приміщень московські асирійці відвідували також вірменську церкву. Між іншим місцем локалізації громади асирійських християн у Москві стає Пресня. У Петрограді асирійці опинились вже після 1918 року. І в 20-ті роки ХХ століття їх було в цьому місті близько двох тисяч осіб.

По мірі остаточного утвердження радянської влади усі громади та храми Асирійської церкви припиняють існування. Більшість віруючих змушені були відвідувати православні храми. Ієрархи Асирійської церкви проводили богослужіння в церквах РПЦ, звісно що з дозволу тодішніх митрополитів. Щоправда більшість з них у 30-х роках зазнають арештів та репресій. У 1938 році майже всі асирійські священники та диякони були розстріляні чи заслані в Казахстан і в Сибір.

В умовах антирелігійної кампанії в СРСР асирійці задля збереження традиційного віросповідання консолідуються у просвітницькі товариства. Серед останніх особливо виділялось московське товариство «Хаяд-та» (Відродження). У 1925 році саме за його клопотанням радянський уряд дав дозвіл на утворення національного осередку в межах тодішньої Російської федерації. Так на Кубані знову з'являється селище Урмія, першими мешканцями якого стали вихідці з села Атлаканди колишнього Урмійського округу. За інформаційними матеріалами «в 1930 році в Урмії вже мешкало близько 200 родин асирійців з різних міст Росії» [27, с. 5]. Зауважимо, що за конфесійною приналежністю більшість асирійців

Урмії дотримувались «традиційного віросповідання». Однак усі вони відвідували православні храми, а тому не збереглося ніяких свідчень про кількість їх громади. Додамо, що в 30-х роках в Радянському Союзі за матеріалами державних органів і РПЦ не було жодних громад «несторіанського віросповідання». Більше того, самі ассирійці у статистичних звітах числились вже як вірмени, або як греки. Отже, інституціональне життя Церкви Сходу в СРСР завмирає.

Втім і в інших країнах Європи та Північної Америки, куди мігрували ассирійці з початку ХХ століття їх інституціональні осередки знаходились хіба що у зародковому стані. Для прикладу, у США ассирійські християни почали прибувати ще у 90-ті роки ХІХ століття. Але незважаючи на їх значну концентрацію в цій країні, особливо в межах штату Іллінойс тривалий час аж до 40-х років ХХ століття ніякої організації не було.

Значні зрушення у процесах інституціоналізації Ассирійської Церкви Сходу сталися у 40-х-50-х роках ХХ століття. Для порівняння, Дж. Коуклі у статті «Церква Сходу з 1914 року» стверджує про період консолідації Церкви Сходу, що супроводжувався зміцненням її інституціональних структур, який припадає на 1948-1968 роки [див: 367, р. 187]. Втім зауважимо, – саме з перенесенням у 1940 році католікосом Мар Шимуном ХХІІІ своєї резиденції до Чикаго розпочинається інституціональна розбудова Церкви. Йдеться про реорганізацію її осередків, спорудження нових храмів, висвяту священників та дияконів, заснування видавничих програм. Інституціональне пожвавлення спостерігається і в інших країнах світу, де функціонували громади Ассирійської Церкви Сходу. Навіть у Радянському Союзі в 1953 році починає діяти ассирійська громада на Кубані. Щоправда за сумісною згодою вона була поділена з громадою РПЦ. Звісно, що в статистичних звітах Ради по справам релігії СРСР ця громада числилась як православна. Додамо, що в Москві і Ленінграді теж діяли громади Ассирійської церкви, але нелегально. Звісно, що їх члени відвідували православні храми.

Відірваність резиденції католікоса Церкви Сходу від традиційних осередків її локалізації і вплив модернізаційних процесів в сучасному християнстві не могли не привести до змін в її інституціональних структурах. Як наслідок, в 60-х роках ХХ століття Ассирійська церква зазнала кризи, зумовленої неоднозначним сприйняттям її ієрархами ініційований католікосом перехід на григоріанський календар. Звісно, що традиціоналісти не погодились з календарними реформами й тому за ініціа-

тивною шести єпископів відкололись від церкви утворивши нову структуру. В подальшому вона отримала назву Стародавньої Апостольської Церкви Сходу. У 1968 році до її складу увійшли дев'ять церков. З лютого 1972 року опозиційну церкву очолив патріарх Мар Агдай (Гіваргізе). Таким чином, в адміністративному відношенні Ассирійська Церква Сходу виявилась розколотою. Втім дві її частини є ідентичними у врівненні і богослужбовій практиці. Сучасний предстоятель Ассирійської Церкви Сходу католикос Мар Днха IV зробив все можливе задля залагодження взаємин з опозиціонерами та усунення внутріцерковних негараздів. Але незважаючи на низку конструктивних зустрічей єпископів різних церков щодо досягнення злагоди, розкол все-таки остаточно не подоланий.

Інституціональна розбудова дала відчутні наслідки вже у 80-х роках ХХ століття. За оціночними даними різних джерел в ті часи до складу Ассирійської Церкви Сходу входили близько 80 громад і сім єпископій, розпорощених у країнах Азії, Європи, північної Америки і Австралії. З них на території США знаходилось понад 20 громад. За узагальненими даними публікацій від інформаційного агентства «Атраньюс» у 1989 році церква нараховувала вже 22 єпархії 109 священнослужителів і близько 120 тисяч віруючих.

На 90-ті роки припадають процеси відновлення та активізації інституціональних осередків і в країнах колишнього Радянського Союзу. Знаковим стає 1993 рік. Саме тоді управління юстиції м. Москви була зареєстрована релігійна громада Святої Апостольської Соборної Ассирійської церкви. Її головою був обраний Мухатас Шмовель. Між іншим, на початковому етапі функціонування московської громади її активно підтримували ієрархи Московської патріархії. Зокрема, ассирійцям надана була можливість проводити богослужіння в одному із Московських храмів РПЦ. Додамо, що пізніше, в середині 90-х років, були зареєстровані відповідні громади у Краснодарі і в Ростові-на-Дону.

У 1996 році в Москві неподалік від станції метро «Дубровка» розпочалось будівництво першого в Росії храму Ассирійської Церкви Сходу. Цей храм, що отримав назву «в ім'я Пресвятої Діви Марії» (Мат-Марьям) урочисто був освячений 28 вересня 1998 року патріархом Мар Днхою IV, який на той час перебував у Москві. Першим священником храму стає Хормін Юсіф Хаміс (пізніше стає відомим як Мар Ісхак Йосеп), нині єпископ Північного Іраку і країн СНД. У цьому храмі стали здійснюватись регулярні богослужіння ассирійською мовою. Відзначимо принагідно, що храм Мат Марьям дещо виділяється на фоні православних храмів району

Москви. Д. Урушев і Ф. Грінберг стверджували: «Велична споруда з червоної цегли з двома високими дзвіницями одночасно нагадує чи то християнську церкву чи то давній вавилонський зіккурат» [320].

За повідомленнями ассирійської преси («Атра», «Мілта») у Краснодарі та Урмії Лабінського району Краснодарського краю теж розпочинається будівництво храмів. Додамо до цього, що в Краснодарі храм був споруджений у 2004 році. Але з тих пір поки що в ньому немає постійного священика. Тому за згодою з першоієрархами РПЦ та Вірменської Апостольської Церкви ассирійським християнам дозволяється відвідувати храми відповідних церков.

На початку XXI століття в інституціональному розвитку Ассирійської Церкви Сходу в Російській Федерації стає помітною консолідація її структур. Так 5 грудня 2001 року Мінюстом Росії була зареєстрована Централізована релігійна організація святої апостольської Соборної ассирійської церкви (посвідчення № 608). Вона поєднала громади Москви, Краснодара і Ростова-на-Дону, кожна з яких нараховувала по три тисячі віруючих. Головою нової релігійної організації був обраний Роланд Біджамов.

Зауважимо також, що окрім трьох зазначених вище громад в нинішній Росії функціонують численні громади в Санкт-Петербурзі (близько 1000 осіб) та селищі Кримськ Краснодарського краю. Між іншим, у селищі Кримськ в травні 2008 року розпочались переговори з місцевою владою про будівництво церкви Мат Марьям. Серед невеликих ассирійських громад в Росії згадаємо про Казанську, в якій нараховується близько 150 віруючих. До цього відзначимо, – нині Татарстан належить до єдиного регіону на пострадянському просторі, де ассирійська громада має державну підтримку [див: 244]. Осередком Церкви Сходу в Росії залишається і село Урмія. Як стверджують російські етнографи: «Урмія – єдине в Росії місце компактного проживання ассирійців, єдине ассирійське село. У 208 дворах, зважаючи на дані господарських книг мешкає 642 особи. Ассирійці серед них складають більшість – 66 % (419 мешканців)» [251, с. 24]. Додамо, що свідчення які навели етнографи відносяться до травня 2007 року.

Всього, в кількісному відношенні, за офіційними даними перепису 2002 року у Російській Федерації проживало 14 тисяч ассирійців переважно у Москві, Ростові-на-Дону, Краснодарі і населених пунктах Краснодарського краю [див: 251, с. 24]. Щоправда їх конфесійна приналежність не є однозначною. Більшість опитаних ассирійців відвідують не

лише свої храми (там де вони є) але й храми Руської православної церкви і Вірменської Апостольської Церкви. Тобто чіткої філетичної орієнтації, чи, інакше, схильності до свого традиціоналістського віросповідання у сучасних асирійців Росії немає. Для прикладу, етнограф В. Тітов ще у 1991 році провів опитування найбільш активної частини громади московських асирійців щодо їх конфесійної приналежності. За його повідомленнями: «з 67 осіб, які відповіли на це питання православними себе вважають 69 %, а несторіанами відповідно 31 % [306, с. 50]. До цього, 9 осіб відмовились називати свою конфесійну приналежність. Між іншим, судячи з численних інтерв'ю, наданих найбільш активними московськими асирійцями на початку XXI століття і на підставі особистих контактів автора (в серпні 2007 року) з тими асирійцями, які часто відвідують храм Мат-Марьям поблизу станції метро «Дубровка» більшість з них ідентифікують себе винятково як адепти Церкви Сходу.

Формування інституціональних осередків церкви в незалежній Україні відбувалось не такими стрімкими темпами як в Росії і, звісно, що не так інтенсивно. До того ж до складу багатьох громад і просто груп віруючих входять не лише асирійці. Все-таки, за статистичними даними за станом на липень 2007 року в Україні мешкає лише 3143 асирійців переважно в Донецькій, Харківській областях і в місті Києві [див: 355, с. 84]. Втім історія появи інституціональних осередків Асирійської Церкви в Україні виявляється багато в чому типовою для долі конфесійних меншин. З іншого боку, слід констатувати лише мінімум філетизму у віруючих асирійців.

Перша громада Церкви Сходу виникає на наших теренах у 1992 році в Києві. Її очолив О. Тамразов, тодішній заввідділом Інституту прикладної оптики НАН. Втім перешкоди здебільшого адміністративного характеру з боку чиновників завадили її офіційній реєстрації державними органами. Лише з 2005 року починають діяти громади церкви також в Запоріжжі, Донецьку, Ніжині, Дніпропетровську і в Чернігові. З них офіційної реєстрації державою добились лише керівники громад у Києві та Запоріжжі. У Києві зареєстрована релігійна громада святителя Несторія функціонує в Дарницькому районі. Її головою є Дмитро Каніболоцький. У Запоріжжі громада Церкви Сходу була зареєстрована в листопаді 2005 року. Її очолив Гіваргіс Бадаре. У 2007 році при релігійній громаді в Києві отримує державну реєстрацію суспільна організація «Інститут імені Феодора Мопсуестійського» з правом займатись науковою роботою і культурно-просвітницькою діяльністю. Відповідно, при запорізькій релі-

гійній громаді діє недільна школа по вивченню сучасної асирійської мови. У 2008 році отримали офіційну реєстрацію громади Церкви Сходу у Донецьку і в Красноармійську (Донецька область). У Донецьку громаду очолив Олександр Саркісов.

Стосовно інших незареєстрованих чи примітивних форм організацій Церкви Сходу. Бракує даних про їх кількість й, відповідно, про кількість членів в осередках. За свідченнями Д. Каніболоцького і Г. Бадаре «незареєстровані групи віруючих Асирійської Церкви Сходу проживають в Україні також у Дніпропетровську, Дніпродзержинську, Ніжині, Чернігові, Сумах, Вінниці, Полтаві, Житомирі, Бердичеві, Луганську, Маріуполі, Макиївці, Горлівці, Слов'янську, Краматорську, Кривому Розі, Новій Каховці, Одесі, Миколаєві, Харкові, Львові, Сімферополі» [див: 157].

Усі ці вищеназвані громади церкви і групи віруючих поки що не мають діючих храмів. Щоправда у Києві за ініціативою колишнього голови Асирійської асоціації міста «Хаядта» В. Авдишева був споруджений для Церкви Сходу храм, але він став власністю УПЦ МП. Також діє парафія священника Володимира Косточки (по матері – асирійця). Храм, святителя Миколая Чудотворця (провулок Лабораторний, 14) яким опікується о. Володимир належить УПЦ МП і богослужіння відбуваються за православними канонами і практикою. Окрім того віруючі київської громади Асирійської Церкви беруть участь в екуменічних богослужіннях у храмі святої Катерини, який належить німецькій Євангелічно-Лютеранській церкві (знаходиться у Печерському районі на вулиці Лютеранській, 22).

В інших містах України поки що також немає культових споруд церкви. Втім за повідомленнями, взятими з газети «Асирійські новини» нині споруджуються храми у Запоріжжі, Донецьку і у Красноармійську (Донецька область). Тобто у перспективі інституціональні осередки Асирійської Церкви Сходу в Україні матимуть свої власні храми. На жаль, організаційне пожвавлення церкви в Україні поки що (за станом на січень 2010 року) не сприяє належній конфесійній консолідації сучасних асирійців в Україні.

Інституціональні осередки асирійської Церкви Сходу в Україні як і в Росії перебувають під опікою єпископа Нохадри (Дохуна), містечка Північного Іраку. За даними офіційного веб-сайту асирійського народу і Святої Соборної Апостольської Асирійської Церкви Сходу нині єпископом Північного Іраку, і країн СНД є Мар Ісхак Йосеп. До цього, єпископ Мар Ісхак Йосеп курує також громади Асирійської Церкви Сходу в кра-

інах Закавказзя. Зокрема, його юрисдикції підпорядковуються три громади Вірменії (у селах Верхній Двін, Арзні та Гель-Айсор) і три громади у Грузії (в селі Дзвелі Канда, в містах Тбілісі та Гардабані).

Епархія Північного Іраку і країн СНД нині має статус архієпископії. Вона є однією з 12-ти епархій сучасної Ассирійської Церкви. Також статус архієпископій мають Індійська (Кочинська) епархія та епархія Лівану і Сирії. Більш високий статус має митрополичий округ Чикаго. Інституціональну конфігурацію сучасної Ассирійської Церкви Сходу складають також єпископії Трічуру (Індія), Сходу США, Сіетла (Захід США), Ірану, Австралії та Нової Зеландії, Європи, Великобританії і Канади. Тобто всього кількість єпископій – вісім. Звернемо увагу на помітне зміщення інституціональних структур церкви у напрямку США, де у трьох епархіях зосереджено двадцять дві громади. Всього ж за даними офіційного веб-сайту церкви 12 епархій розділені на 80 парафій. Втім не всі парафії мають священиків. Останні подекуди керують справами кількох парафій. Між іншим, до складу сучасної Ассирійської Церкви Сходу входить лише 11 архієреїв. На жаль бракує даних про загальну кількість священиків церкви. Але для прикладу, в індійській епархії, яку очолює митрополит Мар Апрем Мукен служить 54 священика і десятки дияконів (за даними на січень 2010 року портала apkaawa.com). Кількість віруючих ассирійської Церкви Сходу, узагальнюючи різні дані, коливається від 200 до 400 тисяч осіб.

До складу опозиційної, – Стародавньої Церкви Сходу входять п'ять епархій (Багдада, Кіркука, Ніневії, Сирії і Лівана, Заходу США). У підпорядкуванні патріарха цієї церкви перебувають шість єпископів і близько 55 тисяч віруючих.

1.3. Соборна діяльність Церкви

Утвердження епархіальної системи Церкви Сходу супроводжувалось введенням такої ефективної форми її управління як соборна діяльність. Зауважимо, що постання такої форми управління з одного боку слід сприймати як показник завершення процесу централізації інституціональних структур церкви, а з іншого, – ознакою наявної віроповчальної та культової компетентності її потенціалу.

Собори Церкви Сходу стали регулярно скликатись лише з початку V століття. Вірогідно, що причиною тривалого періоду соборної бездіяльності була політика переслідування християн, до яких вдавались шаханша-

хи. Принаймні історичні джерела мовчать з приводу якихось соборних актів IV століття. А збірка соборних документів Церкви Сходу, відома в дослідницьких колах під назвою *Synodicon Orientale* (у сирійській транскрипції – Сунхадос) охоплює лише історичний відрізок від 410 року по 775 рік. Відтак, у подальшому викладі слід акцентувати на основних рішеннях тих соборів, які виявились визначальними віхами в історії Церкви Сходу й зокрема відобразили процес її інституціоналізації. До речі, більшість соборів, про які повідомлялось у збірці «Сунхадос» відбувались у столиці Ераншахру – місті Селевкія-Ктесифон.

Перший собор був скликаний католікосом Ісхаком (400-411) за погодженням з шаханшахом Йездигердом I у січні 410 року з метою «покласти край усім чварам, розколам і розбіжностям, а також створення належних канонів для регулювання Церкви» [422, р. 95]. На цьому соборі присутній був єпископ Марута Майферкатський, представник візантійського посольства миру. Звісно, що єпископ Марута скористався нагодою ознайомити сирійських ієрархів з рішеннями Нікейського собору маючи при собі «послання західних отців». При цьому, як зазначає М. Селезньов: «лист, привезений Марутою, разом із зробленим ним перекладом постанов Нікейського собору і його стислою історією був попередньо показаний шаху і потім прочитаний сорока єпископам, які зібрались» [283, с. 24]. Єпископи, які зібрались одностайно ухвалили символ віри і канони Нікейського собору та висловились за встановлення єдиного церковного календаря, затвердивши правила вираховування Пасхи. Але головне, – рішенням собору були прийняті церковні канони кількістю двадцять один, які визначали як порядок управління єпархіями, так і регламентацію церковного життя. Зокрема набуває санкції керівництво єпархією лише одним єпископом. Тим самим була ліквідована практика подвійного «духовного окормлення» єпархіями при якій один єпископ представляв «полон» (інтереси депортованої громади віруючих), а другий – інтереси корінної християнської спільноти. Крім того, були затверджені різні ступені ієрархії і посада католікоса; заборонені евхаристія в приватних оселях, висвята єпископів одним тільки єпископом, магична практика, тощо. Єпископ Селевкіє Ктесифонський був проголошений на соборі митрополитом і главою єпископів, й навіть, «главою усіх християн на Сході» [414, р. 272].

Отже, собор 410 року з одного боку, підтвердив віроповчальну та літургійну одностайність з церквою Візантійської імперії, а з іншого, – посприяв процесу централізації інституціональних структур церкви. Але

головне, – сирійська церква виконала функцію посередника у запровадженні мирних стосунків між двома великим імперіями і отримала з боку шаханшаха визнання як офіційна християнська інституція Ераншахру.

Наступний собор, який відбувся у 420 році теж став тріумфом миролюбивої політики шаханшаха і візантійського імператора. Принаймні сценарій соборної процедури та направленість рішень не змінюються. Скликаний був цей собор католікосом Явалахою I (415-420), але знову таки, – його ініціатором виявився представник візантійського посольства. На цей раз ним був єпископ Акакій Амідський. Одностайно були ухвалені під час його роботи рішення Нікейського собору (ще раз), Анкірського, Неокесарійського, Гангрського, Антіохійського і Лаодикійського. Загалом було схвалено 40 канонів, зібраних з текстів шести соборів. Втім, наскільки прийняття цих канонів було ефективним для діяльності церкви? У. Уїгрем зауважив про «утвердження непереваженої маси законів, вироблених при інших обставинах та інших умовах» [422, р. 111]. Звісно, що більшість регламентацій, прийнятих на соборі придатними були для Константинопольського патріархата, але не були адаптовані до реалій Церкви Сходу.

Весною 424 року у маленькому арабському містечку Маркабта католікосом Мар Авдішо (421-456) був скликаний собор, який кардинально змінює ставлення ієрархів Церкви Сходу до візантійської церкви. Тодішній шаханшах Варахран V (421-439) проводив політику, опозиційну християнським колам Візантійської імперії. Ця опозиційність знайшла відображення у рішеннях собору, особливо щодо питання обрання католікоса. Стався навіть прецедент. Деякі єпископи висловили незадоволення кандидатурою майбутнього католікоса, за що й поплатилися позбавленням сану. Загалом, рішення «вселенських соборів» хоча і брались до уваги, але вже не були істиною остаточної інстанції для управління Церквою Сходу. Як слушно зазначав Ж.-Б. Шабо у Вступі до *Synodion Orientale*: «дисципліна, регульована першими грецькими соборами невдовзі стала непрактикованою і поволі вийшла з ужитку. Вона була замінена чи модифікована іншими рішеннями, які архієпископи Селевкії, що прийняли титул «патріархів Сходу» пропонували на соборах разом з тими єпископами, які належали до їх юрисдикції і зважаючи при цьому на різні обставини» [414, р. 2].

Таким чином, заміна правової системи Церкви Сходу з «грецької» на власну автохтонну започаткована була саме на соборі 424 року. Від-

повідно, основним його результатом стало підтвердження абсолютної церковної незалежності епархії Селевкіє-Ктессифона від патріархата Антіохії та інших патріархатів, які знаходились в межах Візантійської імперії. В подібній акції слід вбачати також вияв політичної лояльності церкви до влади шаханшахів. З іншого боку, події собору стали свідченням того, що католикосат східносирійської церкви починає потерпати і від сепаратизму вищих ієрархів. Можливо тому, аби запобігти таким небажаним тенденціям в церкві, католикос Мар Авдішо був названий спадкоємцем єпископа Петра і єдиним предстоятелем Церкви Сходу. Як стверджував Ж. Лабур: «Щоб зробити неможливим надалі будь-які юридичні втручання іззовні, Авдішо бере сан патріарха і проголошує себе рівним з єпископами Рима, Александрії й Антіохії» [386, р. 328].

На соборах, які відбулися у 486 роках розгорнулась боротьба між католикосом Мар Акакієм (484-496) і нісібінським митрополитом Бар Саумою. Предметом чвар стало питання сумісності чи несумісності шлюбу з особою єпископського сану. До цього Бар Саума, перс за походженням, виступав за право єпископів перебувати у шлюбі. Сам він, до речі, був одружений з черницею. Щоправда католикос і несібінський митрополит зрештою примирились і як наслідок, – серед кліриків шлюб був дозволений. Більше того, політичний тиск держави, закони якої забороняли безшлюбність, вплинув на рішення собору 486 року про обов'язкове одруження дияконів, священників і єпископів. Подібне рішення, на думку В. Бартольда, стало констатацією того, що «в несторіанській церкві відбувся рух проти аскетизму» [35, с. 278]. Як наслідок, – рішенням собору усіх кліриків, крім ченців зобов'язали одружитись. Втім більш вірогідно, що у питанні про шлюб кліриків останню крапку поставив саме шаханшах Пероз. Крім того, собор 486 року, який відбувся у Бет-Лапаті (Хузистан) був спробою відновити централізовану систему управління Церквою, яка в ті часи зазнавала дестабілізації. На ньому клірики остаточно визнали ієрархічну пріоритетність Селевкіє-Ктессифона над іншими єпископіями. Серед інших рішень собору згадаємо про підтвердження практичної канонізації Феодора Мопсуестійського та засудження симонії і кумовства серед кліриків.

Селевкійський собор 499 року більшістю голосів зняв будь-які регламентації, що стосувались обмежень щодо шлюбу кліриків. З тих пір безшлюбність священників Церкви Сходу перестає бути обов'язковою вимогою.

Упродовж VI століття соборний рух стає помітним явищем в історії Церкви Сходу, визначаючи навіть її внутрішню діяльність. У 544 році католікос Мар Абба (540-552) скликає собор, на якому були вжиті заходи щодо подальшої централізації єпархіальної системи Церкви Сходу. Для цього були реорганізовані єпархії у провінціях Ераншахру. Окремими правилами собору регламентувався порядок ієрархічної спадкоємності на всіх її рівнях. Крім того, санкціоновані були заходи, направлені на зміцнення дисципліни серед духовенства і на досягнення єдності єпископської влади, яка значно підупала після проведення барсаумівських реформ. В області доктриналогії важливе значення мав соборний канон 40, за яким Церква Сходу приймала нікейське віросповідання у викладі Феодора Мапсуестійського.

Рішення наступних соборів 554, 576, 585 і 596 років стосовно питань інституціоналізації направлені були на стримування опозиційних тенденцій місцевих кліриків з одного боку, а з іншого, – на демонстрацію канонічної незалежності від патріархатів Візантійської імперії, що в свою чергу, було свідченням лояльності до влади шаханшахів. При цьому соборна діяльність Церкви Сходу у другій половині VI століття спрямована була на вживання рішучих заходів щодо підвищення ролі законодавчих актів, особливо в питаннях внутрішньої дисципліни. Так, коли католікосом Мар Йосефом був скликаний у 554 році собор, то присутні на ньому єпископи під час першого засідання заявили: «стан церкви є таким, начебто немає канонів і їх ніколи не існувало» [414, р. 354]. Між іншим, цей собор ухвалив 23 канона, які з одного боку, санкціонували заходи по централізації інституціональних осередків Церкви Сходу, а з іншого, містили засудження дій сепаратистськи налаштованих місцевих архієреїв (наприклад, єпископа Анбарського Симеона) [див: 414, р. 352-365].

Організаційні питання (упорядкування єпархій, ієрархічний статус єпископів, їх зв'язки з католікосатом) вирішував і собор 628 року, скликаний католікосом Ішоявом II (628-644) після тривалої перерви, викликаній відсутністю дозволу з боку шаханшаха на обрання посади вищого ієрарха Церкви. Цей собор виявився останнім, який відбувся в межах Ераншахра.

В оточенні мусульманських держав соборна діяльність Церкви Сходу поступово занепадає. Причинами занепаду переважно були дестабілізаційні процеси, які відбувалися всередині церкви. Тому на соборах, які скликались упродовж другої половини VII-XIV століть вирішувались зазвичай організаційні питання. Відповідно, на цих соборах частіше всього

точилась боротьба представників сепаратистських тенденцій та централістської лінії церкви. Як приклад такої боротьби – той собор, який відбувся у травні 677 року в Дайрін-Газарті при католико́сі Гіваргісі I (661-680) та увійшов в історію як «малочисельний». За свідченням В. Болотова: «на соборі XII при католико́сі Гіваргісі I присутнім був лише один єпископ-митрополит Таума бет-катарайєський» [59, с. 327]. Подібна ситуація пояснюється сепаратистськими настроями, які охопили напередодні собору єпископів-митрополитів ревардаширських, мервських і катарайєських. Збереглись свідчення про те, що католико́с Гіваргіс побував у Катарі, де йому вдалось поєднати тутешніх єпископів з ревардаширською кафедрою.

З іншого боку, перемогою сепаратизму став собор 1616 року в Аміді (Діарбекір), на якому були присутні визнаний папою римським патріарх Елія VIII, п'ять архієпископів і один єпископ. Саме на цьому соборі були укладені домовленості по багатьом питанням доктринального й обрядового характеру та акт приєднання халдейської гілки східносірійської церкви до римської кафедри. За повідомленням В. Болотова: «унія з Римом відбулась, щоправда аж ніяк не тривка» [60, с. 543]. В подальшому (у 1672 р.) представники цієї гілки поривають з Римом і стають виразниками традиційного вчення церкви, яка, в свою чергу отримує назву Сиро-халдейської.

Між іншим, на соборі 1616 року також ухвалений був канон про іконовшанування, незважаючи на протидію тодішніх римських патерів. Як стверджував єпископ Софонія: «одне лише іконовшанування скоро і усіма було прийняте тому, що начебто при обговоренні його пояснені були історичні обставини, серед яких відкрите ушановування ікон, в добу натиску магометанства було призупинене і що відомість цього переказу у середовищі халдеїв підтверджена була багатьма із священників та абун, присутніх на соборі» [296, с. 22].

Упродовж XVIII – першої половини XX століть соборна діяльність стає вкрай рідкісним явищем у житті Церкви Сходу. Лише у другій половині XX століття спостерігається поживлення соборної діяльності церкви, зумовлене в першу чергу процесами стабілізації її організаційних структур та метаморфозами у католико́саті. Хоча зазвичай негаразди у колі вищих ієрархів церкви ставали приводом для скликання більшості соборів. Для прикладу, у жовтні 1968 року саме за ініціативи тодішніх митрополитів і єпископів скликаний був собор у зв'язку з наявністю церковної кризи спричиненої політикою тодішнього патріарха Мар Шимуна

XXIII. Відповідно, на цьому соборі замість Мар Шимуна XXIII був обраний предстоятелем церкви тодішній митрополит Індії Мар Тому Дармо. Але 1972 року він помирає і новим католікосом п'ятьма єпископами обирається Мар Аддай II (Геваргізе), який і очолив більш традиціоналістську частину церкви, нині відому під назвою Стародавня Апостольська Кафолічна Ассирійська Церква Сходу.

Втім у більш «модернізованій» частині Ассирійської Церкви Сходу питання католікосату набуває особливого значення у першій половині 70-х років ХХ століття. Це питання було актуальним для соборної діяльності церкви зазначеного вище періоду. Зокрема на соборі у місті Бейрут, який відбувся у вересні 1973 року тодішній патріарх Мар Шимун XXIII в зв'язку з одруженням був позбавлений сану і переведений до розряду мирян. Втім сам патріарх не погодився зі своїм усуненням від влади і став в опозицію до вищого ієрархату церкви. Внаслідок тривалих консультацій між ворогуючими сторонами для вирішення питань, пов'язаних з подальшим функціонуванням інституту католікосата і припустимості шлюбу для вищих ієрархів було прийнято рішення про скликання собору у Сіетлі (США). Але вбивство патріарха ассирійським націоналістом, яке сталось в листопаді 1975 року у Сан-Хосе унеможливило проведення такого собору.

Звісно, що новий собор, що відбувся у жовтні 1976 року в Олстонському абатстві у Гемпширі (США) опікувався обранням нового католікоса. На ньому при участі шести єпископів у католікоси був висвячений тодішній єпископ Тегеранський, який отримав ймення Мар Днха IV Хананья. Одразу ж після інтронізації він з метою недопущення сепаратистських тенденцій у вищому ієрархаті Церкви Сходу проголосив про скасування традиції спадкової передачі посади предстоятеля.

Додамо, що у католікосат Мар Днхи IV архієрейські собори Церкви Сходу стають регулярними. Принаймні, за його головуванням з 1978 року по січень 2010 рік було скликано 13 соборів. Найбільш помітними з них були синоди 1978 року у Багдаді, 1984 року – у Чикаго, 1990 року – у Сиднеї, у 1994, 1997 і 1999 роках – знову в Чикаго. Більшість питань, які розглядались на цих соборах стосувались адміністративно-реорганізаційних заходів. Особливо важливими у справі інституціоналізації Ассирійської Церкви Сходу слід визнати рішення соборів, які відбулись у липні 1994 року і в жовтні 2008 року. На першому з них були прийняті постанови, орієнтовані на активізацію церковного життя. Серед них: затвердження комісії з міжцерковних зв'язків і розвитку освіти, яку очолив

єпископ Бавай Соро. Одним із завдань цієї комісії стали пошуки форм активізації заходів з підготовки до богословського діалогу з іншими церквами. Цей собор також утвердив місцем перебування патріарха містечко Мортон-Гров (штат Іллінойс, США).

На засіданнях Священного Собору у місті Дохук (Ірак), які відбулись 27-30 жовтня 2008 року були прийняті важливі рішення, які стосувались права ассирійців на власну національну автономію. Зокрема, у заключній декларації відзначається: «Священний Синод Ассирійської Церкви Сходу заявляє про свою підтримку вимог ассирійського народу на створення автономії і конституційне закріплення, гарантування права на автономію в демократичному, федеральному і плюралістичному Іраці. Автономія не означає сепаратизму і відділень від іранського народу і батьківщини. Навпаки, вона зміцнює принцип співучасті синів єдиної Батьківщини всіх і гарантувала би усім рівні права і розвиток» [42, с. 1]. Серед інших питань на одному із засідань собору розглядалось прохання митрополита Донецького і Маріупольського Української Православної Церкви Московського Патріархату Георгія (Юрчика) про приєднання його до лона Ассирійської Церкви Сходу. Втім Священний Синод одностайно вирішив відхилити подібне прохання.

На кінець 2005 року припадають останні інституціональні негаразди в Ассирійській Церкві Сходу. Саме тоді єпископ Мар Бавай, який очолював західну єпархію в Каліфорнії був викритий у спробах ведення переговорів з представниками Римо-католицької церкви. Відповідно, Священний Синод усунув його від єпископських обов'язків і позбавив сану. Однак Мар Бавай не визнав таких санкцій і розпочав судову тяжбу за приходи і єпархіальне майно. Закінчилось все тим, що Мар Бавай створив власний Ассирійський католицький апостольський діоцес, статус якого у травні 2008 року визначався як належний до Папського престолу. Відповідно, до його структури, – Халдейської католицької церкви в Каліфорнії приєдналось 6 священників, 30 дияконів та іподияконів і близько трьох тисяч мирян.

Останній за часом Собор Ассирійської Церкви Сходу відбувся 14-20 січня 2010 року у місті Трігур (штат Керала, Індія). Цей собор став першим в історії Церкви Сходу, який проходив на території Індії. Серед рішень собору відзначимо постанови, спрямовані на посилення інституціональних осередків індійської митрополії, розміщених переважно на узбережжі штату Керала. Принагідно, католикос висвятив у священники двох індійських дияконів.

1.4. Організація навчальних закладів і монастирів

Формування інституціональних структур Церкви Сходу упродовж IV-V століть супроводжувалось організацією навчальних закладів, які закріплювали віроповчальний потенціал церкви і забезпечували його трансляцію як у Персидській державі так і за її межами. У світі сирійського християнства перші катехизистичні школи, за твердженням Й. Ассемані, з'являються на протязі першої половини IV століття. Єрмії Созомен свідчить про функціонування шкіл в Адіабені саме в цей час під час гоніннь шаханшаха Шапура II.

Перші катехизистичні школи, з'явившись в культурному просторі сирійського світу стали відігравати роль акумулюючих осередків поширення християнської освіченості. Звісно, що викладання у них здійснювалось сирійською мовою. На думку Н. Пігулевської: «сирійські школи більше всього уподібнювались церковно-приходським і монастирським школам, відомим латинському Заходу, грецькому Сходу і всьому слов'янському світові» [254, с. 36].

Свідчення про школи можна почерпнути у багатій сирійській, агіографічній літературі (особливо у Життях Бар Ідти, Сабрішо), хроніках («Історії ченців» Томи Маргського), монастирських документах і у творах церковних істориків (Єрмія Созомена, Й. Ассемані, Амру). Більшість з них повідомляють про існування в першій половині IV століття школи міста Нісібіна. Щоправда, в цей історичний відрізок часу Нісібін входив до складу Римської імперії.

Поява цієї школи пов'язується з іменами таких наставників як єпископ Мар Яків і його учень Мар Апрем. Останній, до речі викладав там 38 років. Навчання у нісібінській школі обмежувалось читанням та коментуванням викладачами біблійних текстів. При цьому, як правило, навчання розпочинали з вичитки псалмів. Нажаль, у згаданих вище джерелах не повідомляється про організацію цієї школи та особливості навчального процесу у ній. Скоріше за все, це була школа семітського типу, й отже, виразного катехизистичного спрямування. Її роль полягала більше у наданні основ грамотності та у підготовці богословів, серед яких помітне місце належало Мар Апрему (бл. 306-373), більш відомому у християнському світі як Єфрем Сирін. Саме він після захоплення персами Нісібіна у 363 році, уникаючи переслідувань з боку Шапура II подається з учнями до Едеси й там засновує нову, знамениту «школу персів».

Саме Едеська школа з тих пір стає визнаним богословським осередком всього сирійського світу. Досить сказати, що такі її випускники як Варсаума Нісібінський, Раввула Едеський, Філоксен Маббугський стають авторитетними діячами сирійської християнської традиції. Звісно, що варто насамперед розповісти про особливості навчального процесу в Едеській школі. Словами Г. Флоровського «це була школа семітського типу, на кшталт європейських шкіл, – школа-співжитність, деяке братство. Головним предметом викладання і в подальшому залишалось Св. Писання. Потрібно було навчитись читати і пояснювати Біблію. Учні записували і заучували пояснення вчителя, – так творився «шкільний переказ» [323, с. 227]. Додамо, що курс навчання в Едеській школі складали біблійні коментарі самого Єфрема. Щоправда, у 420 році Мар Кіфа, один із наступників Єфрема разом з учнями переклав сирійською мовою біблійні коментарі Феодора Мопсуестійського, які охоплювали за обсягом майже всі книги Св. Писання. Відповідно, по мірі завершення перекладу тлумачення Феодора поступово витісняють з учбового процесу єфремові коментарі.

Першим наставником Едеської школи був Мар Апрем (Єфрем Сирін), який викладав у ній з 365 року по 373 рік. Серед інших, відомих наставників школи відзначимо Кіфу, Нарсая та Іву Едеського. Останній, до речі, перекладав твори Діодора і Феодора на сирійську мову. Внаслідок його перекладацької діяльності персидські християни познайомились з творчістю Несторія. З тих пір, словами А. Спасського «в Едесі зосередились найзначніші сили на захист східних учителів і її школа зробилась гніздом звідки несторіанські ідеї розходились по всім напрямкам» [298, с. 214]. Враховуючи визначальну роль Едеської школи як центру духовної освіти персидських християн можна стверджувати про її пріоритетність у справі розповсюдження «антіохійських» христологічних доктрин в тому числі і вчення Несторія. Тобто Едеська школа стала нормативним осередком віровчення Церкви Сходу.

Але, з іншого боку, в Едеській школі впливовими були й ідеї діофізитства та монофізитства. За свідченням Ж. Лабура: «до того як уможливився розкол церкви і засуджене було несторіанство, у «школі персів» викладали вчителі, – прибічники різноманітних догматичних напрямків» [386, р. 131]. Тому ця школа стає місцем апробації різноманітних христологічних ідей, які дискутувались в середовищі її наставників і учнів. Показовими в цьому відношенні стали суперечки між строгим кириловцем Раввулою Едеським та прихильником Феодора Мопсуестійського Івою

Едеським. А з середини V століття «школа персів» стає навіть місцем конфронтації сформованих в ті часи богословських партій. Наставники та учні розділились, відповідно на прихильників вчення Несторія, монофізитів та діофізитів. Як наслідок, – відгомін христологічних дискурсів позначився на викладах курсів, посприяв їх змістовній розбіжності та методичній хаотичності. Більше того, після нетривалого, з 449 по 451 рік домінування в школі монофізитських установок, її престижність в сирійському світі знецінюється і настає занепад. Тому зрозумілими стають дії наставника Нарсая, який разом з учнями покидає Едесу і подається в Нісібін. Крапку на навчальному процесі в Едеській школі поставив імператор Зенон, який у 489 році своїм наказом ліквідував її як «осередок ересей». Подібна акція Зенона викликала незадоволення сирійських християн і, цілком вірогідно, що вона активізувала їх наміри до остаточного розходження з церквами Візантійської імперії.

Традиції Едеської школи знайшли продовження у новій Нісібінській школі, яка набуває значущості в сирійському світі ще в кінці V століття. Принагідно, в той час Нісібін входив вже до складу Ераншахра. І саме в персидській державі Нісібінська школа стає провідним духовним і богословським осередком Церкви Сходу. У. Уїгрем відзначав: «ця школа була самоврядною корпорацією, яка володіла «власністю і наставник її підпорядковувався тільки патріарху» [422, р. 75]. Іншими словами, Нісібінська школа стає також важливим церковно-адміністративним осередком.

Її засновником був Мар Нарсай (399-501). За свідченням Бархадбешабби «шість якостей найбільше притягували до нього народ: новизна його міркувань, вміння тримати себе з гідністю, приваблююча зовнішність, чуйність, доброта і красномовство (краса його повчань)» [цит: 254, с. 64]. Як наслідок, до Нарсая, словами того ж Бархадбешабби «почала збиратись братія з усіх сторін... По цій причині примножились зібрання в Персії, Урха [інша, сирійська назва Едеси – І.К.] потьмарилась, Нісібін просвітлів» [цит: 254, с. 62].

Серед інших відомих наставників Нісібінської школи слід відзначити Бар Сауму, Елісея бар Косбайе, Мар Авраама, Ішояба, Хенану Адіабенського. Свідчення про стан та уклад вищого навчального закладу у Нісібіні можна почерпнути зі змісту його правил і трактату про школи. До наших днів дійшли дві збірки Правил Нісібінської школи. Одна з них була укладена у 496 році Бар-Саумою, друга – у 590 році Хенаною Адіабенським. Ці правила стали першим відомим в історії статутом християнської школи, а тому заслуговують на докладний розгляд. Тим більш,

що вони багато в чому вказують на специфічні риси освітньої системи сирійської християнської традиції. Переклад «Правил святої школи міста Нісібіна» міститься у книзі Н. Пігулевської «Культура сирійців у середні віки» [254, с. 90-106]. Звісно, що нас зацікавлять лише ті правила, які є свідченням про належний рівень набування та трансляції богословських знань.

Насамперед слід торкнутись особистостей навчального процесу в школі. Викладання в ній тривало три роки, кожен з яких поділявся на літній та зимовий семестри. Після прослуховування вступного курсу учні приступали до поглибленого вивчення біблійних текстів та різних філологічних, історичних та богословських наук. При цьому кількість наукових дисциплін, які вивчались регламентувались профілем факультету.

Нісібінська школа, – цей своєрідний прообраз середньовічних університетів, – мала факультети богослов'я, філософії та медицини. Серед дисциплін навчальної програми виділялись риторика, яку викладав вчитель титулований як «мехаг'яна»; філософія, яку викладав «бадука» за творами Аристотеля, Порфирія та сирійських письменників, і біблійна екзегеза, якої навчав «мепашкана», – тлумач. Останній покладался не лише на тлумачення Феодора Мопсуестійського, які визнавались в ті часи нормативними, але й на біблійні коментарії інших сирійських та грецьких письменників. До речі, мепашкана поєднував також функції загального керівництва школою, тобто був її ректором. Але додамо, – ректор забезпечував лише духовне опікування школою. Натомість, адміністративні та господарські питання вирішував «раббаїта» – економ. Судячи з першого правила школи його посада була виборною. Незважаючи на свій непохитний авторитет, мепашкана та раббаїта не були наділені повнотою влади. Всі важливі питання, пов'язані з діяльністю школи вирішувались на зібранні. При цьому вирішальним правом голосу в силу своєї кількісної переваги були наділені учні. Відтак унеможливлювались будь-які авторитарні рішення в тому числі і ті, що стосувались виключення зі списків якогось учня під тиском представника шкільної адміністрації. Натомість, за третім правилом школи виключенню з лав учнів підлягали на зібранні ті брати які «будуть захоплені при перелюбстві, розпусті, крадіжці, чаклунстві чи у думках, що суперечать істинній вірі, чи опустяться до того, щоб поширювати суєтність, тобто наклеп, лихослів'я, розбещеність, брехню, чи потайки переходити з будинку до будинку заради випивки, чвар чи бунта... [254, с. 98].

Зауважимо до цього, що під словом «істинна віра» в даному випадку мається на увазі віросповідання східносирійської церкви, яке не допускало ніяких проявів халкідонітства. Показовим в цьому відношенні було четверте правило, згідно з яким учням школи без згоди економа і братів заборонялось «відправлятися в країну ромеїв ні заради вчення, ні під приводом молитви, а також для того, щоб купувати чи продавати» [254, с. 98]. Акцент у діяльності школи ставився на рівень та обсяг засвоєння учнями знань. Тому, з одного боку, вони не мали права «без нагальної необхідності ухилитись від писання, наукових занять, тлумачень школи і читань гуртом» [254, с. 99]. З іншого боку, – згідно з двадцятим правилом наставників школи наказували штрафами за пропуск занять без поважних причин.

Таким чином, правила Нісібінської школи регламентували уклад та принципи навчального процесу і функціональні обов'язки усіх тих, хто був до нього причетними. Але головне, – збірки правил виявились уособленням духу сирійського християнства, свого роду формалізованим свідченням його освітнього потенціалу. Можна погодитись тому з думкою єпископа Іларіона (Алфеева). Його словами: «Головною турботою авторів Правил було збереження школи як громади учителів та учнів, об'єднаних спільною метою і спільним баченням» [144, с. 306].

Звісно, що в стінах Нісібінської школи теж точились суперечки з приводу христологічних питань. Але вони не привносили сепаратистські прояви у навчальний процес, оскільки все-таки домінував дух корпоративізму та необхідність вироблення спільної позиції з приводу дискусійних питань. Лише зауважимо – безсумнівним, залишався авторитет сирійських отців церкви щодо особливостей тлумачення істин богослов'я.

Додамо також, що Нісібінська школа була своєрідним символом міста. Її наставники та учні були прикладом для городян. Тому не дивно, що ті школярі, які виключались зі списку цього навчального закладу, зобов'язані були покинути межі міста.

Втім упродовж другої половини VII століття освітній потенціал Нісібінської школи знецінюється і її вплив поступово сходить нанівець. Причину цього слід вбачати у наслідках арабського завоювання до яких в першу чергу, відносяться регламентації церковного життя сирійських християн, викликані новим для них статусом зіміїв. Але, як стверджувала Н. Пігулевська: «традиція передавання певного цикла знань з покоління до покоління продовжує триматись» [254, с. 71]. Щоправда, незважаючи на функціонування навчальних закладів церкви у містах, посе-

леннях і, навіть, в монастирях високий рівень шкіл Едеської і Нісібінської ніколи не був вже досягнутий.

Активізація освітньої діяльності Церкви Сходу припадає вже на часи існування халіфату Абасидів (750-1258). Її причинами стали: наявний змістовний та методичний потенціал, виплеканий у школах Едеси та Нісібіна; функціонування значних осередків духовності, роль яких виконували монастирі; потреби арабської держави у кваліфікованих носіях культури. Щодо останнього. Арабські халіфи для досягнення високого політико-адміністративного, господарського та культурного рівня своєї держави скористались послугами освічених підданих, серед яких переважали сирійські християни. Як слушно зазначала Н. Пігулевська: «Араби сприйняли через опосередкованість сирійців грецьку освіченість, витончені прийоми перекладу, еквіваленти численних абстрагованих понять на спорідненій їм мові, цінні знання в області філософії, медицини, алхімії, космології і космографії, які вони змогли отримати тільки користуючись сирійськими перекладами, більш доступними їм, ніж грецькі оригінали. Виняткову роль для засвоєння знань зіграли коментарі, схолії, витлумачення, якими сирійці забезпечували свої переклади» [254, с. 26].

У мусульманському суспільстві епохи Абасидів поступово формується образ адаба, тобто культурної та освіченої людини. Відповідно, утверджується інститут адаба, – системи норм освіченості та виховання, в основі якої полягало знання не лише релігійних, але й світських наук. Культивування адаба стає однією з причин розквіту арабської культури IX-XIII століть. До речі, саме тоді культура ісламського світу починає визначати рівень світової духовної культури. Зауважимо при цьому, – одним із формуючих чинників цієї культури був значний освітній потенціал, яким володіли сирійські християни. Звісно, що араби заохочували усілякі освітні програми, наукові дослідження у християнських колах, й навіть, богословські диспути. Як приклад останнього слід сприймати знамениті богословські співбесіди між католікосом Церкви Сходу мар Тіматеосом I (727-823) і халіфом ал-Махді. Багдадські халіфи були покровителями наук і мистецтва запрошували до себе відомих вчених, не шкодували коштів для запровадження освіченості серед своїх підданих. Сирійські християни, зважаючи на їх значний освітній потенціал були найбільш шановані у халіфів. Тому «несторіанські вчені зробились найближчими співробітниками халіфів у цих просвітницьких стараннях і привернули до себе їх милості» [298, с. 224]. Щоправда, А. Спасський де-що перебільшує роль сирійських християн у справі просвіти мусульман-

ської спільноти. Принаймні так можна сприйняти наступні його висловлювання. Цитуємо: «Разом з несторіанським чиновництвом вони [клірики – І.К.] проникли до двору халіфів, оточили їх трон, і, захопивши в свої руки всю справу арабської освіченості, підняли її на таку висоту, на якій вона не перебувала тоді навіть у Візантії» [298, с. 224].

Зрозуміло, що сирійські християни не були винятковими будителями освіти у мусульманському суспільстві. Згадаємо, в зв'язку з цим, про арабських вчених аль-Хорезмі, аль-Біруні, ібн-Сіну, ібн-Рушда, Мервезі, Барбуда та інших. Натомість сирійські християни які, до речі, блискуче володіли арабською мовою посприяли процесу культурного перетворення мусульманського суспільства. До того ж, як зазначав В. Бартольд: «Кращі вчені з християн і язичників мали більше учнів і читачів серед мусульман, аніж серед своїх єдиновірців» [33, с. 153]. Тобто, варто враховувати процес активного, але не виняткового впливу культурних здобутків зіміїв на мусульман.

При цьому вплив сирійських християн на формування мусульманської культури не слід піддавати сумніву. Для прикладу, у 830 році халіф ал-Маммун заснував навчальний заклад Дар аль-Хікма («Дім Мудрості»), славу якому принесли саме східносирійські християнські вчені. До речі, цю своєрідну академію тривалий час очолював Абу Захарія Юхана. Інший приклад. В Гундішапурі (Хузистан) християнською родиною Бахтішо була створена найкраща для арабського світу того часу медичинська школа. До цього, сирійська сім'я Бахтішо уславилась тим, що надала мусульманському світові дев'ять поколінь лікарів. А. Мец повідомляє про християнина Яхья ібн Аді (X століття) «одного із провідних філософів, який двічі переписував весь коментарій до Корану ат-Табарі і умудрився переписувати за добу до ста листів» [222, с. 181]. Н. Пігулевська свідчить про лікаря Шемона де Тайбута, автора не лише медичинських трактатів, але й творів суто аскетичного характеру серед яких виділяється трактат «Про таємниці чернечого життя». При цьому, вона наголошує: «поєднання в одній особі лікаря «душі і тіла» було нерідким у середньовічному сирійському суспільстві» [254, с. 220].

Звісно, що під егідою халіфів-меценатів просвітницького руху сирійські християни на правах зіміїв могли безперешкодно забезпечувати подальшу трансляцію своєї традиції. Ще в правління халіфів Омейядів розгорнулася широка просвітницька діяльність Бавая із Гебілти (Тірхана). З його іменем пов'язують організацію шкіл повчання і підготовку вчителів та виправлення правил богослужбової музики. Про його діяль-

ність більш докладно розповідає Фома Маргський у перших главах третьої частини «Книги начальників».

Упродовж першої половини VIII століття в межах Арабського халіфату набувають значної популярності школи у Гебілті, Кефер Узеле, Каннешріні, в областях Марги та Адіабени. Н. Пігулевська, послуговуючись свідченнями, почерпнутими з «Книги начальників» Фоми Маргського і «Книги цноти» Ішоденаха у своїй відомій праці «Культура сирійців в середні віки» подає список міст, селищ і монастирів, в яких існували школи» [див: 254, с. 78, 80, 81]. При цьому вона зауважує: «на підставі джерел епохи халіфату до X століття включно можна зробити висновок, що практично у всіх поселеннях де були християнські церкви, були і школи» [254, с. 81]. Випускниками цих шкіл були не тільки знані богослови і церковні письменники, але й перекладачі, філософи, поети і вчені. Х. Гібб, акцентуючи на елліністичному впливові на сирійські школи згадує про школу в Джунді-Шапури [інша транскрипція Гундішапура – І.К.] «де головними предметами вивчення були знову таки грецька філософія і наука, які викладались в основному несторіанами» [94, с. 37].

З іншого боку, школи сирійських християн стають важливими центрами пропаганди віровчення церкви. Це визнавали навіть їх опоненти. Зокрема, яковітський ієрарх Денкха (друга половина VII ст.) вбачав у наявності численних східносирійських шкіл можливість постійного впливу Церкви Сходу на християнське населення Халіфату. На його думку: «Несторіани Сходу намагаючись ввести простолюдинів в оману і зачаклувати вуха цих мирян, що було доволі легко зробити завдяки піснеспівам і приємним мелодіям, а також заради лестоців світу і верховенства над ним... в кожному поселенні своєму, так би мовити, потурбувались влаштувати школи. Вони приваблювали у свої школи тим, що встановили однаковий для всіх областей порядок виконання псалмів і піснеспівів» [цит: 254, с. 37]. Додамо, що навчання у сирійських школах розпочиналось з вивчення псалмів, а методика навчального процесу багато в чому копіювала правила знаменитої при Сасанідах Нісібінської школи.

Серед найзначніших культурних та наукових центрів Середньої Азії виділявся Мерв. П. Булгаков і Б. Вахабова у спеціальній статті «Середньовічні вчені з Мерва» розповідають про цікаві факти із діяльності вчених-християн. Зокрема, вони повідомляють про Сахл Раббана, знавця філософії, медицини, математики, філології названого за свою всебічну освіченість «вчителем мудреців»; його сина Алі ібн Сахла, філософа та медика і знаменитого лікаря ібн Масу. До того ж, на думку дослідників:

«Мерв був не тільки місцем діяльності своїх і приїжджих вчених, але й хранителем духовних цінностей, які були створені на Близькому Сході і в Середній Азії за кілька віків» [79, с. 45].

Втім просвітницька діяльність сирійських християн, яка розгорнулася на фоні трансформаційних зрушень у мусульманському суспільстві Абасидів посприяла не лише розквіту їх національної культури, але й супроводжувалась відчутною арабізацією (не ісламізацією). Безумовно, що В.Бартольд виказував слушну думку, коли стверджував: «Під впливом успіхів арабської культури сирійські християни втратили той зв'язок з еллінізмом, який раніше надавав їм переваги перед мусульманами; в програмі їх вищої освіти мова і література арабів зайняли місце, що раніше належало грецькій мові і грецькій літературі» [33, с. 153]. Як наслідок, – упродовж IX-XII століть з'являються богословські та історичні трактати, що свідчили про високий теоретичний потенціал Церкви Сходу і ці трактати написані були арабською мовою. З поміж них особливої поширеності серед сирійських християн набувають «Богословські співбесіди між католікосом Церкви Сходу Мар Тіматеосом і халіфом ал-Махді, повелителем правовірних» і «Марганіта» Мар Авдішо. Звісно, що появи таких шедеврів християнської писемності полегшувала спільна семітська основа арабської і сирійської мов. Крім того, слід зважати на факти вкоріненості арабської мови у тодішньому християнському середовищі і, відповідно, її вільної продукovanості. Але богослужбовою мовою завжди залишалась сирійська.

Після вторгнення Тамерлана освітній потенціал Церкви Сходу упродовж XV-XVIII століть значно занепадає. Можливо дещо категорично, але єпископ Софонія (Сокольський) зумів передати стан освіти у східносирійських християн після спустошення Азії Тамерланом. Він стверджував: «бідне плем'я замкнувшись в собі, чи правильніше, в середовищі ворогів своїх, повернулось немов би назад в розумово-науковому відношенні і стало спадати все нижче і нижче, аж поки зрештою не досягло тієї міри огрублення і невігластва, на якій перебуває нині. З того часу в ньому не було і немає, ні при патріархі, ні при митрополитах, ні в містах, ні в селах, жодної школи громадської в дусі народному, жодного училища духовного з утриманням начал свого віросповідання» [296, с. 98]. Додамо, до декларації єпископа Софонії що йдеться про 60-ті роки XIX століття, коли він згадує про нинішній йому стан церкви.

Пожавлення освітньої діяльності Церкви Сходу спостерігається лише у другій половині XX століття. Зокрема за часи католікосу Мар

Дни IV (з 1976 року) відкриваються єпархіальні семінарії, катехізистичні і загальноосвітні школи. З листопада 1996 року в рамках оптимізації відносин між Ассирійською Церквою Сходу і Халдейською Католицькою Церквою їх предстоятелі підписують «Сумісну патріаршу заяву» в одному із пунктів якої передбачалась організація спільної семінарії в районі Чикаго-Детройта. Нині провідним богословським закладом Церкви Сходу є Духовна семінарія в місті Дохук (Північний Ірак).

Слід зазначити, що Церква Сходу, особливо у діаспорі опікується також освітнім процесом у численних світських навчальних закладах. В цьому відношенні показовим є «унікальний досвід побудови системи національної освіти в діаспорних умовах» [41, с. 7]. Йдеться про особливості навчання дітей ассирійської національності в Австралії. Зауважимо, що ці школи перебувають під покровительством митрополита Мар Міліса Зайя, глави австралійської єпархії Ассирійської Церкви Сходу.

Активізація освітньої діяльності Церкви Сходу стає її відмітною рисою і на початку XXI століття. Так на початку 2009 року відкривається Центр релігійного навчання у турецькому містечку Камишли (ассирійська назва – Бет Зале). Симптоматичною є та обставина, що це містечко з новим навчальним закладом Церкви Сходу знаходиться неподалік від міста Нусайбін (колишній Нісібін), в якому колись перебувала славетна богословська школа.

В історії Ассирійської церкви значними осередками акумуляції та трансляції богословської вченості були також монастирі. Щоправда подібну роль осередків монастирі виконували по мірі створення в їх межах навчальних закладів. Це відбувається упродовж VI – першої половини VIII століть. Н. Пігулевська у праці «Культура сирійців в середні віки» наводить свідчення Ішозехи, сучасника католика Сабрішо I, узагальнюючи: «Ішозеха побудував три монастирі і при них школу. Він заснував Великий монастир в області Бет Арабайє і зібрав у ньому вчителів і учнів. Потім пішов на гору Хефтун в Бет Багаш. На схилі років він відправився в область Адіабени, залишивши кожний монастир в руках учителів, як і школу, яку влаштував у ньому» [254, с. 42-43].

Доречними будуть свідчення про особливості постання і подальшого розвитку інституціональних осередків східносирійського чернецтва. Його засновником традиційно визнається Мар Авген, який на початку IV століття на горі Ізла поблизу Нісібіна спорудив першу обитель. Про його діяння свідчить цікава агіографічна пам'ятка «Житіє блаженного мар Авгена, начальника іноків в країні Нісібінській на горі Ізла».

Цілком вірогідно, що згадуваний Єрмієм Созоменом в «Церковній історії» (VI, 33) Аон і є Авгеном. Принаймні сам Созомен натякає: «кажуть, що цей Аон в Сирії подібно Антонію в Єгипті, раніше усіх людей започаткував строге любомудріє» [341, с. 456]. Оскільки Мар Авген прийшов з Єгипту, то перші сирійські ченці дотримувались строгих правил подживничеської співжитності за зразком статутів єгипетської монастирської братії. Ієромонах Анатолій (Грисюк) на підставі ґрунтового дослідження матеріалів, що стосуються монастирського життя в Сирії констатував: «загальною характеристичною рисою сирійського чернецтва в найбільш квітучий період його історії, тобто з половини IV століття по VI століття був вельми суровий образ його життя. В цьому відношенні сирійське чернецтво залишає позаду себе навіть першопочаткове єгипетське» [11, с. 40]. Подібну витокову аскетичну направленість східносирийського чернецтва можна пояснити також існуванням передуючих йому форм неупорядкованих в організаційному відношенні груп подвижників. Ці подвижники вели надмірно аскетичний образ життя і дотримувались обітниць безшлюбності.

В ранній сирійській традиції вони були відомі під назвами «бней кьяма» (сини завіта) і «бнет кьяма» (дочки завіта). Про їх діяльність розповідається у збірці правил «Повеління і увіщання священикам і синам, завіта, які мешкають в країні», приписуваних едеському єпископу Раббулі. Ці правила відтворюються О. Сагардою у творі «Давньосирійська церковна література» [276, с. 1182-1185]. Судячи з регламентацій Раббули, сини (дочки) завіта повинні були мешкати разом із священиками і дияконами в церквах (правило 41), перебувати в пості і постійній молитві, турбуватись про бідних і вимагати справедливості для всіх пригноблених (правило 11), вивчати псалми і гімни, але головне, – «піклуватись про церковну службу і не допускати, щоб молитви і співи псалмів припинялись вдень і вночі (правило 26) [276, с. 1183]. Отже, служіння синів (дочок) завіта полягало, насамперед, у регулярній участі в богослужбових та аскетичних практиках і у справах добродійності. Додамо, що громадами «синів завіта» управляли священики, а громадами «дочок завіта» опікувались дияконіси. Певною мірою цих подвижників і подвижниць можна визнати прообразом майбутнього східносирийського чернецтва.

На першу половину V століття припадає інтенсивний розвиток і кількісне зростання ченців Церкви Сходу. У. Уїґрем стверджував: «подвижники обох статей, раббани і раббаньяті існували в значній кількості ще в

часи гонінь Шапура» [422, р. 73]. За повідомленням самого Мар Авгена, у його обителі мешкали 350 ченців а 72 його учні заснували нові монастирі. Втім в цей період (перша половина V століття) відбуваються і якісні зміни у східносирійському чернецтві. А саме, по мірі утвердження Церквою Сходу христологічного вчення з його акцентом на неможливості постійного перебування Бога в людині чернецтво поступово позбавлялось аскетичної налаштованості. Як наслідок, – у другій половині VI століття чернецтво занепадає і лише реформаційні зрушення посприяли відновленню цього інституту вже на інших принципах.

Ініціатором реформ стає Авраам Кашкарський, який запропонував нові чернечі правила (кількістю одинадцять) за зразком статуту св. Пахомія. Ці правила передбачали вже своєрідне чергування подвижницького подвигу і читань, праці і розваг. Між іншим, вперше задіяні в монастирі на горі Ізла вони поступово набувають статусу обов'язкових для усіх східносирійських монастирів. Тому не дивно, що У. Уїгрем визнає Авраама Кашкарського «великим організатором і певною мірою засновником асирійського чернецтва» [422, р. 73]. Його чернечі правила (у сирійських джерелах датуються 571 роком) посприяли формуванню своєрідного пом'якшеного варіанту устрою монастирського життя. Можна стверджувати навіть про відсутність чіткої регламентації щодо їх виконання і, як наслідок, – не діяла система покарань за їх порушення. Саме з часів Авраама Кашкарського на думку ієромонаха Анатолія (Грисюка): «несторіанське чернецтво не вирізнялось строгим аскетизмом (рішуче, наприклад не терпить стилітизма і віддає перевагу кіновітству, побудованому на принципах доволі поміркованих, що наближаються до західних...)» [11, с. 272-273]. Додамо, що з тих пір у східносирійських монастирях не приділялась належна увага дисциплінарним вказівкам. Більше того, не існувало жодних регламентацій щодо носіння одежі чи вживання їжі. Інколи обсяг і міра виконання правил Авраама Кашкарського залежали від наставника того чи іншого монастиря. У. Уїгрем, посилаючись на свідчення, що містяться в «Історії ченців» Фоми Маргського (IX століття) переповідає про життя «деяких ченців, які мешкали разом з жінками у келіях на горі Ізла і зловживали цим тривалий час, аж поки про це не дізнався настоятель» [422, р. 73]. Про відсутність строгості монастирського співжиття свідчить також правило VIII собору Ішоїба I (585 рік), згідно з яким «всі ченці повинні бути у монастирі чи інших належних обителях» [414, р. 398]. Подібна декларація, зафіксована у цьому правилі побіжно свідчить про можливі випадки помешкання чен-

ців не у монастирях, а в миру, тобто у своїх оселях. Згадаємо також і про митрополита Нісібінського Абедезу (XIV століття), який дозволив ченцям його єпархії вступати у шлюб. З тих пір статус чернечих обітниць зазнає знецінення. Поступово занепадають й осередки монастирського життя. Принаймні у періоди виживання Церкви Сходу лише окремі подвижники-ентузіасти ведуть посвячене Богу усамітнене життя.

У подальші століття монастирі як інституціональні осередки поступово зникають. М. Селезньов констатує: «До початку XVII століття в Месопотамії нараховується лише близько тридцяти монастирів, причому ченців в них майже не залишалось» [283, с. 73]. Остаточо чоловіча східносирійська чернеча співжитність щезає упродовж XIX століття. Нині в регіоні Мосула (Північний Ірак) діють три монастирі, але насельників в них немає. Щодо жіночого чернецтва. Донедавна жіноча громада опікувалася митрополитом Церкви Сходу у Багдаді. Втім її доля в зв'язку з військовими діями в Іраці у 2003 році залишається нині невідомою.

Звісно, що не слід відкидати можливості існування в Ассирійській Церкві Сходу на початку XXI століття окремих подвижників, які вдаються до аскетичного образу життя, наближаючи його до ідеалу «синів завіта» давніх часів. Проте навряд чи можна стверджувати про якийсь мінімум організованості чи поєднання в інституціональні осередки таких подвижників.

1.5. Місіонерська діяльність Церкви Сходу

Важливою складовою трансляції віроповчального потенціалу східносирійського християнства була місіонерська активність його церкви. При цьому відправними пунктами поширення благої вісті у різні регіони тодішньої ойкумени ставали не лише монастирі, але й єпископії, а подекуди й окремі громади ентузіастів-подвижників.

Місіонерську діяльність доцільно сприймати як своєрідну візитну картку Церкви Сходу періоду її остаточного формування і розквіту. Її адепти, як слушно зауважив Б. Махдумзода «були піонерами місіонерського руху, героями поширення благої вісті на «язичницькому Сході, продовжуючи подвиг святого апостола Павла» [216, с. 24]. Додамо, що жодну із християнських церков, функціонуючих в епоху середньовіччя не можна порівнювати з Церквою Сходу щодо масштабності та інтенсивності ведення місіонерської діяльності. Звісно, що такого роду діяльність заслуговує на докладний її аналіз у подальшому викладі.

Спочатку варто запропонувати загальну характеристику місіонерської активності Церкви Сходу та акцентувати на її джерелах та артефактах. Доречною буде також її періодизація з наступною характеристикою особливостей кожного етапу.

Місіонерська діяльність Церкви Сходу здійснювалась постадійно і переважно у двох напрямках: на схід – в Індію і країни Південно-Східної Азії і на північний схід – в Середню Азію, Східний Туркестан, Китай і Японію. Одразу ж зауважимо про особливості цієї діяльності. По-перше, вона часто перекривалась із стихійними процесами перенесення християнських громад за межі тодішньої Сасанідської імперії, а пізніше і Арабського Халіфату. Ці стихійні процеси, в свою чергу, зумовлені були міграцією християн в періоди гонінь, ініційованих шаханшахами чи халіфами. До цього, В. Бартольд і М. Массон поширення християнської віри традиційно пов'язували саме з переслідуваннями несторіан. По-друге, місіонерській діяльності церкви сприяла поява торговельних трас Великого шовкового шляху, вздовж яких виникали інколи цілі колонії східно-сирійських ремісників і купців. Як зазначає Ю. Буряков: «Сухопутні траси цього шляху проходили через Індію і Іран, країни середньої Азії, поступово зміщуючись з півдня з Бактрії, в центральні райони – Фергану, Согд, а потім і в більш північні райони через Чач (Ташкентський оазис) в степові кочові райони південного Казахстану, Семиріччя і Сибіру» [76, с. 20]. До цього, В. Бартольд у своїй знаменитій статті «Про християнство в Туркестані в домонгольський період» докладно аналізує траси торгових шляхів, які у середні віки прорізували країни середньоазійського Міжріччя [див: 31, с. 280-283].

Про факти місіонерської діяльності Церкви Сходу повідомляють численні писемні джерела та матеріальні пам'ятки (йдеться про археологічні, епіграфічні та нумізматичні артефакти). Проте до свідчень багатьох сирійських писемних джерел слід ставитись по-можливості критично. Тобто слід зважати на ту обставину, що у них подаються подекуди доволі суперечливі свідчення. Крім того наведені у цих джерелах факти і подробиці містять багато вигадок та фантастичних домислів, мета яких – продемонструвати чудеса у житті християн. Для прикладу, у «Хроніці Сеерта» розповідається про чудесне воскресіння Бар-Шаби, аби він і надалі зміг духовно окормляти паству Мерва. В зв'язку з цим на більшу увагу заслуговують історико-географічні твори арабських вчених А. Біруні, ат Табарі, Абу Дулефа, ібн Хаукаля, Махмуда Кашкарського.

Серед матеріальних пам'яток свідченнями місіонерської активності східносирійських християн слід визнати широке розповсюдження упродовж V-VIII століть на осуаріях Хорезма, Согда, Семиріччя т.зв. несторіанських хрестів сасанідського періоду. Ці зображення докладно проаналізовані у працях О. Беленецького, В. Ягодіна, Т. Ходжайова, К. Байпакова, Л. Кизласова, А. Мусакаєвої, С. Перегудової. Також згадаємо про культові споруди, літургічні предмети, хуми [керамічні сосуди – І.К.] монети, осуарії [шухляди для зберігання кісток померлих – І.К.]. Звісно, що найбільш прикметними серед перелічених вище артефактів слід все-таки визнати несторіанські хрести. Надалі, вживаючи останнє словосполучення ми будемо мати на увазі усталену у колах мистецтвознавців, істориків та археологів цю назву як суто художньої пам'ятки. Але в жодному разі словосполучення «несторіанський хрест» не приховує в собі обов'язкової прив'язки до конфесійної специфіки, хоча і фіксує належність до реліквій Церкви Сходу. Відтак, ми у подальшому викладі не будемо брати таке словосполучення у лапки.

Місіонерську діяльність Церкви Сходу можна розглядати або в суто регіональних контекстах, або у більш широкому – історико-культурному. Спробуємо поєднати ці аспекти в комплексі, зважаючи на постадійність у справі евангелізації істин християнського віровчення і на найбільш впливові ареали його поширення. В зв'язку з цим варто виділити чотири етапи місіонерської активності східносирійських християн. З них перші три доцільно визнати епохами інтенсивного запровадження духовних місій, а останній – екстенсивного їх поширення.

Перший етап місіонерської активності Церкви Сходу умовно датуємо III-IV століттями. Регіони поширення: 1) на північно-східний напрямок – Тохаристан і особливо Хорасан (Мервський оазис); 2) схід – малабарське узбережжя Індії. Це був етап запровадження духовних місій та їх активізації за межами Сасанідської імперії, на території якої відбувались процеси остаточної інституціоналізації Церкви Сходу.

В Бактрію (змінює свою назву на Тохаристан в кінці IV століття – І.К.) християнство проникає ще наприкінці II століття. Принаймні про християн Бактрії згадують Євсей Кесарійський та Єгіше. До цього, вірменський історик Єгіше стверджує про поширення християнства у країні Кушан аж до Індії в період правління шаханшаха Шапура I (309-379), коли «під час гонінь християни подалися на Схід» [126, с. 65]. Втім ці свідчення ще не дають достатніх підстав для однозначної ідентифікації конфесійної належності християн-мігрантів. Хоча зауважимо, що в кінці

III століття – упродовж IV століття Тохаристан [землі сучасного Північного Афганістану, півдня Узбекистану і Таджикистану] знаходився у межах Сасанідської імперії, а з V століття входив до складу держави ефталітів. Про останніх же відомо, що вони культивували саме сирійське християнство. Відповідно, історичні обставини дають змогу припустити про поширення у Тохаристані саме цього конфесійного різновиду християнства.

Більше свідчень як наративних так і матеріальних містить історія запровадження християнства у Мерві. Якщо повірити повідомленню А. аль-Біруні, то «християнство проникає у Мерв через двісті років після Христа» [44, с. 330]. Традиціоналістська версія появи християнства у Мерві подається у «Хроніці Сеерта» і пов'язується вона безпосередньо з діяльністю Бар-Шаби. Вірогідно, що Бар-Шаба був першим єпископом Мерва. На підставі аналізу історичних джерел та пов'язаних з ними розрахунків О. Бадер, В. Гаїбов і Г. Кошеленко стверджують, що «життя і діяльність першого мервського єпископа приблизно однакова з царюванням Шапура I», тобто «час діяльності Бар Шаби припадає на 242-272 роки» [29, с. 89]. Відповідно, вже на середину III століття можна стверджувати про наявність у Мерві християнських громад. За даними писемних джерел перша єпископія з'являється тут у 334 році. Хоча з іншого боку, офіційно підтвердженими є повідомлення про участь предстоятеля мервських християн у роботі Нікейського собору 325 року. До цього, О. Бадер, В. Гаїбов і Г. Кошеленко піддають ці повідомлення сумніву [29, с. 90]. Надалі, у 420 році на основі єпископії на північній території Хорасану була утворена митрополія. Вірогідно, що тоді в Хорасані було вже кілька єпископів. Принаймні В. Бартольд повідомляє про єпископів Мерва, Мерверуда, Бадгіса і Герата [31, с. 275].

Доволі показовими свідчення розповсюдження у Мерві саме сирійського християнства є численні матеріальні артефакти. Насамперед це хуми та предмети поховання з некрополя старого Мерва датовані III-IV століттями. Ці артефакти вивчали Р. Сусенкова, Г. Дресвянська, Г. Кошеленко, З. Усманова, О. Обельченко, Б. Стависький. До цього Г. Дресвянська на основі археологічних матеріалів стверджує про функціонування в передмісті Мерва християнського храму під поховальними спорудами. Додамо також, що християнські пам'ятки старого Мерва докладно досліджені істориками Південно-Туркменської археологічної комплексної експедиції під керівництвом М. Массона, починаючи ще з 50-х років XX століття.

В Індії сирійське християнство з'являється в кінці III століття. Принаймні за свідченням «Хроніки Сеєрта» Давид, єпископ міста Басра в правління католикоса Папи залишив свою єпархію і подався до Індії де розгорнув широку місіонерську пропаганду. Як наслідок, – на Малабарському узбережжі близько 295 року виникає християнська громада. У 345 році вірогідно, що внаслідок жорстких переслідувань християн з боку Шапура II у Малабарі опинилось близько 400 переселенців з Едеси. В числі цих переселенців були єпископ Йосаф Едеський, чотири священники, кілька дияконів. До цього, достовірні свідчення про християн південної Індії подає Косьма Індікоплов у своїй «Християнській топографії» (VI століття). Зокрема під час подорожі він в подробицях повідомляє про життя віруючих в Малабарі і на острові Тапробан (Цейлон). Зокрема Косьма Індікоплов писав: «у бактрійців, хуннів, персів і інших індусів церкви є численними» [див: 31, с. 278. – прим. 88]. Додамо до цього, що в часи католикосату Бавая (497-502) Малабарська церква офіційно приймає віросповідання Церкви Сходу.

Другий етап поширення сирійського християнства за межі імперії Сасанідів припадає умовно на V-VI століття і територіально охоплює такі регіони як Согд (басейни рік Зеравшан і Кашкадар'я), Уструшана (нині Джизакська область), Чач (Ташкентський оазис), Хорезм, Джетису (Семиріччя), Східний Туркестан аж до кордонів Кашміра і Тибету. Відзначимо при цьому переважаючу центральноазійську орієнтацію запровадження східносирійського християнства. Крім того, на відміну від першого етапу можна стверджувати вже про цілеспрямованість місіонерської діяльності Церкви Сходу. Підтвердження тому – численні матеріальні пам'ятки (медальйони, буси, культові предмети, монети та індикації) з християнською символікою, знайдені археологами саме у середньоазійському і центральноазійському регіонах. Щоправда деякі дослідники (Е. Ртвеладзе, А. Мусакаєва, І. Іваницький) вбачають у деяких артефактах не лише вплив сирійського християнства, але й візантійського. Втім на виразне східносирійське походження багатьох пам'яток вказують монети із зображенням рівнокінечного хреста з продовговуватими кінцями (т.зв. «несторіанський») у супроводі согдійського напису чи без нього. До цього ґрунтовний іконографічний аналіз нумізматичних знахідок міститься у статті А. Мусакаєвої «Про несторіан Середньої Азії» (збірка «Из истории древних культов Средней Азии. Христианство» виданої в Ташкенті у 1994 р.).

До середньоазійських архітектурних пам'яток саме східносирійського християнства відносяться руїни культової споруди Хароба-Кошук (в 15 кілометрах на північ від старого Мерва), які дослідниками (вперше – Г. Пугачьонковою) датовані були кінцем V-VI століттями. Аналізу цієї пам'ятки, окрім Г. Пугачьонкової присвятили свої праці Г. Дресвянська і А. Висоцький. До речі з названих нами дослідників особливо Г. Пугачьонкова в своїй статі «Хароба-Кошук» (що була опублікована в 1954 році в третьому номері збірки «Известия АН Туркменской ССР») наполягала на несторіанській приналежності споруди Хароба-Кошука, яку вона ідентифікувала як християнську церкву.

Осередком місіонерської діяльності Церкви Сходу упродовж V-VI століть стає Согд. Ще на початку V століття у тодішній столиці Согда – Самарканді була заснована єпископська кафедра, яка стає форпостом місіонерської активності. Дотичні до Самарканда території здавна були відомі як місця християнських поселень. Серед цих поселень виділялось селище Ургут. За свідченням арабського географа ібн-Хаукаля (X ст.) християни мали тут церкву і монастир. На північний захід від Ургута в ущелині Гульбог археологами були знайдені кілька десятків сирійських написів графіті і зображень хреста. Наявність у Согді численних артефактів несторіанської символіки безумовно, що свідчить про місіонерську активність Церкви Сходу. В авангарді місіонерського руху перебували саме согдійські християни. Деякі дослідники (М. Ісоматов, В. Лівшиц, А. Берншталь) стверджують про вирішальний вплив согдійців у справі християнізації всього центральноазійського регіону. Зокрема, виразний согдійський вплив прослідковується у численних новозавітних перекладах, гоміліях, агіографічних творах, написаних согдійським письмом, яке виникло на основі арамейської мови. В дослідницькій літературі ці твори прийнято називати согдійсько-християнськими. Серед них виділяються фрагменти оповідей про єпископа бар Шабу і царицю Шир; «Знаходження хреста»; «Заклик до християнського смирення»; тексти, що містять легенди про великомучеників, наприклад, мучеництво св. Серапіона Сидоніта.

Зауважимо, що існували навіть школи, в яких повчали согдійському письму. Про засновані місіонерами такі школи свідчать як наративні джерела, так і артефакти. До останніх, для прикладу, належать черепки з алфавітом і текстами розписані согдійською мовою [див: 292, с. 68], знайдені на руїнах фортеці Калан-Муг. До цього, саме на согдійську мо-

ву, як поширену у центральноазійському регіоні були перекладені з сирійського оригіналу тексти церковних літургій.

Согдійці починають домінувати у Мерві упродовж V століття. Про факти їх домінування свідчать согдійські написи на черепках знайдених археологами у 60-х роках XX століття під час розкопок некрополя довкола Гяур-калі (район Старого Мерва). Упродовж V-VI століть відбувається навіть согдійська колонізація Центральної Азії. Йдеться про появу осередків іраномовних согдійських християн у багатьох центральноазійських регіонах й навіть у Китаї (в Таримському басейні довкола Лобнора і Ганьсу). За свідченням О. Нікітіна «в Дуньхуані принаймні з IV століття існувала согдійська колонія» [239, с. 537]. Відомо також, що перші християни з'являються у Китаї (Ліньтао, сучасна провінція Ганьсу) у 578 році. Йдеться про «родину мар Саргіса, яка прибула з Заходу» [183, с. 76]. Цілком вірогідно, що саме согдійці поширюють християнство і в Тибеті. С. Кляшторний і В. Лівшиц вважають, що «християнська громада нарівні з буддиською користувалась офіційною підтримкою уйгурського уряду в Турфані [тодішня назва Тибету – І.К.] [див: 165, с. 9-12]. До того ж, ті самі дослідники повідомляють також про самаркандця Ношфарна, який відправився до кагана Тибета [166, с. 137]. Зауважимо також, що в Тибеті були знайдені численні релігійні тексти, серед яких був текст Псалтирі, написаний середньоперсидською мовою і согдійський переклад псалмів.

Безумовно успіхом місіонерської діяльності Церкви Сходу слід визнати навернення у християнську віру гуннів-ефталтів. В царстві ефталтів, територія якого, упродовж V-VI століть простягалась на весь центральноазійський регіон, християнство було проголошене державною релігією. Звісно, що мова йде про східносирійське віросповідання. Як підтвердження тому, – висвята католікосом мар Абу єпископа для ефталтів у 549 році. Зокрема в «Істрії Мар Аби» повідомляється: «Ефталіти, які були християнами, написали також лист святому патріарху [Аба I], прохаючи його призначити священника, який був посланий в якості єпископа всього царства ефталтів. Коли священник побачив царя царів і останній взяв про характер місії, з якою він посланий був, цар царів здивувався цьому» [цит: 192, с. 122]. Додамо, що прохання ефталтів було задоволене і до них при сприянні тодішнього шаханшаха (у цьому факті слід вбачати політичні розрахунки) направився священник. Так у царстві ефталтів з'являється єпископія Церкви Сходу. Щоправда місцезнаходження резиденції єпископа до цих пір залишається невідомим.

Упродовж 563-567 років ефталіти були підкорені тюрками, які, в свою чергу, утворили каганат, в межах якого і надалі поширювалось християнство. Як зазначає О. Нікітін «багато з тюрк у війську бухарського правителя були відмічені знаком хреста на лобі» [239, с. 124]. До речі, з останньої чверті VI століття офіційною писемністю і державною мовою тюркського каганату стає іраномовна согдійська. В цьому слід вбачати своєрідний іранотюркський сімбіоз, в основі якого полягала согдійсько-християнська культура.

Осередком согдійського християнства в Уструшані (нині Джизакська область Узбекистану) стає селище Вінкерд (на шляху від Джизака до Бінкета), ремісники якого виготовляли і переплавляли різні літургічні предмети. Про християнське селище Вінкерд повідомляють арабські географи ібн Хаукаль та аль-Істакрі. М. Массон вважав Вінкерд значним городищем на лівому березі Сирдар'ї [див: 210, с. 18]. Цілком вірогідно, що саме у Вінкерді було виготовлене знамените відлите бронзове кадило, знайдене археологами в селищі Ургут. На стінках цього кадила намальовані були сцени з Нового Завіту: Благовіщення, зустріч Сари і Єлисавети, Різдво Христове, Хрещення, Розп'яття, жони-мироносиці у гроба Господнього. Докладний аналіз зображень на кадилі подається у статті В. Залеської «Сирійське бронзове кадило із Ургута». До цього традиційним є датування цієї пам'ятки VI-VII століттями. Проте В. Залеська на підставі аналізу фрагмента, що заповнює декоративні полоси на кадилі наполягає на VIII-IX століттях, як більш вірогідному датуванню [135, с. 59].

Сліди діяльності сирійських місіонерів помітними є і в багатьох регіонах сучасного південного Туркменістану. В першу чергу слід згадати про знайдений археологами скарб ранньохристиянських золотих бляшок і медальйонів на Геок-тепе. Цей скарб докладно описаний М. Массоном у відповідній статті [211, с. 45-48]. При цьому, на основі вивчення зображень на бляшках і медальйонах, М. Массон відносить час їх виготовлення до VI століття [див: 211, с. 47]. Також до пам'яток східносирійського християнства належать унікальні монети із зображенням несторіанських христів, знайдених археологами у різних городищах Согда, Уструшани, Чача, Хорезма. Зокрема, на городищі Мунон-депе, в північній частині Мургабського оазису у 1955 році знайдений був фрагмент горловини корчаги-хума з продряпаним типовим несторіанським хрестом. До цього цей фрагмент датується V-VI століттями.

Апогей місіонерської діяльності східносирійської церкви припадає на першу половину VII століття, особливо на часи католикосату Ішоябха II (628-643), колишнього єпископа баладського. Відповідно, саме цим умовним датуванням (перша половина VII століття) можна виокремити третій етап поширення східносирійського християнства. Активізацію саме в цей період місіонерської діяльності Церкви Сходу можна пояснити стабільністю політичної ситуації в північних провінціях тодішнього Ераншахра та розквітом торгівлі, яка відбувалась на трасах великого шовкового шляху. Також не слід відкладати і прозорливу політику Ішоябха II. Відзначимо, що в часи його католикосату виникають численні сгодійські колонії в Турфанському оазисі. Були утворені митрополії в Самарканді, Гераті, Індії, Китаї. Значні громади християн функціонували на каналі Маджан в місцевості Пої Бабан, північніше городища Султанкала, в саду якого похований був Йездигерд III – останній сасанідський шаханшах. На 644 рік припадає повідомлення про те, що митрополит Мерва Ілія на вернув велику кількість тюрок за річкою Окс (в Тохаристані). До цього, за цей місіонерський подвиг митрополит Ілія здобув почесне прізвисько «апостол тюрок». Про його місіонерську діяльність більш докладно повідомляється у так званій «Хроніці Гвіді». Про «несторіанські» монастирі в Ордосі і Дуньхуані, які з'явилися в цей період пише Ф. Дрейк [див: 372].

Вінцем місіонерської активності Церкви Сходу слід визнати всетаки появу християнських громад в Китаї. У 635 році група місіонерів, яку очолював єпископ Алобень [в іншій китайській транскрипції Олопен – I.K.] прибуває до Чаньяня, – тодішньої столиці танського Китаю. Про діяльність цієї місії свідчить напис на стелі Сіань-фу, встановленій у 781 році в Чаньяні. Доречно буде в подальшому викладі торкнутись деяких особливостей змісту цього напису. Текст на стелі укладений був із 1300 китайських ієрогліфів та 70 сирійських слів, присвячених подіям запровадження християнства в початковий період правління династії Тан. Точніше, подається опис подій, починаючи з 635 року і закінчуючи 781 роком. Автором напису, за свідченням Й. Саєкі був «персидський священник Адам» [в китайській транскрипції Цзін Цзін]. До цього, цей текст перекладався російською мовою тричі: З. Леонтьєвським у 1834 році, Є. Кичановим у 1978 році і М. Селезньовим у 2005 році.

Заголовок тексту стели є доволі багатообіцяючим, – «Пам'ятник поширення «сяючої релігії» із Дацінь в Китаї». Одразу ж зауважимо, що назва «сяюча релігія» (цзіньцзяо) утрималась за східносирійським хрис-

тиянством, що прийшло із Заходу. Японський історик Й. Саекі висуває аж чотири версії походження назви «цзіньоцзя» [див: 408, р. 2-3]. Проте слід акцентувати на неважливості розрізнення для китайців «несторіанського» та халкідонітського християнства. Для них усі християни були людьми із Заходу. До речі, назва ареалу виходу «сяючої релігії» Да Цінь у буквальному перекладі з китайської мови означає «західний світ». За свідченням Є. Кичанова: «під країною Да Цінь китайські автори I тисячоліття нашої ери розуміли Римську імперію взагалі, а точніше, її східні провінції, особливо Сирію» [183, с. 76]. Про прив'язку назви «Дацінь до ареалу тодішньої Сирії стверджують також О. Ломанов та О. Нікітін.

У тексті стели Сіань-фу в подробицях розповідається про аудієнцію Алобєня та його супутників у імператора Тай-цзуну (627-649). До цього, факт прибуття Алобєня у Чаньань і його співбєсида з імператором зафіксований у тексті датою – липень 638 року. Саме з тих пір у Піднебєсній дозволялось проповідувати християнство. Звернемо увагу на факт цілковитого схвалення імператором «сяючої релігії». У тексті сказано: «Ми уважно вивчили суть його віровчення і [знайшли], що воно є таємничим, чудесним і спокійним. Оглянувши його основні положення і найважливіші місця, ми прийшли до висновку, що воно охоплює все, що є важливим у житті... Це вчення – спасіння для всіх хто живе, воно є благотворним для людей і тому може вільно сповідуватись у всій Піднебєсній...» [цит: 183, с. 78-79].

Причини схвального сприйняття імператором «сяючої релігії» можна пояснити не лише політикою віротерпимості танського двору, зумовленою, зокрема, необхідністю підтримувати торгові зв'язки з іноземними купцями. Вірогідно, що Тай-цзун керувався не лише державними інтересами. Принаймні деякі пасажи з тексту стели приховують ще одну причину. У тексті пам'ятки сказано: «Канони [християнські] були перекладені в імператорській бібліотеці і імператор, ознайомившись із суттю вчення в своєму забороненому місті, переконався в його правильності та істинності і видав особливий наказ про дозвіл його проповіді» [183, с. 78]. Ще раз акцентуємо на парафразі: «переконався в його [вченні – І.К.] правильності та істинності...», що дозволяє нам зробити припущення про знаходження Тай-цзуном тих віроповчальних положень, які виявились дуже наближеними до відповідних положень китайських традиційних релігій. Тому цілком вірогідно що імператор знайшов у християнському вченні відображення ідей Лао-цзи, який за легендою, під кінець життя відправився далеко на Захід (Дацінь?) в пошуках іншого народу, більш

сприйнятливою для його «шляху Дао». З іншого боку, виплеканий в конфуціанській доктрині ідеал «цзюньцзи» (благородної людини), що культивує в собі якості «жень» (гуманності) уподібнювався життєдіяльності Ісуса Христа. Отже, танський імператор вірогідно, що знайшов певні аналогії між «сяючою релігією» і китайськими вченнями.

Подібні аналогії, безсумнівно, мали би сенс завдяки особливостям перекладу священних християнських текстів та їх коментарів максимально адаптованих до реалій тодішнього Китаю. Принаймні відомі в дослідницькій літературі так звані писання єпископа Алобєня (початок VII століття) справно виконують роль адаптації. До цього до писань єпископа Алобєня, або ранніх несторіанських текстів, на думку О. Ломанова, відносяться «Канон Ісуса Месії» і «Єдинобожжя». У цих текстах можна знайти доволі показові свідчення китаїзації основних віроповчальних приписів «сяючої релігії». Для прикладу, заповіді «служити Богу, служити імператору і служити батькам» уподібнюються відповідним принципам соціальної доктрини конфуціанського вчення. З іншого боку, такої заповіді немає у біблійних текстах. При цьому, у тексті «Канона Ісуса Месії» служіння Богу постійно співвідноситься із служінням Таньцзун (небесному шанувальнику). Далі, заповідь «полюби ближнього свого» передається через сентенцію «шануй і годуй батька і матір».

У писаннях єпископа Алобєня можна віднайти також відчутні буддійські впливи. Й. Саєкі у частині першій своєї праці «Несторіанські документи і реліквії Китаю» (1937) на основі аналізу термінології тексту «Канона Ісуса Месії» стверджує про поширені постійні та усталені вживання місіонерами суто буддійських понять [див: 408, pp. 117-121]. «Серед прикладів, які наводить Й. Саєкі, – вживання ієрогліфа «Фо» (Будда) для позначення християнського Бога; передача ієрогліфом «мі» (загадка, конфуз) уявлення про месію, застосування словосполучень «лян фєн» (холодний вітер) чи «фєн-лю» (вітер-потік) для ідентифікації поняття «Дух Святий» тощо. Варто прислухатись і до думки О. Ламанова, який стверджував: «широке використання ними [укладачами – І.К.] буддійської термінології не тільки сприяло культурній асиміляції несторіанства, але й мимовільно розчиняло його у домінуючому буддійському релігійному оточенні» [195, с. 37]. До речі, О. Ломанов звернув увагу на наголос в тексті «Канона Ісуса Месії» про встановлені «сяючою релігією» вісім сфер (ба цзін) і три чесноти (сань чан). При цьому християнське вчення про вісім блаженств співвідноситься з буддійським вченням про сфери, а

три головні чесноти християнської традиції (віра, надія, любов) узгоджуються з конфуціанським вченням про п'ять постійних добродієвостей.

Не бракує у ранніх несторіанських текстах і даоських впливів. Для прикладу, у наказі Тайцзуна від 638 року [цей наказ теж зафіксований у тексті стели – І.К.] сказано: «В деталях його [Алобєня] релігія є таємничою, одкровенною і проповідує недіяння. Її витоківі принципи засновують як головне, народження і завершення...» [цит: 195, с. 51]. Судячи з тексту «Пам'ятника поширення «сяючої релігії» із Дацінь в Китаї» християнський Бог наділяється такими якостями як постійність, витоківість, істинна безумовність, духовна чистота (пустота) і таємничість. Подібні якості дуже нагадують атрибутику Великого Дао. На думку М. Ісаєвої: «Бог ототожнюється з Дао, яке репрезентоване тут лише описово без вживання самого цього терміну» [146, с. 52].

Отже тексти, написані на стелі Сіань-фу свідчать про адаптацію східносирійського християнства до реалій танського Китаю. Подібна адаптація орієнтована була на включення християнських цінностей у конфесійну конфігурацію Китаю. Звідси і факти послуговування місіонерами конфуціанською, буддійською та даоською термінологією. При цьому недоречними є припущення про недостатню обізнаність місіонерів зі специфікою китайської мови. В тексті стели розповідається і про діяльність місіонера Язедбоузїда (в китайській транскрипції – І Си) «сина Міліска, священика з Балха, міста в Тохаристані» [183, с. 80]. Про І Си відомо також, що він належав до стану чиновників, – тодішніх інтелектуалів танського Китаю. Іншими словами, йому не бракувало освіти. Тому можна стверджувати, про усвідомлену установку місіонерів, що полягала у поступовій китаїзації східносирійського християнства.

Крім того, місіонери вдавались і до надмірного зовнішнього пристосування, інколи доволі курйозного у своїх проявах. Як стверджує Ші Шу: «всупереч власним світоглядним принципам і наслідуючи приклад буддійської церкви несторіани вивішували у своїх храмах портрети китайських правителів і воздавали їм похвали як божествам» [347, с. 11]. Цей і вищезгадані факти адаптації місіонерів можна розглядати і як єдину можливість утриматись у конфесійному полі танського Китаю.

Ми докладно розглянули свідчення про місію єпископа Алобєня у 635 році. Втім вона не була єдиною упродовж першої половини VII століття. Й. Саєкі повідомляє також про поширення християнства в Китаї, пов'язуючи цей процес з перебуванням у Чаньані, дітей останнього сасанідського шаханшаха Йездигерда III і їх почиту. Логічно припустити, що

у почете́ були ієрархи Церкви Сходу, які звісно, що долучились до місіонерської активності серед інтелектуалів танського двору. До цього, О. Бадер, В. Гаїбов, Г. Кошеленко припускають, що «саме вихідці з Мерва, які супроводжували потомків останнього сасанідського царя в їх втечі у Китай зіграли значну роль в поширенні християнства в цій країні» [29, с. 92-93]. Ші Шу на підставі проаналізованих нею джерел стверджує: «несторіанська громада при Тан складалась винятково з чужеземців (персів, тюрк, сирійців, согдійців)» [347, с. 10]. Виходить тоді, що серед самих китайців «сяюча релігія» не набуває популярності. Враховуючи реалії танського Китаю місіонерська пропаганда сирійських християн не могла запроваджуватись серед широких прошарків населення. Взяти хоча би брак грамотності у пересічних китайців та цілковите несприйняття ними літургії сирійською мовою, зрозумілою лише в середовищі іраномовних народів і, можливо, тюрків (зважаючи на культурний ірано-тюркський симбіоз у Центральній Азії). З іншого боку, слід наголосити на елітарності місіонерської активності адептів Церкви Сходу. Місіонери робили ставку на еліту танського Китаю, – на правителів і впливових сановників. Як наслідок, – немає сенсу стверджувати про значний рівень впровадження християнського вчення у Піднебесній.

Втім результатом місіонерської активності Церкви Сходу в Китаї у 30-х роках VII століття слід визнати появу в його регіонах монастирів. Звісно, що гіперболізацією будуть деякі пасажі з напису на стелі про побудову монастирів «світлої віри» у кожному окрузі. На той час танський Китай в адміністративному відношенні поділявся на 360 округів. Тому логічно припустити про наявність не менш ніж 360 ієрархів, – настоятелів монастирів. Звісно, що таке припущення не відповідає дійсності. Натомість, у сирійських документах згадується тільки про 20 єпископів на усьому Далекому Сході. Деякі науковці (Ф. Дрейк, Є. Кичанов, Ші Шу) стверджують про спорудження упродовж другої половини VII – першої половини VIII століття в кращому випадку 6-9 «несторіанських монастирів». Для прикладу, за підрахунками Ф. Дрейка в епоху танського Китаю були два монастирі в Чаньані, по одному в Лінгу і Уцзюні, церква в Лояні і два монастирі на території сучасної провінції Сичуань [див: 372, с. 328-330]. Втім китайські історичні документи (наприклад укладений Лі Лін-фу «Звід законів Танської імперії») не повідомляють про якісь факти, пов'язані з активізацією братії монастирів «сяючої релігії». Тобто вони були непомітними у конфесійному полі танського Китаю.

Цілком закономірною і прогнозованою виявилась подальша доля християнських місій у Піднебесній. У 845 році імператор Уцзун видає указ, за яким усім християнам, зороастрійцям і маніхеям заборонялось мешкати в межах Китаю. Внаслідок дії цього указу «сяюча релігія» упродовж другої половини IX століття фактично припиняє існувати у Піднебесній. Ті з adeptів «сяючої релігії» які не змогли з різних причин покинути завчасно Китай, або перебрались у Гуанчжоу, де були знищені повстанцями Хуан Чао у 878 році, або змушені були асимілюватись, удаючи із себе даосів, або, за версією Й. Саекі, навернулись в іслам.

В будь-якому разі місіонери «сяючої релігії з Дацінь» упродовж першої половини VII століття спромоглися на своєрідний подвиг у справі поширення істин свого віровчення. Проте, на відміну від місіонерської діяльності у середньоазійському та центральноазійському регіонах, орієнтованої насамперед на популяризацію сирійського християнства і його впровадження серед широких прошарків місцевого населення, така діяльність у Китаї звелась до модифікації християнських віроповчальних положень та спрямована була на еліту танського Китаю.

Четвертий етап місіонерської активності Церкви Сходу характеризується не стільки інтенсифікацією, скільки екстенсивним запровадженням благої вісті у все можливі регіони тодішньої ойкумени, обмежені втім територіями, заселеними переважно не мусульманами («дар аль-харб»), але перебуваючими у сфері впливу халіфів. Умовно цей етап можна датувати другою половиною VII-XIV століттями. При цьому звернемо увагу на особливості місіонерської діяльності Церкви Сходу в умовах її функціонування, в арабському світі.

В дослідницькій літературі зустрічаються доволі схвальні відозви щодо подібної діяльності східносирійських християн. Зокрема, А. Спаський стверджував: «при халіфах вона [Церква Сходу – І.К.] розкинулась на незмірний простір і включила до себе представників всіх азійських народностей. Несторіанство наділене було якоюсь особливою здатністю до пропаганди... воно заявило себе незвичайною місіонерською діяльністю. Його проповідники покряяли Азію у всіх напрямках і усюди пожинали успіх, насаджуючи християнство як серед язичників так і в місцевостях ще раніше ознайомих з християнством» [298, с. 226].

Потрібно зауважити, що подібні похвальні відозви про торжество місіонерської діяльності Церкви Сходу врівноважуються більш скептичними, й навіть песимістичними оцінками. Для прикладу, Хасан бін Талал вважає, що «поширення ісламу негативно позначилось на місіонер-

ській діяльності несторіан в Центральній Азії, а також на проповіді яко-вітів і несторіан в Індії і Східній Африці» [332, с. 66]. Логіку автора-мусульманина зрозуміти можна. На його думку, по мірі охоплення азійських регіонів ісламською вірою, сирійські християни були приречені на невдачу у справі пропаганди свого віровчення. Тим більш, що торгові шляхи, по яким йшли місіонери, були взяті під контроль мусульманами.

Але зауважимо до цього, що місіонерська пропаганда сирійських християн передувала завойовницьким походам арабських халіфів і зазвичай охоплювала ті регіони, в які ісламські ідеї ще не встигли просочитись. Більше того, користуючись фавором у халіфів Омейядів, а потім Абасидів Церква Сходу володіла правом проводити християнізацію на тих територіях, де ще не були встановлені закони ісламу, тобто в межах дар аль-харб. Натомість, в межах дар аль-іслам, місіонерська діяльність церкви звісно що усіляко стримувалась. Тобто мусульманські правителі не перешкоджали місіонерству східносирійських християн при умові, що воно не зачіпало інтересів умми. До того ж ісламізація доволі ефективно проходила саме в тих регіонах, населення яких попередньо було духовно окормлене християнськими місіонерами. Тому місіонерська діяльність Церкви Сходу не лише мала місце у другій половині VIII-XIV століттях, але й досягає значних успіхів. Л. Ремпель вважає навіть, що «несторіанська пропаганда конкурувала з ісламом і часто-густо випереджала його» [272, с. 175].

Французький історик Ф.-Н. Но у своїх працях часто вдавався до трактування цієї місіонерської діяльності як «несторіанської експансії». Подібна характеристика є свідченням того, що східносирійські християни уславились своєю пропагандою насамперед серед тюркських народів, уйгурів, тангутів, монголів, китайців. Свідченням місіонерських успіхів Церкви Сходу у другій половині VII-XIV століттях є в першу чергу сирійські джерела: анонімна хроніка, т.зв. «хроніка Гвіді», повідомлення Ілії бар Шинайа, «Історія мар Ябалахи III і раббан Сауми», листи Тіматеоса. На увагу заслуговують також повідомлення арабських істориків аль-Біруні, Макдісі, Абу-Дулефа, Йакута, ібн-Хаукаля, Амра ібн Матти, Наршахі, Істахрі та європейські джерела: твори Плано Карпіні, Гільома Рубрика і Марко Поло.

Про місіонерську діяльність Церкви Сходу при арабських правителях свідчать також численні матеріальні пам'ятки та артефакти. Серед них виділяються споруди релігійного призначення, досліджені археологами на городищі Ак-Бешим (у 1953-54 роках, початку 90-х років, 1997-

1998, 2000-2001 роках); некрополі, розкопані на городищах Ак-Бешим, Бурана, Кара-Джигач у Чуйській долині; численні знахідки «несторіанських хрестів», сиро-тюркські та сирійські фрагменти Турфана і Хара-Хото.

Зокрема, у сирійських джерелах багато повідомляється про католика Тіматеоса I (780-823), ушавленого покровителя місії Церкви Сходу. У своїх листах католикос свідчить про прийняття християнства «царем тюрк» і його підданих. Хто ж приховується під назвою «царя тюрк?» На думку Т. Сенігової та С. Кляшторного це повідомлення стосується карлуків Семиріччя, – традиційних ворогів уйгурів-маніхеїв. Саме карлукські ябгу [тобто кагани – І.К.] були навернені до християнської віри. Більше того, С. Кляшторний стверджує: «На рубежі VIII-IX століть була створена особлива карлукська митрополія» [164, с. 168]. До цього, у списку «несторіанських» митрополій, укладених Амру ібн Матта (перша половина IV ст.) також значиться митрополія, назва якої є «одним із традиційних для арабських і персидських написань етноніма «карлук» [164, с. 168]. Додамо також, що С. Кляшторний наполягає на запровадженні християнства серед киргизів саме від тюрк-карлуків. Заслужують на увагу і свідчення арабських географів про кафедру з резиденцією у місті Самарканд, куди в кінці VIII століття Мар Тіматеос призначив митрополита для «країни тюрк». Крім того, в тому ж посланні католикоса згадуються тюрки-тибетани, що мешкали в районі Кашгара і до яких мар Тіматеос мав намір відправити митрополита. Про митрополита у тибетан повідомляє також О. Нікітін у статті «Християнство в Центральній Азії». Між іншим, в цій статті він посилається на дослідження Ф. Дрейка, Ж. Лабура, Е. Захасу, Ф.-Н. Но [див: 239, с. 126-127].

Цілком вірогідно, що Самарканд стає форпостом пропаганди східно-сирійського християнства на весь Туркестан. В. Бартольд у статті «До питання про археологічні дослідження у Туркестані», розповідаючи про історію запровадження християнства стверджує, що «осередком християн був Самарканд, де на початку VIII століття була основана несторіанська митрополія... Ці християни доволі ревно поширювали свою релігію серед тюрків...» [32, с. 98].

На часи католикосату Тіматеоса I припадає також зафіксоване у сирійських хроніках повідомлення про місію ченця Субхалішо з монастиря Бет-Хобех в районі Прикаспія. Йому приписують навернення в християнство не лише язичників і маніхеїв, але й християн-маркіонітів [див: 2, с. 126]. В. Бартольд підтверджує: «місіонер Субхалішо, посланий в прика-

спійські області відправився звідти в глибину Середньої Азії і дійшов до Китаю» [35, с. 275].

Активізація місіонерської діяльності Церкви Сходу відбувається водночас із приходом мусульман у регіон Мавераннахра (міжріччя Амудар'ї і Сирдар'ї). При цьому, незважаючи на факти переобладнання церков у мечеті в семиреченських містах, християнство там не занепадає. Навпаки, у багатьох містах Мавераннахра з'являються нові єпархії та місії при них, щоправда лише у межах дар аль-харб. За свідченням мусульманських авторів (ібн-Хаукаля, Істахрі, Наршахі, Макдісі) і за результатами археологічних досліджень (Л. Ремпель, О. Борисов) християнські церкви функціонували у таких семиреченських містах як Тараз, Мерке, Невакет. До цього, у 1953-1954 роках під час розкопок під керівництвом Л. Кизласова на території Киргизстану на городищі Ак Бешим (Чуйська долина) була знайдена невеличка церква. Ак Бешим був ідентифікований археологами як столиця тюркських каганів Суяб (пізніше – Ордукент), а церква датована VIII століттям [див: 182, с. 231-232]. Після відновлення археологічних розкопок експедицією Інституту історії НАН Киргизстану у 2000-2001 роках на об'єкті VIII у Ак-Бешимі виявлений був східносирійський християнський комплекс, датування та атрибуція якого визначається рамками X – початку XI століття. Тобто можна стверджувати, що процес ісламізації регіону Мавераннахра не призвів до занепаду позицій Церкви Сходу.

Навпаки слід констатувати активізацію її місіонерської діяльності, особливо упродовж VIII-X століть. Свідченням такої активізації є, насамперед, прийняття християнства тюрками кагана Арслана іль Тюрюка (766-840). Як встановила Т. Сенігова, каган «був правителем Семиріччя... він вирішує утворити самостійну митрополію і звертається до патріарха Тимофія [в іншій транскрипції Тіматеоса – І.К.] з нагальним проханням прислати в країну (від Сирдар'ї до Баласагуна) несторіанського митрополита» [288, с. 65]. Щоправда в джерелах не зафіксовано, – чи відправився ієрарх до Арслана іль Тюрюка чи ні. Але сам факт звертання кагана свідчить безумовно про значну роль, яку відігравало в регіоні семиріччя східносирійське християнство й, відповідно, про місіонерську славу останнього.

Про домінування Церкви Сходу у цьому регіоні свідчить також знаходження археологами у Чуйській долині на городищах Кара-Джигач (цвинтар поблизу Пішкека) і Бурана (цвинтар поблизу Токмака) кайраків, – великих плоских гальок, на одній чи на двох сторонах яких висіка-

лись хрести та епітафії класичним сирійським письмом (естрангело). Нині знайдено більш ніж 700 могильників. З них найбільш ранні датуються 789-909 роками [див: 191, с. 79-81]. При цьому однозначно несторіанськими визнаються кайраки Кара-Джигачького і Буранінського некрополів [див: 171, с. 167]. До цього, кайраки були знайдені і на Червоній Річці ще археологами М. Массоном у 1919 році і А. Берншталем у 1938 році. Ці кайраки, а також натільні хрести з бронзи, кості і нефриту дослідниками датовані були VIII-IX століттями [див: 212, с. 52-53; 6, с. 20]. Між іншим згадувані вище археологи М. Массон і А. Бернштам ідентифікували городище Червона Річка з містом Невакетом, в якому була встановлена «несторіанська митрополія», а глава церкви іменував себе митрополитом Кашгара і Невакета» [35, с. 293-294]. Принагідно, Невакет неодноразово згадується в одному із согдійських документів з гори Муг (відноситься до початку VIII століття) як колонія «несторіан» [див: 292, с. 13-45]. До речі, нині, дослідниками підтверджені факти існування согдійських колоній упродовж VII століття в таких містах як Невакет, Суяб, Тараз, Атлах. Більшість з них знаходились у Чуйській і Талаській долинах. Нагадаємо, що саме согдійці, на думку багатьох істориків (М. Ісоматов, В. Лівшиц, А. Берштам) уславились місіонерською діяльністю у всьому центрально-азійському регіоні.

Саме согдійський слід є помітним у написах на вінчиках хумів [великих керамічних посудів – І.К.] у Черноворіченського і Новопокровського городищ, датованих дослідниками IX-X століттями (В. Лівшиц, А. Бернштам, К. Байпаков, В. Горячева, С. Перегудова). На одному з них було вибито: «Цей хум призначений для вчителя Йарук – Тегіна. Майстер Пастун. Хай буде він (хум) наповненим, амінь, амінь!» [191, с. 82]. Зауважимо, що Йорук-Тегін титулується «вчителем» (маль-фаном), – посадою, доволі відомою серед східносирійських християн області Джетису у XIII-XIV століттях (судячи з сиріо-тюркських епітафій). Крім того, на хумі, знайденому на городищі поблизу села Покровка (на захід від Невакета) було написано согдійською мовою: «Цей посуд – дар громади Пакапа» [191, с. 82]. В. Лівшиц, вважає, що Пакап «була однією з согдійських колоній в Чуйській долині (можливо передмістя Сарига)» [191, с. 83].

За свідченням археологів согдомовними також слід визнати графіку на тюркешських монетах (VIII-XI століття), напис на геммі з I буддійського храму Ак-Бешим (VIII-IX століття), графіку і письмо епіграфічних написів на керамічних предметах, знайдених у Чуйській і Талаській долинах і на скелях Таласа (X-XI століття). Згадаємо також про спільну

Східно-Согдійську археологічну експедицію НАН України і Узбекистану, дослідники якої проводили розкопки середньовічного монастиря в Ургутському районі Самаркандської області у 2006 році. Внаслідок цих розкопок був відкритий новий епіграфічний артефакт – написи на стінах, виконані согдійською мовою з використанням арамейського графіті. Між іншим, монастир датований був не пізніше IX століття [див: 258, с. 62].

Поширеність і надмірність согдійських матеріальних артефактів стали підставою для узагальнень дослідників про согдійську колонізацію Семиріччя (А. Бернштам, С. Кляшторний, К. Байпаков). Зокрема, С. Кляшторний стверджує про існування на початку VIII століття територіальної федерації согдійських міст з номінальною їх залежністю від тюркочинців [див: 165, с. 11]. А. Бернштам, в свою чергу, пропонує навіть періодизацію согдійської колонізації. Відповідно, на його думку, в перший період (III-VI століття) колонії Согдійських християн були відокремлені одна від одної. Другий період (VI-IX століття) у А. Бернштама поділяється на етап, пов'язаний з бухарською еміграцією і етап, детермінований арабським завоюванням Середньої Азії та походами Самонідів в IX столітті. При цьому історик відзначає «процес поступової асиміляції согдійців тюркочинцями, що призводить до цілковитого розчинення їх культури в середовищі останніх» [37, с. 71]. Принагідно, процес асиміляції согдійців тюркочинцями завершується у 60-х роках XI століття. В. Лівшиц, посилаючись на свідчення словника Махмуда Кашгарського узагальнює про основні відмінні риси цього процесу. До них належать: согдійсько-тюркська домовленість в деяких районах Семиріччя, повна втрата согдійцями своєї мови в інших районах; трансформація фонетичної системи ряду тюркських діалектів Семиріччя під впливом согдійської фонетики; втрата низки характерних етнокультурних особливостей, властивих согдійцям, що їй передували їх цілковитій мовній асиміляції [див: 191, с. 78-79].

В результаті такого процесу асиміляції відбувається, за образним висловлюванням В. Бартольда «остання стадія денационалізації» согдійців Семиріччя. З іншого боку, поступова асиміляція согдійців Семиріччя посприяла витворенню особливої писемності змішаного типу, так званої сиро-тюркської. Йдеться про використання тюркочинцями запозиченого у согдійців сирійського алфавіту для своєї мови. Лінгвістичним особливостям сиро-тюркської писемності присвятила кілька статей відомий сиріолог Н. Пігулевська. Для аналізу цієї писемності вона використала фрагменти із Хара-Хото і Турфана. На її думку: «Сиро-тюркські фрагменти з Хара-

Хото в значній мірі розширили межі поширення цієї писемності змішаного типу, народженої зближенням цих двох мов і культур» [256, с. 228].

Культурний симбіоз согдійців та тюрок забезпечив активізацію східносирійського християнства у Семиріччі, і його значне поширення упродовж XI-XIV століть. Саме у цьому регіоні [нині це території сучасного Киргизстану і Західного Казахстану – І.К.] була заснована Невакетська митрополія. Упродовж XI століття її вплив не обмежується вже Семиріччям, а завдяки місіям поширюється на усі землі Казахстану, Східного Туркестану й окремих регіонів Сибіру. Митрополит цієї величезної єпархії отримує титул «Невакетський і Кашгарський». До цього місто Кашгар (Східний Туркестан) колись було столицею кара-киданей. Цікаво, що Марко Поло мешканців Кашгара і Яркенда одночасно ідентифікував як «сарацин і несторіан» [167, с. 77, 80]. В. Рубрук при описі ним Семиріччя, яке він називає «Органум» згадує лише християн несторіанського ухилу [див: 264, с. 126-127].

Додамо, що у Семиріччі східносирійське християнство зберігається аж до середини XVI століття. Саме в цьому регіоні упродовж XIII-XIV століть знаходилось місто Тарсакент, буквальний переклад якого – «місто християн» (від персидського «тарса» – християни і согдійського «кент» – місто). Киргизький палеолінгвіст Ч. Джумагулов ідентифікує Тарсакент з городищем Кара-Джигач, що знаходиться на південно-східній окраїні Бішкека.

Свідченнями про довготривале місцеперебування сирійських християн у Семиріччі також є матеріали, отримані археологами при дослідженні некрополя міста Тараза (нинішній Джамбул). Л. Ремпель, аналізуючи ці матеріали стверджував: «в карлунські часи поховання очищених кісток в хумах і склепиках існували в Таразі «серед певної частини прихильників християнської секти несторіан» [272, с. 110]. Втім найбільш помітною пам'яткою семиреченських християн є знайдений археологами камінний посуд з Турткуля, що належав ремісникам міста Шавата (Шараба), датований XI-XII століттями. Як вважає Л. Ремпель «сосуд цей цікавий і своєрідний предмет ритуального призначення... На прикрасах посуду відобразились поряд з образами народних культів пережитки маздеїзму, але особливо несторіанства...» [272, с. 176]. Між іншим, за версією Л. Ремпеля Турткуль-тепе є руїнами давнього міста Шараб, який «за арабським путівником X століття був першим містом, що знаходилось на караванному шляху з міста Іспіджаба (Сайрам) в бік міста Тараза (Джамбул) на великому історичному шляху з Согда в Китай» [272, с. 175].

Упродовж XIV століття східносирійське християнство у містах Семиріччя (Тараз, Кош-тепе, Мерке) починає занепадати і по мірі ісламізації цього регіону, припиняє своє існування. На думку багатьох дослідників (А.Семенов, Р.Горячева, С.Перегудова) семиреченських несторіан спіткала загибель в середині XIV століття від чуми.

Місіонери Церкви Сходу проникли також в гірські регіони Центрального Тянь-Шаню. Загалом археологи виявили в цих регіонах близько семисот несторіанських епіграфічних артефактів і чотири архітектурні пам'ятки (дві церкви і два монастирі). Серед останніх найбільш відомим у колах істориків та археологів став архітектурний пам'ятник Таш-рабат. Його місцезнаходження: нинішня територія Киргизстану в 20 кілометрах від сучасного кордону з Китаєм. Вперше докладний опис споруди Таш-рабат, її інтер'єру, матеріалу з чого зроблена та історію назви подав місцевий краєзнавець М. Пантусов у своїй однойменній статті 1902 року. Як стверджував дослідник: «... «рабат» тюркською мовою, означає каравансарай, камінний, особливої надбудови, розміщений у віддаленні від помешкань, але на великому шляху; це слово означає також споруду для подорожніх, притулок, станцію. Словом же «таш» на всіх мусульманських говорах середньої Азії позначається камінь, чи кам'яна скеля» [246, с. 20]. Але М. Пантусов не наполягав на винятковій функції рабата для споруди. Він припускав: «правдоподібно, що ця споруда була монастирем, який разом з тим надавав допомогу і притулок усім приїжджим» [246, с. 21]. До речі, М. Пантусов поблизу Таш-рабата у 1901 році знайшов надгробний камінь з сирійським написом.

Тривалий час археологи датували цей пам'ятник XV століттям, апелюючи при цьому до авторитету О. Бернштама. Проте у 1978-80 роках С. Перегудова провела комплексне дослідження споруди (в тому числі й аналіз її архітектурних своєрідностей) і передатувала Таш-рабат X століттям. До того ж, вона переконливо доказала, що пам'ятник представляє собою «стаціонарне помешкання монастирського типу, для якого функція рабата була вторинною» [249, с. 49]. При цьому, на підставі аналізу епіграфіки кайраків, знайдених поблизу Таш-рабата С. Перегудова неодноразово на сторінках своєї праці узагальнює про їх «несторіанську приналежність» [249, с. 53, 57, 65]. Додамо, що занепад Таш-рабата співпадає із завоюванням Середньої Азії монголами на початку XIII століття.

Безумовно успіхом місіонерської діяльності Церкви Сходу можна вважати також навернення до християнства тюркських народів (онгутів, огузків, басмалів і джикіль) та деяких монгольських народів (кераїтів,

нойманів). До цього, огузи і джикілі входили до складу тих народів, які підкорили Мавераннахр й утворили упродовж X-XI століть імперію Караханідів. Принагідно, з утвердженням династії Караханідів відбувається притік тюрк до Согду. В. Бартольд наводить цікаві свідчення Абу Дулефа про християн «серед племені джикіль» [див: 35, с. 286-287].

Зауважимо, що кераїти упродовж XI-XII століть були найзначнішим і найкультурнішим з усіх монгольських народів Центральної Азії. Мешкали вони північніше Тангута. Багато з кераїтів перебували у споріднених зв'язках з Чингізханом і його потомками. До речі, Чингізхану вдалось об'єднати під своєю владою монгольські і тюркські народи завдяки підтримці хана кераїтів Тогрул-бека, який за віросповіданням був «несторіанином». Християнізація кераїтів вірогідно що припадає на початок XI століття. При цьому більшість дослідників посилаються на свідчення Бар Ебрея та ібн ал-Асіра. Зокрема, В. Бартольд повідомляє: «В 1907 році відбулось навернення в християнство кераїтів завдяки несторіанським купцям; після цього мервський митрополит відправив до них (в Монголію) священників» [35, с. 290].

Навернення у християнську віру кераїтів настільки вразило сучасників, що привело до появи легенди про «царство пресвітера Іоана». Як стверджує В. Бартольд: «В 1145 році проникають в Європу чутки про похід «пресвітера Іоанна, несторіанського царя, який начебто стискав мусульман зі сходу...» [35, с. 292]. На нашу думку, А. Спасський досить влучно охарактеризував версію про появу у середньовічній Європі чуток про так бажаного християнського царя на сході. Його словами: «В Європі побутовали розповіді про таємниче християнське царство, що знаходиться в центрі Азії під управлінням царя Іоанна, що поєднував в своїй особі царську гідність з пресвітерським саном, приписували цьому Іоанну надзвичайну могутність, населяли його царство різними чудовиськами і чудасіями у смаках географічної фантазії того часу» [2, с. 227]. Під йменням пресвітера Іоанна вірогідно що приховувався ніхто інший як сам хан кераїтів. Зокрема, за версією А. Спасського: «легенда пояснюється почасти спотворенням імені кераїтського хана «Уїк-хан» чи «Ован-хан» в Івана-хана, почасти ж тим, що у вимові халдеїв від яких європейці черпали свідчення про царя Іоанна недостатньо розрізнялись слова: «хан (хян) – цар і кягн (кян) – священник» [298, с. 227].

Цілком вірогідно, що такі хани-чингізиди як Чагатай і Сартак теж були християнами. В. Бартольд присвятив доволі цікаву статтю аналізу повідомлень мусульманських авторів про християнську належність хана

Сартака. Так він повідомляє: «Чутки про хрещення Сартака спонукали Людовіка IX відправити до монголів Рубрука (1253 рік), який був хоча й покровителем християн, але не християнином. Між іншим Рубрук наводить слова його секретаря Кояка: «Не смійте говорити, що наш хан – християнин; він не християнин, а монгол» [34, с. 264]. На нашу думку, останнє висловлювання Кояка підтверджує лише пріоритетність у ціннісній системі монголів етнічного чинника і вивищення його над конфесійним. Хоча цілком правдоподібно, що Кояк, сам будучи християнином Церкви Сходу просто не зрозумів суть питання Рубрука. Останній, між іншим, запитував – чи є хан тарса? До цього, як зауважує М. Селезньов: «Просто іменем «тарса» християни (від персидського «тарсак») монголи в XIII–XIV століттях називали уйгурів» [183, с. 54]. Натомість, за свідченням вірменських істориків XIII століття Вардана Великого і Степаноса Сюнікського, монгольським перекладом слова «християнин» є «аркау» чи «еркаю». Для прикладу, Вардан стверджує: «Аркауни (християни) схиляють коліно тільки перед Богом» [82, с. 191].

Варто акцентувати на такій показовій рисі політики чингізидів як надконфесійність. Тоді зрозумілою стане підтримка монголами християнських підданих своєї держави. Зокрема за 14 років правління хана Угедея дотримувались права усіх підданих, незалежно від їх віросповідання і не було жодного факту переслідування на релігійному ґрунті. З іншого боку, культивована чингізидами політика надконфесійності могла бути неправильно потрактованою мусульманськими істориками як політика попустительства християнам у всьому. Крайність подібного потрактування демонструє В. Бартольд. Його словами: «Про кожного монгольського хана, який виявляв ворожнечу до мусульман існує яке-небудь повідомлення, що він був християнином» [34, с. 263]. Натомість кожний хан зазвичай виявляв свою схильність до якоїсь однієї конфесії, не порушуючи при цьому права іншої. Наприклад хан Берке симпатизував мусульманам, хан Хулагу підтримував переважно буддистів і християн, хан Хубілай вів активну пропаганду буддизму, а хани Байду, Гуюк, Чагатай, Арік-Буга, Сартак схилялись до християнства. При цьому у правління Великого хана Мунке (1251-1259), з іменем якого пов'язується розквіт Монгольської імперії характерний був конфесійний паритет. Точніше, хан Мунке покровительствував усім релігіям і не дозволяв утискати своїх підданих із-за віросповідання. З усіх монгольських правителів хіба що Хулагу-хан (1260-1265), засновник династії ільханів з антипатією ставився до мусульман. Як стверджує М. Селезньов: «він стає відомим

завдяки своїй ненависті до мусульман» [183, с. 54]. Додамо також, що Хулагу-хан уславився як завойовник халіфату Абасидів.

З іменем цього хана пов'язаний був доволі показовий в історії місіонерства східносирійських християн так званий «жовтий хрестовий похід» (1253-1260). Варто торкнутись, в зв'язку з цим, перипетій стосовно реалізації цього походу. Ідея хрестового походу визріла на Великому Курултаї, який відбувся у 1253 році. За свідченням Магакії: «війська несторіанського віросповідання вимагали у імператора санкціонувати хрестовий похід на Єрусалим, щоб звільнити «святе місто» і Гроб Господень, зняти тяжке ісламське ярмо з братів-християн Близького Сходу» [1204, с. 57]. Іншими словами, в управлінських структурах і навіть у війську монгольських ханів були християни, які, звісно що скеровували політику того правителя, який їм симпатизував. Серед останніх слід відзначити канцлера Великої Монгольської імперії при хані Мунке кереїта Булгая і полководця Тумар-нойона. За свідченням історичних джерел (Магакія, Вардан, Степанос Сюнікський, Кіракос Гандзакеці, Плано Карпіні) у багатьох ханів дружини та родичі були християнами, чи, принаймні виховувались в середовищі «сирян» (термін Вардана), тобто сирійських християн. В цьому відношенні показовою є характеристика дружини хана Хулагу Дохуз-хатун, яку подає Вардан у четвертій частині своєї «Всезагальної історії». Цитуємо: «перша дружина Гулаву [вірменська транскрипція імені Хулагу – І.К.] Дохуз-хатун була християнкою за вченням Сирійців-несторіан і так як вона була ознайомлена з особливостями їх вчення, то з неудаваною любов'ю відносилась до всіх християн і просила їх молитви, що й робив і сам Гулаву, названий ель-ханом. За ними усюди носили полотняну палатку у вигляді церкви, священники з дияконами служили щоденно обідню при калатанні дзвона» [82, с. 149].

Звісно, що Хулагу-хан, призначений головнокомандуючим монгольським військом у «жовтому хрестовому поході» при нагоді не завдавав шкоди життю і власності християн у завойованих ним землях халіфату Абасидів. Магакія повідомляє: «Гулаву був дуже добрим, любив християн, церкви і священників» [204, с. 33]. Принагідно, Вардан свідчить, що в сирійському поході Хулагу-хана брав участь також вірменський цар Гетум, який «багато сприяв звільненню і благоденству християн, що піддавались усім випадковостям військового періоду» [82, с. 151].

Смерть великого хана Мунке та усобиці між ханами у боротьбі за владу завадили монголам захопити Палестину. Але звернемо увагу, – при сприятливих обставинах цілком можливим було утворення величез-

ної монгольської імперії у конфесійному полі якої домінуючу роль, принаймні у 50-х роках XIII століття відігравала саме східносирійська церква. Між іншим, за свідченнями Вардана і Магакії у монгольському війську було достатньо «сирянських» священників і полководців християнського віросповідання. Більше того, інколи християнська віра об'єднувала тих, хто був незадоволений політикою монгольських ханів. Для прикладу, «у 1287 році потомки братів Чингізхана Наян, Кадан, Шидур виступили проти Хубілая під прапором з хрестом» [167, с. 102].

Упродовж XIII-XIV століть місіонери Церкви Сходу відновлюють свою діяльність і в Китаї. Звісно, що поверненню християнства до Китаю посприяла, в першу чергу, політика конфесійної толерантності, якої дотримувались правителі панівної тоді монгольської династії Юань (1271-1368). Крім того, свою роль зіграло налагодження торгівельних зв'язків між Китаєм і Центральною Азією, в якому особливо були зацікавлені монгольські правителі Піднебесної, починаючи від Хубілая. Як наслідок, – «в другій половині XIII століття несторіани відновили свою присутність на півночі і заході Китаю під іменем елікевень» [195, с. 68]. Подібна назва, за твердженням О. Ломанова є принаймні незрозумілою у своїх витоках, а тому дискусійною в дослідницькій літературі. Для прикладу, Й. Саекі вважає, що «елікевень являє собою спотворену форму слова Erkehun – «несторіанський» чи «християнський», яке походить від персидського Arkhun, що означає начальника, первосвященника, патріарха» [408, р. 426]. Принагідно згадаємо, що монгольське слово «аркаун» використовувалось для позначення християн. В зв'язку з цим на увагу заслуговує версія М.Марра стосовно пояснення терміну «аркаун» і наведені ним різноманітні спроби тлумачення цього терміну у джерелах та дослідницькій літературі [див: 207].

Поширення християнських місій в Китаї супроводжувалось утворенням єпархій в Ханчжоу, Пекіні, Ченду, Сіані, Венчжоу та інших містах. Щоправда бракує свідчень про інтенсивність та масштаби поширення благовісті серед китайців. На підставі ґрунтового дослідження Й. Саекі «Несторіанські документи і реліквії Китаю можна стверджувати про запровадження східносирійського християнства переважно серед монгольської знаті. Звісно, що «елікевень» вели місіонерську пропаганду і серед пересічних китайців, але зазвичай наштовхувались на протидію даосів і буддистів. Крім того, проблема полягала у тому, наскільки аутентичним було віровчення Церкви Сходу запропоноване китайцям. Згада-

емо в зв'язку з цим про установку місіонерів орієнтовану на модифікацію віроповчальних положень з метою адаптації до реалій Китаю.

З іншого боку, позиції східносирійського християнства в юаньському Китаї були достатньо тривкими. Про це свідчить найбільш відомий у колах дослідників історичний шедевр «Історія мар Ябалахи III і раббан Сауми», в якому описується подорож двох уйгурів за походженням і «несторіан» за віросповіданням з Пекіна до Багдаду. Пізніше один з них стає патріархом Церкви Сходу, а інший налагоджував дипломатичні контакти з папою Римським і візантійським імператором від імені ільхана Аргуна. Між іншим, у цій пам'ятці розповідається про події, що мали місце з 1245 року по 1317 рік. Додамо також, що маршрут подорожі є доволі показовим для демонстрації успіху місіонерства Церкви Сходу. Місцями відвідування мандрівників були столиця монгольського хана Хубілая Ханбалик (Пекін) Кошанг, Тангут, Лулан чи Лотан [вірогідно, що Хотан – І.К.], Кашгар (південь сучасної провінції Сінцзян), де їх усюди радісно зустрічали християни. Між іншим, один з них, – Маркос «був пострижений, тобто отримав схиму від шанованого митрополита Несторіса» [149, с. 64] у 1276 році в районі сучасного Пекіна.

В «Історії мар Ябалахи III і Раббан Сауми» згадується також про «місто тангутів», мешканці якого «поспішно вийшли їм [вищезазначеним місіонерам – І.К.] назустріч, – чоловіки і жінки, молоді і підлітки, юнаки і діти, бо доволі палкою є віра тангутів і чистий їх помисел» [149, с. 66-67]. Наведене висловлювання свідчить побіжно про конфесійну належність мешканців цього міста до Церкви Сходу. До цього, багато істориків (Ж.Г. Шабо, Ф.-Н. Но, Н. Пігулевська) доказали, що місто тангутів це Хячжоу (Хей-шуй) чи, в іншій транскрипції, – Хара-Хото. Маркос і Саума відвідували це місто у 70-х роках XIII століття.

В дослідницьких колах відомими є два сирійські і один сиротюркський фрагменти із Хара-Хото, докладно описані і проаналізовані Н. Пігулевською. На її думку: «низка загальних рис почерку, пунктуація, система вокалізації при допомозі діакритичних крапок характерні для сирійців східної гілки. Курсив, яким написані фрагменти, має певну подібність з курсивом несторіанських рукописів» [256, с. 218]. Тобто, на основі прискіпливого лінгвістичного аналізу Н. Пігулевська підтвердила конфесійну належність фрагментів із Хара-Хото саме до східносирійського християнства. Звісно, що «Історія мар Ябалахи III і Раббан Сауми» і сирійські фрагменти із Хара-Хото належать до тих джерел, в яких докладно розповідається про особливості запровадження християнської

віри в Китаї. Більше того, як вважає Є. Кичанов: «Історія мар Ябалахи якраз і цікава тим, що свідчить про тривкість християнських громад у тодішньому північному Китаї» [183, с. 84].

Втім, східносирійське християнство не утрималось у конфесійному полі Китаю. У 1368 році до влади приходить династія Мін, правителі якої вдаються до постійних утисків і переслідувань християн. Як наслідок, – упродовж другої половини XIV століття громади Церкви Сходу припиняють своє існування у Піднебесній.

До наших днів дійшли також вкрай суперечливі свідчення про перебування східносирійських місіонерів на Японських островах. Принаймні, М. Селезньов у статті «Старообрядці XVIII століття і «асирські християни» Японії узагальнює про деякі перекази, які засвідчують можливі факти наявності місіонерів Церкви Сходу у цій далекосхідній державі. Серед них згадка про функціонування упродовж VII-VIII століття спорудженої «асирськими християнами» лікарні в місті Нара, давній столиці Японії. Між іншим, М. Селезньов повідомляє про Сакае Ікеда, японського вченого з Кіото, переконаного в присутності на острові східносирійських місіонерів вже в VII-VIII століттях, який став ініціатором організації «Асоціація з відновлення присутності Церкви Сходу» [286, с. 161]. Проте історично достовірних свідчень про місіонерську активність Церкви Сходу в Японії на жаль бракує.

Загалом не буде перебільшенням стверджувати, що східносирійська церква за всеохопністю та інтенсивністю своєї місіонерської діяльності в порівнянні з іншими християнськими інституціями виявилась поза конкуренцією, принаймні в епоху середньовіччя.

Глава II. Сирійська Православна Церква

2.1. Походження Церкви

В дослідницькій літературі проблема походження західно-сирійської церкви зазвичай вирішується через демонстрацію однієї з двох версій. Насамперед варто згадати про так звану традиціоналістську версію, за якою «святіший престол Антіохії був заснований апостолом Петром, який вважається першим головою Сирійської православної церкви Антіохії» [45, с. 36]. Між іншим, саме в Антіохії «учні [Спасителя – І.К.] в перший раз стали називатись Християнами» (Діян. 11:26). До цього, Антіохія стає також першим осередком християн поза межами Палестини. Єпископ Софонія (Сокольський), будучи обізнаним із західносирійськими джерелами переповідає: «яковіти виводять свою Церкву від православних християн престолу антіохійського, а патріархи їх вважають себе спадкоємцями антіохійського єпископа Ігнатія Богоносця...» [295, с. 21]. Тобто, в світлі традиціоналістської версії запровадження Церкви відбувається в Антіохії у 38 році зважаючи при цьому, що список її патріархів започатковується Петром і датується саме цим роком.

Спробуємо піддати цю версію верифікації. Зауважимо одразу, що Антіохія тих часів постає в етноконфесійному відношенні як строката суміш семітських народів і греків. Принаймні в період християнізації в Антіохії домінували такі етноси як євреї, сирійці і греки. При цьому не слід недооцінювати вплив іудейської релігії. На підставі свідчень Йосифа Флавія («Іудейські давності, 12.119) ми можемо узагальнити, – при Селевкїдах в Антіохії функціонувала одна синагога. Цілком вірогідно, що при римській владі синагог стає кілька. Про вплив єврейської громади в Антіохії повідомляє Іоан Златоуст у творі «Проти іудеїв». Його словами: «багато з тих, хто вважається нашими і хто каже про себе, начебто вірують по нашому, одні – йдуть дивитись на ці свята, а інші – навіть беруть участь в іудейських святах і постах. Цей-то лихий звичай і я хочу тепер вигнати з церкви...» [279, с. 4].

Відповідно, іудейські віроповчальні принципи, й зокрема про єдність та одиничність Бога не могли не вплинути на уявлення семітомовних християн. Принаймні не варто відкидати можливість відчутного іудейського компоненту у віруваннях та поглядах сирійців. Втім входження Антіохії до складу імперії ромеїв (за винятком невеликих перерв, пов'язаних з присутністю влади парфянської, а потім Сасанідів) посприяли поступовій перевазі елліністичного елемента над сирійським. Не дивно тому, що більшість осередків християнської Антіохії до 639 року в конфесійному відношенні були орієнтовані на кафолічність та цілковиту узгодженість з церковним життям Єрусалиму та Риму. Цілком вірогідно, що саме кафолічні тенденції виявились основою для постання «греко-фільського» Антіохійського патріархату. Тобто, слід акцентувати на виразному елліністичному підґрунті такого патріархату, який в подальшому поповнив сім'ю автокефальних церков Вселенського православ'я.

Тепер що стосується віроповідної орієнтації сирійських християн Антіохії. Г. Курбатов у дослідженні «Ранньовізантійське місто: Антіохія в IV столітті» (1962) залучаючи дані соціально-політичної і економічної історії Антіохії показав, що сирійці складали незначну частину населення міста. Деякі з них були купцями, але основну масу складали торговці, ремісники і поденники. В культурному відношенні в Антіохії не схвалювалось вивчення сирійської мови. Муніципальна аристократія, вихована в еллінському дусі усіляко перешкоджала зближенню грецького населення з сирійським. Звідси і заходи, направлені на відверте ігнорування сирійського елемента, чи в кращому випадку його несприйняття. Як наслідок, – подібна конфронтація еллінського та сирійського мовних чинників відображалась і на конфесійній конфігурації Антіохії. Тобто ієрархи греко-фільського патріархату не бажали мати справу з сиромовними ієрархами та паствою. Громади останніх, тісно пов'язані з семітською культурою стають основою для подальшої організації Сирійської Православної Церкви. Зауважимо, що в християнській Антіохії тривалий час відчувалось протистояння ромейської партії і сирійської, яке підживлювалось відповідними політичними чинниками (йдеться про постійну конфронтацію Візантійської та Персидської імперій). В конфесійному відношенні подібне протистояння закінчилось у 512 році, коли патріархом антіохійським стає монофізит за поглядами Севір. Б. Нелюбов переконаний в тому, що «Севір Антіохійський став першим духовним вождем сирійських монофізитів» [232, с. 347].

Остаточне завершення формування інституціональних структур західносирійської церкви припадає на 40-і роки VI століття. Утвердження винятковості такої декларації послужило підставою для дієвості другої версії, про появу цієї церкви. Єпископ Софонія чітко виразив її суть: «відомі під назвою яковітів постають у вигляді окремої християнської спільноти близько половини шостого століття від Р.Х.» [295, с. 17]. У. Уїгрем стверджує: «в другій половині шостого століття ми бачимо значне зростання кількості малих незадоволених меншин, які склались у «монофізитську Церкву Сходу» [422, р. 75]. З іншого боку, Хасан бін Талал вважає, що сирійські монофізити «організували власну незалежну церкву яковітів (543-544). Спільнота була названа в честь Якова Барадея [так у автора – І.К.], одного із ранніх її вождів...» [332, с. 47]. Отже, подібна версія ґрунтується на уявленні про західносирійську церкву як остаточно сформовану інституціональну структуру. Щоправда час її появи у багатьох дослідників відрізняється. Проте на нашу думку більш вірогідною є теза про виникнення цієї церкви у 40-х роках VI століття.

Організатором західносирійської церкви більшість дослідників визнають Якова Барадея (у транскрипції В. Болотова – Бурдеано). На думку В. Болотова: «він виявився істинним засновником монофізитської церкви» [66, с. 433]. Зауважимо принагідно, – саме Якову Барадею західносирійська церква зобов'язана істотною її реорганізацією та інституціональним оформленням.

Втім варто більш докладно торкнутись важливих передумов постановлення інституціональної вивершеності церкви. Серед них відзначимо, по-перше, непередбачливу політику переслідувань нехалкідонських ієрархів, санкціоновану імператорами Юстином I (518-527) і Юстиніаном (527-565); по-друге, вдалу акцію арабського князя Харіта бар-Габала (з племені Гасан); і по-третє, збільшення значної кількості християн монофізитського ухилу в Персидській імперії внаслідок завойовницьких походів шаханшаха Хосроя I. Надалі розглянемо зазначені передумови більш докладно.

У першій половині VI століття візантійські імператори Юстин I і Юстиніан вдаються до «хитромудрої» політики по відношенню до сирійських ієрархів-антихалкідонітів. Останні втрачають у Сирії свої кафедри. При цьому якщо і були переслідування, то лише при попустительстві імператорів з боку фанатично налаштованих синодитів по нацьковуванню їх ієрархів. Юстиніан навіть загравав з Севіром Антіохійським, дбаючи в першу чергу про державні інтереси, які вимагали спокою та конфе-

сійного миру серед підданих. Тому, як стверджував В. Болотов: «Він [Юстиніан – І.К.] намагався взяти монофізитів, так сказати, змором. Єпископів монофізитських він не переслідував, але заявив, що вони повинні утримуватись від усіляких ієрархічних дій, тобто вони мали право тільки літургісати, але не посвячувати в ієрархічні ступені» [66, с. 380]. Втім на заваді такої політики Юстиніана стала діяльність Іоанна, єпископа Телльського. Останній втікає до Персії, де у 529-530 роках розпочинає пропаганду севіріанських поглядів і хіротонізує священників та дяконів. За свідченням церковного історика Іоанна Ефеського, він начебто здійснив 170 тисяч хіротоній [див: 66, с. 380]. Судячи з повідомлення самого Іоанна Телльського ним було висвячено за рік близько 840 осіб тільки з ченців одного монастиря. Звісно, що у подібних повідомленнях слід вбачати властиву християнським письменникам тих часів схильність до перебільшень. Але в будь-якому разі можна стверджувати про значне поповнення ієрархату сирійських монофізитів внаслідок діяльності Іоанна, єпископа Телльського. Значення його діяльності досить влучно підсумував А. Карташов. На думку церковного історика: «Він [Іоанн Телльський – І.К.] здійснив свій давнішній замисел – утвердити базу монофізитства в Персії» [159, с. 405]. Додамо також, що нині він шанується Сирійською Православною Церквою як святий (пам'ять 6 лютого).

Після смерті Іоанна Телльського його справу продовжив Яків на прізвисько Барадей. Таке прізвисько означало спотворену форму від назви «бардата», що, в свою чергу, перекладалась як «вкритий попоною», оскільки Яків ходив, накриваючись грубим рядном. Колишній ченець з Телли отримав висвяту у єпископи в 543 році. Між іншим, його хіротонізації посприяв арабський князь Харит бар-Габал з племені Гасан. У 542 році він прибув до Константинополя, де попрохав тодішню імператрицю Феодору поставити для арабів (монофізитів за віросповіданням) двох чи трьох єпископів. Імператриця такий дозвіл надала. Так від опального Феодосія, патріарха Олександрійського отримали єпископський сан Яків Барадей, направлений в Едесу і Феодор, направлений в Бостру (Аравія). Отже, слід погодитись зі слушною думкою Н. Пігулевської, яка вважала, що «в історії монофізитства VI століття «цар арабів» Харит зіграв неабияку роль. Підтримка східних ієрархів зміцнила позицію гасанідів, а відкрита і наполеглива протекція, надана гасанідами монофізітам робила їх політичною силою» [253, с. 187]. Іншими словами, араби-християни посприяли не лише збереженню, але й активізації інституціональних осередків західносирійської церкви.

Після висвяти Яків Барадей під виглядом злидаря інкогніто переходив кордон Візантійської імперії і здійснював хіротонії в Сирії та Малій Азії, примножуючи кількість монофізитських ієрархів. Якщо повірити Іоанну Ефеському, то за час своєї діяльності він хіротонісував двадцять сім єпископів і значну кількість священників. Між іншим, саме Яков Барадей у 559 році висвятив Ахудеммеха, який сирійськими істориками визнається першим митрополитом Сходу.

Побіжно посприяв зростанню кількості християн, антихалкідонітів за поглядами і шаханшах Хосрой I Ануширван (531-579). У 540 році він захопив і спалив Антіохію, що входила на той час до Візантійської імперії. Але згодом, відновивши місто заселив його полоненими, колишніми ромейськими християнами, серед яких було немало монофізитів. Як повідомляє в «Церковній історії» Іоан Ефеський (кн. 6, гл. 19): «Після того, як були захоплені Дара, Апамея та інші міста, перси перевезли в межі персидські усіх полонених, кількість яких, коли їх рахували в Нісібії перед царем, була 275 тисяч і інших, яких не рахували. Він привіз їх і заключив в Антіохії, яка була ним збудована, коли він підкорив і захопив Антіохію [ромейську]. За її назвою він спорудив в своїй землі місто, в якому він заключив усіх полонених і у всій її області» [255, с. 527]. У 573 році після повторної навали Хосроя I близько 290 тисяч осіб поповнили ряди нових християн і розселились в різних місцях Сирії.

До речі, судячи з церковно-історичних творів Іоанна Ефеського і Михаїла Сирійця Хосров благоволив до християн-антихалкідонітів. Зокрема, Іоан Ефеський у «Церковній історії» (кн. 6, гл. 22) свідчить про диспут халкідонітів з «православними» [так він називає монофізитів – І.К.], роль судді якого виконував саме шаханшах Хосрой I. Останній після перемоги монофізитів сказав їм: «Йдіть собі, будуйте свої церкви і свої монастирі і в подальшому ніхто хай не сміє вас ображати» [255, с. 529]. Як наслідок, – «з великим завзяттям і без страху повернулись усі православні в персидські області. Коли вони отримали той наказ, вони насмілились зробити велику справу через блаженного мар Якова [мова йде про Якова Барадея – І.К.], єпископа православних, – поставили католикоса і вони, чого ніколи раніше не траплялось в персидській землі: «З того часу і донині обирали і ставили католикоса віруючі» [255, с. 529].

Зауважимо, що Яків Барадей зробив велику послугу фінальному завершенню процесу утворення інституціональної західносирійської церкви, коли висвятив для неї патріарха. Зокрема, саме він у 544 році проголосив предстоятелем церкви свого друга Сергія з Телли, хіротонісува-

вши його в чин патріарха. Щоправда у 546 році Сергій помер і кафедра кілька років залишалась вакантною. Після поради з Феодосієм, патріархом Олександрійським Яків висвятив другим предстоятелем оновленої церкви Павла на прізвисько Чорний (550-575). Отже, варто погодитись з думкою В. Болотова, що він [Яків – I .К.] вчинив «дещо більше, аніж скільки могли очікувати і самі монофізити» [66, с. 432].

Між іншим, патріархи західносирійської церкви традиційно ведуть свій родовід від християн Престолу антіохійського. Відповідно, на згадку про престол антіохійський і про першого його єпископа – Ігнатія Богоносця – усі патріархи цієї церкви при інтронізації, починаючи з 1293 року додають до свого імені ім'я Ігнатій. До цього першим історично відомим єпископом Антіохійським був Єводій (67-88), який втім ніяк себе не проявив. Тому патріархи західносирійської церкви шанують його наступника, мученика Ігнатія Богоносця.

У факті наслідування патріархами Престолу Антіохії слід вбачати також своєрідне перекривання традиціоналістської та інституціоналістської версії походження Сирійської Православної Церкви.

2.2. Ієрархат та церковно-адміністративний устрій

Ієрократія виявилась важливим чинником не тільки інституціонального формування західносирійської церкви, але й остаточної її вкоріненості в тодішній християнській ойкумені. Одразу ж зауважимо, що в організаційному відношенні інститут священства у яковітів склався за зразком відповідного інституту Церкви Сходу. Принаймні можна стверджувати про наявність однакової упорядкованості в ієрархічних структурах церкви, хіба що за деякими винятками, що стосуються особливого авторитета інституту мафріаната. Крім того, ключовою посадою у західносирійській церкві як і у Церкві Сходу був чин єпископа. Останні стають своєрідними духовними правителями Сирійської православної церкви. В кількісному відношенні вони не поступались єпископам Церкви Сходу, принаймні в період інституціонального становлення. Так упродовж VII століття, узагальнюючи дані церковних істориків, нараховувалось до 56 єпископів. Додамо також, що єпископи західносирійської церкви вирізнялись наявністю одягу чорного та червоного кольорів, підперезаного червоним поясом. Крім того, вони носили замість сануарти (сударіона, тобто шапки у вигляді шолома) «маснарто» (тобто тюрбан).

Про упорядкованість та чітку ієрархічну структуру церкви можна дізнатись з творів Іоана Стилита, Михаїла Сирійця, Григорія бар Ебрея, Діонісія Тельмахрського. Усі вони за віросповіданням були яковітами. Зокрема Михаїл Сирієць, який навіть був патріархом з 1166 року по 1199 рік у 8-10 книгах «Хроніки» подає доволі докладні свідчення про історію церкви. Щоправда автор «Хроніки» не наводить свідчень про кількість епархій, монастирів, єпископів тощо. Втім судячи з його повідомлень можна узагальнити насамперед про фактичну наявність у західносирійській церкві двох паралельних структур. Одна з них була представлена патріархом, а друга – мафріаном.

Функціональні обов'язки патріарха яковітської церкви нічим не відрізнялись від аналогічних обов'язків патріарха Церкви Сходу. Відмінності стосувались тільки титулатури та локалізації патріаршої кафедри (з вираховуванням історико-політичних чинників). Патріарх західносирійської церкви є «головним суддею і кріархом усієї Церкви яковітської і всіх яковітів» [295, с. 20]. Його нинішня титулатура, за свідченням Б. Нелюбова, декларується як «Патріарх граду Антіохії і всієї землі, що підлягає святому престолу» [232, с. 355]. Хоча в офіційних документах сьогодення предстоятель церкви титулується як Патріарх Антіохії і всього Сходу.

Патріарший престол спочатку знаходився в Антіохії. Після її захоплення візантійськими військами у 969 році кафедра переміщається в Мелітену (на північ від міста Алеппо). З 1031 року кафедра знаходилась у Діарбекірі (Аміді), а з 1034 по 1293 роки в монастирі Мар Барсаума (поблизу Мелітени). У 1293 році патріарша резиденція була переміщена у монастир Дайрал-Зафаран (поблизу міста Мардін). У 1924 році резиденцією патріарха стає місто Хомс у Сирії. А з 1959 року і понині патріарша кафедра знаходиться у Дамаску. Тобто локалізація патріаршого престолу змінювалась в залежності від історичних обставин, але тяжіння до Антіохії виявилось постійним. Більше того, тривалий час кожен новообраний предстоятель яковітської церкви здійснював обов'язкову мандрівку до колишньої патріаршої резиденції в Антіохію.

Обрання патріарха, яке здійснювалось спочатку (в межах Персидської імперії) єпископами при головуванні мафріана [про цей чин у подальшому викладі – І.К.] з часом починає залежати від мусульманських правителів. Бар Ебрей свідчить про предстоятелів церкви яких призначали навіть безпосередньо за наказом халіфа. Йдеться про патріархів Гервасія I (753-790) і Йосифа (790-793). Втім яковіти самі надавали при-

від для подібної процедури обрання. Як зазначав М. Медніков: «серед яковитів неодноразово виникали чвари; в своїх суперечках вони напрошувались на втручання халіфів, пред'являючи їм скарги на своїх власних єдиновірців і звинувачення проти своїх ієрархів» [217, с. 219]. Між іншим про такого роду скарги і звинувачення неодноразово повідомляв Бар Ебрей у своїй «Церковній історії». Незважаючи на розбіжності переважно організаційного характеру, предстоятель який очолював церкву намагався усіляко стримувати сепаратистські тенденції. До цього в історії західносирійської церкви був навіть період (з 1293 по 1492 рік) коли кафедру очолювали одразу три патріархи. Втім зрештою патріарху Ігнатію Іоану XII (1483-1492) вдалось поєднати усіх яковитів під своїм омофором. Додамо також, що нині Сирійську Православну Церкву очолює патріарх Антіохії і всього Сходу Ігнатій Закка І Івас, хіротонізований 14 вересня 1980 року.

Першим кліриком після патріарха в ієрархії західносирійської церкви був мафріан. Що буквально означає у перекладі з сирійської мови «той, хто забезпечує плідність». Докладні свідчення про інститут мафріанату можна почерпнути у другій книзі «Церковної історії» Бар Ебрея, який, до речі свого часу (з 1264 по 1286 роки) теж був мафріаном Сходу і Заходу. Мафріан («мафрійоно») мав право висвячувати не лише священників, але і єпископів. При цьому його призначав патріарх. Але лише у процедурі призначення слід вбачати пріоритетність патріарха в ієрархічній структурі Сирійської Православної Церкви. Функціональні обов'язки цих вищих ієрархів були однаковими.

Функціональна подібність перших двох ієрархів західносирійської церкви вірогідно що була зумовлена історичними обставинами формування її митрополії як своєрідної витокової структури. Так вже склалось, що до складу митрополії церкви увійшли східні єпархії (за рікою Тигр), тобто значно віддалені від Антіохії. Відтак «великий митрополит» більшість часу проводив у мандрах, інспектуючи монастирі та єпархії. При цьому підвідомчі йому єпархії зазвичай перекривались з відповідними структурами тодішньої Церкви Сходу, в ієрархії якої було достатньо митрополитів. Цілком вірогідно, що введення титулу «мафрійоно» (мафріан) зумовлене було потребою відмежовування від титулів «митрополит», поширених у східносирійській церкві. Слушною слід визнати і причину, зазначену А.Карташовим. На його думку: «він був утворений, з одного боку, у наслідування несторіанським католікосом, з іншого боку, для звільнення монофізитів, підданих Персії від політичних підозр за їх прина-

лежність до яковітського патріарха, який мешкав, в Едесі в межах Візантійської імперії» [159, с. 500]. Тобто відомий церковний історик вказує також на політичне підґрунтя появи паралельної інституціональної структури в яковітській церкві. В будь-якому разі поява рівного з патріархом титулу у західносирійській церкві посприяла консолідації єпархіяльних осередків в межах Персидської імперії, на церковне життя яких аж ніяк не міг впливати патріарх, резиденція якого в ті часи знаходилась, уточнимо, – в Антіохії. Додамо що патріарх церкви опікувався переважно інституціями, розпорощеними в межах Сирії та Візантійської імперії, яка часто вдавалась до політики включення Сирії до своїх володінь.

Першим мафріаном в історії західносирійської церкви став митрополит Маруфа (Марупта) з Тагріта у 629 році. При цьому він отримує титул «митрополит Єрусалимський, мафріан і католікос Сходу». Управління церквою він здійснював в ті часи безпосередньо опираючись на 12 хорепископів, які в свою чергу опікувались відповідно єпархіями в кількості дванадцять. Тринадцята єпархія – єрусалимська – опікувалась самим мафріаном. Щоправда останній управляв єрусалимською єпархією через свого вікарія (помічника).

Резиденцією мафріана тривалий час було місто Тагріт (нині Тікріт в Іраці). До речі, статус резиденції мафріана західносирійської церкви у Тагріті був офіційно підтверджений халіфом у 991 році. З 1089 по 1112 роки мафріан перебував у Мосулі, після чого повернувся до Тагріту. З 1156 року він змушений був податись до монастиря Мар Маттаї, поблизу Мосула, який стає остаточною резиденцією мафріана. Звідси і поширена титулярна визначеність його як мафріана Мосульського.

Упродовж XVI століття (з 1533 року) інститут мафріанату зазнає децентралізації і своєрідного розпорощення титулу. Йдеться про те, що за титул «мафріан» починають змагатись не лише вищі ієрархи Тагріта, і Мосула, але й Тур-Абедіна, Дамаска, Єрусалима. У 70-х роках XIX століття єпископ Софонія змушений був констатувати: «титул цей надається патріархом одному з найгідніших єпархів, без відношення до його єпархій, так що метраном [така транскрипція мафріана у автора – І.К.] міг бути митрополит мосульський, єрусалимський, дамаський та інші» [295, с. 20]. Але з появою мафріаната у Тур-Абедіні мафріани Сходу, наполягаючи на своїй пріоритетності стали іменувати себе Мосульськими і додавати до свого імені обов'язкову початкову форму Василій. Вперше таке подвійне ім'я з обов'язковою формою з'являється у мар Василія Еліаса (1533-1552). Наявність кількох мафріанів приводить до поступового зне-

цінення цього титулу. Навіть в XVI столітті, як стверджує Б. Нелюбов: «мафріан – вже не глава яковітів Персії, а всього лише титулярний і перший за чином після патріарха митрополит» [232, с. 350]. А в першій половині XIX століття не дивно стає поява кількох мафріанів, кожен з яких вважав себе першим після патріарха. Цілком вірогідно що дестабілізація яка торкнулась інституту мафріаната в першій половині XIX століття стала приводом для його ліквідації. У 1860 році рішенням собору, що відбувся у монастирі Дайрал-Заффаран престол Мафріаната Сходу був скасований. Хоча у 1964 році інститут мафріанату був відновлений, але значущість його в ієрархічній системі церкви стає чітко регіонально визначеною. Тобто він був введений з метою юридичного закріплення автономії Католикоату Індії, який перебуває у підпорядкуванні патріарху Антіохійському і всього Сходу. Тобто титул «мафріан» починає застосовуватись лише для ідентифікації предстоятеля Маланкарської Сирійської Православної Церкви.

Нижчий клір церкви складався зі священників, хорєпископів, і дияконів. Зазвичай вони виконували служби і мешкали при храмах. Священники носять, як правило, чорний одяг і «фіро» (шапку). До їх функціональних обов'язків входить здійснення семи таїнств. Характерною ієрархічною особливістю священників західносирійської церкви є висвята у цей сан саме одружених чоловіків. Існує в ієрархічній структурі церкви також почесне звання з певними привілеями бути «першими серед священників». Йдеться про хорєпископів, які, в свою чергу, мають право носити ланцюжок з хрестом і прикраси в одязі. Додамо також, що чин хорєпископа відноситься до граничного розряду для одружених ієреїв. Тобто вище хорєпископів у Сирійській православної церкві не може бути одружених ієреїв.

Свого роду унікальним в західносирійській церкві є інститут дияконату. Йдеться про його розподіл на шість розрядів. Назвемо їх у порядку зростання. Це «улмойо» (вірний), «мавдьоно» (сповідник віри); «мзамроно» (півчий), «курройо» (читець) «афудьякно» (піддячий) і «мшамшоно» (архидиякон). Тільки останній – диякон шостого розряду – має право носити кадильницю під час божественної літургії.

Перші інституціональні осередки західносирійської церкви виникають переважно в Антіохії, в Едесі, Аміді (Діарбекір), Іераполі (Мабуг) і Такрїті. Зауважимо до цього, що У. Уїгрем неодноразово вказував на Такрїт як на опорний пункт сирійських монофізитів. А. Карташов, в свою чергу, стверджував: «їх послідовники [сирійських антихалкідонітів – І.К.]

ґрунтувались густіше всього серед сільського населення поблизу Антіохії [159, с. 495].

Інституціоналізація західносирійської церкви відбувалась в умовах опору єпископів-халкідонітів з одного боку, а з іншого – санкціонованих Церквою Сходу акцій несприйняття її нових структур. Автор «Житія Іоанна Телльського» повідомляє про факти переслідувань «несторіанами» антихалкідонітів і майже цілковите знищення їх ієрархату в Персії на початку VI століття. Показовим в зв'язку з цим є лаконічне свідчення Михаїла Сирійця. Останній констатував: «Коли почали царювати араби, вони повністю винищили язичників-персів, а також знищили греків, які переслідували християн. І їх царство блискотіло до тієї пори, поки там царювали праведні царі, які не переслідували православних» [100, с. 50].

Відповідно, про оформлення упорядкованих інституціональних структур західносирійської церкви, які й утворили її єпархіальну систему можна стверджувати лише починаючи з другої половини VI століття. Принаймні на цей період припадає вже постання митрополії (першим митрополитом став Ахудемех (559-575). До речі, на соборах Церкви Сходу, які відбулись у католікосати Ішояба I (в 585 році) і Сабрішо (596 року) неодноразово згадуються «єретичні організації», існуючі за рамками єдино визнаної церкви.

В першу половину VII століття спостерігається значне скупчення численних осередків західносирійської церкви та її громад не лише в межах Сирії і Месопотамії. Бар Ебрей стверджував: «в цей час [йдеться про першу половину VII століття] велика кількість православних знаходилась в Персії. Сповіднені едеситами, які потрапили в полон до персів, вони відправились оселитись в Седжістані і в Хорасані» [100, с. 86]. Зауважимо, що під православними Бар-Ебрей, як і інші сирійські історики-антихалкідоніти традиційно розуміє яковітів.

По мірі зміцнення інституціональних структур нової церкви в межах тодішньої Персії виникає мафріанат, що поєднував, в свою чергу 13 єпископій. Його дієцези знаходились переважно на схід від Такріта (північний захід сучасного Ірака). До речі утворення мафріанату було офіційно підтверджене рішенням собору 629 року.

Єпархіальна система західносирійської церкви остаточно формується в межах Арабського Халіфату. При праведних халіфах і при Омейядах більшість єпархій знаходились в північній Сирії (між Антіохією і Едесою) і в Месопотамії. Однак упродовж XII століття єпархіальна структура яковітської церкви зростає за рахунок територій, дотичних до

Сирії, Палестини та області Килікії. Окрема єпископія знаходилась навіть на острові Кіпр. За свідченням Б. Нелюбова: «в Сирії, на Кіпрі і в Месопотамії було 12 митрополитів і близько сотні єпископів, не враховуючи вісімнадцять єпископів, що перебували в юрисдикції мафріана Сходу...» [232, с. 349]. Р. Робертсон стверджує: «В апогей свого розквіту Церква нарахувала двадцять митрополичих кафедр і 103 єпархії і поширилась аж до Східного Афганістану» [273, с. 45]. Додамо, що територіально упродовж XII століття Сирійська Православна Церква охоплювала окрім традиційних навіть регіони Середньої Азії. Про впливовість церкви в тодішньому світі та її численність свідчить факт запрошення та присутності яковітського патріарха Михаїла I (1166-1199) та кліриків на коронації Леона II Рубеніда на трон Килікійського Вірменського царства, що відбулась у 1198 році. Відомо також, що сельджукід Кілідж Арслан II (1156-1188), у володіннях якого знаходилась в ті часи патріарша кафедра (у Мелітені), звільнив яковітську церкву від податків, посприявши тим самим зростанню її матеріального добробуту.

Втім упродовж XIII століття західносирійську церкву охопили сепаратистські та розкольніцькі тенденції. Більше того, в період з 1292 по 1495 роки внутріконфесійний розкол приводить до роздрібнення патріаршої влади між чотирма предстоятелями. Зауважимо, що боротьбу між різними групами в яковітській церкві за право розпоряджатись її багатством та привілеями описав ще Михаїл Сирієць. Пізніше про перипетії цієї боротьби повідомляв і Григорій бар Ебрей.

На початку XV століття західносирійська церква занепадає внаслідок нашествия Тамерлана. Відповідно, кількість її єпархій різко скорочується й упродовж XV століття коливається в межах двадцяти. В XVI столітті, за повідомленням Б. Нелюбова «яковітська Церква складається всього з 50 000 родин. Патріарх має всього п'ять митрополитів і двадцять єпископів» [232, с. 350]. З тих пір її історія постає як суцільне стримування не лише сепаратизму у власному середовищі, але і як протидія римо-католицькій пропаганді. Щоправда, у середині XVIII століття сталося значне поповнення західносирійської церкви із-зовні. Йдеться про малабарських християн, значна група яких пориває у 1653 році з римокатоликами і отримує у 1695 році власного єпископа, висвяченого тодішнім яковітським митрополитом Григорієм Єрусалимським. Так виникає окрема Індійська єпархія. Втім, незважаючи на таке поповнення церкви, її положення у мусульманському світі залишалось доволі пригніченим та жалюгідним. Особливо це стосується функціонування церкви в

межах Османської імперії. В середині XIX століття, за свідченням священника Л.Петрова, яковітська церква нараховувала лише 13 єпископій. Серед них: мардінська; мосульська; ерусалимська; дамаскінська і сирійська; урфійська (колишня едеська); харпутська; діарбекірська; шумшумська; пітрійська; бітлісска; ескі-мосульська; нісібійська, месопотамська [див: 252, с. 41]. Щоправда єпископ Софонія (Сокольський) до цього списку додає шість єпархія, які знаходяться на горі Джебельтур-ель-Абедін, на північний схід від Мосула. З них «п'ять управляються митрополитами, а шоста єпископом» [295, с. 25]. Між іншим, єпископ Софонія вважає, що «гора Джебель є майже тим самим для християн яковітських, що й Афон для православних. Сама її назва [буквально «гора поклонників» – І.К.] свідчить, що на ній мешкають переважно поклонники та анахорети» [295, с. 25-26].

Репресії проти християн, що мали місце після першої світової війни в регіонах Туреччини та причини економічного характеру спонукали численні групи яковітів податись в еміграцію. Більшість з них опинились в країнах західної Європи та США. Внаслідок геноциду християнського населення, вчиненого турецькою владою у 1915-1920 роках було знищено більш ніж 20 % від загальної кількості віруючих західносирійської церкви. Відповідно, процеси інституціоналізації в межах традиційного ареалу церкви завмирають, зміщуючись в нові регіони.

Нині Сирійська Православна Церква нараховує 26 єпархій. З них 13 митрополій, осередки яких знаходяться у таких містах як Дамаск (патріарша кафедра), Халеб, Хомс, Хасеке (Язір і Євфрат), Багдад, Мосул, Мар-Маттаї, Мардін, Бейрут, Єрусалим, Зале, Тур-Абдін, Стамбул. До цього, митрополія в Аміді (Діарбекірі) була скасована ще у 1912 році. Окрім митрополій до єпархіальної системи сучасної церкви входили три архієпископства (Центральної Європи і Бенілюксу; Швеції і Скандинавії; США і Канади). У 90-х роках XX століття з цих архієпископств виділяються на правах автономних відповідні вікаріатства Німеччини, Сходу США, Лос-Анджелеса та околиць, Канади. Втім ці вікаріатства фактично набувають статусу архієпископій. На початку XXI століття з'являється також вікаріатство Австрії і Нової Зеландії.

Щодо загальної кількості прихильників Сирійської православної церкви – тут варто констатувати розбіжності у численних статистичних звітах. Укладачі збірки «Богословський діалог між Православною церквою і Східними православними церквами» (1998) стверджують про близько 1,5 мільйонів членів у всьому світі, 33 митрополитів і єпископів

[див: 45, с. 39]. Втім вірогідно, що вони включили до складу також адептів Маланкарської Сирійської Православної Церкви. Принаймні, Р. Робертсон подає такі свідчення: «чисельність 250 тисяч і 1 мільйон в Індії» [див: 273, с. 46]. Але за даними офіційного інтернет-сайту Сирійської Православної Церкви, у світі нині нараховується 2 мільйони 250 тисяч осіб, включаючи і 1 мільйон 200 тисяч послідовників в Індії» [див: 415]. Б. Нелюбов, враховуючи дані Б. Шпулера стверджує, що «число яковітів досягає у всьому світі 950 тисяч, в тому числі і Малабар» [232, с. 355]. Судячи з інших джерел (С. Путілов, Д. Урушев) нині кількість вірних Сирійської православної церкви коливається в межах 200 тисяч осіб.

Стосовно регіонального розподілу прибічників західносирійської церкви. На думку С. Путілова в Сирії нині мешкає не більше 80 тисяч яковітів, організаційно поєднаних у три митрополії. Хоча на початку ХХ століття їх кількість в цій країні сягала 150 тисяч осіб [див: 266]. Д. Урушев стверджує про 45 тисяч віруючих церкви в Сирії [див: 319]. В Іраці послідовники Сирійської православної церкви, поєднані у три єпархії – Багдадську, Мосульську, Мар-Маттійську. Нині, за свідченням Д. Урушева, в цій країні мешкають близько 45 тисяч осіб належних до західносирійської церкви [див: 319].

Значним ареалом інституціональної активності Сирійської Православної Церкви поступово стають США, де кількість її прихильників сягає вже 50 тисяч осіб. Офіційний сайт церкви дає цифру – 80 тисяч вірних. До цього у США яковіти потрапляють внаслідок міграційних потоків ще в кінці ХІХ століття. У 1907 році в Америку був призначений перший священник цієї церкви. У 1957 році в Детройті була заснована окрема єпархія. У 1995 році Священний Синод церкви розподілив єпархію на три окремі патріарші вікаріати в США (Сходу, західної частини і маланкарську архієпископію) і один в Канаді. Ці вікаріати об'єднують відповідно 19 парафій на території США і 6 в Канаді.

До складу Сирійської православної церкви входить також автономна структура – Католікосат Індії, який утворений із 14-ти єпархій та нараховує нині 19 єпископів. Для порівняння, в середині ХІХ століття, за свідченням єпископа Софонії, на території Індії знаходились чотири єпархії церкви, якими управляли три митрополити і один єпископ [див: 295, с. 26]. Офіційна назва цієї автономної адміністративної структури – Маланкарська Сирійська Православна Яковітська Церква. Вона виникає, за свідченням Б. Нелюбова «після прибуття в 1665 році яковітського єпископа Єрусалимського Григорія в Малабар» [233, с. 336].

Нині Маланкарську Церкву очолює католикос Сходу Мар Василій Фома I, який був обраний її предстоятелем у 2002 році. Принагідно зауважимо, що титул «католикос Сходу», прийнятий новим предстоятелем церкви замість титулу «мафріан» має обмежену юрисдикцію. Тобто влада нинішнього католикоса Сходу поширюється лише на кліриків і паству території Індії (переважно штату Керала). При цьому безпосередньо підпорядковуючись Патріарху Антіохії і всього Сходу він в ієрархічній структурі церкви посідає все ж таки друге місце.

Загальна кількість громад Маланкарської церкви, підпорядкованих патріарху Антіохійському на жаль не піддається підрахункам, оскільки до цих пір неврегульованими є їх стосунки з громадами автокефальної Маланкарської Православної Сирійської Церкви Католикосат Сходу. (Про останню інституцію більш докладно ми будемо вести мову у наступному розділі). Звідси й розбіжності у статистичних звітах щодо кількості вірних, належних до тієї чи іншої церков.

На початку XXI століття доволі міцні позиції Сирійська Православна церква утримує і в Європі. Нині у цьому регіоні нараховується сім дієцезів (два на півночі і п'ять в Центральній Європі і країнах Бенілюксу). Серед останніх відзначимо єпископії: 1) Нідерландів; 2) Швейцарії і Австрії; 3) Бельгії, Люксембурга і Франції; 4) Німеччини; 5) Великобританії. Також функціонує маланкарська архієпископія Європи.

2.3. Соборна і освітня діяльність Церкви

В безпосередніх джерелах, що стосуються історії західносирійської церкви бракує свідчень про її соборну діяльність. Навіть у відомих церковно-історичних творах Іоана Ефеського, Михаїла Сирійця, Григорія бар Ебрея, автора «Анонімної сирійської хронічки 1234 року» можна знайти лише скупі свідчення про події на деяких соборах. Крім того, кілька повідомлень про собори церкви можна почерпнути у вірменського історика, єпископа Себеоса.

Відтак нам залишається, опираючись на ці нечисленні повідомлення, спробувати реконструювати соборну діяльність західносирійської церкви, зважаючи при цьому на ту обставину, що своєї збірки «Сунхадос» у цій церковній традиції не було. Звісно, що варто торкнутись лише найбільш показових для історії церкви соборів.

Насамперед слід згадати про Ктесифонський собор 612 року, скликаний шаханшахом Хосровом II за порадою свого лікаря, яковіта за кон-

фесійною приналежністю, Гавриїла Шигарського. На цьому соборі відбувся богословський диспут між представниками західносирійської і східносирійської церков. Цей диспут за твердженням А. Шагіняна, який докладно проаналізував свідчення Себеоса «дозволив монофізітам добитись протегування Сасанідів» [344, с. 61].

Важливими в історії західносирійської церкви були рішення собору 629 року, який відбувся в монастирі Мар-Маттаї (Месопотамія). На цьому соборі, при схваленні патріарха Антіохійського Афанасія Кенешрінського (595-631), відомого в ті часи під прізвиськом «Погонич верблюдів» була затверджена посада «Великого матрана» (мафріана) з юрисдикцією над 13-ма східними епархіями.

Григорій бар Ебрей натякає на собор у Мелітені, який вірогідно, що відбувся у 1208 році. Зокрема церковний історик повідомляє: «Після смерті патріарха Михаїла зібрались західні єпископи в Мелітену: єпископ Кіпра і Єрусалима, єпископ Гаргара, єпископ Халеба і Філоксен Дамаський... І звідти вони пішли в Сіс і проголосили його патріархом Антіохії і Сирії...» [100, с. 84]. Зауважимо принагідно, що йдеться про нового патріарха Іоана X (1208-1223). Додамо також, що собор 1208 року виявляється одним із небагатьох згадуваних літописцями перед періодом дестабілізації церковної діяльності.

Як згадку про соборну діяльність західносирійської церкви в ХІХ столітті можна знайти свідчення датовані 1860 роком. Саме тоді, в монастирі Дайрал-Зафаран поблизу Мардіна відбувся собор церкви, який скликаний був патріархом Ігнатієм Яковом ІІ (1847-1872). На ньому було прийняте рішення про ліквідацію інституту мафріаната.

Пожавлення соборної діяльності Сирійської православної церкви припадає на ХХ століття. У 1930 році відбувся собор, рішення якого стосувались суттєвих змін до чернечих правил. Так у відповідності з постановою собору ієромонахам заборонялось відправляти служби у приходських храмах. У 1964 році собор, який відбувся у Коттаямі (Індія) під головуванням патріарха Ігнатія Якова ІІ Севіра (1957-1980) відновлює інститут мафріаната. Щоправда його юрисдикція поширювалась тільки на територію Індії, що перебувала у канонічній підпорядкованості патріарху Сирійської православної церкви.

Згадаємо також і про собор, який відбувся з 28 березня по 3 квітня 2000 року у патріархальному центрі Сайдная, поблизу Дамаска. Серед рішень цього собору відзначимо обговорення питання про освітні про-

грами для шкіл і навчальних закладів та утвердження офіційної назви церкви англійською мовою.

Освітня діяльність західносирійської церкви, якщо брати до уваги етапи становлення, багато в чому стимулювалась відповідною діяльністю Церкви Сходу. Принаймні, на підставі численних джерел можна стверджувати про паралельне постання шкіл та центрів монастирської вченості у тих же регіонах персидської імперії, в яких функціонували і східносирійські навчальні заклади. Н. Пігулевська, аналізуючи біографію Марути, єпископа Тагрітського, укладену його учнем Денхою, звертає увагу на повідомлення про яковітські школи. Зокрема, у цьому джерелі «названі такі центри монофізитської освіченості як монастир Бет Коке в області Бет Нухадра і Шурзак, селище, розміщене поблизу Балада... Крім того названі школи в селищах Бет Тарні, Бет Бані і Тель-Зельма» [254, с. 81].

Розквіт освітньої діяльності західносирійської церкви припадає на XII століття. Центрами поширення сирійської християнської духовності стають монастирі бар Сауми (поблизу Мелітени), Картамін (поблизу Мардіна), мар Маттаї (поблизу Мосула), Даір-Зафаран (поблизу Діарбекіра). Більше того, монастирі стають зразками культивування духу яковітського віросповідання, його своєрідного радикалізму. В зв'язку з цим доречною буде стисла характеристика західносирійського чернецтва.

За свідченням єпископа Софонії «ченцям не дозволяється мешкати у миру і займатись мирськими потребами і справами, подібно тому, як це допускається в церкві православної грекосхідній. Всі ченці зобов'язані мешкати в монастирях і строго дотримуватись монастирського статуту, «в основі якого полягали чернечі правила св. Василія Великого» [295, с. 27]. Варто акцентувати при цьому на властиві чернецтву аскетичність й культивування усамітненого образу життя. Ієромонах Анатолій (Грисюк) відзначав: «монофізитство [йдеться про сирійське монофізитство – І.К.] взагалі сприяючи аскетизму привносить до нього відтінок фанатизму й аскетизму заради аскетизму... які чітко виступають в хроніці Діонісія Телльмахрського» [11, с. 272].

Принагідно, переповідаючи свідчення єпископа Софонії і священника Л. Петрова зауважимо, що усі чернецтвуючі носять на голові маленьку скуфійку з білого полотна, з пришивними довгими крильцями з чорного флера; на скуфійку вони надягають червоного кольору тюрбан, оповитий чорним шматком шерстяної чи полотняної матерії. На матерії ви-

шиті зображення хрестів. Додамо, що з тих часів одяг ченців західноси-
рійської церкви не змінився.

Однією з функцій монастирів була підготовка майбутніх освічених
кліриків яковітської церкви. За повідомленнями Михаїла Сирійця в мо-
настирі бар Сауми знаходилась бібліотека зі значним книжковим фон-
дом. Цілком вірогідно, що саме в монастирях були вироблені перші ме-
тодики навчання не лише церковним але й світським дисциплінам. До
речі, перші монастирі з'являються ще в IV столітті поблизу Антіохії та
Алеппо і в Тур Абдіні. Зауважимо, що в адміністративному відношенні
вони підпорядковувались єпископові, який, в свою чергу, призначав про-
єстосів чи настоятелів. Ці настоятелі у традиції західносирійської церк-
ви були двох розрядів: катігумени та абуни (архімандрити). Додамо, що
абунами й нині прийнято називати настоятелів монастирів. Натомість,
катігумени проходили курс навчання, готуючи себе до прийняття та-
їнств.

У монастирських келіях отримували освіту чи продовжували на-
вчання знамениті інтелектуали, які принесли славу сирійському христи-
янству. Серед них такі церковні історики, богослови і вчені як Яків Серуг-
ський (VI ст.), Філоксен Маббогський (VI ст.), Іоан Стилїт (VIII ст.), Псевдо-
Діонісій Телльмахрський (IX ст.), Ігнатій Мелітенський (XI ст.), Василій
Едеський (XII ст.), Діонісій бар Салїба (XII ст.), Григорій бар Ебрей
(XIII ст.), Михаїл Сирієць (XIII ст.). Усі вони за віросповіданням були яко-
вітами.

Для прикладу згадаємо про Абуль-Фараджа Іоанна Григорія бар
Ебрея (1226-1286), одного із найзначніших сирійських історіографів епо-
хи середньовіччя і вченого-енциклопедиста. В. Райт слушно зауважував:
«Бар Ебрей розробляв майже кожну галузь знання, яка була поширеною
в його час, причому його метою було, з одного боку, вдихнути знову силу
і життя у сирійську мову і літературу, а з іншого, – надати своїм єдино-
вірцям можливість популяризувати вчення в належному вигляді» [268,
с. 193]. Про надзвичайний інтелектуальний потенціал Григорія бар Ебрея
свідчить також відомий сиріолог Ж.-Б. Шайо. На його думку: «Автор ви-
дається однаково істориком, філософом, богословом, каноністом, грама-
тиком, медиком, астрономом. Здається, що передбачаючи кінець інтелек-
туального життя в Сирії, він забажав залишити енциклопедію людських
знань своєї епохи» [цит: 100, с. 57]. Додамо що більшість знань бар Ебрей
отримав, тривалий час перебуваючи в монастирі Антіохії.

У богослужбовій практиці та богослов'ї Сирійської православної церкви поступово формується і набуває остаточного вигляду так званий «яковітський курсив», відомий під назвою «серто». Більшість дослідників (Р. Дюваль, Н. Пігулевська, О. Борисов) ідентифікують серто із західносирійським письмом. До речі, саме цим письмом була укладена знаменита «Хроніка» Михаїла Сирійця.

Доволі показовою виявляється історія появи серто. О. Борисов в зв'язку з цим зазначав: «з давнього сирійського письма, так званого естрангело, починаючи приблизно з VI століття поступово виробляється яковітський (монофізитський) курсив, відомий під назвою серто, який остаточно був встановлений вірогідно до IX століття» [71, с. 107]. Специфічною особливістю письма серто є наявність здвоєного кінцевого ламада (л). Крім того, як і в семітських мовах правопис здійснюється справа наліво.

Оскільки більшість сирійських яковітів були етнічними арабами, тому не дивно, що вони зіграли визначну роль у забезпеченні просвітницького потенціалу мусульманської цивілізації. Хасан бін Талал стверджував: «Освічені яковіти, які розмовляли арабською, але при цьому володіли сирійською мовою, на якій здійснювались їх богослужіння, а часто-густо знайомі і з грецькою, зіграли вирішальну роль у перекладі на арабську мову класичних творів грецької науки і філософії (частіше не з оригіналу, а з сирійської версії). Таким чином, вони заклали основи подальших досягнень мусульман в цих областях знання» [332, с. 65-66].

Втім упродовж XV-XVI століть освітній потенціал західносирійської церкви значно підупав. В подальшій її історії центри освіченості зосереджувались лише в небагатьох монастирях, серед яких виділялася обитель Мар Маттаї.

Нині Сирійська Православна Церква має дві духовні семінарії та єпархіальні навчальні заклади. В свій час патріарх Ігнатій Апрем I Барсаума (1933-1957) заснував духовну семінарію в 1934 році в Зале (Ліван). Пізніше вона була переміщена у Мосул (Ірак). Офіційна її назва – сирійська православна духовна семінарія імені св. Апрема. До цих пір вона є основним богословським закладом західносирійської церкви. У 1996 році були відкриті філіали цієї семінарії у Сайдная, поблизу Дамаска. Друга семінарія продовжує функціонувати у монастирі Мар-Маттаї, що знаходиться на горі Ель-Маклуб (нині територія Іраку, поблизу Мосула). Крім того існує семінарія також в штаті Керала, що належить Індій-

ській архієпископії. Також церква має міжнародний центр християнської освіти.

Поступово відроджується і чернече життя західносирійської церкви. Якщо на початку XVII століття в регіоні Месопотамії ще було близько 30 монастирів, то в XX столітті жоден з них не діяв. Лише Мар Маттаї стає освітнім осередком церкви. Втім зауважимо, – на початку XXI століття у Багдаді виникає невеличке згромадження черниць (бнат кйама). Також для черниць був утворений орден св. Якова Барадея.

2.4. Місіонерська активність яковітів

Західносирійська церква ще в період формування інституціональних структур уславилась своїми численними місіями. Принаймні, у другій половині VI століття її ієрархи пропагували християнство антихалкідонітського толку серед арабських племен, зокрема у гасан. Особливо виділявся єпископ Тагрітський Ахудеммех (559-575), якого пізніше стали називати «апостолом арабів». Крім того, як стверджує Б.Нелюбов: «полум'яний ентузіазм останнього [Ахудеммеха – І.К.] зумів повернути у віру навіть членів царської сім'ї» [232, с. 346]. За навернення в християнство одного із синів Хосрова I Ануширвана Ахудеммех був ув'язнений і загинув мучеником.

Активізація місіонерської діяльності західносирійської церкви припадає вже на другу третину VII століття. Щоправда, до нас дійшли вкрай поверхові та фрагментарні повідомлення про подібну діяльність. Так за свідченням Григорія Бар Ебрея яковіти ряду провінцій Сасанідської імперії «відправили до мафріана Марути і вимагали для себе духовних глав. Він [тобто Марута – І.К.] висвятив трьох єпископів: одного для Седжистана, другого для Харіу [Герата] і третього для Азербайджану і послав їх. Таким чином була розширена і поширена правовірна [яковітська – І.К.] проповідь на усьому сході» [цит: 100, с. 86]. Між іншим, В. Бартольд підтверджує: «в Середній Азії яковітські єпископи з'являються тільки з часів патріарха Маруфи (624-649), який призначив єпископів в Седжистан і Герат» [35, с. 276].

Цілком вірогідно, що місіонерська активність яковітської церкви спочатку була викликана конкуренцією, точніше потребою потіснити східносирійських єпископів. Тобто на місця місіонерської діяльності Церкви Сходу мафріаном призначались свої єпископи. В такому випадку можна стверджувати про початковий етап екстенсивного поширення

впливу західносирійської церкви. Подекуди, особливо у регіонах Середньої Азії, судячи з повідомлень Бар Ебрея яковітам вдалось успішно утвердити подібний вплив.

Втім посилену місіонерську активність яковіти стали проявляти уже в епоху арабського володарювання. Тому приблизно з третьої третини VII століття можна стверджувати про другий, інтенсивний етап місіонерства західносирійської церкви. Її особливість полягала, насамперед, у спрямованості на регіони Середньої Азії. Звісно, що місіонерська діяльність західносирійської церкви перекривалась з місіонерською активністю Церкви Сходу. Подекуди навіть неможливо відрізнити було – чиїм успіхам завдячує поява християнських поселень на територіях Середньої Азії. Втім про діяльність саме яковітської церкви у цьому регіоні свідчать деякі артефакти. Серед них сирійський напис вирізаний на теракотовому посуді із Тараза (нині Джамбул), який, враховуючи аргументацію О.Борисова, належав представнику сирійсько-тюркського християнського помешкання яковітського ухилу, що відноситься до VII століття. Серед аргументів є акцент на історичних особливостях виконання напису невідомим християнином. На думку О. Борисова: «уважний розгляд ліній приводить до цілком правомірного висновку про те, що писар писав рядки не горизонтально (справа наліво), а вертикально (зверху вниз). Причому твердий і упевнений характер букв показує, що вертикальний їх напис не був випадковим і для цього писаря постає як цілком звичний спосіб письма» [71, с. 108]. Зауважимо до цього, що подібна манера письма була характерною саме для яковітів.

Серед інших артефактів, знайдених в Таразі, на увагу заслуговує і стисла вертикальна согдійська напис на стінці хума, яка відображає духовний титул і тюркське ім'я, – «пресвітер Иль-Таг». Нині цей артефакт знаходиться у музеї м. Джамбул.

А. Біруні повідомляє про цікаве свідчення місіонерської активності західносирійської церкви. Йдеться про свято троянд, пов'язане з культом Богородиці у християн Хорезма і кочівників огузів. До цього, культ Богородиці не міг святкуватись східносирійськими християнами в силу деяких догматичних відмінностей. Додамо, що В. Бартольд на підставі аналізу свідчень арабських істориків Абу-Дулефа і Йакута стверджував про приналежність храмів огузів до яковітської традиції [див: 35, с. 286]. Цілком вірогідно, що огузи були навернені в християнство саме яковітськими місіонерами.

Псевдо-Діонісій Телльмахрський у своїй «Хроніці» повідомляє про домінування західносирійської церкви упродовж IX століття в регіоні Південної Аравії. Втім свідчень про місіонерську активність яковітів в цьому регіоні бракує. Поява місій церкви у Східному Туркестані, про які повідомляють арабські джерела, припадає вже на XIII століття.

Місіонерська діяльність західносирійської церкви поступово сходить нанівець упродовж XV століття. Принаймні при володарюванні турок-османів про подібну діяльність годі було стверджувати. До того ж, османський уряд тривалий час (аж до 80-х років XIX століття) не визнавав яковітів за окрему конфесійну спільноту.

Глава III. Маланкарська Православна Сирійська Церква Індії

3.1. Виникнення Церкви та її історичні трансформації

Маланкарська Церква Індії колись була найдавнішою церквою за межами Римської імперії. Її адепти стверджують, що ведуть своє походження від віри християн апостола Фоми. Так, про «апостола Фому, засновника нашої Церкви» неодноразово наголошує Феодосій Мангала, один з адресатів «Індійських листів» святителя Миколи Сербського [див: 240, с. 45, 119]. Відповідно, за церковними переказами істини християнської віри поширював в Індії один із дванадцяти учнів Ісуса Христа, – Фома. Саме він, проповідуючи Євангеліє в регіоні південно-західної Індії охрестив царя Гундофара і заснував християнські громади у семи містах.

Про проповідь апостолом Фомою благовісті на індійській землі свідчать апокриф «Діяння Іуди Фоми апостола» і місцеві перекази маланкарських християн. Останні, за повідомленням І. Ситникова, були видані у Лондоні в 1818 році англіканським місіонером Б. Бейлі. Натомість, апокриф «Діяння Іуди Фоми апостола», який був створений ще в середині III століття в Едесі зберігся в грецькому і сирійському варіантах. Причому більш повна версія збереглась саме у сирійській редакції. Пізніше, свідчення з оповіді апостола Фоми з деякими модифікаціями були відтворені у творах св. Єфрема Сиріна, Іоанна Златоуста, Григорія Назіанзіна, Амвросія Медіоланського, Семиона Метафраста, Григорія Турського, Пауліна Ноланського, Беди Досточтивого. Переповідання з «Діянь апостола Фоми» містяться також в церковно-історичних працях Євсевія Кесарійського і Сократа Схоластика. Цей апокриф був перекладений та виданий російською мовою О. Мещерською у 1990 році.

Наскільки зазначені в апокрифі події відповідають реаліям? Багато вчених ставили під сумнів історичні факти, описані в «Діяннях Іуди Фоми апостола» вбачаючи у цьому тексті лише прикрашену легенду, а подекуди і внесені гностиками нісенітниці. О.Мещерська узагальнює: «Більшість вчених, які розпочали в кінці XIX століття вивчення «Діянь Іуди Фоми» в тій чи іншій формі піднімали питання про історичну цінність

пам'ятки і, хоча по-різному відповідали на нього, все ж погоджувались в тому, що він містить реальні факти» [224, с. 54].

Відтак, цілком вірогідно, що цей апокриф містить деякі історичні факти, які дозволяють стверджувати про наявну християнізацію південно-західної Індії упродовж 50-60-х років I століття. Про сприйняття багатьох сюжетних ліній описаних у «Діяннях апостола Фоми» як історично вірогідних свідчать наступні факти.

У XIX столітті були знайдені записки черниці-паломниці Егерії, яка в 381-384 роках подорожувала місцями Палестини, Сирії, Лівану і Єгипту. Зокрема, в одній із її записок повідомляється: «В ім'я Христа Бога нашого ми благополучно прибули в Едесу. По прибутті ми не гаючи часу, відвідали храм і гробницю св. Фоми (Апостола). За традицією ми здійснили наші молитви і все те, що ми звично робили, відвідуючи святі місця. Ми також прочитали уривки із «Діянь святого Фоми» (у його гробниці)...» [цит. 337]. Домініканські теологи на початку XX століття на основі цього повідомлення узагальнили: «навіть чи Егерія читала те видання, яке дійшло до нас спотвореним гностиками, а рукопис «Діянь» визнаних християнами того часу канонічними і справжніми... Це очевидно приводить до доказу того, що існували рукописи, неспотворені для використання гностиками. Діяння, яке мала при собі паломниця було грецькою мовою, також як і звід Писань як вказано в її цитатах» [цит. 337]. Тобто, Егерія скористалась грецьким списком «Діянь св. Фоми», який не викликав жодного сумніву у богословів того часу щодо його принаймні канонічності.

На користь історичної достовірності християнізації Індії апостолом Фомою свідчать цікаві артефакти. Йдеться, насамперед про золоті монети царя Гундофара, знайдені в Кабулі (нині зберігаються в музеї Лахора). Цей факт дав підстави Б. Нелюбову припустити: «влада Гундофара простягалась на області Кандагар (Афганістан), західний і південний Пенджаб [233, с. 320]. Згадаємо також про інший артефакт. В кінці XIX століття в руїнах поблизу Пешавара знайдена була кам'яна табличка з написом на індо-бактрійській мові. Англійський сходознавець С. Мофетт стверджує: «напис не лише згадував царя Гундофара, але й прямо вказує на час його правління в першій половині I століття н.е., що робило його сучасником апостола Фоми, як і описувалось в заплямованих Діяннях. Згідно датам на табличці він правив в 45 чи 46 роках» [цит. по 337].

За переказами маланкарських християн проповідь апостола Фоми направлена була переважно на брамінів. Саме четверо брамінів прийня-

ли християнство, не пориваючи при цьому повністю з індуїзмом й утворили остов майбутньої християнської громади. Принаймні їх нащадки з чотирьох великих родин, – Каллі, Каліангам, Пакаломаттам і Шанкарапурі й донині займають майже всі єпископські кафедри та становлять більшість священників. Звісно що авторитет брамінів, – представників відомих в ті часи родин зіграв свою роль у зміцненні благовісті на Малабарському узбережжі.

За переказами апостол Фома загинув мучеником за віру під час молитви в Мулапурі (пізніша назва – Каламін) на пагорбі поблизу Мадраса (нині це місто перейменоване в Ченнаї). Сталось це близько 72 року. Додамо, що згідно з переказами маланкарських християн його смерть була спровокована брахманами, які були незадоволені проповіддю християнської віри. Судячи з «Діянь Іуди Фоми апостола» просвітитель Індії був заколотий воїнами за наказом царя Маздая. При цьому, як сказано в тексті апокрифу: «коли так помолився Іуда, він сказав тим солдатам: «Прийдіть ви, виконайте волю того, хто послав вас» [224, с. 264].

Між іншим, тривалий час індійські християни називались марфомітами в честь основоположника їх церкви. В 1953 році з приводу 1900 річниці прибуття апостола Фоми в Індію був споруджений храм, в якому начебто зберігаються мощі тієї руки апостола, якою він торкався ран Ісуса. Хоча зауважимо до цього, що мощі апостола Фоми в 394 році були перевезені в Едесу, де вони зберігались до 1258 року, коли їх перевезли на острів Хіос, а потім в Ортону. До цього, у липні 2007 року в місті Ортона (область Аbruццо) в Італії відбулись урочисті православні богослужіння на мощах апостола Фоми, тобто у кафедральному соборі [див: 99]. Додамо також, що у східних церквах до цих пір відзначається день святого Фоми, який припадає на 3 липня.

Після смерті апостола справи маланкарських християн стали кепськими. Їх ізоляція від церковних осередків тодішньої ойкумени і втрата з часом священників привели паству до плачевного стану. Принаймні громади індійських християн тривалий час опікувались тільки тими кліриками, які торгівельними шляхами потрапляли на південь Індії. Так, за свідченням «Хроніки Сеерта» в кінці III століття єпископ міста Басра Давид в правління католікоса Папи залишив свою єпархію і подався до Індії, де розгорнув широку місіонерську кампанію. Як наслідок, – на Малабарському узбережжі близько 295 року спостерігається значний приріст християнської громади.

У 345 році вірогідно, що внаслідок жорстоких переслідувань персидських християн з боку шаханшаха Шапура II у Малабарі опинились близько 400 переселенців з Едеси. Їх очолював купець Фома з Кани. В числі цих переселенців були єпископ Йосеф Едеський, чотири священники і кілька дяконів. Б. Нелюбов переповідає: «Колоністи були доброзичливо прийняті місцевими жителями, а від царя Сарума вони отримали землю і привілеї, накреслені на двох мідних дошках...» [233, с. 322]. Додамо, що нові християни поселились на південному березі Періяр за що й отримали прізвисько «південних». Натомість місцеві, які мешкали на північ від ріки Кранганор стали називатись, відповідно, північними. Між іншим, за переказами маланкарських християн персидські мігранти опинились в Індії завдяки ініціативі єпископа Йосефа Едеського якому уві сні було відкрито, що Індійська Церква немає пастиря» [233, с. 322]. Втім, якими б не були мотиви переселення але внаслідок цієї міграції християни Керали стали називатись «сирійськими», оскільки їх літургійною мовою стала саме давньосирійська. Додамо до цього, що в ті часи громади християн святого Фоми принаймні номінально входили до юрисдикції Престолу Селевкії Ктесифона. Хоча зауважимо, у часи католикосату Бавая (497-502) Маланкарська церква офіційно приймає віросповідання Церкви Сходу.

Наступне ієрархічне підживлення християн апостола Фоми стається у 825 році. Саме тоді група сирійських мігрантів і серед них священники Мар Сапро і Мар Афрас досягнули торгового міста Коллам (південна частина сучасного Траванкора). По прибутті вони отримали від місцевої влади певні привілеї і права. Відтак можна констатувати значну активізацію церковного життя в регіоні південної Індії. Додамо, що Маланкарська церква до цих пір щорічно 2 жовтня вшановує Сапро і Афраса як своїх святих отців. До того ж, згідно з традиційними уявленнями календар епохи малаялам («коля Варшам») розпочався саме з доби цих святих отців. Достовірність перебування сирійських мігрантів в Кералі в 20-х роках IX століття підтверджено фактом знаходження персидських хрестів в 1547 році на горі апостола Фоми поблизу Мадраса. На одному з цих хрестів був напис: «Господи Ісусе Христе, помилуй Афраса, сина Кахарбухта сирійця, який зберіг цей храм» [233, с. 323].

Упродовж X-XIV століть активні інституціональні зв'язки християн апостола Фоми із сирійськими церквами поступово занепадають. В цей період Маланкарська церква, вірогідно, що перебувала вже в юрисдикції Сирійської Православної Церкви. Як свідчення тому, – широке послуго-

вування керальськими християнами богослужбовими книгами, написаними естрангело ще в часи патріаршества Михаїла Сирійця. Ці книги стають популярними у вжитку Маланкарської церкви упродовж XIII століття. До речі у 1807 році одну з таких книг видав англіканський місіонер Клавдій Бьюкенен, який перебував тоді у Траванкорі. В ній містились спеціальні частини Євангелій, призначені для святкування Божої матері. А у примітках подаються доволі поважні посилання на Севіра Антіохійського. Можливо такого роду факти дали підстави протоієрею П. Вергезе акцентувати: «очевидно, що церква в Кералі була нічим іншим як інституцією яковітською до XV століття» [85].

Натомість, Б. Нелюбов і А. Ведьорніков, посилаючись на матеріали про християнську спільноту в Індії, опубліковані у кількох номерах журналу Елладської Церкви «Екклісія», стверджують про фактичну підпорядкованість Маланкарської церкви саме Патріарху Селевкіє-Ктесифонському аж до періоду португальського домінування. Зокрема, Б. Нелюбов категорично наголошує: «Малабарська Церква прийняла несторіанство в патріаршество Вавея [так подана транслітерація імені Бавая – I.K.], Вавілонського католикоса (497-502) і зберігала його більше дев'ятисот років» [233, с. 324].

Прибуття португальських місіонерів на початку XVI століття відкриває нову сторінку в церковній історії індійських християн. Початкові дружні відносини між місіонерами і тутешніми християнами поступово змінюються конфронтацією, яку не могли не спричинити різні віроповчальні установки та інституціональні своєрідності. З часом португальці вдаються навіть до політики окатоличення громади індійських християн, яку очолював тоді архідиякон Мар Авраам (1567-1597). Саме він виявився останнім предстоятелем неподільної церкви християн апостола Фоми.

В інституціональному відношенні португальські місіонери намагались підпорядкувати маланкарських християн латинській архієпископії Гоа, юрисдикція якої простягалась від мису Доброї Надії до Китаю. Звісно, що вони зосередили свої зусилля на активних заходах, спрямованих на викорінення «єретичного духу» християн Керали. Тривала конфронтація закінчилась відвертою акцією протесту місцевих християн в Маттанчері поблизу Кочина в січні 1653 року. За переказами вони тримали між собою мотузку, прив'язану одним кінцем до похиленого хреста на центральній площі міста. Саме тоді керальські християни поклялись ніколи не коритись папській владі і назавжди бути вірними Сирійській Церкві. Тобто переважна їх більшість визнала своїм предстоятелем архи-

диякона Фому Пакаломаттам (Парамбіля, чи у португальській транслітерації – де Кампо). Втім його висвята дванадцятьма місцевими священиками, а не патріархом, спричинила невдоволення деякою частиною християн апостола Фоми. Звісно, що це невдоволення було вміло використане латинськими архієреями. Як наслідок, – неминучий розподіл єдиної до тих пір Маланкарської Церкви стає реальним фактом.

Та частина християн апостола Фоми, яка залишилась під юрисдикцією папського престолу утворили Сирійсько-Малабарську Католицьку Церкву, яку очолив тутешній єпископ Олександр де Кампо (1663-1686). Осередками цієї церкви стають Ернакул і Чачаначеррі.

Ті керальські християни, які залишились відданими сирійській традиції задля утвердження канонічного статусу новоутвореної церковної структури звернулись до тодішнього патріарха Антіохії з проханням призначити для них архієрея. У 1665 році до Маланкара прибув Григорій, єпископ Єрусалимський, який вже канонічно висвятив Мар Фому у єпископа. Звісно, що індійські християни цієї структури визнали юрисдикцію Сирійської Православної Церкви. Принагідно зауважимо, що християни Керали не зважали на дотримання чітко вироблених христологічних оросів Церкви Сходу чи Сирійської Православної Церкви. Для них важливіше було і надалі дотримуватись духовної єдності з сирійськими патріархами. Відтак частина християн апостола Фоми приймає західно-сирійський обряд, започаткувавши Маланкарську Сирійську Православну Церкву, осередком якої стає місто Коттоям.

Посилаючись безпосередньо на А. Арбанітеса Б. Нелюбов узагальнює: «До кінця XVII століття на Малабарі були вже два основні групування християн: сиро-католицьке, яке привернуло на свій бік багатьох християн, використовуючи аргумент про не чинність хіротонії Мар Фоми і набуло першого тубільного єпископа в особі Олександра де Кампо і монофізитське, що виникло з несторіанського за браком богословської освіти християн апостола Фоми після прибуття в 1665 році яковітського єпископа Єрусалимського Григорія в Малабар» [233, с. 336].

Проте серед керальських християн були й такі, які, з одного боку, не сприйняли унії з Римом, але з іншого, – невдоволені були, на їх думку «неканонічною висвятою» Мар Фоми і тяжіли до традиційної прив'язаності до давнього Католикосату Селевкії-Ктесифона. Як наслідок, – в кінці XVII століття постає Халдейська Сирійська Церква Сходу, автономна у своєму внутрішньому управлінні. Її осередком стає місто Трізур.

Другий значний розкол спільноти християн апостола Фоми припадає на 70-ті роки XVIII століття. Йдеться про розподіл в середовищі керальських християн, підпорядкованих патріарху Антіохії і всього Сходу. Він увійшов в історію індійського християнства під назвою Аннуріанський (Толліурський) розкол. В ті часи яковіти Малабара, з одного боку, стримували натиск католицьких місіонерів на їх паству, але з іншого, – були в опозиції до католикосів Церкви Сходу, які намагались повернути остаточно християн Керали під свій омофор. При цьому тривалий час у них були проблеми з поповненням архієреїв.

Відповідно, у 1751 році для забезпечення єпископської спадкоємності тодішній патріарх Сирійської Православної Церкви Ігнатій Гервасій III відправляє в південну Індію єпископів Василя (1751-1753), який отримав титул митрополита Малабарського, Григорія (1751-1773) і Іванія (1751-1794) у супроводі хорєпископа Григорія і двох священників. Втім у новоприбулих архієреїв виникли розбіжності переважно організаційного характеру з місцевими керівниками громади керальських християн, яких на той час очолював Мар Фома V (1728-1765). При посередництві голландських колонізаторів, які змінили португальців, була досягнута домовленість, за якою усі висвяти мар Василій повинен узгоджувати з предстоятелем церкви керальських християн, а їх літургічні та церковні звичаї залишались незмінними. Після смерті Мар Фоми V керівником місцевої церкви стає мар Діонісій Фома VI (1765-1808), який на відміну від свого попередника був канонічно висвячений сирійськими єпископами. Щоправда, мар Григорій, тодішній митрополит Малабарський, будучи незадоволений політикою нового предстоятеля місцевої церкви у листопаді 1772 року висвятив в єпископа під іменем Мар Кирила I ченця Авраама Рамбана з родини Каттумангам, наділивши останнього повноваженнями спадкоємця мар Діонісія Фоми VI. Після смерті мар Григорія в липні 1774 року інші представники патріарха Діонісій та Іваній не визнали канонічності хіротонії Мар Кирила I і почали ультимативно вимагати його підпорядкування предстоятелю місцевих християн. Голландська влада, яка спочатку визнала висвяту Мар Кирила I з часом відмовила йому у підтримці. Як наслідок, – Мар Кирило I тікає в Аннур (поблизу Куннаїкулам), який в той час перебував під контролем англійських колонізаторів. Місцеві християни визнали його своїм архієреєм і Мар Кирило I навіть висвятив у єпископи свого брата під йменням Мар Кирило II. Тим самим він забезпечив спадкоємність архієрейської влади місцевих християн. Так у північному Малабарі виникає нова незалежна

церква, яка складалась лише з однієї єпархії. З 1774 року ця церква стає відомою як Толліурська (інша транслітерація – Тхожийорська). Її офіційна назва – Малабарська Незалежна Сирійська Церква Толліура (Тхожийора). Нині вона об'єднує близько трьох тисяч вірних, декларуючи свою схильність до англіканського віровчення, розбавленого положеннями орієнтальної ортодоксії. Втім у богослужбовій практиці Толліурська церква зберегла елементи як східносирійського так і західносирійського обрядів. Характерною особливістю цієї церкви є обов'язкове правило архієрейського наслідування. Тобто кожен її новий предстоятель після своєї висвяти одразу ж хіротонізує собі спадкоємця.

Третій розкол в історії інституціонального індійського християнства уможлиблюється внаслідок діяльності англіканських місіонерів. До цього, з 1816 року у Кералі після утворення Британської Ост-Індської компанії активізують свою діяльність різноманітні англіканські місії. Звісно, що архієреї християн апостола Фоми намагались стримувати їх прозелітизм і втручання у справи місцевих церков. Втім цілеспрямована протестантизація місіонерів спричинила, з одного боку, появи реформаторів у Маланкарській Церкві, серед яких виділявся професор Коттаямської семінарії Авраам Малпан, а з іншого, – привела до внутріцерковних негараздів, в яких знову-таки поставали питання канонічності вчинених ними чи іншими архієреями хіротоній. Зокрема, Авраам намагаючись добитись перемоги реформаторських акцій (переклад літургійних служб на мову малаялам, спрощення культу тощо) без узгоди тодішнього предстоятеля Маланкарської Церкви митрополита Діонісія IV (1825-1846) відправив свого небожа, диякона Матфея до патріарха Антіохійського Ілії II. Останній, незважаючи на протести Діонісія IV, висвятив Матфея спочатку у пресвітера, а потім у митрополита Маланкарського. Відповідно, у березні 1843 року нововисвячений Мар Афанасій Матфей прибуває у Трівандруш, де добивається офіційної підтримки англіканської влади. Пізніше його прихильники проголошують Афанасія Матфея єдиним легітимним предстоятелем Маланкарської Церкви. Відповідно, хіротонії Діонісія і його попередників визнаються не чинними. Втім патріарх Антіохійський Ілія II, дослухавшись до роз'яснень Діонісія про протестантизм Мар Афанасія Матфея, усуває останнього від керівництва місцевою церквою. Направлений в Індію від його імені Мар Кирило проголошує себе митрополитом Малабарським. Таким чином, церква, маючи своїм предстоятелем Діонісія IV, отримала ще двох кандидатів на її престол. Тривале протистояння архієреїв, яке супроводжувалось навіть розглядом

справи у Калькуттському суді і пертубаціями наступників кандидатів завершилось неминучим розколом. З одного боку, завдяки безпосередньому втручанням тодішнього патріарха Сирійської Православної Церкви мар Ігнатія Петра III була реорганізована інституціональна структура церкви і утверджена чинність та не чинність деяких висвят архієреїв. Тим самим більша частина Маланкарської Церкви залишалась в юрисдикції патріарха Антіохійського і всього Сходу. Її предстоятелем був визнаний Йосиф Мар Діонісій. З іншого боку, у 1889 році прихильники реформ, незгодні з діями патріарха утворили нову інституцію під назвою «Церква святого Фоми». У конфесійному полі Індії вона стає відомою як марфомітська. Реформати створили також «Місіонерське євангельське товариство мар Фоми» та встановили зв'язок з Толліурською Церквою.

Марфомітська церква існує і нині. Як стверджує Б. Нелюбов: «Церква добре організована. Митрополиту підпорядковуються чотири єпархії, що складаються з 226 приходів зі 140 священнослужителями» [233, с. 344]. Додамо, що осередками цієї церкви є Коттаям, Тірувел, Ченандр і Катара Кара.

Четвертий значний розкол в історії Маланкарської Церкви стається в 10-х роках ХХ століття. Він був зумовлений внутріцерковними розбіжностями серед архієреїв переважно з приводу особливостей підпорядкованості патріарху Сирійської Православної Церкви. Цьому розколу передували події, пов'язані з приїздом у Кералу у 1910 році тодішнього патріарха Антіохії і всього Сходу Григорія Абдули II. За рік до того він утвердив митрополитом церкви в Індії Гіверзіса Діонісія VI (1909-1934). Патріарх, будучи прихильником політики жорсткої централізації влади затримується у Трованкорі на три роки, щоб навести зрештою лад у розрізаних структурах місцевої церкви. Звісно, що він був присутній на архієрейській нараді, на якій приймаються рішення лише про духовний пріоритет Антіохійського престолу в Маланкарській Церкві, але декларована була фактична незалежність останньої. Григорій Абдула II засудив подібні рішення і відлучив від Церкви Гіверзіса Діонісія VI, призначивши новим митрополитом Мар Кирила. Крім того, він висвятив ще двох єпископів Мар Павла Афанасія і Мар Севіра. При цьому усі вони підписали акт про входження під омофор патріарха Антіохійського. Втім більшістю голосів Християнське Сирійське товариство, діюче при Маланкарській Церкві винесло рішення про не чинність патріаршого відлучення. Як наслідок, – Гіверзіс Діонісій VI вдається до реорганізації свого ієрархату й, відповідно, проголошує про відмову від підпорядкування патріарху.

Отже, багатостраждальна індійська церква знову розкололась тепер вже на дві частини. Одна з них зберегла вірність патріарху Антіохії тому і була названа «Бава какші» (стороною патріарха), а група підтримки Гіверзіса Діонісія назвала себе «Метран какші» (стороною митрополита). Ця автокефальна група і утворила Маланкарську Православну Сирійську Церкву Індії. Під подібною назвою вона документально була засвідчена у 20-х роках ХХ століття.

Патріарша група, в свою чергу, утворила церкву, відому під назвою Сирійська Православна Церква Маланкара, яку зазвичай називають яковітською, оскільки вона перебуває в юрисдикції патріарха Антіохійського і всього Сходу.

Додамо, що з 1912 року розпочинається судовий процес з приводу легітимності Індійського католікосу, ініційований верховним судом країни.

Маланкарська Православна Сирійська Церква поступово набуває статусу незалежного католікосу в Індії. Точніше, її архієреї декларували відокремлення від сирійського патріархату і відновлення давньої церкви південно-західної Індії. У регіональному відношенні влада цієї церкви поширилась на три південні єпархії штату Керала. Її предстоятелем 14 липня 1912 року був утверджений єпископ Павло-Іоанн Кандінадський, який отримує титульне ім'я Мар Василій I (1912-1925). Його хіротонізацію здійснив у давньому храмі Ніранама колишній патріарх Антіохійський Моран Абдулла Месьях, який у свій час в 1905 році не визнав рішення османської влади про своє усунення. Хоча зауважимо, – фактичним главою Індійського католікосу залишався тривалий час Мар Діонісій VI (1909-1934).

Після надто затяжного процесу Верховний Суд Індії у 1958 році визнав Маланкарську Православну Сирійську Церкву юридично легальною організацією. Це рішення стало приводом для взаємного примирення Патріарха Антіохійського і католікоса. Як наслідок, – обидві частини церкви були знову поєднані. При цьому тодішній патріарх Сирійської Православної Церкви Ігнатій Яків III визнав автономію Індійського католікосу, а себе її духовним, а не фактичним предстоятелем. У 1964 році він навіть хіротонісував на престол Маланкарської Церкви католікоса Мар Василія III Авгена (1964-1975).

Проте у 1975 році патріарх Антіохійський позбавив католікоса сану і призначив нового, – митрополита Мар Філоксеноса з іменем Мар Василій Павло II. Подібна акція знову розколола церкву на дві частини. Від-

повідно, група католикоса не прийняла таке призначення і обрала своїм предстоятелем Василя Мар Фому Матфея I (1975-1991).

Знову розпочався тривалий судовий процес щодо легітимізації Індійського католикосату, функціонуючого вже при нових історичних обставинах. У червні 1995 року Верховний Суд Індії виніс постанову, за якою в країні є тільки одна православна церква [в значенні нехалкідонська – І.К.], поділена нині на дві фракції. За статусом вона є автокефальною, але визнає духовне верховенство патріарха Антіохійського і всього Сходу.

Нині предстоятелем Маланкарської Православної Сирійської Церкви Індії є Його святість Василій Мар Фома Дідім I (з 2005 року). Його повний титул – Католикос Сходу, Католикос апостольського престолу святого Фоми і митрополит Маланкарський Василій Мар Фома Дідім I вважається 90-тим спадкоємцем апостола Фоми, від якого послідовники Маланкарської Церкви розпочинають свою історію і сьомим предстоятелем церкви після заснування католикосату в 1912 році.

Отже, крізь численні інституціональні пертурбації і значні розколи громади християн апостола Фоми поступово перетворюються в новітню структуру, відому нині під найменуванням Маланкарська Православна Сирійська Церква Індії. Звісно, що упродовж історії індійського християнства від нього відкололись численні групи, які започаткували нові інституції не лише орієнталістські, але й уніатські, англіканські та євангелічні. Тому колишні християни святого Фоми поділені нині між сімома церковними юрисдикціями. Хоча якщо брати до уваги нечисленні групи, які існують автономно, чи у складі інших юрисдикцій, то їх буде не менш ніж п'ятнадцять. Принаймні, К. Шайо стверджує: «Сьогодні в результаті розколів в християнських громадах, створених католицькими і протестантськими місіонерами в штаті Керала існує близько п'ятнадцяти різноманітних церковних деномінацій» [45, с. 48-49]. Втім халкідонітські інституції та їх історичні модифікації не є предметом нашого дослідження. Хоча підкреслимо, – нині різноманітні християнські церкви в Індії не ворогують між собою. Навпаки, деякі з них підтримують між собою доволі дружні стосунки, незважаючи на суттєві віроповчальні відмінності. Для прикладу, у 2009 році єпископи штату Керала, які належать до різних церковних інституцій домовились про співробітництво. Точніше, чотири церкви уклали угоду, за якою вони повинні взаємно використовувати храми і цвинтарі один одного і відспівувати усопших. Йдеться переважно про приходи, що знаходяться за межами Керали. Додамо, що уго-

ду підписали представники Маланкарської Православної Сирійської Церкви (яковітської) та унійних: Сиро-Малабарської і Сиро-маланкарської. [Див: 310]

3.2. Своєрідність ієрархату та адміністративний устрій Церкви

За усними переказами керальських християн, апостол Фома з'явився на індійській землі в Кодунгалорі і внаслідок проповідницької діяльності заснував сім церковних спільнот. Йдеться про Кодунгалор (Кранганор), Палаюр, Коттаккаву (Парур), Коккамангалам, Ніранам, Коллам (Квілон) і Хаял (Нілаккал) [див: 411, р. 131]. Звісно, що ці спільноти опікувались священиками, про кількість яких в церковних переказах не повідомляється. Відомо лише, що святий Фома призначив двох єпископів, – Кефу в Малабар і Павла в Коромандам (Малітур). Саме вони стали першими ієрархами Індії. Хоча зауважимо, – перші достовірні дані про індійського ієрарха містяться в документах I Нікейського собору 325 року. Його учасником був єпископ, який постанови собору підписував наступними іменем і титулатурою: «Іоанн Персіянин, ієрарх усіх церков Персії і Великої Індії» [див: 337]. Втім, чи мешкав Іоанн Персіянин в Індії? Вірогідно, що ні.

Достовірні свідчення про громади християн південної Індії подає Косьма Індікоплов у своїй «Християнській топографії» (530 р.). Зокрема, перебуваючи в Індії, він в подробицях повідомляє про життя християн Цейлону, яких він визначає як персів і «християн Малабара». Крім того Косьма Індікоплов згадує, про «висвяченого в Персії єпископа з Кафедрою в Кальяні і єпископа на острові Сокотра» [див: 337]. Вірогідно, що кафедру в Кальяні тримав індійський єпископ. До того ж, Косьма Індікоплов писав: «у бактрійців, хуннів, персів і інших індусів церкви є численними» [див: 2, с. 278, прим. 88].

До наших днів дійшло також свідчення про те, що сирійський торговець Мар Фома Канна отримав дозвіл тодішнього раджі Черумана Перумала на організацію християнського приходу, до складу якого увійшли навернені у віру в Христа місцеві індійські родини. Свідчення про організацію приходу відноситься до 825 року. Між іншим, приходу був наданий навіть спеціальний цивільний статус.

Судячи з розмірковувань С. Вішванатана [див: 419], церковні структури християн, яких в південній Індії шанобливо називали «назарані марпілас» (що означає «сини царя») чітко вписались у кастову систему ін-

дійського суспільства. Для індусів адепти християнських громад були «маргаккар» чи «марганасі», тобто тими, хто культивує новий шлях. Тобто для місцевих мешканців церковне життя християн Керали було лише одним із «марга» (шляхів). Місцеві правителі вважали християн належними до високої касты і надавали їм усілякі привілеї і почесні. Про останніх неодноразово повідомлялось у численних писемних документах (у вигляді мідних пластин).

Християни Керали створили специфічну адміністративну структуру, яка виявилась синкретом сирійського християнства і місцевих традицій. Йдеться про так звані «Palli-yogams» [термін подається і буде використовуватися оригінальною мовою джерела для запобігання неточностей перекладу – І.К.] Ч. Себастьян роз'яснює: «Назва «palli» припускає «церковну спільноту» а «yogams» перекладається як «зібрання» чи «основне тіло» [411, с. 133]. По суті, до такої адміністративної одиниці входять представники родин і священники округу (об'єднання місцевих церковних спільнот). Як вважає Х. Кудупузха: «така одна із відомих владних структур сирійських християн Керали як зібрання (palli-yogams) походить вірогідно від давнього селянського зібрання, поширеного серед дравідійців» [цит: 385, р. 18].

Тобто, можна припустити, що з часу поширення ідей християнства в південній Індії створювались palli-yogams, які відігравали вкрай важливу роль в управлінні церковним життям. Принаймні, на подібних зібраннях вирішувались усі поточні питання, пов'язані з функціонуванням спільноти, в тому числі і питання судочинного характеру. Саме на таких зібраннях не тільки приймалися регламентації, але й навіть виносились каральні санкції, аж до відлучення від церкви.

Дослідники (С. Вішванатан, Е. де Гувей) стверджують про існування трьох видів yogams, – місцеві зібрання, регіональні зібрання і Вища церковна рада. Звісно, що керівним органом palli-yogams була Вища церковна рада, яка називалась також Маха-yogam, Сабха-yogam, Самадай-yogam чи Маланкара. Вона була наділена законодавчими, судочинними та адміністративними повноваженнями від усієї Церкви. До складу Маланкари входили представники християнських громад усіх сільських округів під головуванням архідиякона. Тобто спільнота керальських християн була розділена на округи, які називались «ідавака». Відповідно, «ідавака» була первинною адміністративною одиницею.

Фактичним керівником спільноти керальських християн був архідиякон. Він, як предстоятель Маланкарської Церкви управляв єпископа-

ми і священниками, які здійснювали служби в округах. Архідиякон також був етнархом мешканців Керали. Його посада мовою малайялам титулувалась «ятікку картхавінам», що буквально означало «голова з касты». Тобто архідиякон виконував функції духовного і світського керівника керальських християн. До цього, інститут архідияконата був спадковим. Принаймні, документально підтвердженням є факт монополізації цього титулу родиною Паккаломаттам упродовж шістнадцяти століть. Точніше «традиційним в маланкарській церкві було обрання архідиякона з родини Паккаломаттам з 72 року до 1693 року» [див: 384]. Хоча зауважимо, предстоятелем Маланкарської Церкви був Мар Діонісій II Фома IX з цієї родини, який помер 1817 року.

Ще раз акцентуємо – архідиякон усієї Індії уособлював собою найвищий ієрархічний чин. Але він не був патріархом. Тобто декларації Миколи Сербського подані ним у творі «Індійські листи» про існування з перших віків Малабарського патріархату не відповідають дійсності.

Єпископи Маланкарської Церкви керували церковним життям приходів, яке звично реалізовувалось у літургіях, постах та утриманнях. При цьому інколи один єпископ опікувався кількома приходами. До цього, мовою малайялам приход називався «едавакас». Священники здійснювали треби у приходоах. Зазвичай питаннями розподілу священників у церковні округи у відповідності з потребами пастви займались ralli-yogams. Звідси випливала особлива важливість священників як керівників громадами християн на регіональному рівні. Додамо до цього, що жодне рішення яке стосувалось функціонування громад не приймалось без санкції ralli-yogams.

Своєрідністю ієрархату індійського християнства слід визнати також наявність інституту ромбанів. Ромбани – це близькі за статусом до єпископів архімандрити. При посвяченні у ромбани усі присутні в храмі ієрархи, починаючи з предстоятеля церкви зобов'язані були омивати йому ноги. Зауважимо також, що єпископом Малабарської Церкви міг бути лише той ієрарх, який проходив стадію ромбана.

Ще в «допортугальський період» остаточно утвердились санкціоновані ralli-yogams регламентації щодо одіяння ієрархів. Повсякденною для носіння була ряса з широкими рукавами і просторим пристяжним коміром позаду. Священники носять таке одіяння з «напівсферичним покровом на голові, а ченці з «кукілем». Священники зверху підризника одягають також епітрахіль, фелонь, підперізовуючись поясом. Єпископи, окрім архієрейської фелоні одягають також омофор, який спадає на епіт-

рахіль. Обов'язковим для них є наявність панагії і хреста. Єпископи і ченці на голові носять чорний покров (схиму), на якому вишитими є хрести. Додамо також, що повсякденним одянням єпископів є чорна ряса, обшита червоною тканиною яка накладається на червоний підрясник. Повсякденним одянням диякона стає стихар і орар з червоної блискучої тканини, прикрашений хрестами.

В адміністративному відношенні керальські християни поєднувались в одну-єдину єпархію, яка нараховувала близько 30-ти приходів. Упродовж XVI століття її ієрархи та паства піддавались насильницькій латинізації. Але все-таки вони визнавали себе сирійськими християнами. Принаймні португальські колоністи тривалий час змушені були миритись з функціонуванням автономної у своєму внутрішньому управлінні єпархії християн апостола Фоми, очолюваної архідияконом. Звісно, що єпархія кількісно зростала. Узагальнюючи свідчення Е. де Гувей можна стверджувати про наявність у 1600 році близько 64 церковних споруд, 168 християнських поселень і 80 тисяч родин.

Після інциденту у «похиленого хреста» (січень 1653 року) тодішній архідиякон Фома де Кампо [прізвище подане у португальській транскрипції – I.K.], розпочинає реорганізацію ієрархату. При цьому він був висвячений дванадцятьма священиками у митрополита з титулом Мар Фома I. З тих пір, а саме з травня 1653 року церква керальських християн управлялась митрополитом. Додамо, що спільнота християн апостола Фоми, дотримуючись місцевих переказів, тривалий час уникала адміністративної диференціації своєї церкви.

Перша істотна реорганізація церкви, яка супроводжувалась розподілом єдиної до тих часів єпархії на сім єпископій припадає лише на грудень 1876 року. Саме тоді патріарх Антіохійський Ігнатій Петро III (1872-1894), в юрисдикції якого перебувала Маланкарська церква своїм наказом утверджує сім єпархій: Ангамалі, Кочин, Канданад, Коттаям, Ніранам, Тумпанон і Квілон. Звісно, що в кожному з цих єпархій були висвячені єпископи.

У 1910 році була сформована Кнанайська єпархія, а в 1938 перша єпархія за межами Керали, яка отримала найменування «місії за межами Малабара». До цього, у 1953 році була сформована окремо єпархія Малабар з осередком у містечку Кайлікарт.

Наступна значна реорганізація інституціональних структур церкви припадає на 1976 рік. Тоді єпархія, що знаходилась за межами Керали була розділена на три окремі єпархії: Бомбей, Мадрас і Делі. Крім того,

епархія Малабару була розширена за рахунок багатьох приходів штату Тамілнад. У жовтні 1978 року були сформовані нові епархії за межами Керали, – Америка, Калькутта і Трівандрум, а у штаті Керала, – Коллам.

У 1982 році була організована епархія Ідуккі за рахунок включення до неї приходів високогірних районів. У тому ж році за епархією Коттаям був підтверджений статус центральної. У 1985 році була створена нова – Ченганнурська епархія шляхом приєднання до неї 50-ти приходів з колишніх епархій Тумпанон, Ніранам і Коллам. Тоді ж була сформована епархія Султан Батері, до складу якої увійшли приходи міста Ваянаду, Кананнура, Курка і Нілгірі, належних раніше до Малабарської епархії. Крім того від Кочинської епархії відокремлюється частина під назвою епархії Куннамкулам. У 1993 році в осередках діаспори була сформована епархія Канада-Великобританія-Європа.

Значна реорганізація інституціональних осередків Маланкарської Церкви стається у 2002 році. Насамперед були сформовані нові керальські епархії – Мавелікара шляхом об'єднання 50-ти приходів з Тумпанона, Ніранама і Коллама і Тічур шляхом перерозподілу приходів Кочина і Куннамкулама. В тому ж році розділяються на східні і західні частини епархії Ангамалі і Канданад. Після реорганізації 2002 року Маланкарська Церква складалась з 25 епархій.

Остання значна реорганізація епархіальних осередків церкви припадає на лютий 2009 року. Саме тоді Американська епархія була розділена на епархію Південно-Західної Америки (40 приходів) і епархію Північно-Східної Америки (34 приходи). Епархія Канада-Великобританія-Європа була розділена на епархію Канади і епархію Сполученого Королівства Великобританії – Європи – Африки. В межах Індії були сформовані нові епархії – Бангалор (28 приходів) і Ахмадабад (35 приходів). Крім того, територіального перерозподілу зазнає епархія Ченнаї (колишній Мадрас). До неї увійшли 39 приходів, які охоплювали регіони Тамілнаду, Андаманські острови в Індії, Австралії, Нової Зеландії, Малайзії, Сінгапура та церковні осередки в країнах Далекого Сходу. Додамо також, що до новоутвореної епархії Бангалор відійшли приходи у штатах Карнатака і Андхра-Прадеш, які раніше належали єпископії Ченнаї. Внаслідок подібних інституціональних реорганізацій нині Маланкарська церква нараховує вже 26 епархій, 17 з яких знаходяться в штаті Керала і 9 за межами штату. Звісно, що при підрахунках ми враховували останню реорганізацію 2009 року, внаслідок якої стались не лише розділення де-

яких епархій, але й укрупнення епархії Ченнаї за рахунок колишніх окремих епархій в діаспорі [пор: 413].

Очолює церкву Католікос Апостольського престолу св. Фоми і Маланкарський митрополит. Його резиденція знаходиться у місті Коттоям (штат Керала). Кафедральним собором церкви є собор Мар Елія. Католікос в управлінні церквою опирається на Синод, до складу якого входять епархіальні архієреї, загальною кількістю від 24 до 26. Окрім Синоду до керівних органів церкви належить Комітет з питань управління Церквою. Його склад утворюють клірики та миряни, що обираються на термін – один рік. В кількісному відношенні Комітет складається з 90 членів, третина яких – священнослужителі. Комітет збирається на засідання щорічно. Його поточну роботу забезпечують 8-9 архієреїв. Зауважимо також, що католікос і єпископи церкви нині обираються виконавчим Комітетом, до якого входять архієреї і по одному священику і два миряни від кожної парафії.

Кількість вірних церкви за станом на початок XXI століття нараховує 1 млн. 250 тисяч осіб (точка зору Б. Нелюбова). За підрахунками Р. Роберсона близько 1 млн. осіб [273, с. 49]. За даними інтернет-ресурсів в Індії мешкають близько 2 мільйонів послідовників християн св. Фоми. Втім до їх числа тоді слід віднести не лише прихильників Маланкарської Православної Сирійської Церкви, але й Маланкарської Сирійської Православної Церкви та Халдейської Сирійської Церкви Сходу. Принаймні, у 2007 році Маланкарська Православна Сирійська Церква нараховувала 2,5 мільйонів членів, 24 єпископи і більш ніж 1700 священиків. У патріаршій частині церкви нараховувалось близько 1,2 мільйона вірних. За повідомленнями П. Топичканова 17,75 % індійських християн пов'язують своє походження з діяльністю апостола Фоми і належать до Маланкарської Сирійської Церкви (9,45 %), Сирійської Яковітської Церкви Індії (4,83 %), Сирійської Малабарської Церкви мар Фоми (3,39 %), Незалежної Сирійської Малабарської Церкви Тхожийора (0,08 %) [див: 309]. За узагальненими даними 30% населення штату Керала є прихильниками Маланкарської Православної Сирійської Церкви. Отже, регіон Керали до цих пір є форпостом Маланкарської Церкви, яка нині поширена не лише в інших штатах Індії, але й і у п'яти континентах. Але все таки відзначимо інституціональну надмірну локалізацію церкви в межах одного штату, де, між іншим, нараховується у 17 епархіях більш ніж 700 приходів.

3.3. Соборна діяльність церкви та формування системи християнської освіти

До прибуття португальських колонізаторів на початку XVI століття соборна діяльність керальських християн здійснювалась в межах *rallayogams*, на постійних засіданнях яких вирішувались поточні питання їх церковного життя. Цілком вірогідно, що було достатньо в кількісному відношенні, враховуючи наявність не тільки Вищої церковної Ради, але й місцевих та регіональних *yogams*. Щоправда, документально підтверджених даних про конкретні питання які дискутувались на *yogams* до нашого часу не дійшли.

Першим достовірно засвідченим в історії індійських християн фактом їх соборної діяльності виявився так званий Діамперський собор. Він відбувся 20-29 червня 1599 року, відповідно в містечку Діампер (Удаямперур), сучасний штат Керала. Цей собор увійшов в історію християнства як собор укладення унії між Малабарською Церквою і Ватиканом. В ньому взяли участь 153 клірики, 660 мирян від приходів, представники португальських і індійських владних структур [див: 308]. Скликаний він був португальським архієпископом Алексісом Менешесом за дорученням папи і при допомозі місцевих правителів. Собор прийняв сповідання віри Тридентського собору і зрікся догматики Церкви Сходу. Згідно з його постановами у малабарських християн запроваджувалась латинська літургія при збереженні богослужбової сирійської мови і целібат священиків. Між іншим, на соборі були прийняте рішення про знищення усіх книг, які не відповідали вченню римо-католицької церкви (натяк насамперед на віровчення Церкви Сходу про Ісуса Христа). Цілком вірогідно що в розряд таких книг попали і манускрипти, присвячені історії маланкарських християн.

В організаційному відношенні християни апостола Фоми переходили під юрисдикцію латинської архієпископії Гоа, яка простягалась від мису Доброї Надії до Китаю. При цьому, утворена католиками Серська єпархія, яка увібрала до себе і приходи керальських християн була розділена на 70 парафій. Її очолив архідиякон Георгій. Його помічниками стали призначені на соборі архієпископ Ангамалі Франциск Роз і ректор Вайпикоттської семінарії.

Таким чином, християнські громади Керали соборним рішенням підпорядковувались латинській архієпископії і були приречені на посту-

пове виживання традиціоналістського духу у віровченні, культурі та інституціональних характеристиках.

Важливою віхою в соборній історії маланкарських християн слід визнати організовану акцію спротиву, яка сталась 16 січня 1653 року на центральній площі містечка Маттанчері, поблизу Кочина. Ця акція в історії індійського християнства стає відомою як «повстання у нахиленого хреста». Йдеться про урочисту клятву («сатьям»), яку дали маланкарські християни назавжди порвати будь-які стосунки з Римом. При цьому, як стверджує А. Ведьорніков: «із 200 тисяч малабарських християн менше чотирьохсот залишились вірними папі» [84, с. 74]. Отже, на прикладі події, що сталась у Кунан Кроса, можна стверджувати навіть про своєрідну денонсацію рішень Діамперського собору.

Особливе місце в соборній діяльності Маланкарської Церкви займає нарада, скликана в січні 1836 року в містечку Мавеліккар тодішнім митрополитом Мар Діонісієм IV, на якій був присутнім також єпископ Толліурської Церкви Мар Кирило. Головний результат цієї наради – була офіційно утверджена відмова від усіх реформ в церковному житті в дусі протестантизму. Натомість була декларована відданість маланкарських християн Антіохійському престолу. Б. Нелюбов підтверджує: «Ця нарада стала закінченням офіційних відносин між Місіонерським товариством [англіканським – І.К.] і Сирійською Малабарською Церквою» [233, с. 341].

Неперевершене значення в історії індійського християнства мав собор, який відбувся у травні 1876 року в місті Мулантурутті. Цей собор був скликаний патріархом Антіохійським Ігнатієм Петром III і присутні на ньому були майже всі архієреї розрізнених на той час осередків Маланкарської Церкви. Щодо соборних рішень. В першу чергу відзначимо утвердження духовної єдності керальських християн з Сирійською Православною Церквою. Окремою соборною постановою Малабарська Церква отримала назву Маланкарської єпархії з адміністративним статусом архієпископії. За повідомленням Б. Нелюбова: «У відповідності з визначенням собору Маланкарська архієпископія займала таке ж положення по відношенню до патріархії, яке займали й інші єпископії Сирії. Зміст документа, підписаного настоятелем усіх громад, мав на меті безумовне підпорядкування Антіохійському патріархату, виключення усіляких обговорень стосовно законності посланих патріархом єпископів, стабілізацію фінансової системи патріархії в Індії на надійних основах» [233, с. 343].

Серед важливих організаційних рішень собору згадаємо про призначення для Маланкарської Церкви єдиного митрополита. Тим самим був припинений тривалий безлад в середовищі архієреїв, пов'язаний з проблемою чинності їх хіротонізацій. Крім того, в адміністративному відношенні соборним рішенням Церква була розділена на сім єпархій, для яких, відповідно, були висвячені єпископи. Окремою постановою була підтверджена рівність повноважень усіх єпископів і їх ієрархічна підпорядкованість Патріарху. Задля оптимізації вирішень поточних справ Церкви була створена особлива адміністративна комісія, до складу якої увійшли 8 священників, 16 мирян, один секретар і скарбничий. Також затверджений був церковний дорадчий орган «Християнська Сирійська асоціація». Додамо також, що патріарх Антіохійський після закінчення собору хіротонісував ще 120 священників і 17 дияконів. Загалом більшість рішень собору слід розглядати у перспективі реалізованої політики централізації інституцій індійського християнства до якої вдався тодішній патріарх Антіохійський.

Безумовно новаторськими в історії Маланкарської Церкви виявились рішення собору який відбувся в грудні 1934 року у місті Коттаям. На цьому соборі була вироблена конституція про самостійне управління Церкви, яку очолював вже католикос і прийнятий статут Церкви. Однак Маланкарська Церква кваліфікувалась як частина Сирійської Православної Церкви [див: 318, с. 51]. Зауважимо також, що на соборі було прийняте рішення про суміщення посад католикоса і митрополита Маланкарського.

Варто згадати і про собор, який відбувся в липні 2002 року в містечку Путенкуріз (Керала). Присутні на ньому делегати від усіх приходів схвалили нову конституцію, положення якої спрямовані були на покращення управлінських структур Церкви. При цьому, конституція утверджена була за згодою Патріарха Антіохійського і всього Сходу.

Формуванню освітньої системи Маланкарської Церкви посприяли традиціоналістські рецепції віровчення, культу та інституцій. При цьому зауважимо, – християни апостола Фоми з причини їх віддаленості від тодішніх центрів християнської вченості аж до початку XVI століття не були втягнуті у богословські суперечки та інституціональні розлади. Б. Нелюбов стверджував: «У христологічних суперечках християни Малабара не брали участі і для них несторіанство залишалось насправді мертвою буквою. Живучи у віддаленні від іншого християнського світу, серед переважної більшості індістів і мусульман, вони завжди вважали

себе членами єдиної Церкви, що прагне до збереження своєї духовної спадщини» [233, с. 324]. Як наслідок, – віровчення і обряди християни Керали сприймали у деякій їх спрощеності та обов'язково крізь призму місцевих традицій. Тому не варто стверджувати про чітке дотримання християнами Керали христологічного вчення Церкви Сходу і пізніше Сирійської Православної Церкви. Скоріше були прийняті адаптовані варіанти сирійського віровчення, а обряди були пропущені через звичаї та колорит індійської традиції. Навіть ієрархічні чина та інституції з їх налаштованістю на апостольські часи були суто традиціоналістськими. Звісно що традиціоналістські аспекти церковного життя маланкарських християн відображались у богослужбових книгах, написаних давньосирійською мовою.

Перші писемні пам'ятки християн в регіоні нинішнього штату Керала з'являються ще у VII столітті. Йдеться про пам'ятки на пехлевій, знайдені в Коттаямі і на горі св. Фоми поблизу Мадраса. Проте богослужбовою мовою християн Керали була давньосирійська. Хоча зауважимо, А. Барнел вважає, що християни південної Індії раніше користувались тамільським скорописом ваттелутту, який він виводив через пехлевій до семітського джерела [див: 205].

В культових приписах християни апостола Фоми використовували сиро-малабарське письмо. По суті це «несторіанський сирійський алфавіт плюс вісім букв з малайльського силлабарія» [див: 205]. Але у побуті і в повсякденному житті індійські християни розмовляли на малайлам. Найбільш ранній маланкарський манускрипт цією мовою датується 1301 роком [див: 205]. На жаль, в свій час рішенням католицької інквізиції, утверджені португальцями в Гоа у 1506 році усі книги маланкарських християн підлягали знищенню як «єретичні» за своїм змістом. Як наслідок, – багато рукописів мовою малайлам були втрачені. Щоправда, нині у Британському музеї знаходиться значна за обсягом колекція, що містить манускрипти, листи і звіти португальських місій в Індії, серед яких є документи, що стосуються історії місцевих християн. Невідомий автор, вірогідно що єзуїт зібрав також усні перекази керальських християн.

Вкоріненість в індійське оточення побіжно посприяла збереженню багатой усної традиції місцевих християн. Йдеться зокрема про знамениту пісню «Рамбан Патту» чи «Фома Парвом», яка містить розповіді з «Діян апостола Фоми». Через 48 поколінь існування усної традиції ця пісня була записана у 1601 році рамбаном Томасом з церкви Ніранам, який був нащадком першого єпископа, висвяченого ще апостолом Фомою. До

пам'ятників усної традиції керальських християн належить і цикл пісень за «Діяннями апостола Фоми», які виконуються у танцювальних рухах. Деякі з цих пісень у танцювальному супроводі до цих пір здійснюються під час церковних свят під відкритим небом. Для прикладу, така пісня як «Ведіан Патту» виконується місцевим ансамблем на християнських фестивалях і супроводжується грою на музичних інструментах, які називаються «віллу» [див: 337].

Пожвавлення освітньої діяльності Маланкарської Церкви спостерігається лише на початку XIX століття. У 1815 році у місті Коттаям була заснована Православна духовна семінарія, яка поступово стає значним осередком збереження духовності керальських християн. Основну роль в поширенні потенціалу християнської традиції відігравали малпани – викладачі сирійської мови і богослов'я.

У другій половині XIX століття більшість літургічних текстів Церкви були перекладені на мову малааялам. На цей час припадає діяльність таких визначних лінгвістів як Діонісій Ваттасеріл, Конат Матфей Малпан і Маттан Олександрео Малпан. Зауважимо, що саме в другій половині XIX століття в богословських колах Церкви спостерігається тенденція, що полягала у надмірній ідентифікації спадщини християн апостола Фоми з мовою малааялам. С. Хедлі стверджував навіть про появу свого роду трібалізма і надто жорсткої прив'язки православної віри з мовою малааялам і малааяламською культурою» [334, с. 234].

На першу половину XX століття припадає розквіт освітньої системи Маланкарської Церкви, пов'язаний насамперед з діяльністю таких видатних вчених і церковних діячів як Геваргезе Мар Діонісій VI, митрополит з 1909 року і Конат Корах Матхен. Саме вони переклали з сирійської мови на малааялам деякі літургічні тексти, молитви і гімни. Геваргезе Мар Діонісій VI також написав керівництво з сирійської мови і твір «Основні догмати Церкви», в якому докладно виклав віровчення, таїнства і звичаї Маланкарської Церкви. У 1946 році розпочатий випуск офіційного друкованого органу, щомісячника «Маланкарська Церква» (Malankara Sabha). Додамо також, що в 1942 році була реорганізована Православна духовна семінарія у Коттаямі. Нині ця семінарія, будучи основним навчальним закладом Церкви нараховує близько 140 студентів. За свідченням К. Шайо «з 1964 року вона увійшла до складу Серампурського університету» [45, с. 47]. У цій духовній семінарії майбутні ієрархи отримують чотирирічну богословську освіту.

Серед інших навчальних закладів виділяються Православна духовна семінарія св. Фоми у місті Бхілаї, яка була відкрита у 1995 році (у 1999 році переїхала у місто Нагпур) і Софійський центр богословської підготовки для мирян, який діє з 1974 року і в якому часто проводяться конференції і літні школи. Згадаємо також про школу літургічної музики, яка функціонує в структурі Коттаямського університету імені Махатми Ганді. Загалом під опікою церкви, за свідченням К. Шайо, діють «17 університетських коледжів, що входять до складу університетів Коттаяма і Калькутти, більш ніж 300 середніх шкіл, 13 центрів технічної освіти, 5 педагогічних училищ, 21 госпіталь і 17 притулків для безхатченків і сиріт...» [45, с. 48]. Додамо, що окрім двох основних духовних семінарій церкви, також функціонують єпархіальні семінарії в містах Ніранам, Патанампіта, Тіруванантапурам, Султан Батері, Кожикоде, Бангалор.

Значними осередками християнської духовності в структурі Маланкарської Церкви залишаються чернечі згромадження і монастирі. Нині на початку XXI століття функціонують чотири чоловічі чернечі згромадження і одинадцять згромаджень для целібатних священників і мирян. Загалом діють 18 монастирів, в яких нараховується близько 210 ченців. Є також 13 жіночих монастирів, в яких мешкають близько 200 черниць. Хоча зауважимо, що жіноче чернецтво – явище доволі пізнє у церковно-му житті. Воно виникає лише у 50-х роках XX століття.

В сучасних умовах маланкарські християни вдаються до різноманітних акцій в освітній сфері. Їх зусилля в цьому напрямку разом з діями уряду та інших релігійних та культурних груп посприяли тому, що Керала стає освіченим штатом Індії. У 1990 році уряд Індії оголосив, що штат Керала є штатом зі 100 % грамотністю. Цей факт навіть був зафіксований у книзі Гіннеса [див: 370]. Якщо ж взяти до уваги, що 30 % населення Керали є християнами, то можна стверджувати про посилену роль в освітній сфері штату і представників Маланкарської Церкви.

Насамкінець згадаємо і про видатних богословів сучасності, якими пишається Маланкарська Церква. Це Мар Остатіос, митрополит Ніранамський, професор богослов'я і етики в духовній семінарії у Коттаямі, Павло Мар Григорій, митрополит Нью-Делі і ректор духовної семінарії, протоієрей Бабі Варгезе, доктор філософії, професор літургії і проректор духовної семінарії у Каттаямі.

3.4. Місіонерство православних християн Керали

Незважаючи на давню вкоріненість християнства в південно-західній Індії про інтенсивні форми місіонерської діяльності Маланкарської Церкви стверджувати недоречно. На відміну від Церкви Сходу і Сирійської Православної Церкви місіонерство не стало візитною карткою православних християн Керали. Основна причина цього полягала у відчутній індіанізації Маланкарської Церкви. Йдеться про те, що індійські обряди, звичаї, норми і навіть уявлення були адаптовані християнськими спільнотами Керали без втрати їх конфесійної ідентичності. З іншого боку, християнська традиція по мірі її вкорінення в південно-західний регіон Індії перестає сприйматись як чужорідний елемент. Для індусів християнська віра стає одним із духовних шляхів (марга).

Наслідком індіанізації слід визнати святкування християнських свят не лише нащадками християн апостола Фоми, але й індусами. Зауважимо при цьому і про традиційні індійські вкраплення у християнські таїнства. Для прикладу, у таїнстві шлюбу серед керальських християн набуває чинності наступна церемонія. Наречений зав'язує на шиї своїй нареченій золотий хрест. Для порівняння, – індуси під час шлюбної церемонії пов'язують на шию нареченим зображення якогось індуїстського божества. Інший приклад. Здійснення християнського причастя супроводжується на Малабарі реалізацією індуїстського обряду «чандам» (нанесення на лоб віруючого певного знака пастою з сандалового дерева).

Загалом індіанізація посприяла своєрідній унікальності християн-адептів Маланкарської Церкви. За влучним висловлюванням Ч. Себастьяна: «Назви, прізвища, образ життя, архітектура споруд і церков, зразки дій церковного уряду, інституціональні осередки і релігійні свята, одяння і знакові відмінності духовенства, освітня система, сімейне життя, одяння і прикраси християн та їх їжа по суті були індійськими» [411, с. 137]. Додамо до цього, що навіть церковні споруди християн Керали уподібнювались пагодам, окрім хіба що розміщеного на куполі хреста.

В допортугальський період функціонування Маланкарської Церкви (до 1498 року) в кращому випадку можна стверджувати про екстенсифікацію місіонерської діяльності її адептів. При цьому, по-перше об'єктами місіонерства ставали зазвичай ті регіони Індії, які межували з Малабаром. По-друге, керальські місіонери як правило не вдавались до пропаганди винятковості благовісті. Навпаки, привабливість християнського віровчення вони намагались демонструвати прикладом власного життя,

та діями, сповненими євангельського духу. Тобто місіонери не сприймали будь-які засоби тиску чи агресивних форм переконання. Натомість, на їх думки, не були доцільними розмови про неповноцінність індуїстського образу життя, віровчення та культу. Індуїзм для малабарських християн був теж одним із духовних шляхів, який потрібно поважати.

Успіхами перших місій маланкарських християн слід вважати поширення християнського образу життя на сусідні Мілатур і Нілгірі, а також на північ вздовж узбережжя Аравійського моря в Гоа, Саймур, Тхапур, Гуджарат аж до Сінда (нині регіон Пакистана). Пізніше маланкарські християни поширили свою віру на Мальдіви і на Індонезію.

З часів португальської колонізації вже християни Керали стають об'єктом місіонерської активності єзуїтів, а згодом кармелітів. Так форпостом прозелітизму римо-католиків стає єзуїтська семінарія у Вайпикотті, де «близько п'ятдесяти студентів, що вивчали латину і халдейську мову, моральне богослов'я, догматику і літургіку, на чолі з викладачем Франциском Розом, в подальшому єпископом Серрським, були покликані здійснювати місію Римської Церкви серед християн Індії» [233, с. 328]. Наслідком місіонерських зусиль Ватикану було формування в кінці XVII століття уніатської сиро-католицької інституції яка пізніше стає відомою як Сирійсько-Малабарська Католицька Церква.

Внаслідок англіканського прозелітизму (представленого переважно членами «Місіонерського товариства Індії») виникають Малабарська Сирійська Церква Мар Фоми і Малабарська Незалежна Сирійська Церква Тхожийора. Своєрідність цих церков полягала у поєднанні англіканського віровчення з орієнталізмом.

Відповідно, місіонерська активність християн Керали під тиском прозелітських зусиль католиків і протестантів занепадає. Втім відзначимо все-таки відомі в історії індійського християнства акції несприйняття засобів місіонерської пропаганди Заходу. В зв'язку з цим для прикладу згадаємо про «повстання у нахиленого хреста» (січень 1653 року). У більшості випадків керальські християни були рішуче налаштовані проти агресивних, наступальних форм пропаганди європейських місіонерів. Ченець Христодул у відповіді на сьомий лист індійської місії наголошував: «їх [західних народів – І.К.] християнські місії мали доступ до підкорених народів. Але без успіху. Бо де хресту передуює меч, там хрест ненавидять. Тільки тепер народи Східної Православної Церкви в змозі піднятися до служіння своїм братам в Індії» [240, с. 163-164].

Відновлення місіонерської діяльності керальських християн припадає на 80-ті роки XIX століття. Йдеться, зокрема, про організацію Брахмавар місії у штаті Карнатака у 1881 році. Місіонери допомагали усім християнам, які порвали з Римо-Католицькою церквою і приєднались до Маланкарської. В рамках місії Брахмавар діяли п'ять церков, які на той час відносились до єпархії Мадраса. У 1918 році починає функціонувати Бетані ашрам [обитель мудреців і відлюдників в стародавній Індії, яка зазвичай розташовувалася у віддаленій місцевості – І.К] у Ранні. Місіонери цієї організації опікувались лікарнями, середніми навчальними закладами, притулками для осіб похилого віку. У 1920 році починає діяти філіал Бетані ашраму у Куннамкуламі. У 1929 році Фома мар Діонісій (1929-1972) започатковує ашрам гори Табор у місті Патанатурам. Згодом відкриваються численні філіали цієї емісійної організації в багатьох штатах Індії, зокрема у штаті Тамілнад. Серед інших місіонерських осередків, які створені були у 30-х роках XX століття назвемо відомі ашрами Крістушішіа і Мар Куріакозе.

Пожавлення місіонерської діяльності Маланкарської Церкви припадає вже на 70-ті роки XX століття. Причому місії виникають майже у всіх штатах Індії. Їх призначення – евангелізація і допомога тим, хто її потребує. Звернемо увагу, на переважно благодійницький характер таких місій.

Насамперед відзначимо створену у 1979 році Місію Ради Маланкарської Православної Церкви. Її поява зумовлена була необхідністю координації і забезпечення організації місіонерською діяльністю усієї церкви. До речі, в рамках місії виплачуються щомісячні інвестиції її учасникам, особливо тим, хто працював в польових умовах. У 1989 році виникає Місія центра святого Павла. Її діяльність нині спрямована на організацію семінарів, навчальних класів евангелізації, підтримку видавничої справи, здійснення заходів з надання допомоги усім тим, хто постраждав від стихійних лих. Нині ця Місія охоплює єпархіальні осередки Церкви, ашрами, монастирі, рухи й навіть діє через світські служби.

В регіоні північної Індії у 1972 році була створена Місія святого Фоми (Бхілаї місія). Її діяльність активізується в зв'язку з формуванням єпархії в Калькутті. Принаймні нині вона охоплює не тільки північні штати Індії, але й центральні (Мадхья-Прадеш, Орісса) і західні (Біхар, Західна Бенгалія, Ассам, Нагаленд). Основними формами діяльності місії є: створення медичинських закладів, сервісних центрів, реабілітаційних центрів та опікування ними.

Значними осередками місіонерської діяльності Церкви стають і створені ще в 60-х роках ХХ століття ашрами святого Павла в Кожикоді, Віфлеєма в Коттаракара, святого Григорія в Пуламоні, Чайалоде в Патанамтітта. У 70-х роках були сформовані Свято-Троїцький ашрам в Ранні, ашрами Мар Василя в Ньялікузі, святого Фоми в Бхілаї та Сураказі, Голгофи в Паттазі, гори Кармел в Калладі, гори Хорив в Сатамкоттані. Загалом нині в структурі Маланкарської Церкви нараховується 18 місіонерських осередків [див: 403].

Глава IV. Вірменська Апостольська Церква

4.1. Поява Церкви у Вірменії та найдавніший етап її функціонування

Поява християнських громад у Вірменії до цих пір належить до дискусійних проблем історичної та релігієзнавчої наук. М. Адонц мав усі підстави стверджувати: «Початок християнства тут, як і завжди, губиться у мороці легендарних сказань» [7, с. 345].

У більшості церковних переказів стверджується про поширення благовісті у Вірменії апостолами Фадеем і Варфоломієм. Свідчення про цих апостолів і їх діяння збереглися у багатьох давніх вірменських мартирологах (наприклад «Правдиве слово і сказання про святих священників воскянів», «Мучеництво святих Сукіасянців»). Зокрема, в агіографічній пам'ятці «Правдиве слово і сказання про святих священників воскянів» констатується заснування Вірменської Церкви апостолом Фаддеем. Щоправда письмова фіксація цього факту, на думку К. Тер-Давтяна, припадає на V століття [див: 245, с. 167-168].

У вірменських середньовічних пам'ятках факт місіонерської діяльності апостолів Фаддея і Варфоломія подається за безсумнівний і як той, який не варто навіть доказувати. Так в «Історії Тарона» міститься послання Григорія Просвітителя до єпископа Леонтія, в якому сказано: «двое [Фаддей і Варфоломій] прийшли сюди [у Вірменію]. І з допомогою Святого Духа взяли цю єпархію. І хоча вони загинули в ім'я істини [були страчені царем Санатруком – І.К.], але воля, яка все прощає, змилостивилась над ницістю нашою» [8, с. 166]. Ованес Драсханаkertці свідчить: «...народ Асканазів був Господом даний в уділ святим Апостолам нашим Варфоломію і Фаддею для проповіді і благовісті, мощі їх знаходяться у нас і престол їх прийняв живий мученик Григорій» [119, с. 68]. До цього, слово «Асканазі» варто сприймати як синонім слова «hauc», яке, в свою чергу, є позначенням землі вірменської у багатьох джерелах. Для прикладу, Корюн пише про «письмена країни Вірменської і народу Асканазського» [174, с. 13].

Звернемо увагу на спадкоємність церковного переказу щодо поширення християнської віри у Вірменії. Тобто, в наявності чітка апостольська послідовність: Фаддей, Варфоломій і Григорій Просвітитель. М. Адонц припускає: «Три цикли сказань, які групуються довкола імен Апостолів Варфоломія, Фаддея і Григорія Просвітителя знаменують три моменти проникнення християнства до вірменів» [7, с. 346]. При цьому саме з іменем Григорія Просвітителя пов'язується заснування християнської церкви. Принаймні, більшість вірменських історіографів визнають Григорія Просвітителя за фундатора церкви і місіонера, який навернув вірмен у християнську віру. Д. Ленг стверджує: «Історія цього навернення – одна із найулюбленіших серцю вірменського народу. Її майже казкові подробиці не заперечуються навіть скептично налаштованими істориками» [189, с. 184]. До речі, історію хрещення Вірменії відтворює «Житіє св. Григорія», яке пізніше увійшло до складу «Історії Вірменії Агафангелоса (V століття). Цілком вірогідно, що житійна версія, реконструйована Агафангелосом стала основою для подальших переповідань у працях багатьох вірменських середньовічних історіографів.

Узагальнюючи свідчення Фавстоса Бузанда, Агафангелоса, Ованнеса Драсханакертці, ми у подальшому викладі звернемо увагу на деякі факти, пов'язані з місіонерською діяльністю Григорія Просвітителя. По-перше, він належав до заможного парфянського роду [див: 7, с. 33; 2, с. 63] Сурен-Пахлавів, який в свою чергу, був відгалуженням царського роду Аршахідів. По-друге, Григорій був сином Анака, який вбив вірменського царя Хосрова I близько 238 року. Син останнього, цар Трдат III (Тірідат) довідавшись про це вбивство схоплює Григорія і ув'язнює в Арташирі (кидає в яму) десь на 15 років. Також він санкціонує переслідування християн у своїй країні. По-третє, цим вірменським царем близько 304 року були страчені 37 християнських цнотливих дів, серед яких виділялась красуня Ріпсіме. Після цього злочину Трдат був позбавлений розуму, перетворившись у дикого звіра. По-четверте, цар послухавшись поради своєї сестри Хосрова-духт звільнив Григорія із в'язниці. Григорій, в свою чергу, повернув йому здоров'я і розум, навернувши при цьому у християнську віру не тільки Трдата, але і його оточення. Як наслідок, зцілений Трдат приймає нову віру і проголошує християнство державною релігією Вірменії. Пізніше, на місці мученичества святих дів Ріпсімеянок були споруджені три каплиці. Це стало свідченням того величезного значення яке надавали сучасники подвигу святих дів. Нова релігія

знаходить своїх мучеників і при цьому повинна мати своїх служителів [див: 127].

З тих пір розпочинається урочисте утвердження християнської віри у вірменських областях, яке супроводжується планомірним знищенням культів язичницьких богів і богинь. Отже, як сказано у Фавстоса Бузанда: «в царювання Трдата – сина Хосрова вірменська країна просвітилась приємною любов'ю і вірою боговшанування, з якою познайомилась через великого священика Григорія...» [321, с. 8-9].

Звісно, що діяльність Григорія Просвітителя по організації християнських громад у Вірменії видається багато в чому неймовірною, розбавленою легендарними вставками. Але варто все-таки погодитися зі слушною думкою М. Адонца. Вірменський історик стверджував: «Легенда сама по собі позбавлена реальної основи, але вона є вірною, як символічне вираження тієї концепції, що діяльність Просвітителя знайшла ґрунт, удобрений мучеництвом Фаддея і що справа Григорія є продовженням місії апостола» [7, с. 352]. Щоб відділити легендарне від реального, варто торкнутись, насамперед, хронологічних рамок християнізації вірмен, пов'язаної з діяльністю Григорія Просвітителя.

Традиційною датою хрещення Вірменії визнається 301 рік. Подібне датування цілковито підтримується Вірменською Церквою і є авторитетним не тільки у колах церковних істориків (М. Орманіан, Є. Петросян, о. М. Арамян), але й світських (С. Єремян, Г. Авакян, Р. Папаян, З. Балаян, Д. Ленг, І. Гаюк). Втім нині багато вчених-орієнталістів (Е. Файгл, М. Нейман, О. Казарян, П. Ананян, З. Кананчев, Е. Кулієв, І. Гамбар), зважаючи на аналіз деяких подій в історичних документах датують навернення Григорієм Просвітителем царя Трдата III і його оточення 314 роком. Між іншим, на наукових симпозиумах, на тему християнізації Кавказської Албанії, які проводились у Відні (грудень 1999 р.) і Баку (травень 2001 року) більшість істориків доказали, що вірмени як і албани та грузини, не могли прийняти християнство раніше 313 року. Отже, вірменська церковна концепція християнізації країни у 301 році не витримує наукової критики.

Надалі доцільно буде з'ясувати витоки традиційного датування та акцентувати на його неузгодженості з історичними реаліями. Для цього скористаємось основними аргументами, які можна почерпнути у працях Е. Файгла, З. Кананчева, Е. Кулієва [див: 322, 156, 181].

Дату 301 рік дослідники, як правило, вираховують зважаючи на повідомлення Мовсеса Хоренаці про те, що Трдат (Тірідат) III стає царем на

третьому році правління римського імператора Діоклетіана (284-305) [див: 335, с. 127]. Відповідно, Трдат III починає правити у 287 році. Разом з ним у Вірменію прибуває Григорій, син Анака, якого цар за відмову принести почесні язичницьким богам, кидає у «хоп-вірап» (глибоку яму) поблизу Арташата. За переказами, відтвореними вірменськими середньовічними історіографами Григорій був ув'язнений на 14 чи 15 років. Після цього він був помилуваний царем і став проповідувати благовіст.

Проте акт хрещення Вірменії не міг відбутись упродовж 301 року. Чому? По-перше, Трдат III стає царем Вірменії не у 287 році, а в 298 році. Точніше, після укладання Нісібінського договору між Римською імперією і Сасанідським Іраном, згідно з яким Вірменія стає сферою інтересів Риму. Підтвердженням 298 року як дати укладання договору є факт відсутності будь-яких повідомлень про царя Трдата в часи вторгнення сасанідської армії у Вірменію в 295 році. Не згадується цей цар і у 297 році, коли сталась битва в області Босвен, в якій з боку вірмен брав участь Артавазд Маміконян. Отже, можна погодитись з думкою В. Арутюнової-Фіданян яка у примітках до своєї праці «Оповідь про справи вірменські» стверджує: «Трдат III Великий – перший християнський государ Вірменії (298 – бл. 330) належить до династії Аршакідів. Відновлений на троні імператором Діоклетіаном після миру в Нізібіні в 298 році» [24, с. 211]. До цього дата 298 рік як початок царювання Трдата III нині сприймається більшістю істориків.

По-друге, на 303-304 роки припадає сумнозвісне «Діоклетіанове гоніння» християн в Римській імперії. Тому Трдат, який зобов'язаний був тронем Діоклетіану не міг проводити незалежну від нього політику, тим більш вдаватись до християнізації. До того ж не слід забувати про повну політичну залежність Вірменії від Риму після 298 року. Натомість, вірменський цар, в свою чергу, теж затіяв гоніння християн в своїй країні, які, до речі, пов'язані були з мучеництвом Ріпсімеянок [див: 208, с. 67-71]. До цього, гоніння на християн в Римській імперії і у Вірменії були пов'язані між собою. Архієпископ Філарет (Гумілевський) слушно зауважував: «Цар вірменський хотів бути покірним слугою Діоклетіану і бажав робити тільки приємне звірському гонителю християн» [152, с. 134]. По-третє, зміна політичної кон'юнктури у сюзерена (йдеться про укладення Міланського едикту 313 року) привела до відповідного сприятливого ставлення до християн і вірменського царя Трдата. Він, як влучно підмітив Фавстос Бузанд: «волею чи неволею вперше удостоївся прийняти християнську віру» [321, с. 31].

Як наслідок, – Вірменія була охоплена християнізацією. Цілком вірогідно, що це сталось після проголошення Міланського едикту. Принаймні у цьому році Григорій Просвітитель був визволений з «хоп-вірап». Як підтвердження тому, – простий підрахунок $298+15=313$. На цей рік припадає поява повідомлень про проповідь християнської віри Григорієм, який у супроводі царя Трдата відвідує численні регіони Вірменії. Принаймні, літописи зберегли свідчення про відвідування ними таких міст як Тіль, Арташат, Ксатн, Афруджія, Арзен, Мітредан і область Дерзан [208, с. 119].

Доречно припустити, що місіонерство Григорія Просвітителя навряд чи було швидкоплинним та триумфальним. Іншими словами, зважаючи на особливості катехуменату та обширність територій Великої Вірменії можливою датою християнізації у Вірменії слід визнати не 313 рік, а 314 рік. Між іншим, Григорій був висвячений в єпископи архієпископом Кесарії Каппадокійської Леонтієм саме у 314 році. Аргументацію на користь цієї точки зору пропонує П. Ананян у відповідній статті [див: 358]. Тому, починаючи з цієї дати можна стверджувати вже про наявні процеси інституціоналізації вірменської церкви, які здійснювались при сприянні держави. Принаймні, в регіонах Вірменії формується структурована церковна ієрархія і з'являються християнські громади.

З іншого боку, в часи Григорія Просвітителя постає інститут чернецтва. Точніше, чернецтво привносять у Вірменію подвижники, брати Антонін і Кронід, які прибули разом з Григорієм з Каппадокії і Севастії. Додамо, що святі Антонін і Кронід виявились засновниками не стільки вірменського чернецтва, скільки фундаторами чернецтва кіновіального типу, тобто співжитного. Першим кіновіальним монастирем стає організований близько 315 року монастир св. Іоанна Передтечі в Таронській області. Його настоятелем став учень Григорія, сирійський подвижник Зеноб Глак. Останній відомий нам як вірогідний автор «Історії Тарона». Хоча варто уточнити. В. Арутюнова-Фіданян на основі прискіпливого аналізу цього джерела, узагальнює: «Один із найбільш таємничих і дискусійних пам'ятників середньовічної вірменської літератури, збірка «Історія Тарона», приписується двом авторам – Зенобу Глаку і Іоанну Маміконяну» [26, с. 13].

Просвітительська діяльність Григорія не була якісно новим етапом переходу Вірменії від язичницького віросповідання до християнського. Іншими словами, варто акцентувати на тих передумовах які сприяли інституціональному оформленню Вірменської Апостольської Церкви. По-

перше, слід вказати на наявні осередки християнства в Осроені Адіабені і Каппадокії, – тих регіонах які межували з Вірменією. Відповідно, політичні, культурні й навіть торгівельні зв'язки вірменських правителів з цими державами не могли не посприяти процесу проникнення християнських ідей та уявлень. В. Болотов припускає: «в 91-109 роках Едеса не мала власного правителя і була в залежності від адіабенського (з резиденцією в Нісівіні) князя – вірогідно вірменського походження. Це могло бути сприятливим для місіонерської діяльності (через Едесу) у Вірменії» [64, с. 257]. Принаймні, не варто відкидати версію про можливі інституціональні контакти перших християнських громад Вірменії з церквою Едеси. Тим більше, що на думку М. Адонца «існування християнської церкви в окраїнній вірменській області Софені в половині III століття можна вважати фактом, що не підлягає сумніву» [7, с. 348]. Цілком вірогідно, що едеська церква вплинула на появу межуючої з нею софенської. Тому заслуговують на увагу вказівки істориків (М. Адонца, М. Орманіана, К. Юзбашяна, А. Шагіняна, В. Арутюнової-Фіданян) на особливості поширення християнських ідей у Вірменії. Йдеться про початковий імпульс з Едеси через Софену і Тарон вглиб Вірменії. Як наслідок, – не варто ігнорувати факт генетичної пов'язаності першого благовістя у Вірменії зі світом сирійського християнства. Н. Пілугевська слушно називала сирійців «вчителями вірмен» [253, с. 81].

Однак більшість науковців стверджували про два шляхи поширення християнства у Вірменії: сирійський чи едеський і кесарійський. Зокрема, згідно з розмірковуваннями М. Адонца перший шлях представлений був нащадками єпископа Албіана. Другий був пов'язаний з діяльністю Григорія на прізвисько Лусаворич (Просвітитель) й, відповідно, з постанням династії Григорідів. Звідси й виразні політичні вектори функціонування двох паралельних ієрархатів, особливо помітні в процесі формування церковної організації. При цьому, як зауважує М. Адонц: «Григоріди виступають прихильниками імперської політики, а Албіаніди співчувають більше персидській. Тут вплинула генетична розрізненість християнських течій, носіями яких вони були, – грецького і сирійського» [7, с. 353]. В. Арутюнова-Фіданян особливу увагу звертає на географічну прив'язку впливовості цих двох шляхів. На її думку: «З Едеси і Адіабени християнські проповідники йшли в південні області Вірменії ще при першому аршакідському вірменському царі Трдаті I (54-88). Християнська проповідь в цей час проникала також у межуючий з Адіабеною гавар Великої Вірменії Манкерт-тун. Другим центром християнської про-

повіді, що йшла з Едеси був гавар Артаз» [26, с. 7-8]. Тепер щодо дієвості кесарійського шляху, запровадження християнства серед вірмен. В. Арутюнова-Фіданян узагальнює: «Перші громади малоазійських місіонерів заснують в сусідніх з Каппадокією і Малою Вірменією гаварах Великої Вірменії: Дараналі, Екелесені, Дерджані» [26, с. 8].

По-друге, евангелізації Вірменії та оформленню відповідних інституціональних осередків побіжно постриями існуючі в той час єврейські колонії. Зазвичай перші проповіді вчення Ісуса Христа лунали в тих місцях, де знаходились єврейські громади. За свідченням Єзніка Петросяна такі громади функціонували у Тигранакерті, Арташаті, Вагаршапаті, Зарекавані» [127].

По-третє, не варто все-таки відкидати існуючу у Вірменії локальну християнську традицію, вкорінену ще в часи апостолів Фаддея і Варфоломія. Мова йде, в першу чергу, про невеликі громади вірних, очолювані єпископами. Принаймні, до нашого часу зберігся манускрипт про церковну кафедру, засновану апостолом Фаддеем в Артазі, в якому повідомляється про висвяту його учня Закарії у місцеві єпископи. Цей манускрипт датується 649 роком. Між іншим, заслуговує на увагу подана у ньому лінія спадкоємності єпископів артазських. А саме, другим після Закарії єпископом стає теж учень святого Фаддея Зементос (72-76); потім Артнерсех (77-92); Муше (93-123); Шаєн (124-150); Шаварш (151-171), уродженець Агвана, святий Леонтій (172-190) [див: 221]. Останнім єпископом Артаза був Меружан (240-280), який очолив кафедру через 50 років після мученицької смерті святого Леонтія. До речі, цей список артазських єпископів можна знайти також в історичних працях Агафангела і Фавстоса Бузанда.

Отже, за церковними переказами, слід визнати наявність нечисленних християнських громад, зосереджених принаймні в Артазі і Сюніку. Проте, чи стали ці громади осередками для формувань єпископій у 70-х роках I століття – середини III століття? На жаль бракує історично достовірних джерел для відповіді на це питання.

Коли все-таки з'являється Церква у Вірменії? Документально підтвердженим фактом наявності організованої інституції є свідчення Євсевія Кесарійського, яке відноситься до середини III століття. У «Церковній історії» (VI, 46, 3) він згадує про Діонісія, єпископа Олександрійського як автора послання «братом у Вірменії», у яких єпископом є Меружан. Це послання, на думку істориків, датується 351-255 роками. Зокрема, М. Адонц, узагальнюючи джерела, підтверджує: «Найдавніше ж повідо-

млення про вірменську церкву відноситься до половини III століття; на той час згадується у вірмен єпископ Меружан, з яким перебував у переписці олександрійський єпископ Діонісій (248-265)» [7, с. 347]. Щоправда, поки що з достовірністю невідомо, – де знаходилась єпархія Меружана. Для прикладу, М. Адонц припускає: «вірніше приурочити місцеперебування єпископа Меружана саме до Софени» [7, с. 347]. До цього, більшість істориків вважали Меружана єпископом Севастії (Мала Вірменія).

Цілком вірогідно, що з середини III століття можна стверджувати про початок найдавнішого етапу функціонування інституціональних осередків Вірменської Церкви. При цьому майже до кінця IV століття Вірменія знаходилась переважно під протекторатом Візантійської імперії. Відповідно варте уваги припущення про церковний вплив Візантії на особливості процесів інституціоналізації вірменського християнства. Щодо проблеми ієрархічного підпорядкування тодішньої Вірменської Церкви, то її перші предстоятелі (від Григорія Просвітителя до Нерсеса Великого) принаймні до 70-х років IV століття отримували сан внаслідок хіротонізації, вчиненої в Кесарії Каппадокійській. В подібному порядку хіротонізації слід вбачати виразне політичне підґрунтя, оскільки упродовж III-IV століття територія так званої Малої Вірменії у політичному відношенні була частиною римської провінції Каппадокія. В. Болотов стверджував про «церковну залежність Вірменії від Кесарії Каппадокійської (по 378 рік), від кого святий Григорій отримав хіротонію...» [64, с. 278]. Принаймні такі єпископські кафедри Малої Вірменії як Мелітінська, Севастійська, Нікопольська в ті часи перебували в юрисдикції архієпископа Кесарійського. Крім того, більшість вірменських архієреїв отримували освіту саме в Кесарії Каппадокійській. Побіжним свідченням канонічної підпорядкованості Вірменської кафедри Кесарії є також підпис під рішеннями I Вселенського собору Леонтія, «архієпископа Кесарії Каппадокійської, Понта Галатійського, Пафлагонії, Понта Полемаїкського, малої і Великої Вірменії» [234, с. 310].

Щоправда подібна церковна залежність Вірменської Церкви від Кесарії не була надто обтяжливою. М. Адонц слушно зауважував: «Посвячений в Кесарії Григорій був стосовно кесарійського престолу таким же єпископом, як єпископи Мелітени, Севастії і інших міст, з тією різницею, що залежність Григорія як єпископа самостійної держави, який користувався лише покровительством імперії, мала формальний характер» [7, с. 360]. Але з іншого боку, архієреї Кесарії намагались утвердити духовну пріоритетність своєї кафедри над християнською Вірменією. Подекуди

ця духовна пріоритетність претендувала на статус винятковості. М. Марр акцентував на наступному: «у всіх редакціях історії Григорія Просвітителя виняткова увага присвячується грекам, вся справа християнського просвітництва Вірменії в ній зображується, як успіх місіонерської діяльності грецької Кесарійської Церкви. Так, по суті подається і в національній вірменській обробці» [207, с. 156]. Втім, наголос на діяннях кесарійського місіонера сприяв своєрідній монополізації ролі саме Візантійської Церкви в процесі утворення християнських інституцій у Вірменії. Натомість, сирійський вплив (лінія Албанідів) відверто ігнорувався. М. Марр категорично не згоден з таким ігноруванням. Він стверджує: «Факти вочевидь свідчать, що фундамент місцевої вірменської церкви покладений сирійцями чи під впливом сирійців» [207, с. 156]. В будь-якому випадку логічним буде припущення М. Адонца про два шляхи запровадження християнства у Вірменії й, відповідно, про подвійний вплив на процеси його інституціоналізації.

Після смерті першоієрарха Нерсеса Великого у церковній політиці Вірменії остаточно утверджується автокефалізм. Тобто, тодішній вірменський цар Пап Аршакуні (369 – бл. 374) не посилав Саака, сина Нерсеса в Кесарію Каппадокійську для хіротонізації. Натомість, за царським наказом його висвятили місцеві єпископи «щоб не підпасти під вплив тих, хто відзначений патріаршою владою» [119, с. 72]. Додамо, що висвята нового предстоятеля Вірменської церкви своїми єпископами виявилась своєрідною акцією утвердження незалежності церкви, санкціонованою царською владою в особі Папа, про якого, між іншим, не дуже добре відзиваються літописці, починаючи з Фавстоса Бузанда. З тих пір вірменський першоієрарх отримує патріаршу кафедру у місті Вагаршапат (пізніше Ечміадзін).

Незважаючи на подібний «неканонічний» для греків демарш, Вірменська Церква тривалий час підтримувала стосунки з кесарійською кафедрою. Втім, – які були перші автокефалістські кроки вже католикоса Саака, останнього з роду святого Григорія? Б. Нелюбов вважає: «католикос Ісаак здійснював неодноразові спроби відновити попередні відносини обох церков, однак національні і політичні фактори сприяли послабленню відносин Вірменії з Кесарією і створенню незалежної Вірменської Церкви» [234, с. 311].

В будь-якому разі автокефалістська політика Вірменської Церкви набуває чинності. До цього, така політика була підготовлена ще архієпископом Нерсесом Великим. При його патріаршестві набуває остаточного

вигляду розгалужена церковна ієрархія. Крім того, Вірменська Церква починає пристосовуватись до нахарарського укладу держави. Іншими словами, патріаршество Нерсеса Великого (353-373) можна вважати своєрідним завершенням найдавнішого періоду функціонування Вірменської Церкви.

4.2. Ієрархат та церковно-адміністративний устрій: історія і сучасність

Формування ієрократії Вірменської церкви відбувалось з одного боку, в умовах церковного і політичного тиску Візантії, а з іншого, – внаслідок інституціонального імітування сирійської християнської традиції. Подібна подвійна впливовість відобразилась навіть у вірменському лексиконі, в якому для позначення ієрейських чинів застосовуються грецькі і сирійські найменування. Для прикладу, грецьке походження мали слова «патріарх», «єпископ», «християнин», «церква», а сирійське – терміни «ченець», «священик», «проповідник», тощо. До цього, богослужбовими мовами у Вірменії упродовж III-IV століття були грецька і сирійська.

Вірменська церковна ієрархія в період її становлення поступово набуває вигляду триступеневої структури: єпископство, пресвітеріанство і дияконат. З них інститут єпископства виявився доволі неоднорідним та історично мінливим. Принаймні у найдавніший етап інституціонального функціонування церкви (згадаємо про список єпископів артазських), вони були просто керівниками християнських громад, «блюстителами пастви». По суті єпископи виконували функції пресвітерів. І від останніх вирізнялись хіба що наявністю освіти, отриманої переважно в Каппадокії. Однак по мірі зміцнення церковної ієрархії упродовж IV-VI століть єпископи стають головним чином адміністраторами інституціональних осередків і служителями культу. Щодо їх кількості. На середину IV століття єпископів нараховувалось рівно 12 (якщо зіставити свідчення історичних джерел). Через століття їх стало 18. М. Адонц на підставі аналізу списків єпископів, учасників соборів з середини V століття по середину VI століття повідомляє про кількісне зростання відповідних єпископських престолів від 18-ти у 450 році до 23 у 505 році і до 27 у 555 році [див: 7, с. 329-333]. При цьому першим у списку ієрархів незмінно фігурує єпископ Айрарата. Зауважимо також про характерний для вірменської церкви того часу генетичний зв'язок її єпископів з родовими кланами. Для прикладу, Ованнес Драсханакертці повідомляє про належність Григорія

Просвітителя до парфянського царського роду Аршакуні [119, с. 63]. Єпископи вважали себе главами кланів і нерідко підписувались, додаючи до свого імені назву міста чи клана. Для прикладу, у «Книзі послань» ієрарх Нершапух титулується «єпископом Тарона і Маміконянів» [цит: 24, с. 233]. А у сьомій главі III книги «Історії країни Алуанк» її автор, переповідаючи зміст «Послання католікоса Вірменії до католікоса Алуанка про непохитність віри» згадує Григора – єпископа [роду] Мардпетакан і Папа – єпископа [роду] Амагуніан.

Слід вказати і на доволі специфічну особливість тодішніх вірменських єпископів, що була показовою для періоду становлення ієрархату. Йдеться про володіння єпископами основами військової підготовки. Так, Фавстос Бузанд у своїй «Історії Вірменії» (IV, 3) повідомляє про те, що патріарх Нерсес до того, як наслідувати апостольську кафедру був військовим. До цього, внуки Григорія Просвітителя – ієрархи Пап і Атангікас займались військовою справою. Втім найбільш показовим прикладом мілітаризації священницького стану можна вважати введення єпископом Завеном Маназкертським (381-386) військової підготовки для духовенства і, в першу чергу, для єпископів. За свідченням Фавстоса Бузанда він «у свій час ввів звичай, привчив усіх священників носити військове одягання» [321, с. 203]. Подібні мілітаристські уподобання ієрархату можна пояснити тривалим функціонуванням у дохристиянські часи потужних храмових об'єднань з властивими їм військовими традиціями. Зокрема такої думки дотримувалась А. Периханян. Її словами: «пояснення військовим схильностям представників вірменського духовенства в початковий період християнства варто шукати в пережитках традицій його попередника – вірменського жрецтва» [250, с. 81].

У правовому відношенні єпископи правителями Вірменії Аршакідами були урівнені з азатами, – представниками нижчого дворянського стану. До цього, у вірменських джерелах вони завжди подаються після нахарарів, – представників вищого дворянського стану. Вірменське духовенство навіть отримує від держави не лише землі колишніх жрецьких володінь, але й землі деяких нахарарських кланів з тих чи інших причин знищених царями династії Аршакідів. Як наслідок, – подібні царські «подарунки» приводять до зростання церковної власності.

З часом до єпископів, як і до нахарарів шанобливо звертались «тер». Упродовж VIII-IX століть подібне звертання починає застосовуватись лише по відношенню до кліриків. А. Тер-Гевондян стверджує: «вже при Багратідах і пізніше світські представники князівських родів більше

не називались «тер» і ця назва стала властива представникам духовенства і його застосування строго збереглося у вірменській церкві до наших днів» [303, с. 193].

Зазначимо ще одну вкрай специфічну характеристику єпископату Вірменської Церкви. Їх духовне звання і власність стають за прикладом нахарарських кланів спадковими. В свій час подібна новація вірменського ієрархату навіть була предметом обговорення і різкої критики на Трульському соборі 692 року. Н. Адонц переповідає: «довідавшись про те, як стверджує 33 постанова собору, що у вірменській країні приймаються у клір тільки особи духовного походження, у чому наслідують так ті, хто дотримується іудейського звичаю... постановляємо, що віднині не варто дивитись на рід, якщо хто побажає поступити у клір, але потрібно узгодитись з тим, чи гідний він духовного звання відповідно до вимог, встановлених у священних канонах, а потім висвятити його, незалежно від того, походить він від нащадків священнослужителів чи ні...» [7, с. 368].

Вищу ступінь церковної ієрархії спочатку уособлював єпископ Айрарата, – центрального гавара (округа) Вірменії, домена Аршакідів. Останні були правителями Вірменії упродовж IV століття за династійною ознакою як молодше відгалуження царського дому Персії. По суті, єпископ Айрарата був патріархом, але підкреслимо, – патріархом, залежним від династії Аршакідів. Н. Адонц слушно зауважив: «Як єпископи були церковними представниками різних князівств, так і патріарх залежав від царя і в якості придворного єпископа призначався Аршакідами. Після них це право перейшло до персидського царя» [7, с. 369].

При обранні єпископа Айрарата голосували представники усіх єпархій. Слід уточнити, – правом голосу були наділені не лише клірики, але й миряни. З середини IV століття подібна процедура поширюється і на спадкоємця першого єпископа – католікоса.

Звання католікоса в офіційній титулатурі Вірменської церкви, судячи з численних історичних джерел, заявляється у 353 році. Першим католікосом стає нахарар Нерсес (353-373), який до інтронізації був одним із радників царя Аршака II. У подальшому він отримав прізвисько Мец (Великий). В. Абаза стверджував про ечміадзінського архієпископа Нерсеса I Меца, відомого «вперше з титулом патріарха і католікоса усіх вірмен» [1, с. 107]. Між іншим, перший католікос був праправнуком святого Григорія Просвітителя. Фавстос Бузанд у своїй «Історії Вірменії» подає його як найзначнішого церковного діяча IV століття. Хоча зауважимо, – у Фавстоса і Корюна Нерсес іменується «єпископом вірменської

землі». До цього, деякі історики (М. ван Есбрук, А. Шагінян, П. Акопян) появу католікосу датують початком VI століття. Для прикладу, А. Шагінян стверджує: «Лише з 506 року єпископ Вірменії Бабген I (490-516) став іменуватись католікосом і його влада поширилась по усій Великій Вірменії і Албанії, а до початку VII століття – на Грузію і Абхазію» [344, с. 48].

Після «єпископа Айрарата і його спадкоємця, – католікоса тривалий час, аж до VI століття пріоритетним було положення єпископа Маміконідів. Н. Адонц наголошує: «У відповідності з тим, що при Аршакідах і після них на чолі нахарарства перебували спадкоємні спарапети Маміконіди, в церковних справах головним керівником при католікосі ставав церковний представник тієї ж фамілії» [7, с. 370]. Додамо, що влада єпископів Маміконідів поширювалась на область Тарон.

До інституту єпископату Вірменської Церкви першої половини IV століття входили також хорєпископи. Щоправда Мовсес Каланкатуаці та Фавстос Бузанд повідомляють здебільшого про тих хорєпископів, які здійснювали місіонерську пропаганду у віддалених областях Закавказзя. Зокрема, Мовсес Каланкатуаці свідчить про «юного Григоріса, висвяченого ще в 15 років в єпископи країн Іверії і Алуанка, який відправився туди і просвічував обидві країни і утвердив їх в християнській вірі» [155, с. 37]. Враховуючи історичні реалії та схильність літописця до абсолютизації чинів можна стверджувати, що «єпископ Григорій» мав статус хорєпископа. Більш точним є Фавстос Бузанд, який у своїй «Історії Вірменії» пише про «великого старця хорєпископа Даниїла, чудову людину, який був блюстителем і главою церков Таронської області» [321, с. 32]. Додамо, що у Вірменській Церкві хорєпископами часто називали єпископів гаварів [округів – І.К.] і сіл. Як правило хорєпископи прикордонних гаварів і сіл ставали місіонерами. З середини IV століття вони в ієрархічному відношенні були підпорядковані єпископам міст, а їх права значно обмежуються. Обмеження виявлялось, зокрема, у припиненні практики висвяти єпископом. Відповідно, вони починають виконувати лише священницькі функції. У такому «урізаному» вигляді інститут хорєпископів у Вірменській Церкві зберігся аж до XVI століття.

Інститут єпископату Вірменської Церкви остаточної ієрархічної усталеності набуває упродовж VI – початку VIII століть. При цьому зауважимо, – на його остаточної чиновної упорядкованість вплинули поперше, перипетії історико-культурного розвитку вірменських земель; подруге, внутріконфесійна боротьба антихалкідонітів з халкідонітською

партією і, по-третє, поява національних колоній в межах багатьох мусульманських держав. Саме ці чинники зумовили також утвердження чотириступеневої системи єпископату. Йдеться про закріплення в ієрархічній структурі церкви таких чинів як католікос, патріарх, архієпископ, і єпископ. Натомість, по мірі остаточного упорядкування єпископату у ньому не прижився чин митрополитів.

Насамперед зазнає оформлення і певної традиціоналізації чин католікоса усіх вірмен чи верховного патріарха. До цього у Вірменській Церкві титул «католікос» вище титулу «патріарх» (патріарк). Офіційна титулатура предстоятеля церкви поступово набуває такої форми як «Раб Ісуса Христа і, по несповіданій волі Божій, першосвятитель і Католікос усіх вірмен, Верховний Патріарх всенародно першошанованого Престолу Араратського Апостольської Матері-Церкви, святого кафедрального Ечміадзіна» [цит: 50]. Його зовнішніми атрибутами, за свідченням В. Абази були «багрянниця, шитий золотом довгий шарф на шиї, перстні на пальцях, жезл із золотою державою на кінці; спочатку грецька мітра, а потім папська тіара з хрестом і покривало на обличчя. Тіара була прислана в Ечміадзін у 1134 році папою Луцієм III» [1, с. 116].

Обирався предстоятель по життєво на Церковно-Національному соборі делегатами від єпископів, священників і мирян, що представляли собою по-можливості усі вірменські єпархії. Возведення в сан католікоса здійснювалось через висвячення і хризму (миропомазання) дванадцятьма єпископами. За свідченням Єзніка Петросяна ці дванадцять єпископів під час процедури висвяти одночасно кладуть свої руки на голову майбутнього предстоятеля церкви. Богослови подібну процедуру трактують як отримування благодаті Духа Святого і, водночас, влади передавати її іншим ієрархам. При цьому, в момент посвячення «католікосам покривали голову великою поволокою (ког) із щільного шовку, на підкладці і з «шитвом» [243, с. 152]. В такому разі зрозумілим стає висловлення К. Гандзакеці: «бо в той час католікоси правили у покривалі» [88, с. 90].

Доволі специфічними стають функціональні обов'язки католікоса. До них належали: висвята єпископів; благословення миро; забезпечення строгого дотримання церковних канонів; право висловлювати свою думку з приводу богослужбових питань і можливість надавання розлучень. При цьому зауважимо, що благословення миро було винятковим привілеєм усіх католікосів, а не лише католікоса усіх вірмен. Доволі своєрідною була й сама процедура благословення. По-перше, вона здійснюва-

лась лише в певний проміжок часу, від трьох років до п'яти. По-друге, напередодні благословення миро виготовлювали у такій кількості, яка була б достатньою для потреб усіх приходів. По-третє, специфічним був рецепт миро. За свідченням М. Орманіана «ця речовина, в основу якої входить кип'ячене масло з домішкою бальзаму і есенції, витягнутої з сорока видів рослин і з душистого клею. До неї додають близько літра святого миро, залишеного від заздалегідь заготовленого з тією метою, щоб кожний раз в нове миро входила певна доля від того, що було колись заготовлене вперше і за переказом начебто освячене Христом Спасителем, а потім привезене у Вірменію апостолами» [243, с. 123].

Католікос крім того виконував повноваження законодавця і верховного судді вірменського народу. Автор нарису «Вірменські патріархи» наголошував: «Католікоси були строгими блюстителами справ царських і миротворцями між царем і нахарарами, засуджували царів за їх неправедні справи, вступали у відносини з візантійськими імператорами, арабськими халіфами і персидськими царями, які дивились на них як на істинних виразників і почуттів і побажань вірменського народу. В часи міжцарювання усі офіційні папери писались від імені католікоса, єпископів і нахарарів і хоча в такому випадку завжди був марзан (правитель країни), але влада і управління фактично знаходились в руках католікоса» [72, с. 386]. Додамо також, що католікос опікувався питаннями не тільки церкви і релігії, але й моралі. «За піднесеністю свого сану він уподібнювався вселенським патріархам і римському папі; ця самостійність складає духовний зв'язок, який донині робить з вірмен, розсіяних по різним сторонам, один народ» [72, с. 387].

У мусульманському світі функціональні обов'язки і повноваження католікоса підтверджувались володарями тих держав, у складі яких перебували вірменські землі. Зокрема, в Османській імперії права вірменських католікосів підтверджувались юридичними документами султанів, – бератами. Зміст текстів бератів дозволяє нам встановити і межі компетенції влади католікоса у Туреччині і міру автономії церкви й навіть принципи податкового стягнення. Упродовж XVIII століття існував особливий католікосський податок – махт. До складу махта входила певна частина тих коштів, які стягувались католікосом з єпархіальних видатків. Більш докладно про особливості стягнення махта, його розміри та про єпархіальні видатки можна дізнатись з дослідження «Джерелознавче значення турецьких документів Матенадарана» [див: 153].

Резиденція католикоса усіх вірмен спочатку, до 478 року знаходилась у містечку Ечміадзін (неподалік від Єревану). Його поява, згідно з церковними переказами, відтвореними у літописах V століття, пов'язана з візіонерством Григорія Просвітителя. Останньому привиділось, що «єдинородний Син Божий спускається на землю і золотим молотом вказує те місце, де повинен бути поставлений святий Вівтар, тому і споруджений храм був названий «Ечміадзін», що в перекладі з вірменської означає «зішестя Єдинородного» тобто Ісуса Христа» [98, с. 62]. Після 478 року кафедра предстоятеля Вірменської Церкви була перенесена у місто Двін.

Але з 30-х років X століття місцезнаходження католикоса в зв'язку з мінливими політичними обставинами постійно мігрувало. Якщо скористатись даними реєстрів єпархій і списками католикосів які наводить, наприклад Й. Драсханакертці, то кафедра Вірменської Апостольської Церкви перебувала у Двіні (до 931 року), Ахтамарі (931-967), Аркіні (969-992), Ані (992-1054), Тевілури (1054-1060), Джамтаві (1065-1165), фортеці Ромклі (1165-1293), Сісі (1294-1441) аж поки остаточно не була перенесена в Ечміадзін. Додамо до цього, що з середини XV століття Ечміадзін стає не лише осередком церковного життя, але й столицею політичного життя вірмен і водночас, консолідуючою силою етносу. У 60-ті роки XV століття з метою зміцнення Ечміадзінського престолу виникає доволі своєрідний інститут замісників католикоса. Кожен з двох замісників наділявся патріаршим титулом і користувався належними цьому сану повноваженнями. При цьому після смерті католикоса старший серед патріархів автоматично ставав предстоятелем Церкви. Таким чином, в якості додатку до ієрархічної структури Церкви набуває чинності система фактичного «потрійного предствоятельства». Щоправда подібна система проіснувала недовго, лише до середини XVII століття. Однією з причин її ліквідації, вірогідно що була неспроможність католикоса проводити ефективну самостійну політику. Окрім того, не слід скидати з рахунку і постійні прояви децентралізації.

Католикос як предстоятель Церкви мав духовну владу над вірменами усього світу. Втім в ієрархічній структурі Церкви з таким титулом він не був єдиним. Різні історичні обставини посприяли появі ще кількох католикосів, які відповідно, мали свої юрисдикції. Але ці католикоси наділені були духовною владою лише над паствою якогось певного регіону і визнавали *de jure* першість Католикоса усіх вірмен.

Поява першого, локально обмеженого, католикосату припадає на середину VI століття. Саме тоді Аббас (552-596) єпископ Партева стає католикосом агванського марзпанства, до складу якого увійшли тодішні вірменські наханги Утік та Арцах. Присвоєння титулу «католикос» агванському єпископу було зумовлене, по-перше, розгалуженням єпархіального устрою Прикаспійської Албанії (Алуанка) і по-друге, етноконсолідуючим чинником. Щодо останнього. Цілком вірогідно, що агванський католикосат постає як остаточне інституціональне утворення албанців. До цього, алуанці були одним із кавказьких народів, які відрізнялись від вірмен та інших етносів. Принаймні на їх відмінності від вірмен наполягали у своїх історичних працях Мовсес Каланкатуаці і Мовсес Хоренаці. Для прикладу, Мовсес Каланкатуаці в «Історії країни Алуанк» (I, 2) генетично виводив алуанців від другого коліна Яфетова, від «кіттіців» [155, с. 24]. Додамо, що сам Мовсес Каланкатуаці був, за походженням, албаном, його праця «Історія країни Алуанк», написана в VII столітті (перші дві книги) дійшла до нас вірменською мовою. З іншого боку, немає аргументованих підстав визнавати алуанців пращурами тюркомовних азербайджанців. Таку тезу відстоюють у своїх працях Т. Тер-Григорян, З. Буніятов, Р. Геюшев, В. Гукосян. Натомість, в колах сучасних істориків домінує точка зору про автохтонність кавказьких албан, прямими нащадками яких нині є удіни, що мешкають в Кабалінському і Огузькому районах сучасного Азербайджану. В одному з написів кавказьких алуанців стверджується: «Ми алуанці, національністю уті, наші пращури були навернені в християнську віру проповіддю апостола Єліша...» [4, с. 59]. Звідси, слід стверджувати про християнізацію та постачання інституціональних осередків у агван (албан), які відбувались незалежно від розвитку церкви у Вірменії. Більше того, в свій час за узагальненнями вірменських історіографів, албанські католикоси мали право висвячувати єпископів не лише своїх канонічних територій, але й дотичних до них регіонів. Зокрема, І. Джавахов стверджує: «Албанські католикоси висвячували єпископів Сюніку» [111, с. 436]. Втім судячи, з документальних даних і літописних джерел, вірменські католикоси часто вдавались до ігнорування такого права. Причина цьому, – халкідонітські уподобання деяких албанських католикосів. Для прикладу, автор третьої книги «Історії країни Алуанк» (III, гл. 4-5) повідомляє, що католикос Ілія I (703-717) поскаржився халіфу Абу аль-Маліку (685-705) на албанського католикоса, який домовлявся з візантійським імператором. Зауважимо, що тодішній албанський католикос Бакур-Нерсес був халкідонітом. Між іншим, халіфи у

20-х роках VIII століття, зважаючи на кілька провізантійських акцій албанських володарів та першоієрархів підпорядковують алуанський католикосат Вірменській Апостольській Церкві. М. Марр у статті «Аркаун, монгольська назва християн» наводить свідчення про жорсткі заходи, вчинені арабськими халіфами проти халкідонітських першоієрархів албанців [див: 207, с. 7-8]. Поступово алуанська церква втрачає автономію, занепадаючи навіть в ієрархічно-адміністративному відношенні. Як стверджують історики (М. Орманіан, З. Буніятов, Р. Геюшев) вірменські католики за допомогою арабських правителів поступово зводять нанівець вплив Албанської Церкви і в регіоні Прикаспію.

Упродовж IX-X століть резиденція алуанських католикосів знаходилась у монастирі Хамші провінції Міапор царства Парісос. В XI столітті осередком Албанської Церкви стає монастир Гандзасар, а в XII столітті – містечко Кахі (Закаталі). Але починаючи з другої половини XIII століття по мірі зростання значущості у церковному житті Алуанка гандзасарських єпископів кафедральним собором знову стає їх вотчинний монастир. Додамо, що монастир Гандзасар був не лише церковним, але й політичним центром Арцахського князівства (межувало між Вірменією та Алуанком, після 385 року відійшло до Алуанка). У монастирі знаходились адміністрація, школа і сховище рукописів. Албанські католикоси навіть іменувались «гандзасарськими католикосами» [333, с. 6]. Додамо також, що саме у Гандзасарі поховані були усі пізніші албанські католикоси, свідченням чого є епіграфіка на надгробних плитах міста.

Албанський католикосат був фактично ліквідований лише у 1813 році. Саме тоді постановою уряду імператорської Росії (до складу якої увійшли тодішні території Закавказзя і Прикаспію) Агванський католикосат отримує статус митрополії, з подальшою її диференціацією на дві єпархії: Карабахську і Шамахінську. Додамо, що у 1836 році особливим рескриптом імператора Микола I був скасований сан албанського католикоса (патріарха) а майно Албанської Церкви передане було Ечміадзінському престолу.

Титулом «католикос» був наділений в свій час і єпископ кілікійський. Поява кілікійського католикосату пов'язана з суто політичними причинами, – міграцією вірмен під проводом князя Рубена з роду Багратідів у регіон північно-східного узбережжя Середземного моря. Справа в тому, що в 1071 році значну частину земель Вірменії завоювали турки-сельджуки й тому більшість вірмен подались у Кілікію, де створили власну державу Багратідів, столицею якої стало місто Сіс. У 1299 році тоді-

шній Католикос усіх вірмен Григорій VIII (1294-1307) після руйнування турками його резиденції у Румклі переносить свою кафедру у Сіс Кілікійський.

Правителі Кілікійського вірменського королівства (1080-1376) дотримувались переважно прозахідної політики, результатом якої стали тісні взаємини з хрестоносцями. Тому поступово кілікійська кафедра підпадає під вплив римо-католицької пропаганди. Досить сказати, що на міських соборах (1204, 1246 і 1251 років) були прийняті важливі правила літургічного і канонічного характеру, утвердження яких привело до постання уніатської Вірмено-католицької церкви. Відповідно, упродовж XIV століття християнська спільнота Кілікійської Вірменії зазнає відчутної диференціації на тих, хто дотримувався прозахідної лінії (союзу з «франками» м так називали в ті часи латинян) і традиціоналістів, – тих, які залишились вірними церковним настановам Григорія Просвітителя. Втім традиціоналістська лінія все-таки домінувала у християнській Кілікійській Вірменії. Додамо, що політичні обставини спонукали навіть до перебування у Кілікійському царстві (з 1149 року по 1441 рік) престолу предстоятеля Вірменської Апостольської Церкви.

Небезпека утвердження прокатолицького впливу у вірменському християнстві з одного боку, а з іншого, – ліквідація Королівства Кілікії (у 1375 року його завойовують єгипетські мамлюки) зумовили рішення Національно-церковного собору про переміщення апостольської кафедри в Ечміадзін. Але тодішній кілікійський католикос Григорій IX Мусабеґян (1439-1441), будучи похилого віку, не зміг покинути Сіс. Втім він доручив собору в Ечміадзіні обрати нового католикоса, яким став Кіракос Вірапєці (1441-1443). Натомість кілікійці, вірогідно, що відчуваючи несправедливість позбавлення їх статусу духовного осередку вірменського світу, скористались тим, що Григорій IX продовжував перебувати у Сісі після його смерті у 1443 році обирають нового католикоса Григорія X Джалалабеґяна (1443-1462). Саме в його правління у 1446 році поступово оформлюється і набуває автокефального статусу католикосат Великого Дому Кілікії. Звісно, що він вийшов з під підпорядкування Ечміадзину.

Усі наступні кілікійські першоієрархи передавали по спадковості титул «католикос», декларуючи свою рівність по відношенню до верховного патріарха і католикоса усіх вірмен. Додамо, що в Османській імперії кілікійські католикоси отримують також світську владу. У 1863 році турецьким урядом була затверджена конституція, відома під назвою Сах-

манадрутюн, в якій було положення про визнання католикоса главою вірменських громад, що знаходились на території Османської імперії. Як стверджує Б.Нелюбов: «З 1941 року ця конституція була доповнена двома законодавчими пунктами: 1) про вибори католикоса і ставлення його до єпископів (38 статей) і 2) про правила чернечого життя і чернечого братства католикосата... – отримала найменування «Особливого Кілікійського положення...» Між іншим, 11-та стаття цього «Положення» надає кілікійському католикосу два голоси при обранні Ечміадзінського католикоса, який має той же привілей при обранні Кілікійського» [234, с. 327].

Зауважимо, що повноваження кілікійського католикоса в ієрархічному відношенні нічим не відрізнялись від повноважень ечміадзінського. Однак, стосунки цих католикосів не завжди були приязними. Історія свідчить і про розкол у 50-х роках XVII століття, спричинений висвятою кілікійським католикосом єпископа Анкари, єпархія якого належала Ечміадзину і про боротьбу за лідерство у вірменському християнському світі між ечміадзінським католикосом Геворком V (1866-1882) та кілікійським Мкртичем Кефсізяном (1871-1894).

Скрутні часи для Кілікійського католикосату настали після депортації вірмен з території Туреччини після першої світової війни. Принаймні на 20-ті роки XX століття припадає відчутна дестабілізація організаційних структур Кілікійського престолу. У 1920 році католикос покинув Сіс і майже десять років не мав постійного місцеперебування. У 1930 році тодішній католикос Саак II (1902-1939) остаточно утврджує резиденцію у містечку Антіліас поблизу Бейрута. Для забезпечення функціонування по суті відновленого католикосату до його юрисдикції за погодженням з Католикосом усіх вірмен були приєднані кілька єпархій Єрусалимського і Константинопольського патріархатів церкви.

В кінці 50-х років Кілікійський престол вдається до самовільного підпорядкування кількох єпархій, які належали Ечміадзину. Звісно, що подібне адміністративне свавілля кілікійського католикоса привело до загострення стосунків між двома престолами. Колишній католикос усіх вірмен Горегін I у співбесіді з Джузеппе Гуайта вказував також на політичний підтекст непростих стосунків між двома престолами. Йдеться про той факт, що в 1956 році, радянська держава намагалась ідеологічно підпорядкувати кілікійський католикосат і для цього використати престиж та авторитетність Ечміадзіна. Церква Кілікії чинила опір діям комуністів усіляко захищаючи свою адміністративну незалежність. Можливо з цією обставиною пов'язане було формування двох єпархій кілікійського

престолу в США паралельно з уже існуючими, які належали Ечміадзіну. Лише з середини 80-х років можна констатувати значне поліпшення непростих взаємин між Кілікією та Ечміадзіном. Принаймні нині два католики перебувають у дружніх стосунках.

Упродовж XII-XIX століть титулом «католикос» також був наділений першоієрарх Ахтамара. Знову таки, виділення окремого католикосату стало можливим в зв'язку з певними внутріцерковними неузгодженостями. А саме, у 1113 році тодішній католикос Барсех Анійський представив собору єпископа Григорія Пахлавуні як свого наступника. Останній більшістю голосів був обраний католикосом усіх вірмен. Але з таким обранням не погодився Давид, єпископ Ахтамара (острова в південно-східній частині озера Ван), ініціювавши скликання місцевого собору. Учасники собору в Ахтамарі висвятили у католики Давида, зважаючи на ті обставини, що: а) тоді престол знаходився за межами Вірменії; б) на колишнє місцеперебування кафедри в Ахтамарі (927-947) і в) на збереження у цьому місці священних реліквій. Або як свідчить Вардан: «під тим приводом, що там помер католикос Ваханік... що там знаходились жертвенний престол святого Григорія, жезл і шкіряний його пояс, туфля святої Ріпсіме, вуаль, збагрена кров'ю і платок її, що в той час, коли сталося на неї гоніння, вона переховувалась на острові Ахтамар і що на кінець так як тут місцеперебування царів з роду Арцруні то і тут належить бути престолу патріаршому» [82, с. 144]. Втім у 1114 році на Чорній горі скликаний був доволі представницький новий собор делегатів від усіх вірменських земель в тому числі і кілікійських, який узаконив в сані Григорія III Пахлавуні. Вардан повідомляє: «Давид не був визнаний, незважаючи на свої підступи, прохання і подарунки, які він робив багатом, особливо начальникам міста Ані [82, с. 144]. Звісно, що ахтамарський архієпископ, не погоджуючись з цим рішенням визнавав католикосом тільки себе. Тим самим причиною появи ахтамарського католикосату стали сепаратистські тенденції у вірменському християнстві і честолюбство самого Давида. Додамо до цього, що Давида підтримували клірики і князі Східної Вірменії. Відзначимо чітку географічну прив'язку єпархій цього католикосату. Йдеться про область Васпуракан (довкола озера Ван) і сам острів на цьому озері. Втім у 30-60 роках XV століття на нетривалий час Ахтамар був приєднаний до престолу Ечміадзіна. Упродовж XVIII століття між цими католикосатами були навіть суперечки з приводу єпархіальних територій які закінчились визнанням ахтамарським першоієрархом духовної першості Ечміадзіну. У другій половині XIX

століття ахтамарський престол, за свідченням М.Орманіана, поширював свою владу «на округи Гаваш і Шатах у Ванському вілайеті і на округ Хізак у Бітліському вілайеті» [243, с. 119]. В кінці XIX століття Ахтамарський католикосат складався з двох єпархій (302 церкви і 58 монастирів) [див: 154]. Але у 1895 році ахтамарський престол став вакантним і при сприянні ечміадзінського католикоса був ліквідований. Його невеликі єпархії відійшли до Константинопольського патріархату Вірменської Церкви.

В ієрархічній структурі Вірменської Апостольської Церкви упродовж XIV-XV століть оформлюються нові адміністративні утворення. Йдеться про Єрусалимський і Константинопольський патріархати які не мали підпорядкованих кафедр і завжди перебували в духовній залежності від Католикоса усіх вірмен. Основною причиною їх появи слід визнати наслідки конфронтації халкідонітів та антихалкідонітів. Зокрема, вірменський патріархат Єрусалима був заснований у 1311 році внаслідок непогодження традиціоналістів з рішеннями Сіського собору 1307 року, які стосувались значних поступок халкідонітам у догматиці та культурі. Відповідно, тодішній архієпископ Єрусалимський Саргіс, будучи затятим прихильником традиціоналістської лінії у віровченні церкви зміг випрохати у єгипетського султана грамоту про вихід з юрисдикції Вірменського католикосату. З тих пір існує незалежна патріарша кафедра. Щоправда її єпархії територіально не є значними. А саме, влада єрусалимського патріарха поширювалась на священне місто, Палестину і частину Сирії. При цьому варто уточнити. Починаючи з 1311 року можна стверджувати про появу окремої адміністративної одиниці Вірменської Церкви у статусі патріархату. Хоча традиційно першим вірменським архієреєм Єрусалима визнається Авраам, правління якого датується 638-669 роками.

Додамо також, що права Вірменської Церкви на єпархіальні володіння в Єрусалимі та дотичних територій визнавались урядом Османської імперії, пізніше Британським Протекторатом Палестини, а нині підтверджені сучасними урядами Ізраїлю та Йорданії. Сучасна патріарша кафедра Вірменської Апостольської Церкви в Єрусалимі «окормляє вірмен в Ізраїлі, Палестині і Йорданії, а також тих, хто здійснює паломництво в Священну землю» [142]. Резиденцією Єрусалимського патріархату є монастир святих Яковів. Названий він був в честь апостола Якова Зеведеєва і Якова, брата Господнього. Розміщений монастир у вірменському кварталі Старого Єрусалиму на горі Сіон.

Патріархат вірмен Константинополя утворений був 1461 року. Його ініціатором виявився султан Мухаммад II Фатіх, який через поставленого ним патріарха вирішив встановити контроль над тими вірменами, що проживали в межах Османської імперії. На той час місто Ечміадзін, де знаходився престол Католикоса усіх вірмен підпорядковане було сефевідській Персії.

Першим патріархом вірмен Константинопольської кафедри став архієпископ Бурський Овагім I (1461-1478). Водночас він був головою (баші) особливого вірменського міллету (ермені міллеті). Між іншим, окрім вірмен до цього міллету були включені турецьким урядом усі християнські спільноти яким не знайшлося місця у так званому «візантійському міллеті». Мова йде про представників нехалкідонських інституцій, маронітів, богомолів і католиків Балканського півострова. Тобто патріарх константинопольський був наділений усіма повноваженнями духовної і світської влади над турецькими християнами і, в першу чергу, над вірменами. Але *de jure* аж до 1828 року він визнавав пріоритет Ечміадзінського католикоса. Відповідно, з тих пір, коли регіон Великої Вірменії відійшов до володінь імператорської Росії константинопольський патріарх отримав від османського уряду повну незалежність. Зауважимо, що за свідченнями М. Орманіана і Є. Петросяна до Константинопольського патріархату входили аж 52 єпархії, в тому числі єпархії Багдада, Єгипту, Кіпру, Болгарії, Румунії і Греції. При цьому М. Орманіан стверджував про 45 єпархій Константинопольського патріаршества безпосередньо у Туреччині.

Додамо також, що перебуваючи під покровительством турецького султана предстоятелі Константинопольського патріархату неодноразово вступали у конфронтацію з ечміадзінськими католикосами з приводу приналежності прикордонних єпархіальних округів. Для прикладу, у 1664 і 1679 роках Католикос усіх вірмен Яков VII відвідував Стамбул, де вів переговори з константинопольським патріархом про розмежування повноважень і спірні території. У 1726 році, коли османські війська захопили Араратську область і більшість територій Закавказзя, патріарх отримав берат [берат, (араб.) – означає диплом і взагалі документ, що забезпечує ім'ям сюзерена відомі права і привілеї за його володарем. Такими дипломами забезпечувалися привілейовані християнські піддані Османської імперії – І.К.] на єпархіальні володіння ечміадзінського католикоса. Втім після геноциду вірмен у 1915 році Константинопольсь-

кий патріархат втрачає свої позиції у вірменському християнському світі. Принаймні він стає лише духовним осередком вірмен у Туреччині.

Функціональні обов'язки патріархів не відрізнялись від відповідних обов'язків католикосів за винятком двох повноважень. А саме – патріархи Єрусалима і Константинополя не мали права освячувати святе миро і хіротонізувати єпископів. Щоправда вони могли призначати кандидатів у єпископи для подальшої їх висвяти католикосами.

До третього ступеню вищого ієрархату Вірменської Церкви відносились архієпископи. Цей титул надавався єпископам головних міст переважно у сефевідському Ірані та в Османській імперії. До цього, єпископи головних міст в кавказьких єпархіях мали посади вікаріїв. Між іншим М. Орманіан у своїй праці «Вірменська Церква» стверджує про наявність у її структурі «митрополитів, тобто архієпископів головного міста» [243, с. 118]. Але у тій же главі своєї праці він вимушено зізнався: «Правду кажучи, в цих обласних церквах немає митрополита і суфраганів» [243, с. 120]. При цьому, М. Орманіан веде мову про такі обласні церкви як престоли Антіохії, Єрусалиму і Константинополя ніде не згадуючи і про митрополитів ечміадзінських. Іншими словами, все-таки слід констатувати відсутність титулу «митрополит» у структурі Вірменської Апостольської Церкви принаймні у часи її функціонування в мусульманському світі.

Особливо відзначимо, що титул «архієпископ» у Вірменській Церкві є почесним титулом. Ніяких привілеїв перед єпископами носії цього титулу не мають. Титул «архієпископ» зазвичай надається єпископам в знак особливих заслуг перед церквою. Дуже часто з середовища архієпископів обирали майбутнього католикоса чи патріарха.

Єпископи в ієрархічній структурі Вірменської Церкви поступово набувають специфічного значення. За свідченням М. Орманіана «єпископ є глава і звичайний адміністратор своєї єпархії з широкими повноваженнями стосовно пов'язаних з нею справ і функцій» [243, с. 121]. До речі єпископ (єпископос) як глава єпархії мав посаду прелата (арачнорда). Прелату підпорядковувались усі священники єпархії. Духовна влада єпископа, хоча і обмежувалась однією єпархією, але в адміністративному відношенні була чітко централізованою.

До повноважень єпископів входили: право хіротонізації і миропомазання священників, прийняття хрїзми від католикоса, проведення богослужінь і різноманітних треб. Неодмінними атрибутами єпископів були тіара (латинська мітра), посох, перстень на мизинці правої руки, наперс-

ний хрест-панагія, прикрашений коштовними каменями. Причому під час процедури висвяти католікосом майбутній єпископ отримує від нього архієрейський жезл і посох.

Єпископат у Вірменській Церкві підпадав під обов'язкову вимогу безшлюбності, яка була офіційно введена у XIII столітті. Відповідно єпископом мав право бути лише неодружений клірик. Додамо, що єпископ зазвичай обирався з числа неодружених священників зі ступеню вардапета. Принагідно про особливості обрання єпископів. Нині існують дві різні системи їх обрання. В багатьох єпархіях Ечміадзінського і Кілікійського католікосатів єпископів обирає єпархіальна асамблея, левову частку якої складають миряни. А в єпархіях Вірменії і країнах колишнього СРСР єпископи призначаються Католікосом усіх вірмен.

Священики (пресвітеріат) в ієрархічній структурі Вірменської Церкви характеризуються з одного боку, внутрічиновим розгалуженням, а з іншого, – чіткою диференціацією на чорне і біле духовенство.

До білого духовенства відносились пастирі чи власне священники (кахана чи ієрец) та архіпастирі чи протопресвітери (авагерец). До їх обов'язків входили: піклування про духовне виховання вірних, здійснення таїнства та богослужінь, виконання різноманітних треб. Крім того протопресвітери також виконували функцію спостерігачів над приходськими церквами. Зауважимо, що не всі треби священники мали право виняткового здійснення. Так дозвіл на заручини і вінчання надавався єпархіальним прелатом. Крім того, відправлення тих чи інших служб регламентувалось спільною згодою архіпастирів та ефоргією. Ефоргія – це своєрідне інституціональне утворення, до складу якого входили обрані народним голосуванням миряни. Фактично ефоргія виконувала функцію дорадчого органу. За свідченням М. Орманіана «це дорадче зібрання управляє приходом, рівно як і його церквами і школами і іншими установами, що дбають про суспільну користь» [243, с. 123]. Додамо до цього, що саме ефоргія, яка захищала інтереси приходської громади, обирала собі священника.

Священики та протопресвітери отримували сан від єпископів через висвяту і миропомазання. Варто вказати також на одну особливість, що стосується статусу священників без приходів. Останні є доволі специфічним явищем в ієрархічній структурі церкви. У чому полягає значущість таких священників? М. Орманіан стверджує: «кожна вірменська сім'я на Сході має свого присяжного духовника, танереца чи дзихатера (господар домівки) обраного нею самою; він водночас виконує в ній обов'язки свя-

щеника» [243, с. 122]. Вірогідно, що танець чи дзихатер і був тим священиком, який не мав власного приходу.

Щоб стати священиком необхідно було перебувати у шлюбі не менше року і мати сина. Овдовіння священика ставило перед ним дилему – або прийняти постриг, або оженившись вдруге. Подібний вибір був офіційно регламентований настановою католікоса Геворка V (1911-1930). Хоча до офіційного затвердження такої регламентації деякі священики, які одружувались вдруге одразу ж позбавлялись сану. При цьому позбавлення сану якогось священика не спричинювало осуду його паствою.

Безшлюбні священики, в свою чергу, були на ранг вище одружених. Вони складали дещо привілейований розряд другого ієрархічного ступеня Вірменської Церкви. Їх відмітною ознакою стало носіння вегара, тобто мантії, що покривала голову і плечі. Наявність вегара означає зручення від мирського. Серед безшлюбних ієреїв за принципом вивищення виділялись такі чини як ієромонах (абеха), архімандрит (вардапет) і протоархімандрит (тцайрагуйн вардапет). Але до чорного духовенства входили також протоієреї, які між іншим, у православної церковній ієрархії належали до одружених священиків. Одіяннями священиків на службах є стихар, епітрахіль, пояс, поручі, фелонь у вигляді дзвону, вишитий золотом широкий комір, хрест, сандалії і візантійська мітра.

Тепер більш докладно про чини безшлюбних священиків. Ієромонах після його висвяти в той же день давав обітницю безшлюбності і одягав вегар (кукул – гостроконечним головний убором з покривом до середини спини, носити який мають право тільки безшлюбні священнослужителі). На нього поширювались усі обов'язки, які накладались на священика. Архімандрити, в свою чергу, виконували ті ж функції, що й протопресвітери. Щоправда вони могли навіть очолювати єпархії, що в історії Вірменської церкви траплялось не один раз. Але в такому випадку архімандрит не міг здійснювати посвячення в сан, лише обмежуючись дозволом на це таїнство. Зовнішньою відмінністю архімандритів було обов'язкове носіння ними у повсякденному житті візантійської мітри.

Характерною ознакою архімандритів, що вказувала на специфіку ієрархату Вірменської Церкви було присвоєння їм вченого ступеню. Йдеться про богословську ступінь вардапета, яка відповідає фактично ступені кандидата наук. Подібну богословську ступінь вони могли отримати лише успішно склавши спеціальні іспити. Після її присвоєння вардапетам вручали посох (чавазан) з двохголовою змією, що символізувала собою мудрість. Лише після цього вони мали право навчати і проповіду-

вати. До речі, слово «вардапет» в перекладі з вірменської мови буквально означає вчитель, вчений богослов. М. Марр дотримувався думки, що «вардапети є переживанням інституту давньої Християнської церкви» [207, с. 62]. Проте в умовах мусульманського оточення саме інститут вардапетів поступово перетворюється у своєрідну корпорацію вчених, які займалися тлумаченням текстів Святого Письма і церковних переказів, й, відповідно, їх трансляцією наступним поколінням.

У творах літописців можна знайти численні свідчення про діяння вардапетів. Зокрема Аракел Даврижеці у «Книзі історій» (XVII ст.) розповідає про вардапетів як ентузіастів просвітницького руху. Для прикладу, на увагу заслуговує наступне його повідомлення: «був серед них вардапет Григор Кесараці – муж вчений, знавець церковних і світських наук, переможний борець з ворогами істини як з нашого народу так і іноплемінних» [101, с. 44]. Вардапети мешкали переважно в монастирях, хоча багато їх було і в палацах вірменських правителів і католикосів. На нашу думку, влучну характеристику вардапетів подав В. Герье у нарисі «Покликання Росії на Сході». Цитуємо: «вони не безумовно змушені мешкати серед чернечих стін, в змозі впливати більш глибоко, різнобічно і менш завдаючи клопоту на справу виховання, навчання чи навіть на суто наукову сферу. Про ієрархічні ідеї чи тенденції серед цих чернечтвующих вчених і єпископату, що виходить з них, не може бути й мови. Те, в ім'я чого ці люди живуть, – їх нація!» [93, с. 244]. Вище вардапетів за статусом були протоархимандрити (тцайрагуйн вардапети). Їх богословська ступінь фактично відповідала ступені доктора наук. Але функціональні обов'язки протоархимандритів не відрізнялись від відповідних обов'язків вардапетів. Хіба що протоархимандрити виділялись більшим авторитетом і поглибленою освіченістю.

Нижча ступінь ієрархічної структури Вірменської Церкви остаточно утверджується упродовж другої половини VII-VIII століть. До неї за принципом вивищення входять такі чини як читець (дпір), диякон (саркаваг) та ієродиякон.

Читець виконував обов'язки псаломщика, пономаря, ключника і ліхтарника. При цьому дпір не належав до кліриків. Крім того його обов'язки не обмежувались лише читанням псалмів.

В обов'язки диякона входила допомога священникам у їх богослужбовій та пастирській діяльності. Звісно, що диякона обирали з числа читців. У богослужіннях вони користувались так званими ріпідами – металічними опахалами, які при русі видавали звуки, сприяючи містичній

налаштованості. Одіянням диякона були стихар і орар. Ієродияконами в свою чергу, називались безшлюбні диякони, які зобов'язувались три роки прислужити в монастирях.

Становлення інституціональних структур Вірменської церкви відзначалось властивою йому специфікою. По-перше, слід вказати на адаптацію церковної організації до нахарарського устрою держави. Нахарарства являли собою адміністративно-територіальні області, які очолювали призначені шаханшахами князі, що упродовж III-IV століть перетворюються у спадкових володарів. Нахарари виконували військові обов'язки, служили при дворі вірменського царя, а у власних областях були повними можновладцями. Але головне, – нахарарам властива була визначальна роль у суспільстві. При цьому, за свідченням К. Юзбашяна: «положення нахарара і його фамілії в ієрархічній градації визначалось гахом. Гах – місце нахарара під час урочистих зібрань в палаці... Послідовність гахів фіксували місницькою грамотою, в якій перераховувались всі місця – від вищого до нижчого. Порядковий номер гаха і служив мірилом патива – «честі», що визначала положення нахарара в суспільстві» [352, с. 10-11]. Інколи нахарари, точніше їх діяння, ставали причинами дестабілізації суспільства. Так внаслідок їх інтриг припинила своє існування царська династія Аршакідів у 20-х роках V століття.

Кожне нахарарство (князівство) духовно окормляв один єпископ. Тобто церковна влада шляхом запровадження інституту єпископів розподілялась між найбільш впливовими нахарарськими будинками. До того ж єпископом часто була особа з нахарарської родини чи приближена до неї. Додамо також, що процес нахараризації церкви посилюється у 70-х роках IV століття внаслідок розриву відносин з імперською церквою.

По-друге, зміни в інституціоналізації Вірменської Церкви були зумовлені прагненням її першоієрархів дотримуватись автокефалізму. Так на першому етапі становлення церкви відсутньою була митрополічна система. Лише під впливом небезпеки поглинення церкви халкідонітською Візантією її першоієрархи змушені були піти на введення посад митрополитів. Принаймні, грецькі клірики постійно закидали вірменам у відсутності у них чинів митрополитів, які, в свою чергу, є у всіх чотирьох «вселенських» патріархатах. Між іншим, історія Вірменської Церкви являє собою приклад постійного стримування тенденцій грекофільської партії. З іншого боку, усталена антихалкідонітська віроповчальна основа Вірменської Церкви завжди уособлювала її автокефалізм та специфіку в християнську світі.

По-третє, Вірменська Церква була оплотом національної і політичної ідентичності. Націоналізація церкви стає помітною після розподілу Вірменії у 387 році, коли в її східній частині формується ієрархічно автономна структура. Як наслідок, – зусилля її першоієрархів спрямовані були на пошуки компромісу між Ераншахром та Візантійською імперією, чи на використання політичної гарантії однієї з двох держав заради збереження етносу і свого традиціоналістського віросповідання. Звісно, що йдеться про етап становлення інституціональних структур, що припадає на IV-VII століття. Саме в цей час правителі Вірменії неодноразово апелювали до захисту шаханшахів, коли імператори-халкідоніти намагались примусити їх зректись традиціоналістського віросповідання. З іншого боку, – вірмени звертались по допомогу до візантійських імператорів, коли виникала загроза втрати політичної і церковної незалежності внаслідок спроб деяких шаханшахів знищити їх державу. Зауважимо при цьому, – вірменам не до вподоби було 28-е правило Халкідонського собору, згідно з яким митрополити Сходу повинні отримувати висвяту від першоієрархів Константинопольської церкви. Тобто Вірменська Церква не визнавала ієрархічної пріоритетності Константинополя. В зв'язку з цим варто погодитись зі слушною думкою М. Адонца, який наполягав: «на цьому [невизнанні – І.К.] засноване негативне відношення вірмен до Халкідонського собору; розрив відбувся на ієрархічному ґрунті, а не догматичному» [7, с. 359].

Принагідно, не спрацьовує висунута багатьма російськими богословами теорія (такими як І. Троїцький) про вікову прихильність вірмен до своїх братів по вірі, – ромеїв і відповідне їх тяжіння до правовірного за духом віровчення візантійської церкви. Скоріше навпаки, – можна стверджувати про тривалу небезпідставну конфесійну ворожнечу вірмен і візантійців. Більше того, історія засвідчує про факти кровопролитних військових компаній візантійських імператорів з метою завоювання державних утворень вірмен. В цьому відношенні варто прислухатись до думки історика В. Абази, який стверджував про «давнішу неприхильність вірмен до греків, які зробились їм ненависними за свої багаторазові спустошування Вірменії і за майже постійну байдужість до долі вірменського народу під час його боротьби з завойовниками» [1, с. 108].

Отже, Вірменська Церква в своїй історії поставала уособленням національної самосвідомості. Прикладами такої ролі Церкви можна вважати повстання 450-455 і 482-484 років, коли захист християнської релігії одночасно був захистом політичної та етнічної цілісності вірмен. Більше

того, починаючи з XIV століття упродовж шести століть саме Вірменська Апостольська Церква з її виразною антихалкідонітською орієнтацією виступала гарантом збереження національної мови, культури й навіть етнічної ідентичності. Ще у 725 році католикос Йованнес Одзнеці патетично заявив: «Якщо залишиться у світі всього один вірменин, то він буде сином Вірменської Апостольської Церкви» [цит: 5]. Можливо, це висловлювання здається дещо гіпертрофованим, але його зміст вказує на ту консолідуючу роль Вірменської Церкви, яку вона відігравала, перебуваючи тривалий час в іноконфесійному оточенні. Загалом можна цілком погодитись з думкою К. Юзбашяна, який був переконаний в тому, що «тільки церква могла претендувати на роль загальнонаціональної установи, виступати як зв'язуюче начало для вірмен, які опинились в умовах різних політичних режимів і в різноманітному конфесійному оточенні» [352, с. 170].

Особливості адміністративного устрою Вірменської Церкви та її інституціональні трансформації стають помітними лише при врахуванні обов'язкової прив'язки до умов функціонування в межах таких політичних утворень як Велика Вірменія Аршакідів (від першого християнського царя Трдама III до її розподілу); землі Західної Вірменії у складі імперії ромеїв (387 – до кінця VII століття); Персарменія (387-625); провінція Армінія (701-853); Анійське царство династії Багратидів (884-1064); Васпураканське царство Арцрунідів (908-1021); у складі держави тюрк-сельджуків (1064-1196); Кілікійське королівство (1080-1376); у складі держави Хулагуїдів (1261-1388); як частина мамлюкських володінь (1376-1604); провінція Персії (1554-1588, 1606-1747); Ериванське ханство (1604-1828); деякі вірменські землі у складі Оттоманської імперії (1588-1606, 1634-1636, 1724-1736), території Східної Вірменії у складі Росії (1828-1917); республіка Вірменія (1918-1920); Вірменська Радянська соціалістична республіка (1920-1990); сучасна Вірменія (з 1991 року).

Незважаючи на значні історичні трансформації вірменських земель зберігався загалом незмінним єпархіальний устрій Церкви. Щоправда «зі зміною політичної фізіономії країни змінювалась і церковна пристосовуваність до нових умов» [7, с. 323]. Подібна пристосовуваність відображалась в першу чергу у варіативності та структурованості єпархій. Про їх кількість та динаміку можна довідатись з опрацьованих дослідниками реєстрів, приходських документів та соборних актів. При цьому зауважимо, – навіть перебуваючи у складі мусульманських держав єпархії Вірменської Церкви не зменшувались у кількісному відношенні. На-

впаки в деяких державах (Сефевідський Іран, Османська імперія) спостерігалось значне їх зростання.

Звісно, що в першу чергу слід розкрити питання появи перших інституціональних об'єднань, їх форм і надалі прослідкувати їх динаміку. Історично першими інституціональними об'єднаннями Вірменської Церкви були єпископії. Їх структура та кількість постійно видозмінювались. Так на початку IV століття було лише кілька єпископських єпархій, території яких співпадали з окремими нахараствами. Хоча А.Шагінян, узагальнюючи свідчення давньовірменських джерел, стверджує про призначення Григорієм Просвітителем єпископів у Картлі, Абхазію і Албанію, а потім у різні області Великої Вірменії: Цопк, Аштіанк, Сюнік, Арцн, Мокс, Мардпетакан, Анх і Агдзнік [див: 344, с. 48]. Отже всього нараховується 11 єпископій.

Цілком вірогідно, що єпархіяльна система Церкви остаточно утверджується в середині – другій половині IV століття. При цьому акцентуємо, – території єпархій чітко прив'язувались до володінь нахарарів, до нахангів (областей). За свідченням Єгіше, Вірменія при Аршакідах поділялась на 15 нахангів чи ашхаргів. Єпархії, в свою чергу, поділялись на більш дрібні гавари (округи). Принагідно звернемо увагу на зрощеність політико-адміністративного і церковного поділу Вірменії. Юрисдикція Церкви поширювалась не лише на регіони Великої Вірменії, але й на території Іверії та Алуанка. До цього, держава Алуанк до початку V століття знаходилась північніше річки Кури і простягалась до Дербентських воріт (нині це значна територія Азербайджану). Відповідно, враховуючи підрахунки М. Адонца здійснені ним на основі аналізу присутніх на соборах 450, 505 і 555 років представників єпископств можна узагальнити про 18 єпископських престолів у середині V століття, 23 за станом на початок VI століття і 27 припадає на половину VI століття [див: 7, с. 329-333]. На жаль, з кінця VI століття динаміку єпископій прослідкувати не легко, оскільки християнська Вірменія втягнулась у догматичні суперечки та пов'язані з ними інституціональні неузгодженості. Принаймні, списки присутніх єпископів на багатьох соборах не відображають тодішні реалії, що стосуються кількості єпархій.

Одним із винятків є реєстр учасників Маназкертського собору 726 року. Цей реєстр у двох його списках, що містяться у «Хроніці» Михаїла Сирійця і в переліку єпархій Ухтанеса теж був докладно вивчений М. Адонцом. Вірменський історик узагальнює: «на соборі присутніми були, окрім католикоса 31 особа, представники різних єпархій. У списку

Ухтанеса враховується 30 епархій» [7, с. 337]. При цьому показовою була локалізація цих епархій. Суто вірменських було лише 13 епархій. Серед них єпископства Басеана, Бзунік, Аршарунік, Багратунік, Хорхорунік, Штунік, Мардагі, Вананук, Алатунік, Гнунік, Полунік, Мехнунік, Тарон. Майже всі ці епархії розміщені були на східному березі річок Євфрату і Тигру довкола озера Ван, тобто за межами східного Кавказу. Це поперше. По-друге, епархіальні володіння співпадали з володіннями відомих нахарарських фамілій, до того ж назви деяких з них збігались. Наприклад, епархія Багратунік знаходилась у межах князівських володінь роду Багратуні. Інші епархії розташовані були або в регіонах Грузії, Абхазії, Албанії, або в регіонах, прикордонних до Сирії. Отже, до 726 року, коли на соборі у Маназкерті зафіксований був розрив між Вірменською і Грузинською Церквами, нараховувалось 30-31 епархія. Про приблизну кількість 30 епархій різної величини у VIII столітті повідомляє і А. Тер-Гевондян. При цьому, він стверджує: «переважна більшість єпископських епархій Вірменської Церкви знаходилась у складі провінції Армінія, але в Джазірі і Адарбайджані також було кілька епархій» [303, с. 191]. А. Тер-Гевондян свідчить про такі три епархії Джазіри як Санасунк (Асорік), Арзн (Мюс Асорік), Тмфік і про дві епархії Адарбайджана: Ротак і Урмія Елі (чи Айлі).

В кінці X століття з'являються перші епархії за межами впливу вірменських державних утворень. А саме, католикос Хачік Аршаруні (972-992), який очолював Церкву в епоху Анійського царства санкціонував створення епархій в Антіохії (Сирія), Тарсоні (Кілікія) і Траянополісі (Фракія). Відповідно, з кінця X століття змінюється адміністративно-територіальний принцип розподілу епархій. Тобто, епархіальна система перерозподіляється вже не за політичним чинником, а за віросповідним. При цьому будь-яка громада, незважаючи на свій статус і місцеперебування підпорядковувалась католикосу усіх вірмен. Звісно, що йдеться про громади Вірменської Апостольської Церкви. Загалом можна стверджувати, про екстенсифікацію епархіальної системи Церкви на різні регіони Сходу з неодмінною прив'язкою її осередку до регіону історичної Великої Вірменії.

На початку XIV століття у підпорядкуванні католикоса усіх вірмен перебувало вже більше 40 епархій. Принаймні Єзнік Петросян повідомляє про присутність на соборі у місті Сіс, який відбувся в 1307 році 43 єпископів, представників різних епархій [див: 127].

З початку XIV століття більшість епархій і громад Вірменської Апостольської Церкви зосередились в межах двох державних утворень, – Османській імперії і Персидській імперії Сефевідів. В Османській імперії за свідченням М.Орманіана: «у межах вірменського Константинопольського патріаршества нараховувалось 45 епархій, округ Сісського католико-са мав 13 епархій, Ахтамарський – дві і Єрусалимське патріаршество – п'ять» [243, с. 120]. Всього в межах Османської імперії функціонувало 65 епархій. Для порівняння Симеон Єреванці у шостій главі твору «Джамбр» перераховує 63 епархіальні округи, які перебували в західній країні і під володарюванням турків» [131, с. 117]. Зауважимо, – М.Орманіан, вірогідно що за відсутністю точних даних не враховував великі за розміром кавказькі епархії. Судячи з фрагментарних свідчень С.Єреванці в «країні Грузинській» знаходилось 12 округів і додатково громади у 22 селах. Втім не зовсім ясно, чи усі ці округи та громади перебували у юрисдикції Ечміадзінського католикосату.

На початку XVII століття після руйнування міст і сел Вірменії їх мешканці були насильницьки переселені у внутрішні регіони Персії. Тодішній шах Аббас I, зважаючи на чинники військово-стратегічного і економічного характеру, дав добро на заснування вірменської колонії неподалік від Ісфахана. Так з'явилося вірменське місто Нор Джуга (Нова Джульфа), в якому споруджені були і вірменські храми. До цього, перший храм Сурб Акопа був споруджений в 1607 році. Шах Аббас I доволі лояльно ставився до вірменських християн, – підданих своєї імперії. Більше того, він намагався перенести центр Вірменської Церкви в столицю Ірану. А для цього шах не проти був зруйнувати Ечміадзін і з його каменів спорудити монастир в межах Ісфахана.

Аракел Даврижеці повідомляє про намір шаха «звести там Новий Ечміадзін, щоби там посідав католикос і звідки поширювалось миро по всьому світу, щоби тим самим населення вірменське залишити в Персії, а також щоби доходи і прибутки зі всього світу стікались в місто його для народу його» [101, с. 172]. Додамо, що в 1614 році в Ісфахан були перевезені 50 каменів, вилучених зі споруди Ечміадзіна і деякі священні реліквії. Однак опір вірменського духовенства і торгівців з Нор Джуги та хвилювання народу унеможливили повну реалізацію авантюрного плану шаха Аббаса I.

Пізніше Ечміадзінський католикосат, перебуваючи в межах Персидської імперії змушений був постійно враховувати політичну кон'юнктуру, аби запобігти акціям втручання в церковне життя вірмен. Принай-

мні, католикоси намагались зберегти незмінними принципи єпархіального устрою Церкви. Принагідно за свідченням Симеона Єреванці «у Східній країні, під володарюванням персіян», тобто при Сефевідах функціонували шість єпархіальних округів. Серед них «Гілян, тобто Решан, Анзалю (Ензелі), Кісма, Самян, Мазандаран і Лангарут (Лангеруд)» [див: 131, с. 118].

У 1726 році турецькі війська окупувають Араратську область і більшу частину Закавказзя. Відповідно, колишні єпархіальні осередки, які знаходились на території Персії, були підпорядковані Католикосу усіх вірмен. Щоправда внаслідок міграційних процесів на початку XVIII століття частина вірмен опинилась у регіоні Північного Кавказу, який на той час стає сферою інтересів російської імперії. У 1706 році цар Петро I дозволив вірменській громаді збудувати на місці колишньої дерев'яної церкву кам'яну. Йдеться про спорудження знаменитого кафедрального собору Пресвятої Богородиці. Саме Астрахань стає осередком створення першої єпархії Вірменської Апостольської Церкви в Росії. Вона була сформована у 1717 році і отримала, відповідно, назву Астраханської. Зауважимо, що до початку XVIII століття на землях Московського царства (у Москві, Новгороді та Нижньому Новгороді) існували громади Вірменської Церкви щоправда у вкрай несприятливих умовах. Але організованих структур Церкви у тодішній Русі не було.

Натомість про оптимальні умови функціонування громад Вірменської Церкви і про відповідні їй процеси інституціоналізації можна стверджувати лише у період царювання Петра I. Додамо, що появі першої вірменської єпархії в Росії посприяли зовнішня «східна політика» Петра I і проросійська орієнтація тодішнього католикоса, який перебував у Гандзасарі. Між іншим, Астраханська єпархія в перші десятиліття свого існування підпорядковувалась саме Гандзасарському престолу, колишній вотчині албанських католикосів. Першу єпархію в Росії очолив архієпископ Степанос Галатаці. До її складу увійшли усі вірменські громади, локалізовані на території Російської імперії. Звісно, що єпархіальним собором стає собор Пресвятої Богородиці. Серед храмів особливого значення набуває вірменська церква міста Москви, споруджена у 1716-1719 роках на землях колишньої Грузинської слободи. Вона призначалась для вірмен картлійського царя Вахтанга IV, який мешкав на той час у Москві. Друга вірменська церква у Москві споруджена була у 1779 році на кошти братів Лазаревих. Йдеться про Ваганківську цвинтарну церкву, де пізніше були поховані більшість видатних діячів вірменського народу такі

як Степанос Назарян, Смбат Шахазіз, Нікіта Емін. До цього, про історію вірменських храмів у Москві можна дізнатись з довідника В. Черкасова-Георгієвського [див: 342].

У 1740 році з'являється перша вірменська церква святого Воскресіння у Санкт-Петербурзі. Її будівництво на Васильєвському острові спонсорував відомий у той час купець Лука Ширванов.

При клопотанні католікоса Симеона I Єреванці і за наказом імператриці Катерини II від 30 червня 1768 року Астраханська єпархія була перепідпорядкована Єчміадзінському престолу. Зауважимо, що Єчміадзін знаходився тоді у межах Персії. Тому слід наголосити на дипломатичний успіх тодішнього католікоса Симеона I (1763-1780), якому вдалось добитись такого перепідпорядкування. До цього, стимулом для появи численних вірменських громад у правління імператриці Катерини II стала реалізація Маніфесту 1762 року, згідно з яким іногородці мали право мешкати в Росії без усіляких утисків їх віросповідань. Крім того, згадаємо про наказ імператриці від 1 листопада 1770 року який безпосередньо стосувався adeptів Вірменської Церкви. Згідно з його положеннями: «Вірменські церкви у Петербурзі і Москві будувати дозволяється на тій підставі як і католики будують і для спорудження оних в Петербурзі і Москві відвести від поліції вільні місця» [19, с. 103]. Відповідно, у Петербурзі будується церква св. Катерини на Невському проспекті, а у Москві – Собор св. Хреста Господнього (Сурб Хач) та цвинтарна церква св. Воскресіння.

Заслугує також на увагу рескрипт Катерини II від 23 лютого 1797 року на ім'я генерала В.Каховського про дозвіл на спорудження міста Григоріополь на річці Дністер винятково для турецьких вірмен-емігрантів. При цьому, місто необхідно було збудувати «в узгодженості життя і установам працелюбного вірменського народу» [цит: 72, с. 507]. Згадаємо і про проект, запропонований князем Г.Потьомкіним і підтриманий графом В.Зубовим. За свідченням В.Абази: «за проектом князя Потьомкіна планувалось утворити у Закавказзі особливу християнську державу – Вірмено-Грузинську під верховним покровительством Росії» [1, с. 99-100].

Звісно, що подібні політичні проекти узгоджувались із Синодом та отримували відповідні санкції. При цьому більшості акцій передували зустрічі можновладців і вищих ієрархів християнських церков. Як повідомляє Ж.Ананян: «під час переговорів вірменського архієпископа з руською імператрицею була досягнута домовленість про перетворення

Григоріополя у вірменський єпархіальний центр півдня Росії» [10, с. 91]. Щоправда ідея перетворення Григоріополя у центр нової єпархії не знайшла в подальшому реального втілення.

Загалом саме на 70-90-ті роки XVIII століття припадає активізація інституціональних осередків Вірменської Церкви. В першу чергу вона була зумовлена діяльністю архієпископа Овсєпа Аргутянці (Йосипа Аргутинського) (1743-1801), якому вдалось налагодити дружні стосунки з митрополитом Московським Платоном Левшиним і митрополитом Петербурзьким Гавриїлом Петровим. У 1773 році Овсєп Аргутянц був призначений главою Вірменської Церкви в Росії. За його клопотанням російський уряд виділив 86 тисяч десятин землі на берегах р. Дон вірменським переселенням з Криму, які заснували тут у 1779 році місто Нор-Нахічеван (нині район у складі міста Ростов-на-Дону) та п'ять селищ – Чалтир, Крим, Великі Сали, Малі Сали, Несвітай. Відзначимо також, що за вірну службу і богоугодну діяльність Овсєпа Аргутянца імператор Павло I своїми грамотами, виданими у жовтні 1799 року, дарував російським вірменам вічне право на сповідання своєї релігії. Сам архієпископ нагороджений був орденом св. Анни першого ступеню та удостоєний княжого титулу. З тих пір він стає князем Аргутинським-Долгоруким. Додамо також, що архієпископ Овсєп розробив проект відновлення вірменської держави під протекторатом Росії.

Нор-Нахічеван і вищезгаданих п'ять селищ стали основою для формування Донського інституціонального осередку Вірменської Церкви. З тих пір їх мешканців називали не інакше як донськими вірменами. Організаційне оформлення цього осередку припадає на 1773 рік, коли зусиллями католікоса Симеона I була заснована нова єпархія в Росії, яка у 1780 році отримала найменування Ново-Нахічеванської. Очолив її єпископ Мінас, колишній посол у Боязеті. Звісно що єпархіальним осередком донських вірмен стає місто Нор-Нахічеван. Упродовж 1783-1807 років на центральній площі міста будується соборний храм Св. Григорія Просвітителя (Сурб Григор Лусаворич). А поблизу міста ченці – вихідці з Кримського монастиря Сурб Хач – споруджують монастир з такою ж назвою. Цей монастир поступово стає основним духовним центром вірмен Росії.

Поступово у місті Нор-Нахічеван були споруджені сім церков. Згодом починає функціонувати Нахічевано-Бесарабська духовна семінарія. Окрасою селища Чалтир стає збудований у 60-х роках XIX століття храм Сурб Амбарцум (Св. Вознесіння) перед яким був поставлений хачкар. Тоді ж при храмі відкрили недільну школу для дітей. У селищі Крим за

кошти і при участі самих мешканців в кінці XIX століття збудована була церква Сурб Аменаптркіч (Св. Спасителя). У центрі селища Великі Сали у 1867 році за кошти сім'ї Чебонянів була споруджена церква Сурб Аствацацін (Пресвятої Богородиці). На околицях сіл Султан Сали і Несвітай у 60-х роках XIX століття були збудовані, відповідно, церква Геворка і церква Карапета. Зауважимо, що усі ці вищезгадані храми будувались у місцях компактного проживання вірмен півдня Росії.

Окрім Донського інституціонального осередку в кінці XVIII – першій половині XIX століття формується також північно-Кавказький. Зауважимо, що перші громади Вірменської Церкви у цьому регіоні з'являються по мірі розростання колоній, які, в свою чергу, виникають тут після Каспійського походу Петра I у 1722 році. Мова йде про вірменські колонії Моздока, Кізляра та Ставрополя (буквальний переклад – «фортеця св. Хреста»). Згодом виникають власне вірменські поселення Едесія і Сурб Хач (нині – Будьоновськ). До цього, появи села Едесія посприяла жалувана грамота імператора Павла I від 28 жовтня 1799 року вірменам – вихідцям з Дербента і Мускура. У цій грамоті, окрім повернення вірменам пільг та привілеїв, дозволялось споруджувати церкви, монастирі. Між іншим, едесійці відносили себе до нащадків давньої Едеси (нині Урфи). Хоча подібну назву це село отримало тільки в середині XIX століття. До того часу у статистичних звітах та офіційних документах воно найменувалось як Косаєва Яма. Але на прохання вірменської громади «немилозвучна» Косаєва Яма була перейменована в Едесію. Про цей факт повідомляла губернська газета «Відомості» від 31 січня 1852 року.

За документальними даними (переважно єпархіальні звіти) можна стверджувати про наявність у поселеннях Північного Кавказу інституціональних одиниць, до яких належали храми, молитовні будинки, каплиці. У 1831 році черкесогоями [вірменський субетнос – І.К.] був заснований так званий Вірменський аул. У 1848 році за пропозицією Петроса Патканяна він був перейменований в Армавір, в честь давньої вірменської столиці. У 1843 році розпочалось будівництво місцевого кам'яного собору Сурб Аствацацін (Пресвятої Богородиці), який був освячений лише у 1861 році. Вагомий внесок у спорудження собору зробили московські вірмени Христофор і Оганес Лазареви, які пожертвували 2000 рублів. За повідомленням краєзнавця Ф. Щербини, довкола собору була зведена висока цегляна стіна з бійницями і чотирма бастіонами по боках. Цей храм починає відігравати важливу роль у житті місцевого населен-

ня. На площі перед ним проводились зібрання, урочисті святкування, ринки, народні гуляння. Тобто, Сурб Астваццін стає символом Армавіра.

На початок 50-х років XIX століття в регіоні Північного Кавказу уже діють храми Вірменської Церкви в Армавірі, Єкатеринодарі (нині – Краснодар) і Владикавказі. Доволі показовий факт можна почерпнути з архівних матеріалів фонду Лазаревих. У 1847 році якийсь Гавриїл Айвазов власним коштом самовільно без дозволу місцевої влади спорудив дерев'яну каплицю. Незважаючи на деякий спротив з боку місцевої влади каплиця починає діяти. Більше того, ініціатива Г. Айвазова була схвалена архієреєм Астраханської єпархії.

На увагу заслуговує також питання інституціоналізації Вірменської Апостольської Церкви у Криму. Осередки церковного життя вірмен на Кримському півострові остаточно формуються упродовж XVIII століття. Принаймні у таких торгових містах, як Кафа, Солхат, Бахчисарай, Карасубазар, Як-Мечеть, Старий Крим діяли значні вірменські громади. При цьому особливості їх появи приховують доволі своєрідний зв'язок з астраханськими громадами. Надалі варто торкнутись передісторії виникнення громад Вірменської Церкви в Криму.

Вона розпочинається у другій половині XI століття після ліквідації Ширакського царства династії Багратидів. Руйнування сельджуками його столиці – міста Ані у 1064 році спричинили до виходу вірменського народу. Внаслідок двох міграцій вірмени опинились на землях Кримського півострова, Південної Русі і у татарському містечку Аксарай (на північ від сучасної Астрахані). Втім серед татарського населення колишні анійські вірмени перебували у доволі несприятливих умовах. Тому утиски на конфесійному ґрунті, податкові побори і набіги нагайців спричинили нову міграцію вірмен. Як і куди вона відбувалась? Так в «Записках армянського князя Иосифа Аргунського-Долгорукова» [46, с.176-177] говориться, що аксарайські вірмени перебували у торгових зносинах з генуезцями. Відповідно при посередництві останніх вони домовились з кафецьким консулом про своє переселення у Крим. Як наслідок, на початку XIV століття аксарайські вірмени, долаючи опір татар після численних поневір'янь добираються до Криму. Близько 1330 року у місті Кафа (нині – Феодосія) виникає осередок Вірменської Апостольської Церкви. Принаймні у цьому місті упродовж XIV століття діяли аж 24 вірменські церкви. Зауважимо також, що у Кафі існували і громади Вірмено-католицької Церкви, з ієрархами якої встановили дружні відносини домініканські ченці. Проте не слід перебільшувати вплив вірмен-католиків серед посе-

ленців. На той час більшість вірменських колоній в Криму, що знаходились під протекторатом Генуї, дотримувались традиційного віросповідання. Більше того, місіонерська діяльність домініканців серед вірмен викликала невдоволення adeptів апостольської церкви. Були навіть заколоти, які в остаточному підсумку посприяли занепаду церковного життя в Кафі та її захопленню турками у 1475 році.

Духовним центром кримських вірмен тривалий час залишався монастир Сурб Хач, розташований поблизу міста Солхат (нині – Старий Крим). Цей монастир, який виникає в середині XIV століття стає форпостом протидії католицькому місіонерству. Принагідно, К.Айвазян згадує про два кримські монастирі, один – в селі Бахчелі (нині Багдад), інший Св. Хреста (Сурб Хач) неподалік від Старого Крима [9, с. 306]. Додамо, що Сурб Хач належить нині до визначних архітектурних пам'яток України. З 30 березня 2009 року Нацбанк України навіть ввів в обіг пам'ятну монету «Монастир Сурб Хач» номіналом 10 гривень.

Активізація церковного життя вірменських колоній Криму припадає на 70-ті роки XVIII століття, коли цей регіон стає фактичним протекторатом Росії. Відповідно у тодішніх колоніях переважала проросійська орієнтація. За умовами Кючун-Кайнарджийського миру, укладеного у липні 1774 року Крим не був приєднаний до Росії, а отримав незалежність від будь якої влади. Але внутрідинастійна боротьба кримських ханів за владу і певною мірою міжконфесійні негаразди підготували ґрунт для остаточного входження півострова до складу Росії. Як наслідок, – 8 квітня 1783 року імператриця Катерина II видає Маніфест, за яким Крим, Тамань і Кубань стають російськими областями.

У російському Криму інституціональним осередком Вірменської Церкви стає місто Феодосія. В першій половині XIX століття тут вже діяло 34 вірменських храми, з поміж яких виділявся собор св. Саргіса. Додамо, що при цьому соборі ще з XVII століття знаходився скрипторій, в якому працювали відомі вірменські мініатюристи.

Упродовж першої половини XIX століття по мірі утвердження у конфесійному полі Росії Вірменської Апостольської Церкви остаточного оформлення набуває її єпархіальна структура. Зазначимо принагідно, що єпархіальні трансформації були спричинені переважно зовнішньополітичними чинниками. Так внаслідок успішної для Росії балканської війни з турками (1806-1812) до її складу були включені землі Бессарабії. У 1809 році імператор Олександр I своїм наказом затверджує заснування вірменської єпархії Бессарабії з кафедральним собором у місті Ясси.

Проте за умовами Бухарестського мирного договору від 16 травня 1812 року Бессарабська губернія з центром у Кишиневі відходить до Росії, а місто Ясси залишилось у складі Туреччини. Відповідно, кафедральним осередком Бессарабської єпархії стає місто Кишинів.

На початку 30-х років XIX століття Вірменська Церква в Росії знає реорганізації. За наказом імператора Миколи I від 30 квітня 1830 року запроваджувалась нова єпархія, яка отримала назву Ново-Нахічеванської і Бессарабської. До її складу увійшли всі храми і приходи, що знаходились у Москві, Санкт-Петербурзі і в губерніях Новоросійській та Бессарабській. Усі ці приходи були відокремлені від Астраханської єпархії. В юрисдикції останньої залишились канонічні території Північного Кавказу, Поволжя, Середньої Азії і Сибіру. Між іншим, у 30-ті – 40-і роки XIX століття з'являються нові храми у місті Хреста (Ставропіль), Катеринодарі (нині – Краснодар), Армавірі і Владикавказі.

У 1836 році згідно з прийнятим Св. Синодом «Положенням про управління справами Вірмено-Григоріанської церкви в Росії» було утворено шість великих єпархій, розподілених, в свою чергу, ще на дев'ятнадцять. Окрім раніше існуючих Астраханської, Ново-Нахічеванської та Бессарабської додалось ще чотири нових: Єреванська, Нагорно-Карабахська, Грузинська і Шемаханська. Докладні свідчення про єпархіальний устрій Вірменської Церкви з 1836 року та причини її реорганізації можна почерпнути у брошурі С. Цатуряна «Трансформація відношення руського православ'я до Вірмено-Григоріанської церкви у XIX столітті» [339]. За даними, наведеними С. Цатуряном, до 1842 року на території Росії було вже 36 кафедральних, приходських і цвинтарних храмів вірменської церкви. З них 23 знаходились в межах Астраханської єпархії. Отже, інституціональним осередком Вірменської Церкви в Росії стає Астраханська єпархія. Проте в кінці XIX століття її розміри значно скоротились. На той час вірменські громади Середньої Азії були приєднані до Бакинської єпархії. Внаслідок такої реорганізації була сформована єпархія, що отримала назву Бакинської і Туркменської. Відповідно, до складу астраханської єпархії увійшли єпископальні округи Північного Кавказу і Поволжя. Крім того, вона була перейменована на єпархію північного Кавказу і Астрахані і включала 13 релігійних об'єднань. Новим кафедральним осередком стає місто Армавір. На територіях тодішньої України, як переповідає І. Гаюк: «в Сучаві була велика парафія Вірменської Апостольської Церкви, яка налічувала 700 родин, мала єпископа, юрисдикції якого підлягали Молдавія та Семиграддя, кілька церков, вла-

сну школу» [90, с. 112]. Цілком вірогідно, що ця парафія входила до складу Бессарабської єпархії.

Єпархіальна система Вірменської Апостольської Церкви зазнає істотних видозмін внаслідок репресивних заходів в 1914-1916 роках, вчинених турками і курдами проти вірменського народу. Принаймні, за ці роки зважаючи на різноманітні джерела, в регіонах Східної Вірменії було знищено близько 150 тисяч місцевих християн і близько 4 тисяч священнослужителів. В. Оганнісян, узагальнюючи свідчення різноманітних документів та єпархіальних звітів акцентує на значних інституціональних зрушеннях які сталися у Вірменській Церкві на початку ХХ століття.

Так за даними вірменського Константинопольського патріархату в турецькій частині Вірменії і в її межах до геноциду діяли 134 монастирі, 1388 парафіяльних церков. З них 222 церкви і 12 монастирів належали Кілікійському престолу. Упродовж 1915-1916 років було знищено більш ніж 1000 храмів. До цього, Константинопольський Патріархат, який до 1915 року складався більш ніж з 50 єпархій зазнає відчутного інституціонального руйнування. Фактично церковне життя цього патріархату у 1919 році призупинилось і відновилося лише в період присутності в Туреччині країн Антанти. Втім із 1,75 мільйона прихожан в патріархаті до першої світової війни залишилось лише близько 82 тисяч [див: 53].

Невтішною була ситуація і в Ечміадзінському католікосаті. В. Оганнісян переповідає: «Георг V Суренянц після знищення вірмен в Західній Вірменії став називати себе «Скорботним» Католікосом і підписувався як «Георг V, Вшталі [Скорботний] Патріарх-Католікос усіх вірмен» [241]. Після закінчення першої світової війни в південно-східних регіонах Туреччини фактично був ліквідований Кілікійський католікосат. Біженці з Кілікії подались переважно в Сирію, Йорданію, Ліван і на острів Кіпр. Задля збереження традиційної інституціональної структури з благословення Католікоса усіх вірмен і за згодою патріарха Єрусалимського усі «кілікійські» регіони були передані під юрисдикцію останнього. Така ситуація зберігалась аж до 1930 року – дати відновлення Кілікійського католікосату з незалежною юрисдикцією.

Геноцид вірмен 1915 року спричинив не тільки їх вихід з Кілікії, але й хвилю численних міграційних потоків в країни Європи і Америки. Внаслідок цього Ечміадзінський католікосат вдається до реорганізації інституціональних структур церкви. Насамперед у 1920 році на території тодішньої Росії була сформована нова – Ширакська єпархія. У тому ж таки році була організована Румунська єпархія, до складу якої увійшли

громади колишньої Бессарабської єпархії. Сформовані також були єпархії в Болгарії і Греції. У 1926 році постає Ірано-Індійська єпархія. У 1936 році була утворена вірменська єпархія південної Франції з центром у місті Марсель, а в 1937 році єпархія Південної Америки, яка об'єднала парафії Буенос-Айреса, Сан-Паулу, Кордови, тощо.

30-ті роки ХХ століття стали роками відчутної дестабілізації і практичної ліквідації єпархіальної системи Вірменської Церкви в Радянському Союзі. У першій половині ХХ століття номінально ще існували дві єпархії: Нахічеванська, осередком якої було місто Ростов-на-Дону і Північно-Кавказька та Астраханська з кафедральним собором у місті Армавірі. Проте нестача священників, більшість з яких були репресовані і руйнування храмів зумовили фактичне виживання Вірменської Церкви в Радянському Союзі. Для прикладу, у 1925 році в Криму як духовна установа ліквідується монастир Сурб Хач, будівлі обителі передаються у відання Крим Охріса і на його території аж до Великої Вітчизняної війни, розташовувався піонерський табір і санаторій для хворих на туберкульоз. У воєнні роки будови монастиря серйозно постраждали від бойових дій і розграбування. Додамо також, що радянський уряд ініціював ліквідацію Ечміадзінської типографії.

Крім того, після падіння царизму втрачає чинність «Положення про управління справами Вірмено-Григоріанської церкви в Росії» 1836 року. Відтак, розпочинаються трансформації в процесах інституціоналізації Вірменської Церкви. Йдеться, в першу чергу, про виразні сепаратистські тенденції, наслідком яких стало створення окремого угруповання, так званої «Вільної церкви» (єпископ Ашот Шхян, архімандрит Бенік, священник Мелян). Останню підтримав уряд Вірменської республіки. Фактично діячі «Вільної церкви» намагались підірвати устої традиційної інституціональної структури. Зокрема, вони виступили проти підпорядкування Ечміадзину чи якомусь іншому духовному центру.

В таких умовах католикос усіх вірмен Геворк V Суренян (1911-1930) вдається до радикальних запобіжних заходів. Ще в січні 1924 року в Ечміадзіні був затверджений новий орган для управління Церквою. Йдеться про Вищу Духовну раду, яка починає опікуватись усіма найважливішими питаннями функціонування Церкви. Головою Вищої Духовної ради був обраний архієпископ Хорен Мурадбекян, а до її складу увійшли як єпархіальні архієреї Вірменської Церкви так і миряни. Подібна організаційна новація Церкви виявилась оптимальною в умовах панування в СРСР антирелігійної кампанії. Саме радою в листопаді 1932 року в Ечмі-

адзіні був скликаний Національно-Церковний собор на якому більшістю голосів був обраний Католікосом усіх вірмен Хорен Мурадбекян (1933-1938).

Незважаючи на усі організаційні зусилля нового католікоса традиційна інституціональна структура Вірменської Церкви руйнувалась. Зокрема восени 1937 року закриваються майже всі храми, а їх майно конфісковане. Були арештовані майже всі священнослужителі. У квітні 1938 року, при досить загадкових обставинах трагічно загинув Католікос Хорен I. Єпископ Георгян у своїй статті наводить свідчення очевидців та лікаря, які стверджували, що католікос був задушений невідомими особами [див: 92, с. 49]. За даними статистичних звітів, наведеними С. Бейбудяном, Ечміадзінський престол у 1937 році представляли 70-75 духовних осіб [див: 241]. У тому ж таки році в Ечміадзінському монастирі залишилось лише два ченці. Узагальнюючи дані різноманітних публікацій констатуємо, що за період з 1920 по 1938 роки репресіям були піддані близько 400 священників. Пропала і значна частина скарбів Ечміадзіна. У 1948 році фактично діяли лише 13 церков і три монастирі [див: 241].

Саме скрутна ситуація в інституціях Вірменської Церкви стала однією з причин того, що скликаний для виборів нового католікоса Національно-Церковний собор у квітні 1941 року не відбувся. Загалом в ті часи, словами єпископа Георгяна «на батьківщині і внутрішній діаспорі Церква практично не існувала, а її формальне існування залежало від політики держави стосовно Церкви» [92, с. 51].

Під час Великої вітчизняної війни тиск на Вірменську Церкву був ослаблений завдяки її патріотичним акціям. Зокрема місцєблюстителі патріаршого престолу Георг Чорекчян написав послання про збір коштів для створення танкової колони «Давид Сасунський» Звісно, що подібна ініціатива Церкви була схвально сприйнята радянським урядом. Додамо, що в січні 1944 року ця танкова колона була відправлена на фронт. Подібні заходи і патріотична позиція католікосату не могла не призвести до поживлення процесів інституціоналізації. Як наслідок, – у 1944 році починає виходити журнал «Ечміадзін». А в квітні 1945 року Національно-Церковний собор, який скликаний був без усілякого спротиву влади обирає Католікосом усіх вірмен Георга Чорекчяна. Знову відкрились храми Сурб Гегард і Хор Вірап, кілька паломницьких центрів. Втім після війни не вистачало священників. Крім того Вірменська Апостольська Церква зазнавала постійної фінансової скрути.

У 50-тих роках ХХ століття внаслідок значного ослаблення Ечміадзінського католикосату інституціональні процеси у його зарубіжних єпархіях розвиваються хіба що в напрямку їх екстенсифікації. У 1951 році в ієрархаті Церкви склалась своєрідна патова ситуація. Тобто з тринадцяти єпархій дев'ять залишилися без архієреїв. При цьому у деяких державах (наприклад Іран та СРСР) діяв закон, згідно з яким громадянин іншої держави не має права займати керівні посади в тому числі і церковні. Відповідно, Ечміадзінський католикосат змушений був, з одного боку, надавати певну внутрішню автономію локальним єпархіям, а з іншого – вдатись до чергової реорганізації інституціональних структур.

Узагальнюючи дані численних статистичних звітів можна стверджувати про наступну інституціональну конфігурацію Вірменської Церкви за станом на середину 50-х років ХХ століття. Ечміадзінський католикосат був розподілений на два патріаршества і 13 єпархій, розкиданих в різних країнах світу. Єрусалимський патріархат мав 15 церков, 30 священників і близько 15 тисяч пастви. До складу Константинопольського патріархату, відповідно, входили 40 церков, 53 священника і 120 тисяч пастви. Серед зарубіжних єпархій виділялась насамперед єпархія Європи, яка територіально охоплювала Францію, Великобританію, Німеччину, Італію та інші країни. Окремо функціонували єпархії Греції, Румунії і Болгарії. В Ірані Ечміадзінський католикосат був представлений трьома єпархіями – Індійсько-Іранською, Тегеранською і Тавризською. Також діяла єпархія Іраку, до складу якої входили і громади, розміщені в Саудівській Аравії. До складу єпархії Єгипту належали більшість громад, функціонуючих в регіоні Північної Африки. Єпархії південної Америки і Каліфорнії охоплювали території США, Мексики, Канади та інших американських держав. Також функціонувало Китайське пастирство (осередок – Харбін), духовна влада якого поширювалась не лише на Китай, але й на території Індокитаю, Індонезії і Малайзії. Загалом в усіх вищезгаданих єпархіях нараховувалось 266 церков, 210 священників і понад 1 мільйона вірних. Кілійський католикосат мав п'ять єпархій (Бейрут, Алеппо, Дамаск, Джесіті, острів Кіпр), більш ніж 50 священників, які духовно окормляли близько 200 тисяч пастви [див:241].

На території Вірменії у 1953 році діяли 18 релігійних об'єднань, які входили до складу Араратської патріаршої єпархії. Усі вони поновили свою діяльність в другій половині 40-х років. Хоча зауважимо, – ще в 1943 році у ереванській церкві Св. Саргіса після тривалої перерви була відправлена літургія. У травні 1956 року була відновлена діяльність вір-

менської церкви Святого Воскресіння у Москві. Саме ця церква стає осередком окремого приходу (пастирства).

У 1966 році тодішній католикос Вазген I (1955-1996) вдається до реорганізації єпархіальної структури Вірменської Церкви в СРСР. За його наказом була створена Ново-Нахичеванська і Російська єпархія, до складу якої увійшли колишні дві єпархії – Ново-Нахичеванська, Північно-Кавказька та Астраханська і московський приход (пастирство). Новим єпархіальним центром стає місто Москва. Подібна реорганізація була викликана доцентровими тенденціями політики католикоса, пов'язаними з необхідністю згуртування інституціональних осередків в умовах антирелігійної кампанії 60-х років ХХ століття. Між іншим, саме тоді були зруйновані такі святині як собор Сурб Григор Лусаворич у Ростові-на-Дону і церква Сурб Аствацацин у Краснодарі. Як результат, – на кінець 80-х років в межах Ново-Нахичеванської і Російської єпархії функціонували лише сім храмів (в Москві, Ленінграді, Армавірі, Ростові-на-Дону, Чалтирі, Владикавказі і Будьоновську).

Більш-менш оптимальними в ті часи можна вважати процеси інституціоналізації церкви у Вірменії. В 1989 році від Араратської патріаршої єпархії відокремилась Сюнікська, а в 1991 році Гугарська єпархії. З іншого боку, через масові міграції вірмен з Азербайджану у 1988 році припинила свою діяльність Бакинська єпархія. Проте у центрі Баку й нині знаходиться вірменський храм.

Початок 90-х років ознаменувався активізацією інституціональних процесів Вірменської країни і в країнах СНД. Цій активізації посприяли, з одного боку, крах тоталітарного режиму в СРСР, а з іншого – значний приток вірмен на територію Російської Федерації в зв'язку з політичними негараздами в Грузії і Нагорному Карабаху та наслідками Спітакського землетрусу. До цього, якщо за даними Всесоюзного перепису 1989 року в Росії проживало 532,4 тисячі вірмен, то у 2002 році їх кількість в Росії становила вже 1 мільйон 130 тисяч осіб [251, с. 24]. Тому у конфесійному полі федерації здійснюється централізація і локальний перерозподіл інституціональних структур Вірменської Церкви. Зокрема, в серпні 1991 року Мінюст РФ зареєстрував Ново-Нахичеванську і Російську єпархію церкви. Наказом католикоса Вазгена I у цій єпархії були утворені три вікаріати, – Ростовський, Північно-Кавказький та Західний. До Ростовського вікаріату увійшли інституції Ростовської області, Поволжя, України та Молдови. До Північно-Кавказького увійшли інституції Північної Осе-

тії, Адигеї, Краснодарського і Ставропольського країв, а до Західного – громади Вірменської Церкви Москви і Санкт-Петербурга.

В першій половині 90-х років значним осередком церковного життя вірмен в Росії стає Північний Кавказ. В Армавірі, Владикавказі, Едесії, Будьоновську були реставровані старовинні храми. Споруджені нові церкви св. Григорія Просвітителя у Новоросійську, Сочі, Ставрополі; св. Марії Богородиці у Краснодарі; св. Саркіса в Адлері, св. Вардана Маміконяна у Кисловодську; св. Воскресіння у Майкопі. Зауважимо, що в деяких містах Північного Кавказу відновлення вірменських храмів здійснювалось при сприянні ієрархів РПЦ. Для прикладу, на початку 1993 року митрополит Ставропольський і Бакинський Гедеон благословив проведення недільних служб вірменськими священиками у храмі Св. Вардана у Моздоці (Північна Осетія), який належав громаді РПЦ.

У січні 1997 року за ініціативою католикоса Гарегіна I здійснюється реорганізація єпархіальної структури Вірменської Церкви в Росії. Зокрема, на основі Північно-Кавказького вікаріату була утворена самостійна єпархія Півдня Росії з архієрейським престолом у місті Краснодарі. Її главою стає єпископ Єзнік Петросян. Нині цю єпархію, з 2001 року очолює єпископ Мовсес Мовсеян. Важливу роль в її управлінні відіграє до-радчий орган – єпархіальна рада, що складається з 15 священиків і мирян. Друкованим органом єпархії стає газета Мер Єкехеці (Наша Церква), що виходить вірменською і російською мовами.

Єпархія Півдня Росії, в свою чергу, була поділена на два вікаріати: Краснодарський і П'ятигорський. До складу Краснодарського вікаріату увійшли релігійні громади Краснодарського краю і республіки Адигея. П'ятигорський вікаріат утворили громади Ставропольського краю і північно-кавказьких республік. Нині єпархія Півдня Росії нараховує 12 приходів, з них три розміщені у Сочі. Загалом, в межах єпархії за станом на 1 січня 2007 року знаходилось 16 релігійних об'єктів. Для порівняння, у 1990 році в регіоні Північного Кавказу діяла лише одна церква в Армавірі.

Найбільшою в Росії за кількістю громад (близько 40) та охопленням канонічних територій є Ново-Нахічеванська і Російська єпархія Вірменської Церкви. В її складі у відповідності з наказом католикоса Гарегіна I (січень 1997 року) було сформовано два вікаріати: Ростовський і Західний. До Ростовського вікаріату увійшли релігійні громади Ростова-на-Дону, Астрахані, Волгограда, Саратова та відповідних їм областей.

До складу Західного вікаріату увійшли громади Москви, Санкт-Петербурга, Білорусі, Молдови, Узбекистану, Туркменістану, Казахстану, Естонії, Латвії і Литви. До цього, на території Росії діють 27 релігійних громад, належних до цієї єпархії. Натомість в Білорусі і країнах Балтії до цих пір не вистачає храмів. В червні 2008 р. у Ризі був споруджений вірменський храм – єдиний поки що в країнах Балтії і Скандинавії. Нині, з жовтня 2000 року Ново-Нахічеванську і Російську єпархію очолює єпископ Єрзас (Нерсісян), який одночасно є патріаршим екзархом у Росії. Кафедральним центром єпархії залишається місто Москва.

Патріарший екзарх Росії опікується також єпархією України. До 1997 року канонічна територія України входила до складу Ново-Нахічеванської і Російської єпархії. Виділення окремої єпархії України зумовлене було, з одного боку, тривалим функціонуванням на її теренах громад Вірменської Апостольської Церкви, більшість з яких знаходились у Криму. А з іншого, – значним поповненням вірменського населення, яке в середині 90-х років ХХ століття складало певну частку у Києві, Харкові, Херсоні, Сімферополі та інших міст. Причинами переселення вірмен в Україну у цих роках були значні руйнування їх осель внаслідок Спітакського землетрусу, політичні негаразди на батьківщині та військові дії в Нагорному Карабаху. Більшість вірменських мігрантів осіли у Харківській, Донецькій, Дніпропетровській областях та у Республіці Крим. Між іншим, нині в Україні мешкає близько 100 тисяч вірмен.

Перша громада Вірменської Апостольської Церкви в незалежній Україні офіційно була зареєстрована у листопаді 1991 року. За станом на 1 січня 2010 року за даними Держкомнацрелігій нараховувалось 28 громад. Єпархіальним центром Вірменської Церкви в Україні стає місто Львів. Главою єпархії з 2001 року є архієпископ Григоріс Буніатян. У Києві зареєстрована лише одна громада (у Дніпровському районі). З 2007 року досягнута домовленість з місцевою владою про будівництво церкви на Подолі. До цих пір в єпархії немає семінарії і не вистачає священників. За свідченням Григоріса Буніатяна, наданим в інтерв'ю газеті «День» від 2 квітня 2003 року, в Україні було всього 12 священників, кожний з яких обслуговує храми в кількох містах. Серед найбільш відомих релігійних об'єктів Вірменської Церкви в Україні виділяються монастир Сурб Хач, поблизу селища Старий Крим, церква Св. Діви Репсіме у Ялті, церква св. Саргіса і свв. Архангелів у Феодосії, церква св. Миколая в Євпаторії. У 1994 році було завершено спорудження храму Григорія Просвітителя в Одесі. У 1999 році була збудована церква Сурб Хач у Макіївці. Додамо

також, що в Україні планують відкрити перший центр досліджень вірменської християнської традиції. В зв'язку з цим передбачається заснувати в Українському католицькому університеті кафедру вірменістики [228, с. 23-24].

Нині в межах пострадянського простору (крім Вірменії) функціонують чотири єпархії. Це: 1) Ново-Нахичеванська і Російська (центр – Москва), 2) єпархія Півдня Росії (Краснодар), 3) єпархія України (Львів), 4) Грузинська і Імеретинська (Тбілісі). На території Республіки Вірменія розташовані вісім єпархій (більшість з яких було сформовано ще в 1996 році). До них належать: Араратська патріарша (Єреван); Ширакська (Гюмрі); Армавірська (Вагарісапат); Гегаркунікська (Гавар); Сюнікська (Горіс); Арагацотнська (Ошакан); Гугаркська (Вонадзор); Котайкська (Цахкадзор). Ще одна єпархія – Арцахська (Шушà) знаходиться в Нагорно-Карабахській Республіці. Усі 13 вищезгаданих єпархій перебувають в юрисдикції Ечміадзінського престолу.

В Азії Ечміадзін представлений такими єпархіями як Атрпатаканська (Тебріз), Тегеранська (Тегеран), Ісфаханська (Нор-Джуга), Іракська (Багдад), Берійська (Халеб). Відповідно, ці п'ять єпархій розміщені на територіях Ірану, Ірака і Сирії.

В Африці у юрисдикції католикоса усіх вірмен знаходиться єпархія Єгипту (Каїр). Вона охоплює церковні приходи Єгипту, Ефіопії і Судану, а також вірменські громади Південної Африки. В Австралії діє Австралійська і Новозеландська єпархія (центр у Сіднеї).

В Америці Ечміадзін представлений такими єпархіями як Східноамериканська (Нью-Йорк), Західноамериканська (чи Каліфорнійська) (Лос-Анджелес), Канадська (Монреаль), Аргентинська (Буенос-Айрес), Бразильська (Сан-Паулу), Уругвайська (Монтевідео).

В Європі у юрисдикції Ечміадзіна знаходяться єпархії Англії (Лондон), Греції (Афіни), Румунії (Бухарест), Болгарії (Софія), Німецька (Кельн), Швейцарії (Женева). Автономний статус має Манчестерське прелатство.

Окрім єпархій, у християнському світі функціонують три Патріарші екзархати Вірменської Апостольської Церкви. Йдеться про екзархат Західної Європи з центром у Парижі. В його межах єпархіальні округи: Марсельський, Ліонський; духовні пастирства: Голландське (Амстердам, Гаага), Бельгійське (Брюссель, Антверпен), Італійське (Мілан, Падуя, Венеція, Рим), а також вірменська громада Албанії. Центральноевропейський Патріарший екзархат з центром у Відні, в свою чергу, включає цер-

ковні приходи Австрії і Швеції (пастирство), і церковні громади Норвегії, Фінляндії, Данії. Патріарший екзархат Індії і Далекого Сходу (з центром у Калькутті) охоплює церковні приходи і громади Індії, Сінгапура, Індонезії, Бірми і Китаю. Отже, за нашими підрахунками, узгодженими зі статистичними даними Ечміадзінський католикосат складається з 32 єпархій, окремого прелатства і трьох патріарших екзархатів [див: 50,130]. Загальна кількість віруючих – близько 5 мільйонів.

Окрім Ечміадзінського Вірменська Апостольська Церква має ще один адміністративно незалежний Кілікійський католикосат, який з 1995 року очолює Арам I (Кешішян). Престол Великого Дому Кілікії нині розміщений в Антіліасі (поблизу Бейрута). В юрисдикції кілікійського католикоса нині знаходяться три єпархії: Ліванська (Бейрут), Халебська, Кіпрська (Нікосія). Крім того до католикосату входять намісництво Джізре в Сирії і Кувейтське вікаріатство [див: 51]. Отже, Кілікійський католикосат охоплює канонічні території Лівану, Сирії, Кувейту і Кіпру і нараховує близько 800 тисяч віруючих.

До інституціональної структури Вірменської Апостольської Церкви входять також адміністративно незалежні до Патріархату – Єрусалимський і Константинопольський. Їх предстоятелі перебувають в духовній залежності від Католикоса усіх вірмен. Під управлінням патріарха Єрусалимського (з 1990 року Торкома II Манугяна) знаходяться громади в Ізраїлі, Йорданії і Палестині (близько 10 тисяч прихожан). Патріарх опікується усіма святинями в Палестині, які належать Вірменській Церкві. В його юрисдикцію входять два вікаріатства (Амман і Хайфа) і два ректорства (Яффа і Рамла) [див: 52].

Константинопольський Патріархат нині очолює з 1998 року Месроп II Мутафьян. Під його омофором знаходиться Патріарша область – Туреччина. До її складу входять чотири вікаріатства: Румеліхисари, Кайсері, Діарбакир, Іскендерун, в яких діє понад 30 церков [див: 53]. Кількість віруючих в патріархаті всього 82 тисячі.

Загалом єпархії і приходи сучасної Вірменської Церкви розпоршені по п'яти континентам світу і об'єднують близько 6 мільйонів віруючих [див: 49 і 271, с. 39]. 3 жовтня 1999 року Святішим Верховним Патріархом і Католикосом усіх вірмен є Гарегін II Нерсесян.

4.3. Соборна діяльність церкви

Соборна система Вірменської Церкви постає упродовж другої половини IV століття. Зауважимо одразу ж, що вона характеризувалась доволі своєрідними рисами. По-перше, слід вказати на прикметний церковно-державний характер проведення соборів. Тобто на соборах Церкви збирались не лише єпископи та делегати від єпархій, але й правителі нахарарських кланів. Відповідно, на них вирішувались не лише питання віровчення та культу, але й політичні, а подекуди й політико-адміністративні питання. Подібна зрощеність церковної та політичної складових Вірменії виявляється доволі показовою аж до її арабського завоювання.

По-друге, слід зважати на факт дистанціювання рішень національних соборів від соборів Вселенських навіть в часи домінування у конфесійному полі Вірменії халкідонітської партії. При цьому вірменські ієрархи брали безпосередню участь лише на I Вселенському соборі. Принаймні, за повідомленнями церковних істориків М. Поснова, В. Болотова, А. Карташова та численних вірменських історіографів, на собор у місто Нікею прибули два делегати з Вірменії, в тому числі і Арістакес, син Григорія Просвітителя. Йованнес Драсханакертці свідчить: «Наш Арістакес повернувся звідти, привіз з собою двадцять достовірних глав, правил встановлених Собором» [119, с. 64]. Щодо неучасті вірменських єпископів у наступних соборах Вселенської церкви. Імператор Феодосій запросив на Константинопольський собор 381 року лише єпископів східної імперії. В свою чергу, імператорські накази про скликання собору 431 року у місті Ефесі були розіслані майже усім першоієрархам та єпископам тодішньої ойкумени. Але з різних причин західні єпископи і єпископи деяких церков Сходу (в тому числі і Вірменської) не змогли потрапити на собор. Тому, за влучним висловленням А. Тьеррі: «Ефеський Собор, який призначений був бути Вселенським, насправді став майже винятково Собором східним» [316, с. 66]. А про Халкідонський собор 451 року годі й згадувати з причини складної зовнішньополітичної ситуації, в якій опинилась в той час Вірменія. Зокрема, Д. Ленг констатує: «Коли в 451 році зібрався Халкідонський собор, вірмени зійшлись у смертельній сутичці з персидськими завойовниками, яка закінчилась кривавою битвою при Аварайрі» [189, с. 202].

Свідченням внутріконфесійної соборної діяльності Вірменської Церкви є настановчі акти і реєстри, в яких повідомляється про ієрархат та

склад епархій. Крім того описи соборних діянь подаються в численних вірменських джерелах («Оповідь про справи вірменські», «Послання до католикоса Захарії» Псевдо-Фотія, «Книга послань», «Історія» Вардана Великого, «Всезагальна історія» Асохіка, «Історія Вірменії» Кіракоса Гандзакеці, «Історія Вірменії» Мовсеса Хоренаці, «Слово про війну вірменську» Єгіше та інші).

Звісно що нас будуть цікавити лише ті собори, які стали віхами у процесі інституціоналізації Церкви та знаменням не лише конфесійної, але й політичної єдності вірмен.

Перший собор Вірменської Церкви скликаний католикосом Нерсесом I Великим (353-373) відбувся у 354 році в місті Аштішат (наханг Тарон, східна частина Малої Азії). Нажаль реєстр цього собору не зберігся. Вірменські літописці повідомляють про соборні рішення щодо запровадження у всіх епархіях благодійницьких закладів, про організацію притулків для мандрівників і про заснування монастирів. Також, Мовсес Хоренаці у главі 20 III книги «Історія Вірменії» повідомляє про прийняття собором деяких рішень суто світського характеру. Зокрема, соборним рішенням заборонялось сватання між близькими родичами серед нахарарів та язичницькі по суті звичаї, що практикуються під час поховальної процесії. В останньому випадку йшлося про голосіння і плач за померлими, які супроводжувались розриванням на собі одіяння. Крім того, на цьому соборі було засуджене аріанство і проголошена прихильність Нікейському символу віри. І головне, – собор офіційно узаконив незалежність вірменського першоієрарха від духовної кафедри в Кесарії.

Показником етнополітичної та церковної єдності вірмен стали рішення Арташатського собору 449 року. Привід для скликання собору був суто політичний – необхідність надання відповіді шаханшаху Йездігерду II на його послання-вимогу запровадити у Вірменії зороастрійське віросповідання. За свідченням автора «Оповіді про справи вірменські»: «Єзкерт [так у тексті подається ім'я шаханшаха – І.К.] зажадав ввести поклоніння вогню в країні вірмен» [24, с. 159]. Відповідь ієрархів та нахарарів була одноставною: у державних питаннях вірмени визнають владу персидського царя царів, а в питаннях віри – тільки Бога. Цю відповідь переповідає Єгіше у II розділі своєї праці «Слово про війну». Цитуємо: «В цих віруваннях нас ніхто не зможе похитнути: ні ангели, ні люди, ні меч, ні вогонь і ніякі жорсткі тортури. Якщо ти залишиш нас в цій вірі, ніякого іншого пана на землі ми не виміняємо на тебе, а на небі ми не вимі-

няємо Ісуса Христа на іншого Бога, бо немає іншого Бога, окрім Нього» [126, с. 51].

Отже, Арташатський собор відкинув принизливу для віри вірмен пропозицію. Як наслідок, – спалахнула війна, апогеєм якої стала Авайрарська битва у травні 451 року. Вірменські війська, очолювані спарапетом [верховним головнокомандуючим – І.К.] Варданом Маміконяном зазнали поразки, але й перси були знекровлені і змушені були відмовитись від своїх намірів навернення країни у зороастризм. Але головне, – вірмени великою ціною вибороли право на свободу віросповідання. Слід додати, що багато ієрархів загинули на полі битви чи потрапили в полон. Серед них був і католикос Йовсеп Хостованох (Сповідник), який загинув через три роки мучеником за віру. Сучасні вірменські історики і богослови високо оцінюють події травня 451 року. Зокрема єпископ Єзнік (Петросян) визнає: «Авайрарська битва стала першим у всесвітній історії прикладом збройного самозахисту християнства» [127]. Додамо, що в 484 році між Вірменією та Ераншахром був укладений мирний договір згідно з яким перси визнали право вірменського народу на свободу сповідування християнської релігії.

Знаковим в історії Вірменської Церкви став помісний собор 491 року у місті Валаршапат, в якому взяли участь ієрархи Вірменії, Грузії та Алуанка. Серед них був католикос та сім єпископів. Окрім важливих питань богословського характеру (прийняття компромісного «Енотикону» імператора Зенона та відмови від халкідонських постанов) собор виробив низку рішень, направлених на зміцнення інституціональних структур церкви. Зокрема санкціоновані були заходи з упорядкування єпархіальної системи Церкви.

Упродовж VI – першої половини VII століть більшість соборів Вірменської Апостольської Церкви проходить у місті Двіні (поблизу Єревана), який після ліквідації царства Аршакідів у 428 році стає адміністративним центром Персарменії, резиденцією марзапанів [правителів провінції – І.К.] і католикосів. До цього, католикос переносить свою кафедру у Двін з Валашарпата у 478 році.

Собор, який увійшов в історію вірменського християнства під назвою I Двінського був скликаний католикосом Бавгеном Отмесеці (490-516) у 506 році. На ньому присутніми були, окрім єпископів Вірменії також ієрархи Іверії та Алуанка. За повідомленням Й. Драсханакертці собор «засудив Халкідонський собор, перебуваючи на основах, встановлених святим Григорієм» [119, с. 78].

Собор 527 року ще більше поглибив суперечності між Вірменською Церквою і патріархатом Візантійської. В організаційному аспекті це виявилось у тому, що католікосам Вірменії та Алуанка був наданий титул патріархів, вірогідно що з метою зрівняння з правами, якими наділялись першоієрархи Візантії. В догматичному відношенні II Двінський собор декларував прихильність принципам антихалкідонізма.

Собор 554 року, скликаний католікосом Нерсесом II Багревандаці (548-567) остаточно пориває будь-які стосунки з Візантійською церквою. На думку А.Шагіняна: «Двінський собор 554 року розцінюється в історіографії як начало вірменської ери і визначає самостійність Вірменської Церкви» [344, с. 60]. До речі, цей собор був скликаний з приводу зростання впливу доктрини Несторія в областях, суміжних з Сирією. Як стверджує Н. Адонц: «Документально встановлено, що в цей час Сюнія, Мардпетакан і Моксена тяжіли до несторіанства» [7, с. 339]. Відповідно, соборні постанови декларували низку заходів проти послідовників Несторія і засуджували тих ієрархів, які підпадали під їх вплив.

На початку VII століття Вірменська Церква потерпає від боротьби двох непримиренних партій, – антихалкідонітської та діофізитської. Причини цієї боротьби були не стільки догматичними, скільки політичними. Слід зауважити, що в 602-603 роках шаханшах Хосров II Парвіз захоплює Вірменію та Алуанк і ліквідує в останньому халкідонітський католікосат. Як наслідок, – у 609 році у Двіні відбувається собор, скликаний католікосом Абраамом Албатанеці (607-610), на якому були засуджені халкідонітство та сепаратизм Кіріона, тодішнього католікоса Грузії. За повідомленням Й. Драсханакертці: «Великий патріарх Абраам скликав у місті Двіні за велінням відважного Самбата [Багратуні] собор багатьох єпископів, а також й інших нахарарів... вони піддали анафемі Кіріона, який розколов церкву Христову і всіх, хто підкорився йому і захищав нечестиву ересь...» [119, с. 83]. Зауважимо, що собор відбувся за наказом Смбата Багратуні, який на той час був марзапаном Врканської землі [прикаспійська область – І.К.]. саме він, за свідченням Й. Драсханакертці призначив «блюстителем Вірменії єпископа Ристуніка Абраама з гюха [села] Албатанк» [119, с. 82]. Вірогідно, що Смбат був доволі впливовою фігурою в конфесійній історії Вірменії початку VII століття. Додамо також, що Себеос присвятив йому глави 10 і 14 своєї праці «Історія імператора Іраклія».

Двінський собор 609 року прийняв також ряд правових актів, що стосувались не лише церковного, але й світського життя. Втім зауважи-

мо, – у тексті правового документа підкреслюється домінуюча роль у суспільстві саме Церкви. В цьому відношенні показовим є восьмий канон Двінського собору, за яким «шинакани [селяни – І.К.], представники третього стану мали право придбавати нерухомість і зокрема землю, але не будинки і наділи осіб духовного стану» [250, с. 20].

Заслужують на увагу також рішення V Двінського собору 645 року, скликаного католікосом Нерсесом III Ішханським (641-661). На цьому соборі, окрім католікоса взяли участь 17 єпископів та чимало світських шиханів [васалів вірменського царя – І.К.], зокрема Теодорос Рштуні. При цьому, як зауважив Н. Адонц: «на заклик імператора з'явилися всього 16 єпископів, переважно з областей, відбитих при Маврикії від персів і остаточно залишених за імперією у 628 році» [7, с. 334]. Втім першоієрархам Константинополя не вдалось направити Вірменію в русло діофізитського віросповідання. За свідченням Себеоса, вірмени на запит візантійського імператора «відмовились змінювати вчення святого Григора на послання Лева» [281, с. 121]. У листі вірменських ієрархів, який не був відправлений імператору, стверджувалось, що при персах теж виникали релігійні суперечки, але завжди перемагало антихалкідонітство, при цьому виражалось сподівання на більш дружнє ставлення Візантії до вірмен. Більш докладно про зміст листа можна почерпнути у Себеоса [див: 281, с. 126].

Також на V Двінському соборі було прийняте важливе рішення, яке стосувалось привілеїв духовенства. Мова йде про недопущення зведення священиків до слуг нарівні з селянами, на чому так наполягали нахарари. Тобто собор рішуче виступив проти позбавлення кліриків їх привілейованого стану. Подібне рішення побіжно свідчить про напружені відносини нахарарів та ієрархів, які мали місце в першій половині VII століття і вірогідно, що стосувались питань власності на ті чи інші землі.

Активізація соборної діяльності Вірменської Церкви стається в умовах входження «Дому Торгома» до мусульманського світу. Звісно, що нас будуть цікавити матеріали лише тих соборів, на яких були прийняті рішення переважно організаційного характеру. Зауважимо, що більшість питань, які обговорювались на соборах вмотивовані були цілком реальними політичними установками. В основі таких політичних установок полягало прагнення Вірменської Церкви відстояти свою незалежність від зазіхань як халкідонітів так і в подальшому, римо-католиків. Як наслідок, – більшість соборів намагались утвердити унікальність Вірменської Церкви в християнському світі. Зрозумілими тоді стають спроби комп-

ромісу й подекуди тісного співробітництва з тими мусульманськими правителями, які вдавались у конфесійній політиці до антивізантійських акцій. Крім того, інституціональний розвиток Вірменської Церкви характеризувався внутріконфесійними перепиттями, в сонові яких полягала конфронтація нехалкідонітів зі своїми халкідонітами.

В історії Вірменської Церкви вкрай важливими були рішення собору 726 року, який відбувся у Маназкерті, розташованому в області Апахунік (на північ від озера Ван). На цьому соборі, ініційованому католиком Йованнесом Одзнеці (717-728) був остаточно зафіксований розрив між Вірменською і Грузинською Церквами. Причина розриву – незгода ієрархів Грузинської Церкви з антихалкідонітським віровченням католикосату вірмен. При цьому ієрархи Вірменської Церкви звинувачували грузинів у їх відходженні від християнської традиції та захопленні халкідонітськими новаціями. Проте грузинський католикос Арсен Сафарелі (друга половина IX століття) навпаки засуджував вірмен за те, що саме вони відійшли від вчення Григорія Просвітителя. Більш докладно про стосунки двох церков, причини та наслідки їх розриву можна знайти у дослідженні І. Джавахова «Історія церковного розриву між Грузією і Вірменією на початку VII століття» (1908) [див: 111].

Крім того, у Маназкерті офіційно санкціонованим фактом стало зближення Вірменської Церкви та Сирійської. Як констатує А. Тер-Гевондян: «Була досягнута догматична єдність двох церков, яка була настільки необхідною у першій половині XVIII століття. Таким чином Вірменська Церква посилила свої позиції не тільки в самій Вірменії (в боротьбі проти еретиків і халкідонітів), але і в сусідніх християнських провінціях халіфата» [303, с. 85]. Крім того, як вважає Н. Адонц: «З собором пов'язувалось уявлення про реставрацію вірменської церковної традиції, основи якої закладені були начебто від часів Просвітителя, але були порушеними і забутими халкідонітськими течіями VII століття» [7, с. 338].

В дослідницькій літературі, особливо в колах провізантійськи настроєних вірменських істориків тривалий час точилась дискусія щодо значущості Ширакаванського собору 862 року, на якому начебто офіційно було визнане халкідонітське віросповідання. Більшість дослідників (серед яких виділяється М. Марр) слушно вказують на домінування халкідонітів на цьому соборі. Але по-перше, якщо собор і мав місце (деякі літописці стверджують про його скликання князем Ашотом Багратуні з приводу листа патріарха Фотія щодо халкідонського оросу), то фактично

він не мав якихось наслідків в подальшій історії Вірменської Церкви. По-друге, навіть В. Арутюнова-Фіданян, яка у своїх творах симпатизує вірменам-халкідонітам, змушена була визнати, що «матеріали Ширакаванського собору були підготовлені тими ж халкідонітами і в той же час у Вірменії і немає достатніх підстав вважати, що Ширакаванський собор відбувся насправді, оскільки про нього збереглися дані тільки у вірмено-халкідонітській традиції» [25, с. 51].

Неоднозначно оцінюється серед науковців і значущість собору 1179 року, який відбувся у Румклі. На цьому соборі, скликаному католікосом Григорієм IV Дега (1173-1193) зібралось 33 вірменських єпископів, не враховуючи єпископів сирійських і албанських. Неоднозначність сприйняття зумовлена начебто виразною халкідонітською позицією Церкви. Так, Б. Нелюбов стверджував, що єпископи «в двох посланнях-відповідях імператору і патріарху визнали сповідання греків православним, прийняли його і анафематували Несторія і Євтихія» [234, с. 319]. Втім цілком вірогідно, що на соборі йшлося не про відмову Вірменської церкви від свого традиційного антихалкідонітського віросповідання, а про необхідність взаємного розуміння між різними іноконфесійними християнськими спільнотами. В зв'язку з цим доволі симптоматичною була виголошена на соборі промова тарсійського єпископа Нерсеса Ламбронєці про необхідність в тодішніх умовах возз'єднання Церков без згадки про Халкідон.

Свідченням внутріцерковної боротьби став собор 1205 року, який відбувся у містечку Лорі. Про цей собор можна дізнатись на підставі докладного викладу Кіракоса Гандзакеці, який він пропонує у 5 главі «Історії Вірменії». На ньому організаційно був оформлений розподіл східновірменського духовенства на прихильників архієпископа Закарії та опозиціонерів, осередок яких представляла братія Ахпатського монастиря.

Важливе значення в історії вірменського християнства мали 23 канони, прийняті на соборі в 1243 році у місті Сіс (Кілікія). Цей собор був скликаний за наказом католікоса Константина I Барцербедці (1221-1267) при сприянні царя Хетума I (1215-1270). Звернемо увагу на найбільш важливі рішення собору. Насамперед він постановив висувати на церковні посади лише «гідних і вчених» причому в єпископи слід висвячувати осіб не молодше 30 років» (п^о 1). Пріоритетним обов'язком єпископа є прискіпливий вибір вчителів для навчання дітей (п^о 2). Лише з відома єпископів повинне здійснюватись укладання літописів (п^о 10). Згідно з

канонем 11 єпископ зобов'язаний двічі на рік, «об'їжджати свою єпархію для оглядин своєї пастви, призначати чесного і вченого хорєпископа, щоб той міг здійснювати церковний суд узгоджено до канонів» [300, с. 180-181]. Крім того, собор вирішив позбавляти сану тих осіб, які займаються мирською діяльністю і мисливством, а також усіх «неосвічених і негідних церкви» (п^о 17). Окремим пунктом собор закликав прихожан «добровільно і смиренно» вносити податки на користь священників» (п^о 19) [300, с. 181]. Принагідно, у каноні 21 церковного собору стверджується: «священники стягують десятину з народу, єпископи – зі священників, а патріарх – з єпископів» [300, с. 204]. Загалом, Сіський собор 1243 року, наголошує А. Сукіасян, «став останнім канонадавчим собором, тобто собором, який прийняв настанови нормативного характеру» [300, с. 182]. Отже цей собор по суті узаконив статус ієрархів та їх взаємини між собою і з мирянами.

Перемогою внутріцерковного сепаратизму стали рішення собору 1307 року, що відбувся у місті Сіс (Кілікія). Цей собор підтвердив кілька положень, що свідчили про зближення з віровченням та культовими особливостями Римо-католицької Церкви. Більше того, внаслідок незгоди з проримською політикою тодішнього католикоса Константина III від єдиної на той час Церкви відходить Єрусалимський патріархат.

Натомість рішення Аданського собору 1316 року виявились свого роду «ліквідаційними» для подальшого функціонування церкви у Кілікійській Вірменії. На соборі, в якому брали участь 18 єпископів, 7 вардапетів і 10 князів переважно з внутрішніх єпархій Кілікії було офіційно задекларовано про приєднання місцевого католикосату до Римо-католицької Церкви. В аспекті утвердження незалежного статусу Вірменської Апостольської Церкви та повернення до традиціоналізму заслуговують на увагу рішення Сіського собору 1361 року. Йдеться про офіційно затверджену ієрархами Церкви відмову від усіляких новацій, введених до того ініціаторами проримського угруповання.

В турецькій Вірменії в рамках соборної діяльності Церкви особливо помітними були зібрання кліриків та представників від мирян, які відбувались у Стамбулі в 1841, 1847 і 1853 роках. Перше з них обговорювало питання, пов'язані з фінансовим оздоровленням католикосату, друге опікувалось справами управління єпархіями та іншими структурами церкви, а третє утворило особливу Раду народної освіти.

Втім тріумфом соборної діяльності вірменського Константинопольського патріархату можна вважати прийняття у 1860 році конституції

(сахманадрутюн), більш відомої під назвою «вірменський статут». Ця конституція була офіційно визнана турецьким урядом у 1863 році і втратила чинність у 1917 році. Згідно з положеннями цієї конституції регламентувалась діяльність інституцій Вірменської Церкви в межах Османської імперії. Особлива увага приділялась мирянам як активному управлінському інституту. Зокрема, за свідченням М. Орманіана: «управління справами ввірено народному зібранню, наділеному владою законодавчою і контролюючою і двом радам, духовній і цивільній, яким присвоєна виконавча влада і які допомагають патріарху в його адміністративних функціях. Ці ради, в свою чергу, користуються сприянням декількох комісій, створених, щоб займатись, кожна окремо питаннями, що стосуються суперечок між подружжям, народною освітою, завідування фінансами, заповітами, монастирями і центральним органом благодійництва чи вірменським народним шпиталем» [243, с. 136]. Конституція 1863 року визначила пропорційний склад народного зібрання. Тобто 6/7 зібрання повинні були складати миряни і лише 1/7 частину – духовні особи. Між іншим, саме у такій пропорції з 1863 року обирали єпископів і патріархів. Домінуюча частка мирян серед електорату зумовлена була тим, що в Османській імперії Церква була своєрідним осередком вірменського народу. Тобто, саме предстоятель Вірменської Церкви через опосередкованість народного зібрання, був відповідальний за освіту, цивільне законодавство, проблеми соціального і культурного характеру.

Серед найзначніших здобутків соборної діяльності Вірменської Церкви в ХХ столітті насамперед слід згадати про утвердження у січні 1924 року католикосом Геворком V Суреняном (1911-1930) нового органу управління Церквою. Йдеться про Вищу Духовну Раду, без розгляду і санкцій якої жодне питання не могло бути вирішене. Принагідно до компетенції нової інституціональної структури також відносилось питання скликання соборів. До складу Вищої Духовної Ради увійшли всі єпархіальні архієреї і виборні миряни. Головою Ради призначений був архієпископ Хорен Мурадбегян.

У листопаді 1932 року в Ечміадзіні при сприянні Ради відбувся Національно-Церковний Собор, скликаний з приводу виборів нового католикоса усіх вірмен. Ним був обраний архієпископ Хорен Мурадбегян.

Наступний собор відбувся в червні 1945 року. До Ечміадзіна прибули 102 делегати (28 ієрархів і 74 миряни) з місцевих і зарубіжних єпархій церкви. На соборі були обговорені поточні питання функціонування церкви, відкриття Духовної академії і бюджету Ечміадзінського престо-

лу. Також на соборі католикосом усіх вірмен був обраний Георг Чорекчян, який тривалий час з 1938 по 1945 роки був місцеблюстителем Церкви.

Важливе місце в новітній історії Вірменської Церкви посідає Національно-Церковний собор, який відбувся в Ечміадзіні з 30 вересня по 7 жовтня 1962 року. На ньому у присутності 141 делегата були обговорені питання, пов'язані з роботою Вищої Духовної ради, Духовної академії, типографії; питання про діяльність зовнішніх і внутрішніх епархій Церкви, взаємовідносин з іншими церквами. Відповідно, були прийняті постанови, направлені на активізацію функціонування Церкви в нових умовах на зміцнення її єдності, на реалізацію програми будівничої діяльності Ечміадзіна. Собор завершив свою роботу виборами членів Вищої Духовної Ради і ревізійної комісії.

Особливе значення в історії Вірменської Церкви мали рішення єпископального собору, який відбувся з 27 вересня по 2 жовтня 1969 року за благословення католикоса Вазгена I (1955-1996) в Ечміадзіні. На ньому були присутні два патріархи і 23 єпископи. Собор розглянув наступні питання: благоустрій Церкви; питання чернецтва; про святкування Святої Пасхи непорушно; переклад Біблії на сучасну вірменську мову; Вірменська Церква і союзний рух; Вірменська Церква і необхідність миру; канонізація жертв геноциду; про усунення анафем (санкціонованих в Архієрейському чиновнику) і анафем Матеоса I (1846) проти вірмен з числа протестантів; зміцнення внутрішньої єдності Церкви [див: 351, с. 3-5]. Рішеннями собору були проголошені заходи, направлені на зміцнення упорядкованості і внутрішньої єдності Церкви; збереження традиційного порядку і заборона усіляких винятків щодо чернецтва. Крім того, собор вирішив зберегти анафеми, оскільки вони були частиною віровчення Церкви і створити комісії з перекладу біблійних текстів на східновірменську і західновірменську мови. Додамо, що питання про святкування Пасхи непорушно собор визнав несвоєчасним. Загалом єпископальний собор 1969 року стає знаковою подією в церковному житті, хоча не всі його постанови в подальшому були реалізовані.

Останні собори в історії Вірменської Церкви відбулись в 90-х роках ХХ століття. Вони були скликані винятково з приводу виборів Католикоса усіх вірмен. Зокрема на Національно-Церковному соборі 3-4 квітня 1995 року понад 400 делегатів обирають Католикосом усіх вірмен тодішнього предстоятеля Кілікійського престолу Гарегіна.

26-27 квітня 1999 року в Ечміадзіні відбувся Національно-Церковний собор на якому були присутні 450 делегатів. Більшістю голо-

сів новим Католикосом усіх вірмен стає вікарій Араратської Патріаршої єпархії, архієпископ Гарегін Нерсесян, який відповідно отримує ймення Гарегін II.

4.4. Особливості трансляції віроповчального та освітнього потенціалу Церкви

Становлення інституціональних структур Вірменської Церкви супроводжувалось процесами вироблення та трансляції її віровчення та культу. Звісно, що носіями і трансляторами істин Церкви були клірики, переважно вардапети. При цьому в контексті формування інституцій Вірменської Церкви можна чітко прослідкувати три етапи засвоєння та поширення її віроповчального комплексу. Ще раз акцентуємо, – йдеться про три етапи нормативного періоду інституціонального розвитку Вірменської Апостольської Церкви.

Перший з них пов'язаний із застосуванням та адаптацією до потреб Церкви сирійських та грецьких богослужбових книг, що умовно припадає на IV століття. Другий етап характеризується організацією релігійної освіти, яка здійснювалась переважно через переклад біблійних текстів, літургічних, еклезіологічних, церковно-історичних та агіографічних джерел на вірменську мову. Відповідно цей етап охоплює майже все V століття. Третій етап, в свою чергу, визначається появою перекладів та коментарів догматичного і філософського характеру, укладених діячами грекофільської школи. Його орієнтовані часові межі: кінець V століття – друга половина VII століття. Надалі охарактеризуємо кожен з цих етапів, акцентуючи при цьому на ролі кліриків Вірменської Церкви як трансляторів її віровчення.

Упродовж IV століття церковне життя Вірменії розвивалось, зазнаючи подвійного впливу, детермінованого як сирійською так і греко-взіантійською християнськими традиціями. Зокрема, у східній Вірменії богослужбовою мовою була сирійська, – офіційно визнана мова християн Персії. Звісно, що шаханшахи були зацікавлені у посиленні позиції сирійської мови в країні як вагомої протидії впливові мови ромеїв. Натомість, більш елінізована західна Вірменія була сферою впливу візантійських місіонерів, які звісно що намагались здійснювати богослужіння грецькою мовою. До цього, просвітительська діяльність Григорія Лусаворича відбувалась в рамках місіонерської політики Кесарії Каппадокійської й тому він користувався грецькими богослужбовими книгами. Тим

більш, що початкову освіту Григорій отримав у грецькій школі. Ще один промовистий факт, – царські монети, написи і документи IV століття у більшій частині Вірменії свідчать про популярність грецької писемної мови.

Отже можна узагальнити про використання вірменами упродовж IV століття грецької і сирійської писемних мов. Про подібний писемний білінгвізм повідомляють Корюн, Лазар Парбеці, Кіракос Гандзакеці. Для прикладу, Лазар Парбеці в своїй «Історії» свідчить про ведення справ у царській канцелярії в кінці IV століття на грецькій і сирійській мовах. Тому проповідники християнства у Вірменії щоб бути зрозумілими пастві вдавались до усного перекладу чи переповідання вірменською мовою тих настанов, сентенцій та біблійних переказів, які укладені були грецькою чи сирійською мовами. Тобто фактично текст, написаний однією мовою перед паствою переповідався чи перечитувався іншою. Подібне доведення канонічних текстів до віруючих Г. Саркісян називав «гетероепічним тобто іншомовним читанням чи промовлянням» [277, с. 19]. До цього, таку практику проповідування Мовсес Хоренаці визнавав спонукальною причиною створення вірменського алфавіту. Між іншим, Г. Саркісян висунув навіть сміливу гіпотезу, за якою техніка гетероепічного читання чи промовляння у сирійських та грецьких школах Вірменії «повинна була поступово розвиватись від переказів до перекладу і могла дійти до досконалості» [277, с. 19]. Цілком вірогідно, що практика гетероепічного проповідування та наявність грецьких та сирійських богослужбових книг забезпечували потреби Вірменської Церкви упродовж IV століття.

Але подальша елінізація церковного життя Вірменії призвела до поширення «грецької віри», тобто діофізитства і в остаточному підсумку, до перспективи асиміляції християнського «Дому Торгама» [образна назва Вірменії – І.К.] Візантійською імперією. Тим більш, що більшість вірменських інтелектуалів того часу, такі як Григорій Лусаворич, Арістакес, Аспуракас Мазнакертці, Нерсес I Мец були виховані на грецькій культурі.

З іншого боку, на духовну монополію у Вірменії зазіхав і сирійський католикосат Селевкії-Ктесифона. Більше того католикос персидської церкви при підтримці шаханшаха намагався очолити усе східне християнство. Він навіть ввів до своєї титулатури належність до Вірменії, Грузії та Алуанка. Тодішній Вірменський католикос Саак Партев (387-425) звісно що не міг байдуже ставитись до подібного зазіхання. Цілком вірогід-

но, що поява власної писемності була спричинена також необхідністю знешкодити вплив вчення сирійських «несторіан», до якого вірменські ієрархи завжди відносились негативно.

Другий етап засвоєння та поширення християнського віровчення зумовлений був появою вірменської мови, вкрай необхідної для легітимації статусу незалежної Церкви. Творцем вірменського алфавіту визнається вчений, богослов, перекладач хорєпископ Месроп Маштоц (362-440). Свідчення про появу вірменської писемності можна почерпнути у Корюна, Мовсеса Хорєнаці, Кіракоса Гандзакеці і Лазаря Парбеці. Проте джерелом більшості історичних праць, автори яких повідомляють про винахід вірменського алфавіту стало «Житіє Маштоца», написане Корюном. Корюн був учнем Маштоца й тому у своєму творі в подробицях описав життя вчителя і всі перипетії, пов'язані з винайденням вірменської писемності. Звісно, що у викладах середньовічних історіографів прослідковується наголос на божественному втручанні у справу створення мови вірмен. Наприклад, К.Гандзакеці констатує: «Месропу з'явилась кисть руки всемогутня, що писала на скелі. І він взяв всі подробиці, а прокинувшись створив письмена» [88, с. 53]. Корюн патетично пише про Маштоца, що «йому було дароване таке щастя все милостивим Богом святою десницею своєю він, як батько породив нове і чудесне дитя – письмена вірменської мови» [174, с. 91-92]. Втім, цій «чудесній події» передували досить реальні обставини, про які і розповідає Корюн. У главі шостій своєї праці він повідомляє про звернення Месропа і його сподвижника католика Саака Партева до вірменського царя Врамшапура (389-414) про допомогу у справі створення власної писемності. Цар порадив їм відправитись до сирійського єпископа Данієла у якого були твори, написані... вірменською мовою. Принагідно, ці твори були укладені на основі алфавіту, взятого з арамейської мови, в якій наявними є лише приголосні звуки. Звісно, що арамеїзованих букв було недостатньо для передавання всіх складів, сполучень і слів вірменської розмовної мови. Відтак, Месроп і Саак усвідомлювали труднощі, пов'язані з витворенням нової писемності. До цього, як вважає М.Абеґян, вірменська азбука з 23 букв існувала ще до нашої ери. Але внаслідок несприятливих політичних обставин давня азбука була витіснена із вжитку писемними сирійською і грецькою.

В основу вірменської літературної мови була взята османська говірка, тобто мова Айрарата – домена Аршакідів. Месроп Маштоц винайшов 36 знаків вірменського алфавіта і запропонував їх найменування. Послі-

довність букв вірменської мови була узгоджена з грецькою абеткою. Принцип алфавіту Маштоца є фонетичним (при якому кожній букві відповідає певна фонема).

За свідченням Корюна вперше букви вірменського алфавіту були відтворені каліграфом Ропакосом [174, с. 92]. Він же написав перші слова, перекладені Маштоцем на вірменську мову взяті, між іншим, з Притчів Соломонових. А саме: «Пізнати мудрість і настанову, збагнути вислів розуму» [Притчі 1:2] [див: 174, с. 92]. Саме ця фраза стала першою, написаною вірменськими буквами. Як наслідок, – починаючи з 405 року (дата засвідчена Корюном) нахарарська Вірменія отримує власну писемність, що в свою чергу, активізувало утвердження в інтелектуальному світі нового етносу. При цьому варто погодитись зі слухним зауваженням М. Абеґяна. Він стверджував: «На початку V століття вже виникають вірменське письмо і писемна література і все це під керівництвом не дворянського, а церковного стану» [2, с. 49]. Додамо також, що в колах науковців ініційована Маштоцем давньовірменська мова називається «грабар», буквально писемна мова. На ній були написані більшість пам'яток вірменської богословської літургічної і філософської літератури V – XI століть.

Важливо з'ясувати причини створення вірменської писемності через століття поспіль традиційно прийнятої християнізації. Вирішальним, на нашу думку, став політичний чинник. Після 387 року більша частина Вірменії (4/5 її територій) опинилась під владою Персії, шаханшахи якої добились закриття на приєднаних землях усіх грекомовних шкіл. Якщо ж взяти до уваги, що богослужбові тексти Церкви переважно поширювались у редакції Септуагінти, то звісно що вона опинилась у доволі скрутній ситуації. Перед ієрархами постала дилема, – або перекладати богослужбові тексти на сирійському мову, незрозумілу для пересічних віруючих, але офіційно дозволену в Персії, або створювати власну. Додамо до цього і факт непопулярності грецької мови як мови конфесійного спілкування в середовищі вірменських християн. Автор «Історії святого патріарха Саака і вардапета Маштоца» слушно зауважив: «великий Месроп невтомно працює над створенням нашої писемності, щоб звільнити [мову] нашу від вигадливої, шепелявої ломаної грецької. Особливо ж тому, що багато чого залишилось недоступним для нас з духовної скарбниці внаслідок іншої мови і сторонньої нам писемності» [22, с. 34]. Отже винайдення мови відкрило перспективи на ниві культурно-просвітницької і

літургійної діяльності церкви, логічним результатом яких стало утвердження незалежності вірменського етносу.

За ініціативою і при активній участі Месропа Маштоца і Саака Партева у Вірменії започатковується перекладацька діяльність. Іншими словами, в лоні Церкви розгорнулася широка кампанія з перекладу з сирійської і грецької мов на новоутворену вірменську біблійних текстів, богослужбових книг і святоотцівських творінь. При цьому підготовку перекладачів забезпечили сирійські школи Ераншахру та грекомовні Візантійської імперії. Зокрема, два учня Маштоца Овсеп і Єзнік були відряджені у Сирію для вдосконалення в перекладах з сирійської мови. Після завершення навчання вони подаються до Константинополя для більш поглибленого вивчення грецької мови.

Внаслідок солідної мовної підготовки більшість кліриків розпочинають активну перекладацьку діяльність. Першими серед книг були перекладені біблійні тексти. Сам Месроп Маштоц перекладає Новий Завіт, Саак Партев працює над перекладом старозавітних текстів. Вони завершують переклад Святого Письма до 435 року [див: 55]. До цього, перекладені біблійні тексти переписувались у спеціальних скрипторіях, розміщених у монастирях. Для безпосередніх потреб Церкви перекладаються також богослужбові книги, святоотцівські творіння, церковно-історичні праці та житійна література.

Варте уваги з'ясування питання статусу перекладачів як таких й, відповідно, появи такої посади у структурі церкви. Судячи з історичних джерел, у Вірменії перекладачі з'являються після християнізації країни. Їх обов'язки обмежувались зазвичай усним перекладом на розмовну вірменську богослужбових текстів, писаних сирійською чи грецькою мовами, які пізніше відтворювались під час літургійних дійств. Звісно, що такого роду переклад не уподібнювався синхронному відтворенню смислу, прихованого в текстах. Скоріше він нагадував тлумачення чи навіть коментування віроповчальних істин. Подібними трактуваннями займалися так звані таргманичі (буквально: «перекладачі», і, водночас, «тлумачі»). Таргманичів можна вважати своєрідною додатковою хоча й тимчасовою посадою у структурі ієрархату. Після створення вірменської писемності таргманичі втрачають своє значення й тому змушені були пристосовуватись до нових умов своєї діяльності. Багато з них, вдосконаливши свої навички у сирійських та грекомовних школах поповнили ряди перекладачів. Можливо, що саме цією обставиною можна пояснити доволі нетривалий в часі перехід від власне перекладацької літератури до

появи оригінальних творів вірменської писемності. На думку Л. Тер-Петросяна: «перехід від перекладацької літератури до самостійної відбувся у такий стрімкий термін, що це продовжує дивувати дослідників по цей день. Постізь всього кількох десятиліть після початку діяльності перших перекладачів вірменськими авторами – Маштоцем, Корюном, Єзніком Кохбаці, Фавстом Бузандом, Агатангелом, Єгіше, Мовсесом Хоренаці, Лазарем Парбеці – була створена ціла низка видатних оригінальних творів» [305, с. 5]. Відомий вірменський філолог перераховує воістину корифеїв вірменської літератури. До цього переліку доцільно додати і католікоса Саака I Партева.

Доречно буде вказати на найбільш значущі їх праці. Зокрема Месропу Маштоцу належить авторство требника і святкової Мінеї, поширених у богослужбовій практиці Вірменської Церкви. Вірогідно також, що він був автором збірки гомілій і послань «Ачахапатум». Саак Партев започатковує «Вірменську книгу канонів». Єзнік Кохбаці творить знамените «Спростування ересей», присвячене переважно філософському обґрунтуванню догматів Церкви і критиці язичницьких вчень. Мовсес Хоренаці започатковує блискучу вірменську історіографію V століття. В будь-якому разі, його стилістично неперевершена і, водночас, ґрунтовна праця «Історія Вірменії» стає прикладом для наслідування. Зокрема, Єгіше, єпископ аматунійський описав війни вірмен з персами у V столітті, Лазар Парбеці розкриває події вітчизняної історії від кінця IV до кінця V століття. Агатангелос, секретар царя Трдата, переповів історію становлення християнства у Вірменії.

Серед помітних явищ богословської творчості V століття варто відзначити переклад церковно-історичних праць Євсевія Кесарійського та Сократа Схоластика, агіографічної збірки Марути Майфекартського і трактату Тимофія Елура «Спростування постанов Халкідонського собору». Останній трактат, важливий як пояснення христології користувався надзвичайною популярністю серед вірменських письменників й особливо вардапетів. Саме з поширення серед кліриків цього трактату започатковується церковно-полемічна література Вірменії.

Показовою рисою другого етапу нормативного періоду інституціонального розвитку Церкви слід визнати появу особливих носіїв і трансляторів християнської спадщини відомих під назвою вардапети. У вірменській традиції найменування «вардапет» буквально означає учитель, наставник. У церковній ієрархії вардапети посідали своєрідне місце. Їх своєрідність полягала переважно у суто навчальному призначенні. Тобто

подібне духовне звання надавалось за особливі заслуги у справі засвоєння та тлумачення біблійних текстів та священних переказів. Відповідно духовний авторитет вардапетів у релігійних питаннях цінувався доволі високо. Подекуди їх думка як знавців церковної традиції важила більше ніж думки єпископів. За свідченнями численних вірменських історіографів, духовний авторитет вардапетів переходив у спадок від вчителя до учня. Цей перехід символічно виражався у наслідуванні учнем посоха вчителя. Між іншим, у часи патріархату Мойсея II Егівардського (551-594) саме вардапети уклали нову систему літочислення.

Додамо також, що в другій половині V століття виникають спеціальні школи, що отримують назву вардапетарани. У цих школах здібні учні навчались богословським наукам, вірменській та грецькій мовами, філософії, риториці, майстерності перекладу тощо. До цього, фундаторами навчальних закладів слід визнати Саака Партева і Месропа Маштоца. Так, католікос Саак I вперше у Вірменії заснував інститут спудеїв (*studiosi*), правила якого поширювались на 60 учнів.

Третій етап нормативного періоду трансляції віровчення і духовного потенціалу Вірменської Церкви умовно названий нами «грекофільським» знаменує собою апогей перекладацької діяльності та оригінальної творчості. Назва «грекофільський» свідчить не стільки про переважаючий візантійський вплив, скільки про феномен зрощення елінської та вірменської культурних традицій. При цьому, на думку В. Арутюнової-Фіданян: «Найбільш яскравим феноменом взаємодії двох культур є перекладацька діяльність грекофільської школи, направлена на усвідомлену трансплантацію грецької культури» [24, с. 99].

Зауважимо, що переклади вірменських письменників VI-VIII століть виділялись особливою майстерністю їх виконання та високим теоретичним рівнем. Звісно, що провізантійський вплив давав себе знати у надмірності грецьких словосполучень та лексичних форм в текстах перекладів. В зв'язку з цим Л. Тер-Петросян слушно зазначає: «представники грекофільської школи керувались принципом дослівного перекладу оригіналу і тому їх перекладам властиві штучні стилістичні звороти і сторонні вірменській мові синтаксичні конструкції» [305, с. 10]. Щоправда, подібні мовні новації поступово виживались по мірі зростання можливостей теоретизації вірменської мови. З іншого боку, саме вплив грекомовної культурної спадщини посприяв процесу розробки наукового термінологічного апарату вірменської мови. Хоча, як стверджує Л. Тер-Петросян: «це завдання [розробки наукової термінології – І.К.] вирішували»

ли штучним шляхом – за допомогою лексичної кальки знову створених дієслівних префіксів» [305, с. 10].

Серед вагомих здобутків вірменських книжників відзначимо переклади граматики Діонісія Фракійського, творів Платона і Аристотеля, Іринія Ліонського, Григорія Нисського, Василя Великого, Псевдо-Діонісія Ареопагіта та «Книгу Хрій» (чи книгу корисних знань) Афтонія. Упродовж VI-VII століть з'являються також оригінальні богословські та філософські твори. Серед останніх варто відзначити праці вірменського неоплатоніка Давида Анахта «Визначення філософії», «Аналіз Введення Порфирія» і «Тлумачення аналітики Аристотеля».

Активізація освітньої діяльності й відповідної трансляції духовного потенціалу Вірменської Церкви, що змінювалась подеколи періодами її дестабілізації, припадає на часи входження останньої до конфесійної конфігурації мусульманських держав. При цьому варто акцентувати на трьох важливих зауваженнях щодо такого роду діяльності Церкви. По-перше, вірменська нація завдячує нині наявному культурно-просвітницькому потенціалу саме духовенству і, в першу чергу, вардапетам. По-друге, незважаючи на деякі утиски з боку мусульманських правителів, на уніатські тенденції та спроби інкорпорувати Церкву до римо-католицизму (у Кілікійському королівстві) вірменський католикосат спромігся не лише зберегти своє віровчення завдяки просвітницькій діяльності, але й сприяв утвердженню вірменської нації як однієї з найбільш освічених націй християнського світу. Деякі з вірменських істориків (М. Орманіан, М. Абеґян, К. Юзбашян, І. Мелік-Шахназарян) у своїх працях вказують на властивий вірменам культ книги. Йдеться про численні історичні факти, які засвідчують про ту роль, яку для вірмен відігравали їх книги. Для прикладу, у вірменській мові усталеними виразами є «книга потрапила в полон» і «книга визволена з полону». Цілком вірогідно, що жорстокий Тамерлан, знаючи про подібну любов вірмен до своїх книг, брав останні в полон, а потім повертав вірменам в обмін на значний викуп. Інший приклад. К. Юзбашян переклав «Ішатакаран», в якому розповідається про звільнення рукопису з полону близько 1452 року [див: 353]. До речі, більшість книжників були кліриками, переважно вардапетами. Вардапети й навіть переписувачі книг завжди були в пошані у вірмен. По-третє, осередками просвітницької діяльності Церкви були монастирі. Саме при монастирях виникали школи, там функціонували скрипторії, де переписувались та ілюструвались манускрипти.

Зважаючи на міру включеності у культурні процеси мусульманського суспільства, на зовнішньополітичні чинники та внутріконфесійні негаразди церкви можна стверджувати про періоди активізації просвітницької діяльності та періоди її занепаду. Тому враховуючи регіональні особливості та історичні обставини функціонування Вірменської Апостольської Церкви у мусульманському світі варто умовно виділити кілька етапів трансляції її віроповчального та вироблення культурного потенціалу.

Перший етап (VIII-XI століття) був етапом «маятникового» набування освітнього рівня Вірменської Церкви. Тобто, нетривалі сплески духовності змінювались її занепадом. На другий, переважно обмежений регіонами Кілікії та царством Багратидів припадає активізація освітніх процесів. Умовні хронологічні рамки цього періоду – XII-XIII століття. Наступний третій період (XIV-XVI століття) характеризується загальним занепадом культурного рівня. В четвертий період (XVII – перша половина XVIII століття) спостерігається поживлення культурної діяльності церкви. І останній, п'ятий період (друга половина XVIII – початок XX століття) можна визнати періодом розквіту та стабільного розвитку духовності.

У подальшому викладі варто вказати на ті культурні здобутки в історії вірменської духовності які були створені кліриками традиціоналістської Церкви. Перший період виявився багатим на богословську та перекладацьку діяльність видатних представників вірменського духовенства. Зокрема, на початку VIII століття єпископ Степанос Сюнеці (близько 688-735) перекладає трактати відомі у християнському світі під назвою «Ареопагітики». Додамо також, що Степанос Сюнеці уславився як композитор, укладач духовних піснеспівів. Його сестра, черниця Саакадухт увійшла в історію вірменського музикального мистецтва як автор духовної пісні «Пресвята Марія».

Характерною рисою цього періоду стає розвиток мартірології. Звісно, що матеріал для оповідань надавали численні факти мученичества вірмен в ім'я віри, що стались в епоху арабського володарювання. На думку А. Тер-Гевондяна: «Улюбленою темою в агіографії був образ мусульманина, що прийняв християнство, яка мала тенденцію показати переваги християнської віри над мусульманською» [303, с. 229]. Настоятель Атомського монастиря Хачік з сирійської мови переклав життя Марути Майферкатського і мученичества Авдішо Нарсяя. Григор II Вкайасер (Мартірофіл), який був Католикосом усіх вірмен з 1066 по 1105 роки започаткував вірменські Четві-Мінеї. Саме про нього Кіракос Гандзакеці

висловився з особливим пієтетом: «цей чудесний патріарх переклав безліч оповідань про божих мучеників із панегіричних творів греків і сирійців» [цит: 305, с. 25]. На педагогічній ниві уславився богослов і поет Ованнес Сарковаг (близько 1045-1129) на прізвисько «Імастасер» (Любомудр). Відомо, що саме він заснував школи вищого типу в Ахпаті та Ані. В історії середньовічної вірменської архітектури вписав своє ім'я митець Трдат. В 1001 році він завершив будівництво Анійського собору. Ця споруда, опоясана багатоманітною декоративною аркадою з витонченим орнаментом стає шедевром, відомим далеко за межами Вірменії.

Згадаємо також і про католика Ованнеса Драсханакертці (898-929), який заслужено отримав прізвисько «історик». Він уславився як автор блискучої праці «Історія Вірменії». Втім найвизначнішим представником першого періоду в історії вірменської духовності слід визнати поета, філософа-містика і богослова Григора Нарекаці (951-1003). Він визнається «одним із великих спонтанно-містичних геніїв середньовічного християнського світу» [189, с. 319]. Майже все своє життя Григор провів в обителі Нарека, де викладав у монастирській школі. Він уславився як автор знаменитої «Книги скорботних піснеспівів», що вплинула на подальший розвиток вірменської літературної мови. Поезія Григора Нарекаці була сповнена біблійних образів, сюжетів, тем, оформлених, між іншим, вишуканою стилістикою. Для прикладу, віршована «Книга скорботних піснеспівів» містила 95 окремих «оплакувань», укладених на зразок Псалмів Давидових. Також він уславився як автор богословських трактатів «Похвала Діві Марії», «Славословіє 12 апостолам і 72 учням» та містичного за духом коментарю на Пісню Пісень.

Упродовж IX-X століть визнаним центром вірменської духовності стає монастир Татев, розташований у Сюнікському гаварі (північно-східна область Вірменії). Як свідчить Г. Мамедова: «Татевський монастир був закладений на місці давнього святилища в IX столітті» [206, с. 121]. Розміщений він був високо у горах Зангезура. Звідси і його недоступність для набігів ворогів. Поступово Татев стає значним культурним і духовним центром північно-східної Вірменії. На території цього монастирського комплексу знаходились знаменита школа, в якій навчались у різні часи від 500 до 1000 осіб; скрипторій; фабрика і робітничий майстерня, де виготовляли пергамент, чорнила і палітурки. Більш докладно про Татевський монастир як осередок духовності можна дізнатись у Аракела Даврижеці у другій главі його «Книги історій». Між іншим, вищий навчальний заклад Татева мав доволі тривалу історію (від IX до XV століття

включно). Тобто його вплив на освітню діяльність церкви не обмежився першим періодом. Про цікаві факти з історії татевського університету повідомляє А.Мовсісян у праці «Нариси з історії вірменської школи і педагогіки (X-XV ст.)» [226, с. 95-161].

Славу татевському університету принесли такі вчені, філософи і богослови як Ованнес Воротнеці (1315-1386) і Григор Татеваци (1346-1409). Обидва були ректорами Татевського університету. З них Ованнес Воротнеці визнається засновником і першим ректором, який, між іншим, був зятим противником католицької церкви. Григора Татеваци можна вважати енциклопедистом, оскільки у своїх творах він намагався охопити усі відомі тоді галузі знання. Між іншим, саме Григор Татеваци уклав своєрідну енциклопедію того часу. Мова йде про «Книгу питань», в якій у формі питань-відповідей повідомляються свідчення з філософії, риторики, хімії, фізики та анатомії. Серед інших творів Григора Татеваци відзначаємо «Книгу проповідей», «Книгу, іменовану Золотим Черевом», «Стислий аналіз вчення Давида Анахта». Принагідно зауважимо, що у Татеві процвітали не лише богословські науки і перекладацька діяльність, але й філософія, мистецтво та природничі науки.

Наступний період, за регіональною ознакою умовно названий кілікійським, виявився періодом значного піднесення культурного життя вірменської спільноти. В колі дослідників він ідентифікується не інакше як «срібний вік» (XII-XIII ст.). В першу чергу слід відзначити такого репрезентанта цього періоду як Нерсеса Ламбронаци (1153-1198), архієпископа Тарса і Ламброна. Він уславився як видатний богослов, поет, проповідник, автор духовних пісень і понад 30-ти трактатів. Серед останніх помітними є «Похвальне слово на Успіня Діви Марії» і «Тлумачення богослужіння». Нерсес Ламбронаци відомий також як укладач вірменської редакції «Патерика». Крім того, він перекладав церковні канони, послання, коментарі та літургичні книги. Додамо, що сучасники за ерудованість та знання багатьох мов називали його «Доктором Універсаліс» і «святим Павлом сьогодення» чи «другим апостолом Павлом з Тарса».

Ораторський талант Нерсеса Ламбронаци порівнювали з красномовністю Демосфена, Цицерона і Іоанна Златоуста. В цьому відношенні показовою стала його промова на соборі в Румклі у 1179 році. Ця промова, відома як «Синодальне слово» стає шедевром ораторського мистецтва. Між іншим, вона була присвячена темі можливої єдності Церков.

Будучи настоятелем Скеврського монастиря Нерсес Ламбронаци перетворив його у значний просвітницький осередок, в якому творили

видатні письменники, богослови, вчені, митці-мініатюристи. Також він уславився як організатор шкіл, бібліотек.

Серед інших видатних діячів Кілікійської Вірменії на увагу заслуговує богослов, правознавець, письменник і педагог Мхітар Гош (1133-1213). Він був настоятелем монастиря Нор-Гетік, де заснував монастирську школу. Мхітар Гош більше відомий як автор «Судебника» (1184), у другій частині якого розкриваються церковні канони а в третій – цивільні закони. Окремі статті стосуються і церковної ієрархії, щоправда написані вони були під впливом ідей Псевдо-Діонісія Ареопагіта. До речі його «Судебник» був перекладений розмовною вірменською мовою і введений для вжитку у Кілікійському королівстві. До цього, пізніше цей юридичний твір був перекладений на латину, польську, грузинську, руську і кипчацьку мови.

Мхітар Гош відомий також своїми промовами, притчами, проповідями. Саме він визнається засновником художньої прози у вірменській літературі. В зв'язку з цим згадаємо про збірку притч Мхітара Гоша (близько 200), яку можна вважати першим твором-еталоном «самостійної» художньої літератури.

Принагідно, варто обмовитись і про один з центрів просвітництва, знаменитий монастир Нор-Гетік. Частіше цей монастир називали не інакше як Гошаванк (буквально «монастир Гоша»). Про Нор-Гетік докладно розповідає Кіракос Гандзакеці у главах 14 і 17 своєї «Історії Вірменії».

Кілікію також прославив католикос Нерсес Шноралі (1166-1173), – суспільний діяч, богослов, філософ, поет, композитор. У церковній діяльності він дотримувався курсу на єднання вірменської та грецької церков. Саме Нерсес Шноралі, на прохання грецьких архімандритів написав виклад віри Вірменської Церкви, в якому акцентував на її основних догматичних істинах і літургічних особливостях. Популярними стали і його духовні гімни (таги) та ритмізовані проповіді (ганузи). Також Нерсес написав віршовані «Історію вірменського народу», «Елегію на взяття Едеси сарацинами», «Ісус Єдинородний, Син Бога Отця» та кілька богословських трактатів.

В Кілікії творили християнські митці XIII століття Саркіс Пітцак і Торос Рослін. З них Торос Рослін уславився як неперевершений майстер-мініатюрист. Шедевром книжкового мистецтва Вірменської Кілікії слід визнати його «Чашоц» – святкову Мінею царя Гетуша II. Нині цей шедевр зберігається у Матенадарані (№ 979).

Період занепаду вірменської духовності, що припадає на XIV-XVI століття зумовлений був наслідками навали монголів та відсутністю стабільності у тих мусульманських країнах, в яких проживали вірмени. У цей період серед культурних здобутків можна відзначити хіба що мартірології. Показовою в зв'язку з цим є творчість Григора Хлатеці (Царенц), автора 24-х мученичеств і житій. Відомими також є «Житіє Товми Мецопеці», написане богословом XV століття Кіракосом Банасером (Рштунці) і агіографії, написані самим вардапетом Товмою Мецопеці (1378-1446), що був настоятелем Мецопського монастиря. Крім того, перу Товми Мецопеці належить чи не єдиний солідний історичний твір тієї епохи «Історія Ленк-Тимура і його спадкоємців».

Центром освіти в цей період залишався Татевський монастир, який живився імпульсами духовності, заданими ще в попередній етап. Інший центр освіченості – Гладзор – функціонував лише близько шестидесяти років з 1280 по 1340 роки. Але інтелектуальний потенціал Гладзорського монастиря назавжди увійшов у скрабницю вірменської духовності. За свідченнями сучасників «Гладзор був «місцеперебуванням і школою наших святих докторів, славними нашими Афінами, столицею усіх видів знання і до того ж він «прославлений святий монастир і університет» [цит: 189, с. 324]. Славу Гладзорському університету принесли богослов Нерсес Мшеці (помер 1284 року) і його учень, богослов Есайі Нітчеці (близько 1255-1338). В часи розквіту Гладзора там навчались 363 ченці. Втім після смерті Есайі Нітчеці монастир та університет занепадають, а потім зазнають руйнації.

Пожвавлення культурно-освітньої діяльності Вірменської Церкви спостерігається упродовж XVII-XVIII століть. Подібне пожвавлення було зумовлене переважно діяльністю вірменських колоній та відносною свободою функціонування «ермені міллета» в Османській імперії. Для прикладу, католікос Симеон I Єреванці (1763-1780) упорядкував монастирське господарство Ечміадзіна, заснував архів, побудував типографію та паперову фабрику не без сприяння турецької влади. До речі, перу Симеона Єреванці належить відомий «Молитвослов», видрукований в Ечміадзіні у 1772 році. Додамо, що в Ечміадзіні станом на середину XVIII століття знаходилось близько десяти тисяч манускриптів.

Своєрідною візитною карткою цього періоду стає розгортання перекладацької діяльності кліриків Церкви. Серед визнаних в той час перекладачів згадаємо вардапетів Ованнеса Анкюраці, Степаноса Лехаці, Воскана Єреванці та Ованнеса Олова. З них Степанос Лехаці (помер 1689 р.)

заново перекладає «Ареопагітики» і з польського оригіналу збірку «Велике зеркало». Воскан Єреванці (1614-1674), відомий тоді богослов та друкар у 1666 році підготував та видав в Амстердамі перший друкований вірменський текст Біблії. В його основі полягав рукопис, переписаний для царя кілікійського Гетума в 1295 році. Серед центрів перекладацької діяльності XVII – першої половини XVIII століття слід згадати про Константинополь та Ісфаган. В області мартірології відомим стає богослов та історик Закарія Саркаваг Канакерці (1627-1699).

Найвидатнішим істориком XVIII століття по справедливості слід визнати вардапета Аракела Даврижеці (кінець XVI ст. – 1670). Він був настоятелем монастиря Ованнаванк, однак більшу частину свого життя провів в Ечміадзіні. Аракел Даврижеці уславився як автор «Книги історій», в якій описав події від XIV до XVIII століття включно. При цьому особлива увага приділяється фактам церковної історії.

Додамо також, що на початок XVII століття припадає відродження аскетичної традиції монастирського співжиття. А саме, єпископ Саркіс і ченець Кіракос запровадили новий скітський статут за зразком грецьких монастирів Палестини. Цей статут передбачав детальну регламентацію усіх аспектів подвижницького життя. Це стосувалось навіть визначення одягання тому чи іншому чину. Щоправда, ієрархам вдалось добитись оптимізації монастирського життя лише на нетривалий час.

Останній період (друга половина XVIII – початок XX століття) стає періодом підйому культурно-освітньої діяльності Церкви. Найбільш відомим представником Вірменської Церкви того часу був єпископ, а пізніше і католікос Мкртич Хрім'ян (1820-1907) на прізвище Хайрік, що означає «батько рідний». Як стверджує Д.Ленг: «Він встановив у Вані друкований станок і з 1856 року видавав там патріотичний журнал «Орел Васпуракана». Він заснував в районі декілька шкіл» [189, с. 329]. Між іншим, Мкртич Хрім'ян написав також дві поеми «Привіт Вірменії» і «Привіт Обітованій землі».

На особливу увагу заслуговує також культурно-просвітницька діяльність теолога, філософа і педагога, вардапета Хорена Ашіг'яна (1842-1899). За його ініціативою у 1889 році в монастирі Чарханік Сурб Аствацацін, розташованому у селищі Армаш (Нікомідія) була заснована знаменита Армашська школа, духовний вищий заклад з 7-річним навчанням який мав свою типографію. Крім того, Хорен Ашіг'ян написав твори «Побут церковнослужителів», «Стисла логіка» і «Стисла філософія».

Видатним представником культурно-просвітницького руху в Османській імперії був єпископ Гарегін Срвандзтянц (1840-1892), який уславився як етнограф, фольклорист і педагог. Його стараннями у 70-х роках XIX століття у чотирьох монастирях Тарона та двадцяти поселеннях Муша, Буланиха і Маназкерта були відкриті школи. Додамо, що у 1870 році за ініціативою Гарегіна Срвандзтянца у Вані починає діяти перша школа для дівчат, що отримала назву Сандхтян. Також він брав активну участь в організації і діяльності різних культурно-просвітних товариств. Крім того, окрім численних праць з вірменської фольклористики та етнографії Гарегін вперше записав епос «Сасунці Давид».

Згадаємо також і про відомого теолога, філософа і філолога, єпископа Хорена Мхітаряна (1822-1903). Він уславився своїми творами «Стисла історія Єрусалима і опис священних місць», «Історія культів і релігійних обрядів давніх і нових народів», «Вселенський сад», «Пізнавальна філософія у скороченні», «Наукові проблеми», «Принципи матеріалістичної філософії і християнське богослов'я».

Серед інших представників культурно-просвітницького руху XIX століття відзначимо архієпископа Хорена Гафаняна, Ованнеса Карнеці, Макара Бархударяна, Месропа Смбацяна, Магакію Орманіана. З-поміж навчальних закладів Церкви в Османській імперії відзначимо школу при монастирі Армаші. Її випускники користувались значним авторитетом у церковних колах.

Трагічні події 1914-1915 року, які привели до геноциду вірменського народу на території Туреччини започатковують занепад культурно-просвітницької діяльності Церкви. За узагальненими свідченнями, тільки у чотирьох монастирях Васпуракана, Вана, Ахтамара, Ліма і Ктуца було більш ніж 2000 книг, частину яких вдалось спасти. За дорученням католикоса Геворка V в 1915 році із Васпуракана до Ечміадзіна було перенесено 284 рукописи. До наших днів дійшли доволі показові повідомлення. Для прикладу, архімандрит Смбат Тер-Аветисян за дорученням католикоса перевіз в Ечміадзін із церков Ванської області 1082 рукописи: 172 з Вана і Айгестана, 84 із Ахтамара, 281 із Ліма, 281 із Ктуца і 357 рукописів з монастиря Вараг. Загальна кількість врятованих рукописів, які дійшли до Ечміадзіна склала 1326 одиниць [17, с. 46-47]. Додамо також, що в ті часи 113 рукописів із Севастії дійшли до Єрусалима, де зберігаються до цих пір.

У тих регіонах Російської імперії, в яких компактно проживали вірмени упродовж 40-х років XIX століття спостерігається пожвавлення

культурно-освітньої діяльності Церкви. Йдеться насамперед про таку форму культурно-освітньої діяльності як організація церковно-приходських шкіл при храмах і монастирях. Для прикладу, у 1846 році коштом купця Д. Улуханова при храмі Сурб Аствацацін в Армавірі було збудоване приміщення для першої церковно-приходської школи. Пізніше в школі навчалось близько 120 учнів. Зауважимо, що навчання було платним.

Принагідно торкнемось питання про особливості функціонування церковно-приходських шкіл і навчального процесу. Тим більш, що згадувана нами армавірська школа належала до типових вірменських церковно-приходських шкіл в Росії. За свідченням Л. Погосяна: «Приходські школи були масовими початковими навчальними закладами, які на протигагу халіфським (приватним, які утримувались вчителями, котрих називали халіфа) знаходились у завідуванні церкви. Основною метою цих шкіл було повчати підростаюче покоління елементарної грамотності і, одночасно, як це підтверджувалось статутом, готувати кадри для епархіальних шкіл. Навчання проводилось упродовж 2-3 років, проте при наявності відповідних сил і матеріальних засобів продовжувалось ще на 1-2 роки. Викладались предмети: закон Божий, вірменська і російська мови, чистописання, арифметика і спів» [259, с. 152]. Додамо, що в 1869 році за ініціативою вірмен – мешканців Армавіра і за їх кошти починає функціонувати жіноча школа.

Організація церковно-приходських шкіл та їх запровадження у багатьох регіонах Росії викликали занепокоєння у архієреїв РПЦ і імператорської влади. Ці занепокоєння зумовлені були занадто автономістською політикою Ечміадзіну на землях Російської імперії. Як наслідок, – 22 листопада 1873 року набуває чинності постанова Державної Ради «Про устрій навчальної частини на Кавказі і Закавказзі». Згідно з цією постановою віднині управління усіма казенними, повітовими початковими училищами та церковними учбовими закладами зосереджувалась в руках губернських і обласних інспекторів народних училищ. Подібний регламент спричинив невдоволення тодішнього католикоса Геворка IV, який вважав, що його дія приведе до порушення прав автономії Вірменської Церкви. Сенат змушений був прислухатись до голосу католикоса. Внаслідок цього щодо вірменських шкіл вироблені були дещо компромісні особливі правила, затверджені імператором Олександром II у липні 1874 року. Компроміс полягав у тому, що вірменські семінарії і приходські училища управлялись та контролювались Вірменською Церквою. Між іншим, ці особливі правила поширювались тільки на вірменське віроспо-

відання, тоді як інші конфесійні інституції, в тому числі і офіційно визнана православна, діяли згідно з постановою, прийнятою у листопаді 1873 року.

Вірогідно, що подібні компромісні правила не влаштували церковно-урядовий альянс Росії. Тому 16 лютого 1884 року були прийняті нові, більш жорсткі правила для церковно-приходських шкіл, наближені за змістом до Постанови листопада 1873 року. Зокрема у статті 1 чітко визначений був статус церковно-приходських шкіл. До останніх відносились тільки ті учбові заклади, які перебували при храмах чи монастирях та існували винятково на їх кошти, чи при сприянні пастви. При цьому у випадку поновлення чи змін у навчальному процесі директори цих шкіл зобов'язані були повідомити опікунам округів. На цей раз реакція вірменського духовенства була доволі передбачуваною. Церква сприйняла ці правила як зазіхання на свою автономію. Як наслідок, – на Кавказі на протязі 1885 року близько 500 вірменських церковно-приходських шкіл припиняють своє існування. Католикос Макарій I, в свою чергу порушив клопотання про зміни у правилах і подав його до Сенату. Симптоматично, що уряд знову пішов на поступки і через рік правила знову були відкориговані у межах компромісного варіанту. У 1886 році церковно-приходські школи Вірменської Церкви знову відновлюють свою роботу.

Втім після жовтневої революції 1917 р. просвітницька діяльність церкви поступово занепадає. Принаймні церква змушена була виживати в нових реаліях. Радянська влада починає ініціювати заходи, орієнтовані на піддрив її культурно-освітнього потенціалу. Зокрема, «щоб ослабити вплив Церкви у Вірменії була закрита типографія Св. Ечміадзіна, припинений випуск журналу «Арарат» (Духовна академія була закрита в 1917 році), захоплені церковні угіддя, храми, церкви і священники були обкладені непомірними податками» [92, с. 46]. Втім навіть в таких несприятливих умовах Вірменська Церква намагалась зберегти свій культурно-освітній потенціал. Цікаві свідчення подає єпископ Георгян (Паргев). Він повідомляє: «Коли А. Луначарський приїхав у Вірменію, відвідав Св. Ечміадзін, Матенадаран, познайомився з європейськи освіченими ченцями, він здивувався, що у маленькому храмі на віддаленій окраїні Радянського Союзу, зустрів людей, які могли б прикрасити будь-який учбовий чи науковий заклад» [92, с. 47]. Додамо до цього, що значний інтелектуальний потенціал Вірменської Церкви використовувався винятково в межах самого католикосату.

Ситуація на краще змінюється після Великої вітчизняної війни. Принаймні, з 1948 року можна стверджувати про пожвавлення культурно-освітньої діяльності Вірменської Церкви якому посприяла певною мірою допомога Руської Православної Церкви. Для прикладу, з вересня 1948 року у Московській духовній академії починають навчатись вірменські студенти. До цього, у самому Ечміадзіні навчання в духовній академії відновились лише в кінці 60-х років ХХ століття. Доволі показовим фактом, що засвідчив насправді християнське ставлення РПЦ до Вірменської церкви став дарунок останній значних коштів. Йдеться про те, що Геворку VI знадобились близько одного мільйона рублів для покриття витрат Духовної семінарії і патріаршого журналу «Ечміадзін». Як повідомляє диякон В. Оганнісян «католикос звернувся за допомогою до Алексія I з проханням обміняти валютні резерви на рублі. Натомість у листопаді 1950 року Синод Руської Церкви безоплатно передає Ечміадзину суму у 500 тисяч рублів» [241].

У 50-х роках в культурному житті Вірменії сталась надзвичайна подія. У 1959 році починає діяти Інститут давніх рукописів імені Месропа Маштоца «Матенадаран», книжковий фонд якого склав близько 14 тисяч одиниць. Нині Матенадаран є найзначнішим у світі зібранням вірменських манускриптів. У 1966 році в Ечміадзіні був виданий особливий номер однойменного патріаршого журналу, присвячений до 300-річчя видання Біблії вірменською мовою.

Створення у вересні 1991 року незалежної держави Вірменія привело до значної активізації культурно-освітньої діяльності Церкви. Принаймні при сприянні уряду Ечміадзінський католикосат отримав можливість безпосереднього впливу на навчальні процеси в школах і вищих навчальних закладах. Зокрема за пропозицією католикоса Вазгена I з 1991 року в школах для учнів 4-10 класів запроваджується як обов'язковий предмет «Історія Вірменської Церкви». А в деяких школах навіть було введено викладання «Закону Божого». У 1995 році в Єреванському університеті відкривається богословський факультет. У вересні 1997 року після тривалих реорганізаційних заходів офіційно відновлюється діяльність Духовної академії «Геворгян» в Ечміадзіні. Нині тут навчається близько 150 студентів. Також починають функціонувати духовні семінарії в містах Севан і Гюмрі.

У вересні 1995 року свою роботу започатковує Християнський Виховний і Проповідницький Центр. До його завдань входять: 1) підготовка вчителів для недільних шкіл різних епархій Вірменії; 2) підготовка нових

підручників; 3) організація телепрограм на телебаченні; 4) підготовка і видрук книг настановчого характеру і з історії церкви. Пізніше такі центри відкриваються і в окремих епархіях [див: 241]. Тоді ж було відновлено матеріальну базу Ечміадзінської типографії, що дозволило покращити якість і кількість друкованих книг, журналів і календарів.

У 2003 році за рішенням уряду і за пропозицією католікоса Гарегіна II у всіх класах середніх освітніх шкіл Вірменії і Нагорного Карабаху вводиться обов'язковий предмет «Історія Вірменської Церкви». З іншого боку, звернемо увагу і на досягнутий достатній навчальний потенціал самої Церкви. Нині у всіх чотирьох головних престолох Вірменської Апостольської Церкви діють духовні учбові заклади. До них належать: Духовна академія «Геворгян» в Ечміадзіні, Духовна академія Кілікійського Католікосату в місті Бікфайя (Ліван), духовні семінарії «Вазгенян» в Севані і в Гюмрі, семінарія св. Якова в Єрусалимі, вірменський лицей в Ускюдарі (передмістя Стамбула). Кожний заклад щорічно закінчують від 10 до 30 випускників. В США з 1964 року діє Вірменське богословське училище св. Нерсеса (Нью-Рошел, штат Нью-Йорк) яке тісно співпрацює зі Свято-Володимирською православною духовною семінарією в сусідньому Крествуді [54].

Офіційними друкованими органами Вірменської Церкви є щомісячні журнали «Ечміадзін» (Ечміадзінський католікосат), «Колос» (Кілікійський католікосат) «Сіон» (Єрусалимський патріархат) і «Шогакат» (Стамбульський патріархат).

4.5. Про місіонерську діяльність Церкви

Місіонерська діяльність Вірменської Церкви не набуває такої значущості як відповідні форми діяльності сирійських церков. При цьому слід зважати на ті суттєві чинники, які стримували місіонерство навіть в періоди політичної могутності вірменських залежних царств при Сасанідах. По-перше, проповідь Євангелія кліриками дому Торгома [літописна назва Вірменії – І.К.] практично не поширювалась за межі етнічного розселення вірмен. В історичних хроніках (Агафангел, Мовсес Хоренаці, Мовсес Каланкатуаці, Кіракос Гандзакеці) повідомляється про здійснену вірменськими проповідниками християнізацію кавказької Албанії (Алуанка) і Грузії упродовж IV-VI століть. Крім того згадаємо про легендарні розповіді, які увійшли до складу кількох редакцій «Життя святителя Григорія». Звісно, що останні не можуть мати історичної цінності. До того ж,

у грецьких та арабських текстах «Життя...» не повідомляється про навернення Григорієм грузин.

З іншого боку, І. Джавахішвілі та Н. Апціаурі на підставі ретельного аналізу свідчень літописців та агіографічних пам'яток, у яких розповідається про проповідницьку діяльність Григорія Просвітителя піддають сумніву його роль у справі християнізації Албанії та Грузії. Так на думку Н. Апціаурі: «докладне вивчення циклу «Життя Григорія Просвітителя» показало, що у всіх творах цього циклу підкреслюється роль святителя Григорія в поширенні християнства серед вірмен. Неправильна інтерпретація текстів спричинила уявлення про розширення діяльності Григорія Просвітителя до масштабів всього Кавказу» [14, с. 295]. Зауважимо також, що Н. Апціаурі, аналізуючи топоніми, – місця проповідницької діяльності святителя Григорія, узагальнює про їх виняткову належність до регіонів Великої Вірменії. Між іншим, в свій час ще академік М. Марр у статті «Хрещення вірмен, грузин, абхазів і аланів св. Григорієм. Арабська версія Агатангела» (1905) переконливо доказав, що Григорій Просвітитель запроваджував християнство лише на території Вірменії.

По-друге, місіонерську діяльність Вірменської церкви стримували, з одного боку, вплив халкідонітської партії, яка знаходила підтримку у правителів Візантії, а з іншого, – тиск зороастрійської Персії. Тому ієрархи Вірменської Церкви змушені були турбуватись більше про збереження й навіть зміцнення своїх автокефалістських позицій у конфесійному полі залежних від Візантії чи Персії держав.

По-третє, на заваді акціям місіонерів була богослужбова практика Церкви, що проводилась упродовж IV століття сирійською мовою. До того ж, принаймні в першій половині IV століття східна Вірменія була сферою впливу Сирійської Церкви. М. Адонц слушно зауважив, що початкові документи християнської літератури у Вірменії тяжіли переважно до сиро-персидського церковного світу» [7, с. IX]. З іншого боку, в межах контактування з Візантією землі Вірменії були сферою впливу Кесарійської церкви, ієрархом якої був висвячений у єпископи Григорій.

Історичні джерела не повідомляють нам про способи і напрямки місіонерської діяльності Вірменської Церкви. Натомість, у них можна почерпнути лише про деякі факти подібної діяльності, причому не завжди успішної. Для прикладу, Фавстос Бузанд у главі шостій книги третьої «Історії Вірменії» розповідає про місію єпископа Григоріса [внука Григорія Просвітителя – І.К.] серед мазкутів (масагетів), які мешкали на березі Каспійського моря. Цитуємо: «він [Григоріс] прибув до стану ар-

шакідського царя мазкутів ім'я якого було Санесан бо і їх царі і вірменські царі були одного і того ж походження і роду... встав перед ними і став проповідувати христове Євангеліє, говорячи їм: пізнайте Бога» [321, с. 14]. Але, як свідчить Фавстос Бузанд, масагети зберігаючи вірність своєму небесному богу Тенгрі, піймали дикого коня, прив'язали до його хвоста юного Григоріса і пустили по полю. Звернемо увагу, – літописець не повідомляє нам про особливості проведення Григорісом місіонерської пропаганди. З іншого боку, він акцентує на генетичній близькості масагетів та вірмен. Зауважимо також, що приклад невдалої місії Григоріса є одним з небагатьох фактів подібної діяльності Вірменської Церкви. Отже, з причин зовнішньополітичних та внутріконфесійних місіонерська діяльність не стала важливою у справі поширення та трансляції віровчення Вірменської Церкви в період з IV по VII століття.

Місіонерство не стало одним із пріоритетних напрямків діяльності Вірменської Церкви і в умовах її функціонування в мусульманському світі. Одразу ж зауважимо про нечисленні факти місіонерської активності. Це по-перше. По-друге, місії зазвичай обмежувались їх направленістю на вірмен чи тих народів, які зазнавали відчутної вірменізації. В зв'язку з цим у дослідницькій літературі до цих пір не вирішеним є питання можливої місіонерської активності вірменських колоній. Для прикладу, згадаємо про вірменську колонію Нову Джульфу у пригороді Ісфагана, столиці сефевідського Ірану. Як стверджує Є.Родіонова: «У нас немає свідчень про те, що християни у сефевідському Ірані могли відвідувати мечеті чи якимсь іншим способом брати участь у відправленні мусульманського культу. Однак те, що перси-мусульмани відвідували вірменські церкви, визнавали християнські свята і звичаї, видається важливим для характеристики етнокультурних зв'язків двох народів» [267, с. 25-26]. Але мимоволі виникає питання – чи не було фактів прозелітизму з боку вірменських ієрархів щодо місцевого населення? Хоча з іншого боку, – напевно чи ієрархат Вірменської Церкви був зацікавленим у поширенні віровчення серед не вірмен. Зазвичай місії обмежувались політичною доцільністю. А в умовах мусульманського оточення спроби прозелітизму навіть серед вірменомусульман звісно що були небезпечними. По-третє, слід зважати на гальмуючі чинники у справі місіонерства до яких належали: постійний опір халкідонітської опозиції і несприйняття будь-яких її форм мусульманськими правителями.

Тепер щодо фактів місіонерської діяльності Вірменської Церкви. Мовсес Каланкатуаці в «Історії країни Алуанк» в подробицях розповідає

про успіх місії вірменського єпископа Ізраеля у хазар, внаслідок якої каган і його народ прийняли християнство. Більше того, каган навіть висловив побажання, щоб єпископ залишився у них та отримав власне патріаршество [див: 155, с. 124-131]. Цілком вірогідно, що місія єпископа Ізраеля направлена була на встановлення політичного і релігійного союзу між вірменами і хазарами. Тому до плану католікосу не входило надавання церковної автокефалії хазарам. Як свідчив М. Каланкатуаці: «католікос і правитель Вірменії попередили, що Ізраель не може назавжди покинути своє пасторство у Мец-Когманці і можливим є тільки одночасне очолювання ним двох єпископств» [155, с. 134]. Отже, вірменський католікос сподівався лише на зростання позиції Церкви у Хазарії, але був проти подальшої появи там і виокремлення окремої конфесійної структури.

Окрім хазарів впливу Вірменських місій зазнавали касоги. Принаймні, Г. Аракелян у своїй розвідці «Черкесогаї» стверджує, що вірмени упродовж X століття контактували з касогами (черкесами), через яких вели успішну місіонерську пропаганду християнського вчення [15].

Доволі цікаві свідчення про місіонерську активність вірмен також подає М. Марр у праці «Аркауна, монгольська назва християн». Він пише: «Каталанська карта 1375 року давно засвідчує, що у вірмен був монастир у Іссик-Кулі» [207, с. 46]. Йдеться в даному випадку про монастир братів-вірмен, де начебто зберігались мощі євангеліста Матфея. Щоправда подальша доля монастиря виявилась невтішною. Води озера затопили місто і монастир у ньому. На жаль археологічних розкопок в цьому місці, наскільки нам відомо з опрацьованих джерел, не проводилося. М. Марр повідомляє також, що близько десяти століть «Вірменська Церква існувала і в Хорасані, судячи з одного списку вірменського Євангелія, що зберігалось у Джульфі» [201, с. 49]. Втім якихось інших свідчень про хорасанську церкву навіть у творах арабських істориків та мандрівників, не збереглося. Отже, немає достатніх підстав стверджувати про поширеність фактів місіонерської активності Вірменської Церкви у мусульманському світі.

Перебуваючи у конфесійному полі імператорської Росії Вірменська Церква звісно що була позбавлена будь-якої можливості проводити місіонерську діяльність. Для прикладу, вардапет Мінас під час відвідування Петербурга в 1725 році добився від імператриці Катерини I дозволу на спорудження у столиці молитовного будинку для потреб нечисленної пастви. Зауважимо до цього, – Синод рішенням від 29 вересня 1725 року

задовольнив прохання вардапета при одній умові, – не займатись вірменам прозелітизмом.

Отже, наврядчи можна стверджувати про факти активізації місіонерської діяльності Вірменської Церкви на теренах Російської імперії. Хоча з іншого боку, не варто заперечувати факти прихованого місіонерства, яке в першу чергу спрямоване було на народи, які мігрували в Росію з Османської імперії. Для прикладу, у 30-х роках XIX століття відбувається масове переселення на Кубань черкесогаїв (черкеських чи гірських вірмен). Цей субетнос, сформований ще анійськими мігрантами зазнає консолідації упродовж XVII-XVIII століть. Черкеські вірмени, перебуваючи тривалий час серед адигейців, сприйняли їх громадський устрій, норми, правові приписи, звичаї і мову, але зберегли відданість християнській релігії. Щоправда, якщо вірити Ф.Щербині, то у них відсутні були храми і власні священники. Тому їх релігійні потреби забезпечували вірменські місіонери. Для прикладу, з 1815 по 1830 роки у черкесогаїв проповідував ченець Карапет Арцивян.

Починаючи з кінця XVIII століття збереглись документальні свідчення 1784, 1791 і 1825 років, в яких повідомляється про звернення черкесогаїв до намісників Кавказу з проханням посприяти отриманню російського підданства. Добро російської влади було надане на початку 30-х років XIX століття. Відповідно, у 1831 році черкесогаї заснували Вірменський аул, перейменований пізніше в Армавір. Про появу цього поселення свідчить повідомлення генерала Г. Засса архієпископу астраханському Сергієсу про те, «що вже упродовж кількох років йому вдалось переселити з гірських у рівнинні райони Кубані 300 вірменських родин, які влаштувались на лівому березі р. Кубані напроти укріплення Міцний окоп» [259, с. 31]. У 70-х роках саме регіон Армавіра стає значним осередком вірменських християн, точніше черкесогаїв в Росії. Але ще раз акцентуємо, – появу цього осередка можна вважати і своєрідним успіхом вірменських місіонерів.

В будь-якому випадку подібні прояви місіонерської активності в історії Вірменської Церкви є доволі рідкісними. Загалом місіонерство не належить до визначальних чинників процесу інституціалізації вірменського християнства.

Глава V. Коптська Православна Церква Олександрії

5.1. Поява Коптської Церкви та її становлення в період до арабського завоювання Єгипту

За усними переказами християнська церква в Єгипті постала внаслідок діяльності євангеліста Марка. Зокрема за свідченням відомого історика, патріарха Олександрійського Євтихія (Саїда ібн аль-Батріка), на дев'ятому році царювання римського імператора Клавдія євангеліст Марк, перебуваючи в Олександрії, на вернув у християнську віру багатьох її мешканців. Архієпископ Лоллій (Юр'євський), перекладаючи фрагмент праці Євтихія «Перлинний ланцюг» (30-ті роки X ст.) відтворює цікавий сюжет проповідницької діяльності євангеліста Марка. Цитуємо: «Коли він [Марк] проходив по місту, у нього розірвався ремінь черевика. Тому він відправився до чоботаря по йменню Ананія, який полагодив йому черевик. Взявши шило, щоб проколоти черевик Ананія вколов собі палець так сильно, що витекло багато крові і він не без великої досади пробуркотів на Марка. Марк же зауважив йому: «Якщо увіруєш в Ісуса Христа Сина Божого, буде здоровий твій палець. І взявши палець його сказав: «В ім'я Ісуса Христа зцілюється твій палець». В той же момент палець став здоровим і кров більше не текла. З того часу Ананія увірував в Христа, після чого Марк здійснив над ним хрещення і поставив його патріархом Олександрії» [194, с. 104-105]. Крім того, євангеліст Марк висвятив єпископів і кліриків, покинувши після цього країну на 16 років. В 64-му році він знову повернувся в Олександрію, продовжуючи справу благоустрою церкви.

Про місію апостола Марка повідомляє також Євсевій Кесарійський у своїй «Церковній історії» (II, 16). Щоправда, Євсевій прибуття Марка в Олександрію датує третім роком правління імператора Тіберія. В такому разі йдеться про 43 рік н.е. Євсевій також переповідає про навернення Марком чоботаря Ананії, якого в подальшому висвятив у єпископи. В іншому місці тексту Євсевій сповіщає, що Марк проповідував в Олександрії

дрії до восьмого року правління Нерона (значить 62 року), після чого йому наслідував Анніан (II, 24).

Розбіжності в датуванні перебування євангеліста Марка в Олександрії спонукають дослідників історії єгипетського християнства визнати подібні повідомлення легендарними. Принаймні Б. Мецгер, узагальнюючи відомі свідчення, пов'язані з проповідницькою діяльністю євангеліста Марка, наполягав: «ця традиція навряд чи може вважатись достовірною: більш ранні і краще збережені свідчення повідомляють, що Марк, який супроводжував Петра як перекладач, написав своє Євангеліє у Римі в кінці 60-х років... [223, с. 109]. Принагідно, архієпископ Лоллій, вдаючись до виявлення хронологічних подробиць місцеперебувань апостолів в Єгипті, намагається пов'язати проповідь благовісті в цій країні з діяльністю апостола Петра. Він стверджує: «апостол Петро з євангельською проповіддю прибув в Єгипет близько 56 року, після запровадження і зміцнення християнства в країнах малоазійських і залишався тут до 62 року, тобто упродовж шести років. Після літніх місяців в 57 році до нього приєднався Силуан; Марк же міг прибути до нього під час своєї «втечі» з Олександрії, що було близько 61 року. Відійшовши від Олександрії Марк, же словами його актів, відправився в Пентаполь» [194, с. 198]. До цього, підтвердження про проповідницьку діяльність апостола Петра архієпископ Лоллій знаходить у стислій автобіографічній замітці «Климентя Олександрійського, розміщеній у «Строматах».

Втім подібні хронологічні розшуки діяльності апостолів здійснені архієпископом Лоллієм по-перше, підтверджують необхідність чіткого розрізнення у християнському світі другої половини I століття Олександрії і Єгипту; по-друге, ще раз піднімають проблему вірогідної пріоритетності появи християнства в провінціях Єгипту і, по-третє, побіжно вказують на Марка як на «просвітителя» Олександрії.

З іншого боку, В.Болотов у статті «День і рік мученицької кончини св. Євангеліста Марка» [див: 56, с. 425-431], навпаки, стверджував про достовірність свідчень, вказаних в «Діяннях св. Марка». До цього, «Діяння Марка були включені до «Patrologia graeca» Ж.-П. Міня (CXV, col 164). В будь-якому разі, виникає потреба у документальних підтвердженнях заснування християнської церкви в Єгипті.

Насамперед згадаємо про християнські папіруси. Мова йде зокрема, про знайдені фрагменти Євангелія від Іоанна, записані коптською мовою (датовані першою половиною II століття); про євангельські тексти з Оксірінхіса (Середній Єгипет), які відносяться приблизно до 200 року і

про «Євангеліє єгиптян» (приблизно перша третина II століття). Крім того, й «Діяння св. Марка» за версією архієпископа Лоллія «писані не пізніше 130 р. по Р.Х. і, значить, повинні бути поставлені в число найдавніших пам'ятників християнської писемності» [194, с. 113].

Ареал розповсюдження цих християнських манускриптів є побіжним свідченням того, що християнство проникає далеко за межі Олександрії. О.Хосроев відзначає: «Вивчення (зокрема аналіз *potica sacra*) цих папірусів, що містять переважно старо- і новозавітні тексти, канонічні і апокрифічні, дозволяє встановити, що нове вчення прийшло сюди з Палестини у формі іудео-християнства» [336, с. 80].

Цілком вірогідно, що в Єгипті ще в першій половині II ст. виникають очолювані єпископами християнські громади. Втім постає проблема, – де виникають? Тобто, в різних провінціях Єгипту чи в Олександрії? Архієпископ Лоллій, переповідаючи свідчення з «Діяннь св. Марка», акцентує: «спочатку проповідане було Євангеліє у всій єгипетській країні, в Лівії, Мармарікі, Аммоніакі і Пентаполі... Потім євангеліст відправився з апостольським благовістям в Олександрію» [194, с. 114]. З іншого боку, О. Мейнардус наполягає: «Копти вважають Євангеліста святого Марка засновником своєї Церкви. Він проповідував в Олександрії і на його долю випало чимало утисків і страждань» [393, р. 1]. Серед сучасних істориків поширеною є думка, згідно з якою «Церква була створена в Олександрії між 55 і 68 роками св. Марком» [див:381]. До цього, архієпископ Лоллій, узагальнюючи розмірковування багатьох переважно протестантських істориків уточнює: «Апостольська діяльність євангеліста Марка мала два центри: Кіріну та Олександрію. Але останнє місто було культурним осередком всього Єгипту і разом з тим місцем мученицької кончини св. Марка. Воно і зробилось одразу ж переважаючим центром для всього християнського Єгипту» [194, с. 188]. О. Свенціцька пише: «Упродовж II століття окремі християнські громади з'являються в південних районах Єгипту – Ахмімі, Асьюті, Хенобоскіоні, де після другої світової війни була знайдена справжня бібліотека християн-гностиків (на коптській мові)» [278, с. 138].

Нажаль бракує достовірних свідчень щодо з'ясування питання: звідки і в яких напрямках поширювалось в Єгипті християнство післяапостольської доби? Можна припустити, що перші християнські осередки виникають все-таки в Олександрії та околицях. Принаймні, вже в Діяннях апостолів згадується сучасник апостола Павла Аполлос, який був «родом з Олександрії, красномовець та сильний в Писанні» (Діян. 18:24).

Саме він «був навчений дороги Господньої і, палаючи духом, промовляв і про Господа пильно навчав» (Діян. 18:25). Звісно, що факт навернення Аполлоса є недостатнім для твердження про появу олександрійського християнства. Варто погодитись з думкою О. Хосроева: «Згадка про супутника апостола Павла, олександрійського іудея Аполлоса, вельми досвідченому у Писанні, нічого не дає, оскільки з повідомлення неможливо узагальнити про існування в Олександрії християнської громади» [336, с. 79]. Однак цей факт побіжно натякає про функціонування в тодішній Олександрії іудейської громади, в якій вірогідно що поширювались й ідеї Євангелій. Тобто є всі підстави визнавати поширення християнства спочатку в єврейській колонії міста. До цього, як стверджує архієпископ І. Ісіченко: «єврейська громада в Олександрії була відома під грецькою назвою «політевма» (πολιτεῖμα – громада, товариство» [141, с. 59]. Цілком вірогідно, що елліністична Олександрія стає осередком своєрідної апробації благовісті в середовищі місцевої політевми. В. Болотов навіть припускає, що євреї разом з греками були першими олександрійськими християнами. При цьому звернемо увагу на існуючу в першій половині I століття конфронтацію євреїв та грекомовних мешканців Олександрії. О. Хосроев узагальнює: «Євреї повели боротьбу за рівноправність з грецьким населенням, що привело до їх фактичного викорінення (після повстання 115-117 років); в результаті єврейська елліністична культура Єгипту (розуміється і Олександрії) припинила своє існування. Саме це дозволило християнству, яке початково перебувало в надрах релігійної іудейської громади міста заявити про себе як про самостійну силу» [336, с. 67]. Втім, чи можна олександрійське християнство визнати тотожним коптському? Зауважимо, – про появу олександрійського християнства як своєрідного феномену тодішнього християнського світу можна стверджувати лише в контексті чітко визначеного періоду, – першої третини II століття.

За своїм змістом олександрійське християнство було своєрідним взаємопроникненням грецького і коптського елементів. При цьому коптський елемент з його схильністю до аскетизму зазнає автономізації по мірі витворення писемної мови, яка існувала в усній традиції в кількох діалектах, на які, відповідно, перекладались біблійні тексти. Б. Мецгер переповідаючи статтю Р.Кассера, узагальнює: «Більшість перекладів були саїдськими, але до того ж періоду відноситься протобохайрська версія Євангелія від Іоанна» [223, с. 141]. Зауважимо, що мова йде про характеристику докласичного саїдського періоду (200-250 роки) еволюції

коптських версій Біблії. Натомість, в класичний саїдський період (250-300 роки) «з'являється офіційна коптська Біблія. Вона була на саїдському – в той час єдиному нейтральному діалекті, який розуміли майже у всьому Єгипті» [223, с. 142]. Звідси, слід визнати, що особливе коптське християнство постає з середини III століття. Принаймні за свідченням Євсевія Кесарійського («Церковна історія» VI, 12), єпископ Діонісій у своєму листі до єпископа Фабія (251-259) про гоніння при Деції вже розрізняє серед мучеників греків і єгиптян. До цього, єгиптяни мають суто коптські імена, такі як Беса і Аммун. Інший приклад А. Єланська переповідає: «Св. Антоній, який народився в 250 році в свої підліткові роки слухав в церкві читання Нового Завіту. Оскільки він не знав грецької, то ясно що читання здійснювались єгипетською, коптською мовою» [128, с. 25].

Отже, оформлення коптського християнства уможливується внаслідок виокремлення від олександрійського через появу біблійних текстів, писаних коптською мовою й відповідного культивування їх в середовищі єгипетських християн. Б. Нелюбов побіжно підтверджує: «Повна християнізація місцевих мешканців проходила повільно, але безперервно, так що до кінця III століття більшість єгиптян стали християнами. Одним із ключових чинників, які посприяли прийняттю християнства коптами, був той, що проповідь віри здійснювалась на їх власній мові...» [230, с. 330].

Крім того серед багатьох дослідників побутує точка зору про прив'язку початку коптського християнства до дати 284 року н.е. тобто до дати коптського календаря мучеників. Зокрема Х. Мілад стверджує: «Саме з цього моменту ведеться відлік часу існування «коптської культури» як самостійного коптського типу» [395, р. 101-102].

Вважаємо, що саме в другій половині III століття набувають остаточної завершеності процеси інституціоналізації Коптської Церкви. Принаймні, цей період фіксує перехід від хаотичної, неупорядкованої появи християнських громад до їх організації та централізації. Звісно, що поява коптських перекладів біблійних текстів і їх нормативне використання в літургіях повинні були посприяти остаточної інституціональній визначеності Церкви.

Друга половина III століття стає періодом формування єпархіальних осередків в тих містах Єгипту, які були адміністративними центрами номів. До цього, «ном це явище винятково єгипетське і в часи греко-римського володарювання був залишком від епохи фараонів» [194, с. 228]. За підрахунками архієпископа Лоллія «в християнську епоху всіх

номів як давніх так і новоутворених було 51» [194, с. 234]. Відзначимо також факт централізації єпархіальних осередків. Якщо в часи єпископату Димитрія (189-231) існували лише чотири кафедри, включаючи Олександрійську, то при єпископі Іраклії (231-246) таких кафедр нараховується вже двадцять. До цього церковний історик Євтихій стверджував про 23 єпископські кафедри при Іраклії.

Осередком парафіяльного життя стає Олександрія. В. Болотов відзначав: «найбільш ранні повідомлення про приходи належать саме Олександрії. Вже на початку аріанської суперечки це місто розділялось на кілька частин, в кожній з яких була церква і спеціально поставлений в ній пресвітер для задоволення духовних потреб найближчих кварталів, які називались лаврами» [65, с. 206]. Додамо, що аріанські суперечки набувають розмаху в 10-х роках IV століття. В цей період, «за узагальненнями архієпископа Лоллія, в Олександрії було 13 храмів, а з кафедральним храмом, – 14» [194, с. 272].

На початок IV століття припадає остаточне формування централізованого єпископального устрою Церкви. О. Мейнардус констатує: «Під час правління Константина Великого єгипетський єпископат складався з 70 єпархій» [393, р. 9]. Архієпископ Лоллій докладно проаналізував списки єгипетських кафедр поданих у «Повідомленнях Лева Мудрого і Фотія про єпископів» (IX ст.) і відповідні списки, укладені англійським істориком Й. Бінгамом на початку XVIII ст. [див: 194, с. 236-240]. Як наслідок, він узагальнює: «Список Лева і Фотія нараховує 110 кафедр... вказані в цьому списку кафедри православних єпископів існували в V-VI столітті і навіть раніше. Список Бінгама дає нам 105 кафедр, існуючих в IV-VI століттях» [194, с. 240]. При зіставленні цих списків архієпископ Лоллій звернув увагу на наявність вказаних 77 спільних кафедр. Натомість, «обидва списки дають нам відомості не про 110, а про 138 єгипетські кафедри» [194, с. 241]. Втім враховуючи відсутність ряду міст, які служили центрами номів і не могли не бути єпархіальними осередками, архієпископ Лоллій припускає: «В V столітті, коли християнська релігія була вже пануючою в греко-римській імперії, Єгипет мав від 138 до 150 єпископських кафедр» [194, с. 241]. Така надмірна кількість єпархіальних осередків в одній країні була нечуваною для тодішнього християнського світу. Варто погодитись в зв'язку з цим з думкою архієпископа Лоллія: «Ця величезна кількість єпископських кафедр в давньому Єгипті показує, що останній жив одним життям з усім взагалі християнським світом, не представляючи собою у цьому випадку жодного винятку» [194, с. 211].

Тепер, наскільки численними були єпископські кафедри в кількісному відношенні її членів? В перші віки запровадження християнства в Єгипті їх частка звісно серед місцевих мешканців вірогідно, що була незначною. Архієпископ Лоллій відзначав: «Навіть в половині IV століття, при св. Афанасії Великому християн в Олександрії було не більше двох тисяч осіб» [194, с. 289]. Втім не слід забувати про розгалужену структуру провінціальних єпархіальних осередків. При цьому такі осередки знаходились навіть в селах. Судячи з «Повідомлень Лева мудрого і Фотія про єпископів» (IX ст.) можна стверджувати про знаходження єпархіальних кафедр в таких селах як Псанейському, Копрідському, Паріаки і Анассі» [цит: 194, с. 249]. Звісно, що таких сіл, де були єпархіальні інституції виявлялось набагато більше ніж чотири. Нажаль бракує статистичних даних щодо кількості вірних в таких єпархіальних інституціях. Відтак шляхом наближених підрахунків можна узагальнити щонайменше про кількість від 50 до 100 тисяч християн в IV столітті.

Принагідно, у другій половині V століття Коптська Православна Церква набуває чіткої христологічної визначеності, рішуче несприйнявши орос Халкідонського собору. Тобто починаючи з цього періоду можна переконливо стверджувати про постання Коптської Церкви як нехалкідонської інституції. Подібна христологічна визначеність посприяла певній консолідації єпархіальних осередків та упорядкуванню церковного життя. Звісно що інституціональні зрушення вплинули на зростання кількості коптських християн в єпархіях. За узагальненими даними арабських істориків на початку VI століття кількість вірних Коптської Церкви досягла 1 мільйона осіб.

Напередодні арабського завоювання Єгипту єпархіальні осередки Коптської Церкви знаходились навіть за його межами, – у Лівії (Мармаріка), Пентаполі та Ефіопії. Всього, за свідченнями Р. Хендерсона в 641 році копти склали стійкі 80% від усього населення Єгипту» [380, р. 156]. До цього, враховуючи узагальнені дані арабських істориків аль-Мекіна, аль-Макрізі Севіра ібн аль-Макаффі, за станом на середину VII століття нараховувалось близько шести мільйонів мешканців Єгипту (включаючи коптів ефіопів і нубійців).

Саме Єгипет був батьківщиною чернецтва. Тобто саме у християнському Єгипті зароджується чернечий рух. Перші чернечі громади з'являються в Нітрійській і Скитській пустелях та Келліях (місцевість на південний схід від Нітрійської гори) в останні роки III століття. Йдеться про «колонії анахоретів, що мешкали в усамітненні чи невеличкими гру-

пами неподалік один від одного. По суботам і неділям вони збирались на богослужіння в церкву, яка була духовним центром колонії» [2128, с. 13].

Поява колоній анахоретів була спричинена насамперед хвилею жорстоких переслідувань християн, які стались в часи правління імператорів Деція, Валеріана і Діоксетіана. Уникаючи цих переслідувань в пустелю подавались тисячі пересічних віруючих. Крім того, не слід відкидати усталене традиційне несприйняття єгиптянами римської влади і всього, що нею уособлювалось. Тому втечу в пустелю можна розглядати як своєрідну акцію спротиву.

Першим анахоретом традиційно визнається Павло Фівейський (234-347). Про його духовне подвижництво, посилаючись на Ієроніма Стрідонського переповідає архієпископ Ігор Ісіченко [див: 141, с. 85-87]. На місці колишньої обителі Павла Фівейського згодом виникає монастир відомий як монастир преподобного Павла (в арабській вимові – Дейр ель-Каддіс-Булус).

Першим християнським ченцем прийнято визнавати преподобного Антонія Великого (250-356), до речі копта за національністю. Тривалий час своє подвижницьке життя він проводив в печері в місцевості Пір-пір (Аравійська пустеля), поблизу Меймуна. На цьому місці пізніше був заснований монастир Дейр-ель-Меймун. Антоній Великий уславився своїми духовними настановами. Афанасій Олександрійський повідомляє, що «в 305 році Антоній проголосив проповідь про аскетизм, в якій можна вбачати перший виклад чернечих правил» [128, с. 12]. Згодом, шукаючи усамітнення, він оселяється в маленькому пальмовому оазисі в горах Кульзум. Пізніше на цьому місті виник монастир, названий його іменем (в арабській вимові – Дейр ель-Каддіс Антван).

Основоположником чернечого життя в Нітрійській пустелі більшість дослідників визнає преподобного Аммона, який «походив з коптської християнської родини» [141, с. 178]. Афанасій Олександрійський переповідає про передсмертну подорож Аммона до преподобного Антонія Великого, «котрий провидів час смерті преподобного, а потім побачив як ангели підносили душу Аммона на небо. Сталось це близько 350 року» [141, с. 179]. Між іншим, архієпископ І. Ісіченко повідомляє, що в часи Аммона в Нітрійській пустелі мешкало до 500 ченців. Загалом, зважаючи на його підрахунки «наприкінці IV століття в Нітрійській пустелі жило близько 5000 монахів, що перебували в 50 монастирях» [141,

с. 88, 178]. Хоча, з іншого боку А. Єланська свідчить: «В Нітрійській пустелі до середини IV століття було близько 20 тисяч ченців» [128, с. 14].

Коптський Єгипет також виявляється батьківщиною власне монастирського устрою. За свідченням А.Єланської «перший в світі монастир Табеннесі був заснований Пахомом Великим (292-348) в 320 році у Верхньому Єгипті, на правому березі Ніла, трохи західніше сучасного міста Дішна» [128, с. 13]. Зауважимо, що в подальшому викладі ми будемо дотримуватись звичної транслітерації імені основоположника монастирського укладу, – Пахомій. Святий Пахомій уславився також як творець першого чернечого статуту. Додамо, що за правилами цього чернечого статуту діяли не лише єгипетські монастирі, але й монастирі, які пізніше виникли в Ефіопії, Сирії, Палестині, Месопотамії. Пахомій Великий визнається також отцем кіновіального (спільножительського) типу чернецтва. Архієпископ І. Ісаченко відзначав: «У створених ним спільнотах самотній подвиг пустельника переростає в потужний аскетичний рух підпорядкований єдиному уставу» [141, с. 162]. Всього йому приписують заснування дев'яти чоловічих і одного жіночого монастирів. Усі ці монастирі визнавали його духовну та адміністративну першість.

Особливо акцентуємо на тому, що перші чернечі громади і монастирі стали надбанням саме коптського християнства. Архієпископ Лоллій стверджував: «Єгипетські сподвижники (наприклад Антоній Великий, Пімен Великий, Пахомій Великий, Іоан Лікопольський і багато інших), а також більшість єгипетських єпископів розмовляли і писали тільки по-коптськи, зовсім не знаючи грецької мови» [194, с. 66]. Для порівняння, Іоан Кассіан, який відвідував коптські монастирі близько 400 року повідомляв про те, що ченці у переважній своїй більшості не знали грецької мови.

Міфом слід визнати уявлення про домінуючу неграмотність єгипетських подвижників. В зв'язку з цим показовою є стаття А. Ковалець «Проблема відношення коптського чернецтва до олександрійської філософсько-богословської традиції» [див: 170], в якій подаються докази на користь інтелектуального статусу коптського чернецтва. Звернемо також увагу на пов'язаність коптського чернецтва з церковною ієрархією. Спочатку ченці не мали священницького сану. Тому причастя в монастирях здійснювали священники, яких настоятелі запрошували переважно з Олександрії. Втім по мірі становлення кіновіального типу чернецтва єпископи вдаються до висвяти ієромонахів. Кандидатами на цю посаду були члени чернечих спільнот.

Найзначнішим отцем в історії єгипетського чернецтва був авва Шенуте (333-451), настоятель Білого монастиря з 383 року, заснованого його попередником Пжолем. Поступово довкола Білого монастиря з'явилися кілька монастирів йому підпорядкованих. За свідченням А. Єланської: «В монастирях Шенуте був прийнятий статут на основі пахоміанського, але більш строгий. Часто застосовувалися тілесні покарання, що одного разу навіть привело до смертельного наслідку» [128, с. 13]. До речі, до наших днів дійшли численні твори Шенуте [див: 128, с. 164-212], зі змісту яких ми можемо почерпнути про устрій та специфіку монастирського життя в Єгипті. А. Єланська узагальнює: «Все життя монастиря було строго розписане. До молитви, роботи, їжі, сну закликали стуком спеціальної довбешки (дзвонів в єгипетських монастирях немає). Навіть під час богослужінь по цьому сигналу схиляли коліна і знову вставали» [128, с. 14].

До кінця V століття в різних провінціях Єгипту існували сотні монастирів і тисячі печерних келій відлюдників. Показовими в зв'язку з цим є повідомлення Севіра Ашмунаїна про численні монастирі, які функціонували напередодні вторгнення персів у 619 році. Цитуємо: «В тому місці [йдеться про околиці Олександрії – І.К.] було 600 квітучих монастирів, які своєю численною братією нагадували вулики бджіл, населених правовірними ченцями і черницями...» [цит. 86, с. 88].

Отже, напередодні арабського завоювання Єгипту можна стверджувати про остаточно сформовану і розгалужену систему коптського монастирського життя.

5.2. Ієрархат та церковно-адміністративний устрій Коптської Церкви в мусульманському Єгипті і за його межами

Арабське завоювання Єгипту у 640 році посприяло остаточному утвердженню в конфесійному полі цього регіону саме Коптської Церкви. Інша, не менш потужна церква тодішнього Єгипту, – мелькітська, ієрархи якої проводили провізантійську політику втрачає свій вплив і поступово стає маргінальним явищем у християнському житті країни. Щоправда у 933 році мелькітський («православний») патріархат Олександрії відновлюється і починає конкурувати з нехалкідонітським у конфесійному полі Єгипту.

Відповідно, Єгипет будучи провінцією Омейядського халіфату, а пізніше й Аббасидського стає вотчиною Коптської Церкви. Архієпископ Лоллій (Юрьєвський) зазначав: «Єгипет в політичному відношенні був вже відірваним від Візантії і належав арабам, а в церковно-релігійному відношенні він майже весь був монофізитським» [194, с. 240]. Зауважимо принагідно, що араби були зацікавлені в існуванні Коптської Церкви, яка завжди була опозиційно налаштована до візантійської імператорської влади.

Втім взаємини мусульман та коптських християн були далеко неоднозначними. Тобто, були періоди дивної для західного християнського світу толерантності, а були й періоди утисків та переслідувань при окремих намісниках халіфів. Про переслідування коптів-християн багато фактів повідомляють арабські історики ал-Макрізі та ал-Макін. Більше того, історія засвідчує навіть про випадки повстання коптів проти мусульман. Щоправда, як зазначає А. Мец: «більшість заворушень через християн в Єгипті була викликана зарозумілістю коптських чиновників» [222, с. 64]. До того ж, не слід перебільшувати впливовість антихристиянських настроїв та акцій з боку арабських правителів. Принаймні коптський синаксаріон (мартиролог – І.К.) свідчить про значно меншу кількість мучеників ісламського періоду, ніж протягом донікейської епохи.

Особливо відзначимо, що Коптська Церква в часи арабського володарювання в Єгипті, не лише набуває остаточного організаційного оформлення, але переживає період свого розквіту. Хоча з іншого боку, Коптська Церква намагалась стримувати наростаючі процеси арабізації та ісламізації. Як свідчив А.Карташов: «Коптська народна маса, що зазнала від греків гоніння й навіть мученичества за заперечення богослов'я папи Лева і Халкідонського Собору численними тисячами повалила в іслам і цим виявила внутрішню підоснову свого стійкого опору візантійській ортодоксії. Іслам позбавляв цих коптів від особливих податків і тішив сподіванням зажити з комфортом начебто у своїй національній державі» [222, с. 520].

Про факти функціонування церкви можна дізнатись на підставі свідчень з трактатів Ахмеда ібн аль-Макрізі «Коротка історія коптів і їх церкви» та Севіра ібн аль-Мукаффи «Історія патріархів Коптської Церкви». Аль-Мукаффа, до речі, скористався у своїй праці численними коптськими джерелами. Також дещо можна почерпнути у творі «Східна хроніка» Абу-Шукра Петруса ібн ур-Рахіба. Звісно що ми будемо враховувати ці свідчення арабських істориків у подальшому викладі.

Інституціональні осередки Коптської Церкви при арабському володарюванні спочатку локалізувались у Верхньому Єгипті (Асьют, Кавен, Гірга, Ель-Мін'я, Кена). Саме там в регіоні, позбавленого впливу мелькітського Олександрійського патріархату набуває чинності «національна» триступенева система ієрархічної організації церкви (єпископат – протосвітеріат – дияконат).

Коптську Церкву очолював патріарх, якого обирали спочатку вищі ієрархи, враховуючи думки кліриків та мирян. Вперше титулом «патріарх» був наділений єпископ Олександрії, монофізит за поглядами Діоскор I (444-451). Про цей факт свідчить «Похвальне слово авві Макарію, єпископу міста Тхоу, яке проголосив патріарх і отець наш архієпископ Олександрії, святий Діоскор, засланий імператором Маркіаном в Гангру, острів пафлагонський коли апа Пафнутій прийшов відвідати його і сказав апа Діоскору, що Макарій помер в Олександрії сповідником» [69, с. 587-588]. При цьому одразу ж зауважимо про властивий владі олександрійських патріархів абсолютизм. В.Болотов підкреслював: «В сутності, в прикладенні до олександрійського єпископа найменування патріархом – є незручним: воно не відповідає обсягу його влади» [65, с. 237]. Тобто, в Коптській Церкві всі єпископи були підпорядковані олександрійському патріарху безпосередньо і беззастережно. Принаймні без предстоятеля не вирішувались будь-які важливі церковні справи. Більше того, єпископи Єгипту відмовились підписати Халкідонський орос на тій підставі, що вони мають право це зробити лише під керівництвом свого архієрея. Між іншим, «монархічні» права олександрійських архієреїв підтверджені були навіть шостим правилом I Вселенського собору. Цитуємо: «Хай збережуться давні звичаї прийняті в Єгипті і в Лівії і в Пентаполі, щоби Олександрійський єпископ мав владу у всіх цих містах, тому що і у Римського єпископа такий же звичай» [цит: 194, с. 148].

Додамо, що подібний монархічний ухил коптських патріархів зберігся до нашого часу. Так О. Давиденков в інтерв'ю від 18 травня 2010 року стверджував: «Коптська Церква традиційно влаштована монархічно, тут доволі значною є дистанція між єпископом і патріархом. За правилами Коптської Церкви тільки патріарх освячує миро, тільки він може очолювати єпископські хіротонії. Якщо патріарша кафедра вакантна, то нових єпископів поставляти не можна» [175]. Отже, лише патріарх в Коптській Церкві має право здійснювати хіротонію єпископів, яка відбувається в «присутності інших єпископів, які також кладуть руку на посвячуваного єпископа» [237, с. 359].

Процедура обрання предстоятеля Коптської Церкви заслуговує на докладний виклад з огляду на її оригінальність. Ще в період становлення Церкви упродовж другої половини VI – першої половини VII століть правом обирання патріарха був наділений олександрійський пресвітеріат, хоча нерідким було і призначення кандидатом на патріарший престол його попередником. При арабах частіше (аж до XII століття) застосовувалась практика розширеного обрання шляхом опитування думок кліриків і мирян (в кількості дванадцяти від кожної єпархії). Тобто більшість патріархів за поданням пропонованих ієрархами і делегатами від мирян обирав православний народ» [звісно що йдеться про нехалкідонітів – І.К.] в Олександрії. Для прикладу, церемонія обранця на патріарший престол Іоанна V (1147-1166) відбувалась в урядовому палаці в Олександрії. При цьому його кандидатура була попередньо погоджена в єпархіях.

Втім інколи в історії ієрархату Коптської Церкви використовувалась практика хайкалії (вівтарна), тобто практика кидання жеребу на вівтар. В подробицях проведення подібної процедури обрання патріарха описує В. Болотов. Його словами: «З усіх осіб, що мали право вибору, обирали 100 осіб, із цих 100 – 50, із 50 – 25, із 25 – 10, із 10 – 3. Із цих трьох обирався особливим способом один. Рішення вибору надавалось Богу. Ім'я кожного писалось на особливому білетуку, на четвертому писалось ім'я Ісуса Христа. Потім білетики... клались на престол. Здійснювалась літургія і після неї посилали дитину, від якої не можна було очікувати підступності. Вона виносила білетик і якщо на ньому було ім'я якогось кандидата, то він визнавався обраним; якщо ж було ім'я Христа, то це означало, що Христос залишається добрим пастирем овдової церкви і жоден з трьох кандидатів йому не до вподоби» [65, с. 190-191]. Між іншим, В. Болотов повідомляє, що таким способом був обраний і висвячений у патріархи в 1145 році Михаїл, ченець Макар'єва монастиря. До речі, судячи зі списку патріархів Коптської Церкви в початковий період предстоятелями обирались переважно ченці з монастиря преподобного Макарія. Б. Нелюбов також стверджує про характерну для коптів практику обрання предстоятеля Церкви голосуванням за одного з трьох кандидатів. При цьому сучасний церковний історик відтворює опис процедури обрання, поданої В. Болотовим. Щоправда у нього мова йде не про чотири бюлетені, а про три папірусні листи. Б. Нелюбов, зокрема, зауважує: «Якщо обраний – простий ченець, то в короткий термін він приймає усі ступені священства. Усвідомлення негідності і разом з тим великої відповідальності перед саном послужили встановленню давнього звичаю

доставляти новообраного з його обителі для хіротонії у веригах» [237, с. 353].

Цілком вірогідно, що подібна процедура хайкалії була рідкісним явищем в історії Коптської Церкви, принаймні при арабському володарюванні. Так ал-Макрізі та ал-Макін про неї нічого не повідомляють. Можна припустити, що вона набуває чинності лише у другій половині XI століття в часи патріархату Христодулоса. З іншого боку, практика хайкалії, незалежно від особливостей проведення її процедури (йдеться про три чи чотири листи з іменами кандидатів) все-таки не була поширеною у Коптській Церкві. Перша згадка про неї зустрічається у «Життеописі Іоанна IV (777-779). Загалом як вважає Є. Фурсова: «Подібний метод у коптській історії використовувався при обранні лише одинадцяти із 117 патріархів» [331, с. 9]. Втім апостольська за своїм походженням процедура кидання жеребу на вівар практикувалась зазвичай у переломні періоди в історії Коптської Церкви. До речі, останні її патріархи Кирило VI (1951-1971), Шенуда III (1923-2012) та нинішній Теодорус (висвята 4 листопада 2012) обирались саме цим способом. Процедуру обрання патріархом Шенуди III описав О. Мейнардус [див: 393, с. 6].

В ієрархічній системі Коптської Церкви по мірі її остаточного формування склались і традиційні вимоги до кандидатів у патріархи. Серед них: бути законно народженим від першого шлюбу, коптського віросповідання, у віці не молодше 50 років, належати принаймні до ченців, ніколи не проливати крові, досконало знати Святе Письмо, володіти високими моральними якостями. Судячи з арабських джерел, патріархи Коптської Церкви постають гідними своєї високої посади, справжніми виразниками інтересів своєї постави. Так Севір ібн аль-Мукаффа у «Історії патріархів...» багато уваги приділяє життєдіяльності першоієрарха Єфрема (976-981), якому вдалось покінчити з симонією та іншими непристойними вчинками та звичаями, які побутували серед кліриків того часу. Загалом, в «Історії коптських патріархів» подається виклад життеописів 55 олександрійських патріархів і серед них переважно нехалкідонітів від Тимофія Елурса (457-477) до Шенуди I (853-881). І всі ці життеописи свідчать про властиві патріархам чесноти та їх добродійні акції.

Судячи зі списку усіх 118 патріархів Коптської Церкви (саме стільки було в її історії) найчастіше ними ставали ченці з монастиря святого Антонія, який знаходиться в пустелі в регіоні Червоного моря. Звісно, що у такому разі усі майбутні першоієрархи за короткий термін проходили усі ступені священства.

Про права патріарха та його обов'язки можна дізнатись з тексту статуту Коптської Церкви. Насамперед, свої обов'язки першоієрарх виконував пожиттєво. На нього не поширювались вимоги позбавлення сану. Вірогідно, що інститут патріархату визнавався коптами встановленим Богом, а тому не підлягав втручанню в його справи людей. Хіротонія майбутнього патріарха здійснювалась після літургії через покладення на нього рук усіх єпископів Церкви.

Предстоятель Церкви титулувався «авва» (папа). Його офіційна титулатура: Святіший Папа і Патріарх великого граду Олександрії, всієї землі Єгипетської, Святого Граду Єрусалима, Абіссинії, Нубії, Пентаполя і усієї землі, де святий Марк проповідував» [230, с. 352]. Тобто в безпосередній юрисдикції патріарха перебувають Олександрія і Єрусалим. З часів Фатімідів юрисдикція патріарха поширюється також на Каїр. Загалом духовна влада предстоятеля Коптської Церкви поширюється нині на Єгипет, Лівію, Ефіопію, Еритрею і на єпархії діаспори.

До цього вживання титулу «папа» в Олександрії вперше знаходимо по відношенню до єпископа Іракла після його смерті. Про цей факт повідомляє Діонісій Великий. Зокрема, в листі до римського пресвітера Філімона, він писав: «Це правило і постанову прийняв я від блаженного нашого папи Іракла» [цит: 194, с. 400]. Між іншим, подібне звернення відтворює Євсей Кесарійський у своїй «Церковній історії» (VII, 7). Тобто від часів Іракла за олександрійськими єпископами утримується титул «папа».

Щодо одіяння коптського першоієрарха. Воно складається з чернечої ряс, чорного плескатого тюрбана і архієрейської панатії. До речі таке ж одіяння мають і єпископи.

Резиденція патріарха з 640 року по 969 рік знаходилась в Олександрії. З середини X століття при Христодулосі патріарша кафедра остаточно переноситься з Олександрії в Каїр, точніше до його передмістя аль-Фустат. Саме при Фатімідах (969-1171) Каїр поступово стає центром коптського християнства. Подібне перенесення патріаршої кафедри з одного боку, диктувалось політикою компромісу патріархів з арабськими правителями. Але з іншого, – посприяло ізоляції Коптської Церкви від християнського світу.

Єпископат в ієрархічній структурі Коптської Церкви займає доволі своєрідне місце. Його своєрідність полягає насамперед, у наявності двох розрядів: вищого і нижчого. Тобто, більш привілейованими були єпископи Нижнього Єгипту, ніж єпископи Верхнього Єгипту. До цього, подібна

диференціація єпископату була узаконена постановою 1240 року, санкціонованою патріархом Кирилом III (1235-1243). Самі копти пояснюють наявність привілейованого положення нижньоєгипетських єпископів тим, що «по-перше, за переказом патріарха хіротонісував єпископ з Півночі; по-друге, що сам Христос під час втечі з Іудеї мешкав у Нижньому Єгипті; по-третє, євангеліст Марк спочатку проповідував в Олександрії; по-четверте, пустеля з обителлю преподобного Макарія звідки колись обирався патріарх, також була на півночі» [230, с. 353].

Що ж стосується виконання єпископами своїх безпосередніх обов'язків то між ієрархами Нижнього і Верхнього Єгипту була цілковита рівність. Принаймні у арабських джерелах (аль-Макрізі, аль-Мукаффа, ал-Мекін) та коптських канонічних статутах не повідомляється про пріоритетність нижньоєгипетських єпископів щодо виконання ними богослужбової діяльності. Подібна пріоритетність стосувалась лише питань адміністративно-церковних.

Щодо обов'язків єпископату. Єпископи мали право хіротонізувати священників та дияконів. Як свідчить Б. Нелюбов: «Єпископ висвячуючи диякона чи священника, після промовляння встановлювальних слів таїнства тричі осіняє ставлеників хрестом і потім кладе тричі руку на їх голову» [230, с. 359]. Звісно, що єпископи здійснюють також відповідні їх статусу таїнства і богослужіння. Єпископат Коптської Церкви підпадає під обов'язкову вимогу безшлюбності. Крім того єпископи повинні бути обов'язково ченцями. Принагідно за функціональними повноваженнями єпископ нічим не відрізняється від архієпископа і митрополита. Відмінність між носіями цих титулів у Коптській Церкві визначається їх адміністративною відповідальністю. Атрибутами єпископів є сакос, омофор, мітра і жезл. За свідченням В. Ендровіса нині у Коптській Церкві нараховується 83 єпископи і митрополити, з них 17 мешкають за межами Єгипту [див: 359].

Інститут пресвітерів (священників) Коптської Церкви виявляється доволі оригінальним в порівнянні зі статусом відповідних носіїв інших інституцій. Насамперед подібна оригінальність полягала у початкових надмірних повноваженнях священників. Мова йде про їх певну роль у процедурі обрання предстоятеля церкви. Судячи з повідомлень Севіра ібн аль-Мукаффи у 726 році при виборі патріарха між єпископами та пресвітерами навіть виникли суперечки, причому останні поводитись аж надто зухвало, апелюючи до «доброго порядку». Цілком вірогідно, що йдеться про дещо тенденційні свідчення невідомого автора твору «Пат-

ріарх і пресвітери» (початок VIII ст.). основні положення цього твору, які переповідає архієпископ Лоллій (Юрьєвський) у праці «Олександрія і Єгипет» зводяться до демонстрації вивищення олександрійських пресвітерів над єпископами. Цитуємо: «Патріарх – спадкоємець і наступник євангеліста Марка; він – образ Христа. Дванадцять олександрійських пресвітерів, число яких повинно назавжди залишатись незмінним, – образ апостолів. Вони, на противагу єгипетським єпископам, мають апостольське походження. Їх встановив євангеліст Марк і їм тільки надав право обирати й навіть хіротонісувати патріарха... Він [патріарх] береться із середовища цих дванадцяти пресвітерів» [194, с. 389]. Звідси й декларації про відсутність апостольського встановлення і спадкоємності у єпископів.

Втім подібні декларації слід пояснити певними історичними обставинами, пов'язаними з боротьбою халкідонітської і нехалкідонітської партій в тодішньому Єгипті. Автор твору «Патріарх і пресвітери» вірогідно, що визнавав тодішніх єпископів зрадниками, які пішли на поводу рішень Халкідонського собору. Відтак, на початку VIII століття коптський пресвітеріат був настільки авторитетним, що усунув єпископів від вибору патріарха. З іншого боку, поява такого твору як «Патріарх і пресвітери» безумовно свідчила про внутрієрархічні дискусії в Коптській Церкві.

Проте можна припустити, що в остаточному підсумку єпископи поставили пресвітерів на місце. Про це свідчить той факт, що Севір ібн-аль Мукаффа не згадує у своїй «Історії патріархів» такого провокативного твору як «Патріарх і пресвітери». В будь-якому разі слід констатувати, що пресвітери, на відміну від єпископів не мали права священницької хіротонізації.

Принаймні про таке право пресвітерів не повідомляється у канонічних книгах Коптської Церкви. Архієпископ Лоллій (Юрьєвський) переконливо стверджував: «історія справжня, наукова, а не казкова – не знає жодного випадку, коли б священник (пресвітер) насмілювався здійснити хіротонію» [194, с. 456]. Але пресвітери були наділені правом накладання на мирян акінонії, тобто позбавлення їх участі у церковних зібраннях.

Своєрідність єгипетського пресвітеріату полягала також у розподілі їх на правих і лівих, причому праві іменувались ще «пресвітерами вівтаря». В обов'язки останніх входила допомога єпископам в їх богослужбовій практиці. Більш конкретно, праві пресвітери віддали розподілом між кліриками тих дарів, які миряни приносили в храм. Пресвітери повинні

були турбуватись про те, щоб єпископи «удостоювались честі», тобто прибутків, відповідних їх сану, та й самі б вони (пресвітери) приймали участь в потрібному розмірі» [194, с. 279-280].

Натомість, ліві пресвітери відповідали за порядок серед церковного люду. Тому цілком вірогідно, що вони виконували функцію суддів та порадників у справах, що стосувались включення мирян у церковне життя. Архієпископ Лоллій вважає: «давньоєгипетські пресвітери були суддями в надто широкому значенні: вони обговорювали не тільки питання про поведінку членів громади, але й питання про розподілення прибутків між членами кліра» [194, с. 280]. Втім з часом по мірі централізації ієрархічної структури церкви відмінності між правими і лівими пресвітерами стираються.

Основними функціональними обов'язками усіх пресвітерів Коптської Церкви є різноманітна допомога єпископам. Вони, вживаючи влучний вираз, засвідчений у «Статуті про клір» були «сотаїніками і соратниками єпископів» [цит: 194, с. 280, 281]. Тому до пресвітерів пред'являли певні морально-аскетичні вимоги. Принагідно, у відповідності з Кодексом канонічного права Коптської Церкви, кандидат у священники повинен бути законородженим, коптом за національністю, змалку долучитись до церковного життя, бути одруженим у першому шлюбі, мати вік не молодше 30 років користуватись авторитетом у мирян, бути фізично і психічно здоровим, знати коптську і арабську мови і катехізистичні настанови. В. Ендровіс особливо наголошує на тому, що «священик має справу тільки з духовними справами громади: він управляє таїнствами, організовує катехізацію і пастирську діяльність, відвідування хворих; він опікується своїми прихожанами, сприяє вирішенню конфліктів між різними родинами; очолює приходську раду» [359]. Загалом священники несуть безпосередню пастирську відповідальність за стан у громадах Коптської Церкви.

Атрибутами священників є фелонь, епітрахіль, поручі і пояс. Поза храмом вони носять чорну рясу і плескатий чорний тюрбан на голові. Звісно що священниками можуть бути тільки чоловіки. Додамо, що в Коптській Церкві діє заборона на пастирську діяльність жінок. До цього, роль жінки у церковному житті є обмеженою. Вони не мають права читати в храмах в слух Святе Письмо. Жінки можуть повчати віроповчальним істинам дітей чи інших жінок у недільних школах, але не чоловіків [див: 368].

Нинішній пресвітеріат Коптської Церкви складається з трьох чинів. Крім священників до нього належать також протоіереї і хорепископи. Протоіереї – буквально означає «перший священник». В Котській Церкві цей чин отримує як правило настоятель значного за впливом собору, чи священник за особливі заслуги перед Церквою. Зауважимо, що посвячення в сан протоіерея здійснює єпископ не через хіротонію, а через хіротесію. Принагідно, хіротесія не є таїнством, це просто священнодійство яке уможлиблюється завдяки архієрейському благословенню і рукопокладанням.

Чин хорепископа в ієрархічній структурі Коптської Церкви відновлений був папою Шенудою III зовсім недавно задля допомоги єпископам у виконанні їх безпосередніх обов'язків. Тобто, по суті хорепископ є помічником єпископа. На нього поширюються функціональні обов'язки єпископа за винятком хіротонізації. Зауважимо принагідно, що чин хорепископа в коптській традиції має давню історію. Ще в Олександрійській церкві так називали сільських священників. Як стверджує архієпископ Лоллій: «вся різниця між хорепископом і єпископом полягала тільки в їх місці проживання: перший мешкав в селі, другий в місті» [194, с. 250]. Втім поступово по мірі обмеження прав хорепископів і передавання їх кафедр єпископам цей інститут вичерпує можливості для свого розвитку. В зв'язку з цим показовим є той факт, що хорепископ ніколи не іменувався назвою містечка чи поселення, в яких він мешкав. Це був привілей лише єпископа та архієреїв вище за чином.

Упродовж VI-VII століть змінюється витокове значення чину «хорепископ». Цей чин стали надавати будь-яким, не лише сільським пресвітерам, за їх заслуги перед церквою. Втім, судячи з коптських канонічних книг і арабських хронік чин «хорепископ» зникає в Коптській Церкві в періоди арабського і турецького володарювання Єгиптом. Лише в патріаршество Шенуди III цей чин знову має місце в ієрархічній системі Коптської Церкви. Зауважимо, хорепископ нині функціонально є асистентом єпископа переважно з питань адміністративно-господарського управління. Для прикладу, Б.Нелюбов стверджує: «існує хорепископ по давнім монастирям» [230, с. 365].

Тепер характеристика дияконату Коптської Церкви. Основна функція дияконів полягала у допомозі священникам і єпископам у виконанні останніми богослужбової діяльності. Хоча у «Статуті про клір» сказано: «вони [диякони – І.К.] повинні бути готові на будь-які служіння» [цит: 194, с. 286]. До цього, в давній період функціонування Коптської Церкви

диякони навіть виконували роль листонош у єпископів та священників. Втім зауважимо, що в першу чергу вони були церковнослужителями. В Коптській Церкві безпосередньо процедуру пригостання мирян Тілом Христовим за літургією здійснювали саме диякони.

Їх атрибутами є стихар, пояс, орач і поручі. Дияконами служать в переважній своїй більшості підлітки і молоді чоловіки. Хоча в історії Коптської Церкви були і дияконіси. Як стверджує архієпископ Лоллій: «найперша згадка про єгипетських дияконіс належить VIII століттю, але вона стосується не приходської дияконіси, а монастирської ігуменії, висвяченої в дияконіси» [194, с. 301]. Судячи зі свідчень коптських канонічних книг від їх послуг відмовились ще в XIII столітті. Але в 1981 році в Коптській Церкві був відновлений інститут дияконіс. Нині є принаймні 400 висвячених у дияконіси колишніх вдів та незаманиць [див: 368].

Варто вказати також на своєрідну п'ятирангову структурованість коптського дияконату. Іншими словами, до його складу, окрім диякона входять архідиякон, іподиякон, читець («огностіс») і псаломщик («епсалтос»). Кандидатів у всі ці чини висвячує єпископ через хіротесію.

Архідиякон – буквально означає старший диякон. В давній період функціонування Коптської Церкви архідиякон здійснював нагляд за нижчими церковнослужителями, виконував особливі доручення єпископів й навіть займався господарськими справами єпархії. Пізніше за архідияконом утримується переважно здійснення богослужбових функцій. При цьому архідияконами ставали зазвичай перші диякони кафедральних соборів. Варте уваги зауваження Єрмія Созомена про те, що за звичаєм Олександрійської Церкви архідиякон наділений був правом читання за богослужінням саме Євангелія, в той час як диякони могли читати за службою тільки Послання апостолів («Церковна історія» VII, 19). Цілком вірогідно, що в богослужбову практику Коптської Церкви переходить традиція переважного читання Євангелія саме архідияконом.

Іподиякон є помічником диякона. В цитованих архієпископом Лоллієм «Єгипетських церковних настановах» сказано: «на іподиякона руку не слід покладати, але він повинен бути поставленим, щоби заміщати диякона» [194, с. 291]. Зазвичай іподиякон задіяний при єпископі і священнику під час виконання ними священнодійств. Так він готує одяг для ієреїв, подає необхідні для таїнств культові предмети, відкриває святі ворота, тощо. Атрибутами іподиякона є стихар і орач.

Читець (огностіс) здійснює читання богослужбових текстів під час літургійних дійств. Цей чин надається мирянину і, по-суті, виявляється

нижчим чином церковнослужителя. Згідно з відповідним правилом «Статуту про клір»: «він – перший з тих, хто приходить на церковні зібрання в дні Господні, він повинен мати добру вимову і бути здатним пояснювати (прочитане), бо він займає місце євангеліста: хто слух невіданого наповнює (словом), той буде вважатись вписаним у Бога» [цит: 1194, с. 292-293]. Тобто, ще в давній період існування Коптської Церкви читець заступав символічне місце євангеліста Марка. Відповідно, основним обов'язком читця було промовляння і пояснення Святого Письма. І в цьому відношенні він був помічником ієреїв, під час здійснення ними богослужінь.

Псаломщик (епсампос) належить до найнижчої ступені церковнослужителя в Коптській Церкві. Його функціональний обов'язок це спів під час богослужінь. Псаломщиками можуть бути тільки чоловіки.

Про єпархіальний устрій Коптської Церкви та його динаміку можна дізнатись, залучаючи різноманітні джерела. До останніх належать коптські канонічні книги, твори арабських істориків ал-Мекіна, аль-Макрізі, ал-Мукаффи, Абу Саліха, сучасних дослідників В. Ендровіса, О. Мейнардуса, О. Давиденкова й навіть веб-сайти, в яких подаються статистичні звіти про церковне життя коптів. Доволі показовими в зв'язку з цим виявляються повідомлення про інституціональний розвиток структур Коптської Церкви, поданих в історико-етнокультурному контексті. Звісно, що вихідним пунктом виявлення особливостей єпархіального устрою буде середина VII століття, а завершальним – статистичні дані 2009-2010 років.

В середині VII століття єгиптяни-копти склали від 5 до 7 мільйонів осіб [125]. На той час, узагальнюючи свідчення арабських істориків, нараховувалось до 50 єпархій церкви. Упродовж VIII-XI століть кількість єпархій коливалась від п'ятдесяти до сотні. Так Абу-Саліх (XII століття) повідомляє про 60 єпархій, щоправда їх не локалізуючи. Майже всі єпархії тоді мали адміністративний статус єпископій. Значна кількість єпархій зберігалась навіть в часи переслідувань коптів, як наприклад, при аль-Хакімі (906-1021), при якому було зруйновано близько 1030 культових споруд [див: 230, с. 344].

На часи патріаршества Веніаміна (622-662) припадає активізація монастирського життя Церкви. Зокрема була відновлена діяльність знаменитого Скита, який в період арабського володарювання стає головним монастирем Коптської Церкви. До речі, коптами він був перейменований у монастир Анба Макар, тобто монастир святого Макарія Великого. Про

його духовне життя багато свідчень містить збірка апофегм авви Макарія Великого. У цій збірці Скит уподібнюється «граду укріпленому, в якому Христос поселив духовних воїнів, надавши повеління служити Його наказам» [202, с. 113].

Монастир св. Макарія належав до відомих нітрійських монастирів, тобто тих, що розміщені були у пустелі Ваді-Натрун на північний захід від нинішнього Каїра. За свідченнями О. Мейnardуса в кінці XI століття в нітрійській пустелі було дев'ять монастирів, в яких мешкало 712 ченців [393, р. 157]. Серед найбільш відомих нітрійських монастирів, окрім монастиря св. Макарія слід вказати на обителі св. Пішої, Дейр ас-Сиріан (сирійців), Дейр ель-Мухаррак (Пресвятої Богородиці). Більшість з них за різними причинами («чорна смерть», набіги бедуїнів) руйнувались, але завжди відновлювались. Зокрема, аль-Макрізі докладно розповідає про погром монастирів бедуїнами у 1484 році, який супроводжувався вбивством усіх ченців. До речі, аль-Макрізі у творі «Стисла історія коптів і їх Церкви» подає список 86 єгипетських монастирів [357, р. 72].

В період арабського володарювання у чернечому житті Єгипту, окрім нітрійських монастирів починають домінувати також монастирі Дейр аль-Абіяд (Білий) і Дейр аль-Ахмар (Червоний). Вони відомі у християнському світі як монастирі авви Шенуте. Їх локалізація – Аравійська пустеля неподалік від Червоного моря. Щоправда, за свідченням О. Мейnardуса, Дейр аль-Ахмар був монастирем авви Бішою, – учня авви Шенуте. Історико-топографічний опис Білого і Червоного монастирів можна знайти у праці О. Толмачової «Копти – Єгипет без фараонів» [307, с. 190-194].

У XV столітті виникають монастирі св. Павла Фівейського і св. Антонія. При цьому, у монастирі св. Павла Фівейського спочатку мешкали сирійські ченці, що зайвий раз підтверджує факт єдності коптського християнства та яковітського. До цього у згаданій вище праці аль-Макрізі доволі частотним є словосполучення «копти-яковіти». В кінці XV століття монастирське життя коптів занепадає. Принаймні бракує свідчень про функціонування монастирів, особливо у Верхньому Єгипті.

З приходом до влади в Єгипті династії мамлюків у 1250 році організаційні структури Коптської Церкви зазнають відчутної дестабілізації. Переслідування мамлюками коптів спричинили, з одного боку, значну втрату пастви внаслідок політики податкового тиску та ісламізації, а з іншого, – привели до зниження її конфесійної активності у християнському світі. Щоправда на кількості епархій Коптської Церкви така пров-

ладна політика не особливо позначилась. Принаймні, О. Мейnardус посилається на коптський манускрипт XIV століття, що знаходиться у бібліотеці Джона Руланда, в якому міститься перелік 95 епархій [див: 393, р. 10].

Втім починаючи з початку XVI століття, в період перебування Єгипту під владою Османської імперії (1517-1798) епархіальні осередки, поперше, зазнають адміністративного розпорошення, по-друге, їх кількість значно скорочується внаслідок численних фактів віровідступництва прихожан. Як наслідок, Коптська Церква яка функціонувала на правах значної християнської інституції в Єгипті змушена була виживати. Навіть статистичні звіти в цей період подають невтішні дані. Так, у 1714 році Дж. Сікару вказує на існування лише 15 епархій, включаючи епархію єпископа Олександрійського, який у сані вікарія залучав під свою юрисдикцію провінції Шаркья, Бохайра, міста Махам, Мацрі, Дамьетта, Росета і Даманкур [див: 393, р. 10]. А коли, в 1798 році Єгипет окупує військовий корпус Наполеона то Коптська Церква нараховувала лише 10 епархій і близько 100 тисяч вірних, тобто 10% від тієї кількості яка була в IV столітті. Певна стабілізація в церковному житті коптів настає лише у державі Мухаммеда Алі (1805-1849), в якій вони були урівнені в громадянських, економічних і конфесійних правах з арабами.

У подальшій історії Коптської Церкви тривалий час кількість її епархій залишалась більш-менш стабільною коливаючись від 13-ти до 20-ти. Для прикладу, священник Л. Петров у праці «Східні християнські спільноти», стверджував про існування в Коптській Церкві 13 епархій на початку XIX століття. Більше того, він подає й перелік цих епархій» [див: 252, с. 54]. А відомий французький мандрівник А. Клот-Бей в своїх нотатках про Єгипет (його книга «Египет в прежнему и нынешнем своем состоянии» у перекладі А.А. Краєвського була видана в Санкт-Петербурзі у 1843 р. – І.К.) стверджував про сто тридцять коптських церков і монастирів, які функціонували на початку 40-х років XIX століття. За його свідченнями, тоді в Єгипті проживало близько 150 тисяч коптів, а їх організації знаходились винятково в межах цієї країни.

Відродження інституціональної активності Коптської Церкви припадає лише на середину XIX століття. Її відродження започатковують реформи патріарха Кирила IV (1854-1861), якому вдалось об'єднати християнські громади в Єгипті та реорганізувати церковне життя в епархіях. Наслідком цього стало зростання кількості епархій до двадцяти, не враховуючи двох за межами Єгипту.

Щоправда на патріаршество Кирила IV припадають також внутріцерковні неузгодженості, пов'язані з конфронтацією між ієрархами та мирянами. Подібній конфронтації багато в чому посприяли впливи на мирян ідей католицьких та протестантських місіонерів. Зауважимо до цього, що конфлікти між кліриками і мирянами траплялись ще у 40-х роках ХІХ століття і не припинялись після смерті патріарха Кирила IV та його наступника Дмитрія II (1862-1870).

Наслідком такої тривалої конфронтації стало створення своєрідної інституції мирян під назвою «Меджліс аль-Міллі» (буквально «релігійна» чи «конфесійна» рада). Перший склад Меджлісу аль-Міллі був обраний у листопаді 1874 року з метою контролю з боку мирян над фінансовими та громадськими справами коптів. Тобто, новоутворена інституція функціонально доповнювала повноваження резиденції патріарха і, до речі, була санкціонована османським урядом. До складу Меджліс аль-Міллі входили 12 мирян за статусом членів і 12 – співчленів, що обирались народним голосуванням кожні п'ять років. Проте функціонування цієї інституції у єгипетському суспільстві не зняло, а ще більше поглибило суперечності між мирянами, кліром та патріархом. Наявність таких суперечностей була зумовлена політикою кліра і патріарха, в основі якої полягало недопущення мирян до церковних справ, навіть в якості дорадчого органу. До цього, саме небажання ієрархів прилучити мирян до церковних справ стало причиною розпуску ради.

Щоправда на вимогу коптів у березні 1883 року патріарх Кирило V (1871-1927) змушений був погодитись на відновлення Меджліс аль-Міллі та обрання нового його складу. За наказом хедива (віце-короля Єгипту – І.К.) у травні 1883 року була прийнята конституція цієї ради, в якій були юридично закріплені її функції та встановлені принципи співробітництва з патріархом. Але незважаючи на факт юридичного підтвердження повноважень Меджлісу аль-Міллі, відносини останнього з патріархом залишались натягнутими. Більше того, члени Меджлісу аль-Міллі та Священного Синоду у 1892 році змусили патріарха відмовитись від керівництва радою і при сприянні хедива Аббаса добились його тимчасового (п'ятимісячного) заслання у монастир аль-Барамус. І надалі у церковному житті Єгипту постійно відбувались негаразди, пов'язані з питаннями координації діяльності патріархату та Меджліс аль-Міллі.

Крім того, на хвилі реформаторських починань при хедиві Аббасі у 1890 році було створене «Теффік сосьете» («Товариство основоположників»), яке «стало одночасно інформаційним органом, що відкрито розпо-

всюджував реформаторські ідеї» [230, с. 347]. Діяльність цього товариства постає показником активності мирян в інституціональних процесах тодішньої Коптської Церкви. Але поступово, в зв'язку з падінням Османської імперії та її уряду в Єгипті активність мирських структур у конфесійній конфігурації країни спадає і на зміну реформаторським ідеям беруть верх традиціоналістські тенденції, виразником яких стають ієрархат та нітрійське чернецтво.

Саме на 30-ті роки ХХ століття припадає відновлення традиції чернечої співжитності. Їого уможливила діяльність двох ченців-відлюдників, авви Абу-аль-Масіхи аль-Хабаші (1907-1973) і Юстуса аль-Антуні (1910-1976). До цього, більшість нині відомих діячів Коптської Церкви визнають себе їх учнями. Чернече життя активізується в чоловічих монастирях св. Антонія, св. Павла Фівейського, св. Пахомія в ель-Мухаррані, св. Макарія, св. Бішою, св. Міни в Маріоті, тощо. Серед жіночих монастирів того часу виділяються монастирі св. Георгія і Св. Діви Марії в Каїрі.

У 60-х роках ХХ століття розпочинається масштабне спорудження нових церков і монастирів та реконструкція давніх чернечих осередків. За свідченням О. Давиденкова в 1961 році Коптська Церква мала всього 8 чоловічих (206 ченців) і 5 жіночих (близько 50 черниць) монастирів [див: 175]. Додамо що в тому ж 1961 році була відновлена діяльність монастиря св. Міни в регіоні Мареотіди. А в кінці 1977 року урочисто освячений був новий собор св. Марка у Каїрі.

У 1963 році патріархом Кирилом VI (1951-1971) була проведена реорганізація адміністративного устрою Церкви, внаслідок якої було сформовано 31 єпархія [393, р. 10]. До речі при Кирилі VI кількість діючих храмів подвоїлась з 500 до 1000. Наслідком реформаційних заходів у Коптській Церкві стає поступове кількісне зростання єпархій й навіть їх поширення за межі Єгипту. Так, за матеріалами, укладеними К. Шайо «починаючи з 1960-х років в результаті еміграції коптів приходи Коптської Церкви виникли в різних частинах світу. Перша з таких церков виникла у 1964 році в Торонто (Канада). До 1993 року нараховувалось 50 приходів в Сполучених Штатах, 10 в Канаді, 16 в Австрії і 23 в Західній Європі» [45, с. 35]. Додамо до цього, що за повідомленням Р. Роберсона: «19 липня 1994 року Коптський православний патріархат прийняв невеличку Православну Церкву Британських островів під свою юрисдикцію в якості окремої єпархії, що поширюється на Великобританію та Ірландію. Цю Церкву перейменували у Британську Православну Церкву, а її предс-

тоять, митрополит Серафим Гластонберійський отримав нове ім'я авва Серафим Ель Суріані» [273, с. 41].

Загалом в період між 1971 і 2001 роками кількість епархій й, відповідно, єпископів подвоїлась. За цей же час ченців стало більше в шість разів. Так за свідченням О. Давиденкова «в середині 90-х років минулого століття в Коптській Церкві на території Єгипту офіційно числилось вже 15 чоловічих монастирів (близько 1,9 тисяч ченців) і шість жіночих (близько 400 черниць)» [175]. Але все-таки основним наслідком реформаційних зрушень в Коптській Церкві слід визнати вихід її епархіальних структур за межі Єгипту. Подібний вихід, започаткований ще в часи патріаршества Кирила VI, з одного боку, посприяв вивищенню ролі Коптської Церкви у християнському світі та її міжнародній популярності. З іншого боку, – значне фінансування з діаспори забезпечувало подальший розквіт Матері-Церкви.

Нині лише на території Єгипту Коптська Церква має 42 епархії [125]. Загалом, при правлінні патріарха Шенуди III за свідченням О. Давиденкова, «кількість епархій перевищила 50 і повернулась до своєї історичної цифри» [175]. О. Мейнардус свідчить про 78 епархій в межах Єгипту за станом на початок XXI століття.

З іншого боку за матеріалами веб-сайту, за станом на 1 січня 2006 року нараховувалось 72 епархії, які об'єднують близько 1500 приходів [див: 369]. Додамо, що до складу епархій входять три архієпископії (Олександрійська, Персидської Затоки і Близького Сходу; архієпископія в Північній Америці), 10 митрополій і два патріархальні екзархати.

Значного інституціонального розвитку Коптська Церква досягла в діаспорі. За даними на червень 2009 року лише в США нараховується більш ніж сто діючих храмів. У 2007 році перший коптський собор був відкритий у Великобританії. Існують церкви в Швейцарії, Японії, Лівані, Йорданії, Кувейті, ОАЕ і Ірані. В Африці нині функціонують три епархії – одна в Лівії і дві в Судані. Коптські монастирі з'явилися в Ірландії, в США (Техас і Каліфорнія), в Австрії і Єрусалимі [368].

Тепер щодо кількості прихильників Коптської Православної Церкви. За даними уряду, в Єгипті нараховується близько двох мільйонів коптів. Втім реаліям більше відповідає кількість 6,5 мільйонів [176]. Принагідно, в деяких джерелах фігурує навіть кількість 12 мільйонів прихильників церкви, з них у Єгипті – 11 мільйонів (дані на 1 січня 2006 року) [див: 369]. Хоча, з іншого боку, незважаючи на те, що в повідомленнях ЗМІ чисельність християн в Єгипті звично оцінюється як 10 % від загальної

кількості населення країни, аналітики Pew Forum повідомляють, що за новими статистичними даними (на 21.02.2011 року) кількість християн складає всього 5 % від загальної кількості мешканців Єгипту. Подібну цифру наводить CWN, посилаючись на Pew Research. Аналітики Pew Forum вважають, що чисельність християнського населення Єгипту або була в попередні часи завищена, або занижена в сучасних статистичних звітах [див: 269].

Однією з причин розходження між даними уряду і фактичними церковними даними є та, що більшість коптів не реєструють свою конфесійну приналежність в офіційних документах, щоб запобігти дискримінації в майбутньому. На жаль, репресивні акції проти коптів не є рідкістю в сучасній історії Єгипту. Для прикладу, у 1997 році мала місце хвиля нападів войовничих ісламістів на коптів. В жовтні 2006 року в Олександрії неподалік від християнської церкви Св. Георгія відбувались зіткнення між поліцією і більш ніж п'ятьма тисячами мусульман, які намагались увірватись в церкву. В кінці вересня 2008 року мало місце чергове зіткнення між коптами і мусульманами, внаслідок якого були вбиті один мусульманин і два копти. В травні 2009 року в Каїрі стались зіткнення поліції з фермерами. Тоді протести перейшли у масові заворушення. Резонансним виявився й розстріл 6 січня 2010 року напередодні Різдва в єгипетському містечку Наг-Хаммаді озброєними особами юрби прихожан, що повертались зі святкової літургії, яка проходила в Коптській Церкві. В результаті пальби з автомобіля, який проїжджав повз, загинули сім християн. Ще як мінімум дев'ять отримали поранення [див: 43]. Тобто, в сучасному Єгипті копти не є захищеними від провокацій з боку фундаменталістськи налаштованих мусульман. Відповідно більшість з них намагаються не афішувати свою приналежність до Церкви. Звідси й пояснення значних розходжень у статистичних звітах щодо загальної кількості коптів в країні.

В регіональному відношенні більшість коптів-християн мешкає у Верхньому Єгипті, зокрема в областях дотичних до таких міст як Каїр, Асьют і Міна. Незважаючи на достатню кількість копти не відіграють помітної ролі в політичному і конфесійному житті Єгипту. Вкрай незначним було і залишається їх представництво в управлінських структурах країни. Для прикладу, в листопаді 2005 року губернатором переважно християнської провінції Кена був призначений копт Магді Айюб Іскандер. Він був єдиним християнином серед 26-ти призначених губернаторів. Більше того, Іскандер став першим коптом, хто отримав таку посаду

з тих пір, як ще А. Садат призначав губернатором провінції Південний Синай Фуада Азіза Галі [див: 139]. На жаль більшість коптів нині переконані, в тому, що Церква представляє їх спільноту на політичній арені Єгипту і по-суті постає альтернативою державницьким інститутам. Звісно, що подібні установки аж ніяк не сприяють активізації громадянської позиції коптів в сучасному єгипетському суспільстві.

5.3. Свідчення про синодальну діяльність Коптської Церкви

Централізації Коптської Церкви в її тривалій історії сприяла в значній мірі діяльність Священного Синоду. Ця установа Коптської Церкви відповідала за духовно-навчальну, канонічну та організаційну роботу. Судячи з церковних документів та історичних хронік, на засіданнях Синоду вирішувались різноманітні питання організаційного та юридичного характеру. Принаймні Священний Синод затверджував канонічні правила, запропоновані патріархами та вносив зміни до статутних документів церкви знову таки за поданням патріарха. Крім того, часто на засіданнях соборів здійснювалась процедура елеосвячення, до якої були причетні усі присутні там архієреї.

Створений Священний Синод Коптської Церкви в першій третині IV століття. Зокрема, за свідченням О. Мейнардуса: «В 320 році в Олександрії зібрались 94 єпископи. Вони були представниками не лише населення Дельти Нілу та Нільської долини, але й Лівії та давньої держави Пентаполіс» [393, р. 9]. На цьому соборі Церквою було засуджене вчення Арія. Крім того були вирішені деякі організаційні питання, які стосувались в першу чергу упорядкування єпархій.

Хоча зауважимо, що цей Собор не був першим в історії християнського Єгипту. До цього, на початку 231 року єпископ Димитрій (189-231) скликає в Олександрії собор єпископів і пресвітерів, на якому було засуджене вчення Орігена і прийняте рішення про його вигнання з міста. Цілком вірогідно, що єпископ Димитрій за допомогою собору вдається до зміцнення своєї влади і до централізації інституціональних осередків. Можна погодитись з думкою П. Гідулянова: «Димитрій намагається підняти значення єпископської влади шляхом ослаблення могутнього пресвітеріата. Засобом для цього виявляються Собори. Він першим зрозумів їх значення для посилення своєї влади і скористався ними проти Орігена» [95, с. 203-204]. До речі, через кілька місяців патріарх Димитрій скликає новий собор, але вже без участі пресвітерів. Про цей другий

Олександрійський собор збереглись свідчення у Євсевія Кесарійського, Єроніма і патріарха Фотія. Основним питанням собору знову-таки була справа Орігена. На цей раз він був не тільки засуджений, але й позбавлений священства. Згадаємо також і про собор 261 року, скликаний єпископом Діонісієм (242-264) в Олександрії, на якому було засуджене вчення Савелія.

Втім собори 30-х років III століття – початку IV століття слід визнати важливими віхами в історії неподільної на той час Олександрійської Церкви. Згадка про деякі з них дозволяє зрозуміти мотивацію їх скликання й акцентувати на рішеннях, спрямованих переважно на віроповчальну єдність церкви. Що ж стосується соборної діяльності Коптської Церкви. Окрім згаданого вище собору 320 року відзначимо рішення Олександрійського собору 324 року, на якому були обговорені питання датування Пасхи, мелітіанська схизма і засуджені неканонічні висвяти пресвітера Коллуфа, який начебто видавав себе за єпископа. Представницьким виявився собор 340 року, на якому були присутні майже сто єпископів з Єгипту, Фіваїди, Лівії і Пентаполя. Серед його рішень відзначимо засудження неканонічності вчинків пресвітера Ісхира. Згадаємо також про собор 457 року, скликаний патріархом Тимофієм Елуром (457-460) здобутком якого стали засудження рішень Халкідонського собору. До цього, на соборі в 482 році, ініційованому патріархом Петром III Монгом (482-490) халкідонський орос був підданий анафемі. Отже, на соборах Коптської Церкви в період до арабського завоювання вирішувались питання переважно віроповчального характеру і засуджувались вчення тих ієрархів, які здебільшого відхилялись від загальноприйнятих канонів.

Тепер щодо соборної діяльності Коптської Церкви в епоху арабського володарювання. Skorистаємось узагальненнями, поданими у праці О. Мейnardуса. У 744 році відбувся синод, представлений лише 21 єпископом. На ньому був обраний патріархом Михаїл I (744-766). У 1086 році за ініціативою головнокомандуючого Бадр аль-Гамалія був скликаний собор, на якому були присутні 47 єпископів (22 з Нижнього і Верхнього Єгипту та по одному з Каїру, Гізи та аль-Хандаку). О. Мейnardус пише: «Це здається неймовірним, але існують свідчення, що вся єпархія Коптської Церкви прийняла участь в освяченні святого елею (табик аль-маїр) який стався під час собору в монастирі святого Макарія у Каїрі» [393, р. 9]. Втім у джерелах бракує свідчень про особливості синодальної діяльності Коптської Церкви. Зазвичай в арабських творах згадуються собори 744, 1086, 1239, 1257, 1299, 1305 та 1320 років. Щоправда повідомля-

ється переважно про процедури освячення на соборах святого елею, чи про вибори нового предстоятеля Церкви, чи про хіротонізацію тих чи інших ієрархів, але не подаються свідчення про ті питання, які ставали предметом обговорення і дискусій. Одним з небагатьох винятків можна вважати рішення собору чотирнадцяти коптських єпископів, скликаному влітку 1239 року в Каїрі патріархом Кирилом III (1235-1243). Цей собор прийняв нові тринадцять правил церковного благочиння, які пізніше були внесені у кодекс коптського канонічного права. Ці правила переповідає єпископ Порфірій (Успенський) у творі «Віровчення, богослужіння, чинопокладання і правила церковного благочиння єгипетських християн (коптів)» [260, с. 306-311]. В них регламентуються переважно внутрієрархічні стосунки. Крім того, на соборі була прийнята збірка постанов про шлюби, угоди і спадкоємність.

В Османській імперії синодальна діяльність Коптської Церкви фактично занепадає. Якщо і відбувались собори то переважно з метою обрання нового предстоятеля Церкви. Додамо, що в джерелах, що відносяться до періоду турецького володарювання (1517-1922) взагалі не висвітлюються питання соборної діяльності Церкви. Крім того, з 70-х років XIX століття подібна діяльність Священного Синоду стає функціонально обмеженою, оскільки він змушений був узгоджувати свої рішення з санкціонованою османським урядом інституцією «Меджліс аль-Міллі».

Відновлення і подальша активізація соборної діяльності Коптської Церкви припадає на 70-ті роки XX століття в часи правління патріарха Шенуди III (1971-2012). Насамперед були досягнуті домовленості з перерозподілом повноважень Священного Синоду і Меджліс аль-Міллі. Остання була перетворена у Раду коптських громад, до якої увійшли два комітети. Перший з них (у складі шести єпископів і шести мирян) відповідав за майно монастирів. А другий, до складу якого увійшли дванадцять мирян, відповідав за загальноцерковне майно.

У 1985 році була прийнята конституція Священного Синоду, в якій були регламентовані мета, завдання і процедурні можливості цієї установи. Задля більш динамічної і ефективної діяльності Священного Синоду патріарх Шенуда III розподілив його на сім комітетів (з пастирських справ, літургійних, екуменічних відносин, віри та етики, освіти, єпархіальних справ). За свідченням О. Мейнардуса: «Щосуботи перед святом п'ятидесятниці Священний Синод збирається кожний рік в каплиці святого Антонія в понтифікальній резиденції Шенуди III в Каїрі» [393, р. 10].

Нині Священний Синод складається з усіх членів коптського єпископату, а саме «78 митрополитів, єпископів, а також вакіл аль-батріїв, тобто архієреїв, які представляють духовенство, що перебуває у шлюбі» [393, р. 10]. До цього, за даними В. Ендровіса нинішній склад Синоду утворюють «єпископи і митрополити у кількості 83-х, 17 з них проживає за межами Єгипту» [359].

Серед найважливіших соборних рішень оновленої Коптської Церкви відзначимо: а) підтвердження патріарших повноважень за Шенудою III у його конфлікті з президентом А. Садатом (з вересня 1981 по листопад 1984 року); б) акт Синоду від 28 вересня 1993 року про надання автокефалії Еритрейській Церкві; в) створення в жовтні 2007 року синодальним рішенням спеціальної комісії під керівництвом предстоятеля з метою переконати коптів брати активну участь в політичному житті країни. Щодо останнього рішення. Коптська Церква й особисто її патріарх Шенуда III (1923-2012) вдавалися до рішучих заходів, спрямованих на посилення громадянської відповідальності представників коптської спільноти. Звісно, що Синод постає важливим інструментом впровадження таких рішень, які б посприяли подоланню ізольованості коптських християн від політичних реалій сучасного Єгипту.

5.4. Освіта і духовність Коптської Церкви: особливості формування та сучасний стан

Багато дослідників (С. Азіз Атійя, К. Шайо, Х. Мілад, В. Ендровіс, О. Мейнардус) пов'язують початок коптської освіченості з діяльністю Олександрійської катехізистичної школи. Для прикладу, С. Азіз Атійя її діяльність визначав як «найбільш ранній вклад коптів в християнську цивілізацію і культуру» [362, р. 5]. Мова йде про знамениту Дидаскалію, яка була створена близько 190 року і в подальшому стає значним осередком релігійного навчання і богословської освіченості у тодішньому християнському світі. О.Д'яконов слушно зазначає: «Олександрія на початку християнської епохи була головним розумовим центром грецької нації, який набагато перевершив старий центр – Афіни» [122, с. 6]. Додамо до цього, що Олександрійська катехізистична школа була організована як християнський конкурент давньому язичницькому Мусейону Птоломеїв, яка зберігала своє значення осередку елліністичної освіти аж до початку V століття.

Дидаскалія стає відомою у християнському світі упродовж III-IV століть як, словами Євсевія Кесарійського, школа «священних слівес» («Церковна історія» V.10) чи «училище вірних» («Церковна історія» VI.10). За твердженням О. Д'яконова це училище було «найдавнішою богословською школою грецького типу» [122, с. 6]. Принагідно, мовою викладання в катехизистичній школі Олександрії була грецька, – основний засіб спілкування єгипетських ієрархів аж до початку VIII століття. Найбільш відомими дидаскалами [учителями – І.К.] катехизистичної школи були Пантен (роки викладання: 179-190), Климент Олександрійський (190-203), Орigen (203-231). Звісно, що в дослідницькій літературі вони представлені зазвичай як знані богослови, належні до олександрійської християнської традиції. Втім зауважимо, – коптська духовність формувалась в атмосфері виразного білінгвізму, тобто взаємопроникнення грецького і коптського мовних елементів. Нагадаємо, що коптська традиція як феномен християнського світу започатковується в середині III століття. Її своєрідним ідентифікатором слід визнати появу оригінальних біблійних текстів. Як відзначає Б. Мецгер: «Повністю Новий Завіт представлений на двох діалектах коптської мови – саїдському і бохайрському; значною мірою менш повно – на ахмімському, субахмімському і файюмському, ранніх діалектах які з часом поступились місцем саїдському і бохайрському» [223, с. 156]. При цьому, вдаючись до узагальнень Б. Мецгера, можна стверджувати про датування бохайрських версій Нового Завіту не пізніше IV століттям, а саїдських – III століттям. Втім в дослідницьких колах відомим є «Ріланд папірус 457», який містить частину Євангелія від Іоанна (18, 31, 33, 37-38) датований близько 130 року. Цей папірус був знайдений археологами поблизу Файюма (Середній Єгипет). Він визнається нині найдавнішим фрагментом Біблії, що має розмір з поштову марку [див: 177]. Також важливою біблієзнавчою пам'яткою є папірус Бадмер» (близько 200 року), який містить 14 глав Євангелія від Іоанна. Наявність цих двох відкритих археологами папірусів свідчить, на думку В.Ендровіса, «що вже в II столітті християнство в Єгипті не було винятково олександрійським» [359]. До цього, офіційна коптська Біблія з'являється в другій половині III століття.

Поява біблійних текстів коптською мовою посприяла процесу освіченості віруючих Церкви. Це стосується не лише ієрархів та ченців. А. Єланська підтверджує: «Відсоток грамотності серед нижчих станів населення був дуже високим. До VIII століття кількість грамотних коптів сягала 40-50 %» [128, с. 25]. Крім того діяльність перекладачів біблійних

текстів задавала своєрідні стандарти для нормативізації коптської мови, її подальшого лінгвістичного поліпшення і, як наслідок, приводить до появи методик викладання.

По мірі становлення чернечих скитів і монастирів саме вони стають осередками поширення коптської духовності. Б. Тураєв був переконаний в тому, що «монастирі в кращі часи були центрами освіти і з них вийшла коптська писемність» [315, с. 317]. В монастирських келіях перекладаються важливі в ті часи богословські творіння і служебники. В першу чергу слід згадати про «найдавніший з відомих нам перекладів, а саме переклад гомілій Мелітона Сардського кінця II – початку III століття» [128, с. 26]. На саїдський діалект коптської мови були перекладені такі відомі творіння як «Повчання Силуана», «Тлумачення про душу». Їх тексти відтворює О. Хосроев у додатку до своєї праці «Олександрійське християнство» [336, с. 186-214].

Упродовж III-IV століть з'являються перші оригінальні твори коптської писемності. На думку А.Еланської: «першим автором, який писав коптською мовою, був Іеракас (III століття)» [1, с. 26]. Але його трактати, про які повідомляє Єпіфаній Кіпрський як про писані «єгипетською мовою», не збереглися. Натомість перші оригінальні твори, які дійшли до нашого часу були проповіді і повчання Пахомія Великого (помер 348 р.) Справжнім класиком коптської літератури стає авва Шенуте (бл. 333-451) (в іншій транслітерації – Шенуда – І.К.). Він уславився як автор блискучих проповідей, повчань, правил, послань, трактатів. До цього, авва Шенуте написав навіть трактат «Проти орігеністів». Б. Тураєв визнавав: «Його творіння – класичні твори коптської літератури; вони створили її і до цих пір користуються шануванням, увійшовши до складу богослужіння» [315, с. 318-319]. Про значущість творчого доробку Шенуте влучно висловились А. Еланська. На її думку: «Для майбутніх поколінь коптських письменників він залишився неперевершеним взірцем» [128, с. 27]. Пізніше з'являються також твори церковно-історичного характеру, такі, для прикладу, як «Хроніка» Іоанна єпископа Нікіуського. До наших днів зберігся ефіопський переклад з коптської мови.

В другій половині V століття саме в монастирях шукали притулку ті єгипетські богослови, які не погоджувались з рішеннями Халкідонського собору. З тих пір монастирі (серед яких виділялись монастир преподобного Макарія і Скитська пустинь) стають основними осередками християнської освіти і духовності. Б. Тураєв припускає: «скитські ченці

уклали навіть Біблію-поліглоту на п'яти мовах – ефіопській, сирійській, коптській, арабській, вірменській» [315, с. 320].

Звісно, що монастирі були і місцем зберігання важливих манускриптів і церковних документів того часу. Цілком вірогідно, що відкрите у 1945 році поблизу містечка Хенобоскіон (Верхній Єгипет, сучасний район Наг Хаммаді) велике зібрання коптських папірусів (52 тексти) було власністю монастиря Пахомія. Принаймні, дослідник цих текстів О. Хосроев припускає: «Рукописи з Наг Хаммалі пов'язані з монастирями Пахомія; тут вони переписувались, переплітались і мали ходіння» [336, с. 119]. Інший приклад. У бібліотеці монастиря Макарія зберігались і дійшли до нашого часу унікальні коптські манускрипти. За свідченням О.Мейнардуса: «бібліотека залишалась неторканою аж до XVII століття, коли європейські бібліографи відкрили її скарби» [393, р. 103].

Після арабського завоювання Єгипту розпочинається процес поступового витіснення коптської мови. Як наслідок, – при правлінні Фатімідів (969-1171) в Єгипті починає домінувати арабська мова, яка стає з часом своєрідною *lingua theologica* Коптської Церкви. Для прикладу, у XII-XIII століттях набуває поширеності арабська версія коптського синаксарія [агіографічна збірка із вказівкою дат святкування отців – І.К.], укладена єпископом Бутрусом Северусом аль-Гамілем сумісно з Михаїлом, єпископом Атріби.

Зауважимо також, що арабська мова набуває статусу офіційної мови Коптської Церкви ще на початку VIII століття. Принаймні, перший церковний документ арабською мовою датується 709 роком. При Фатімідах ще виходили граматики, укладені коптською мовою. Крім того, переважно коптською мовою укладались правничі тексти (заповіти, договори, дарчі грамоти, тощо). Більшість подібних текстів зберігались у монастирях. Але все-таки тривале перебування коптських християн у мусульманському оточенні не могло не зазнати процесу арабізації. Б. Тураєв слушно зауважив: «Арабам вдалось те, чого не могли досягнути інші завойовники Єгипту – денаціоналізація єгиптян. Мова забувалась, в якості літургійної мови починають користуватись арабською» [315, с. 322]. Як свідчення арабізації коптської традиції слід сприймати настанову патріарха Гавріїла II ібн Таріка (1131-1145) священникам про глумачення молитов арабською мовою. До цього, саме цей патріарх офіційно затверджує арабську мову як основну богослужбову мову Коптської Церкви. Втім коптська мова продовжувала існувати в Єгипті. В зв'язку з цим О. Мейнардус зауважив: «Лише у Верхньому Єгипті коптська мова

збереглась значно довше» [392, р. 103]. До цього, аль-Макрізі вважав, що в монастирях Асьюта (Верхній Єгипет) коптською мовою розмовляли навіть в XV столітті.

Додамо, що в XIV столітті припиняється власне літописання Коптської Церкви. Тобто церковні хронічки як жанр перестають існувати. До останніх творів коптської літератури відноситься «Житіє Іоанна Фаніджойського» (XIV століття), укладене Марком. Хоча церковні гімни на бохайрському діалекті ще укладались упродовж XVII-XVIII століть.

З іншого боку, процеси арабізації в Єгипті зумовили розквіт коптської арабомовної літератури. Насамперед слід згадати про арабські переклади святоотцівських творінь переважно канонічного і морально-аскетичного змісту. Зокрема, на арабську мову були перекладені «Аскетичне слово» Стефана Фіваїдського, «Слово про молитву» Євагрія, корпус Ареопагітик.

«Золотий вік» арабомовної писемності коптів започатковується в X столітті. Видатним представником цього періоду був богослов і церковний письменник Севір ібн аль-Мукаффа, єпископ Ашмунайнський. Він уславився як автор догматичних творів («Про єдність Божу», «Виклад християнської віри», «Роз'яснення таємниці Втілення», екзегетичних («Коментарі на Євангелія»), літургічних («Про Пасху і єхаристію», «Про церковні посади»), морально-повчальних («Про вправи християн», «Притчі і загадки», «Про усунення зневіри і виправлення нравів»), полемічних («Проти іудеїв і мутазилітів», «Проти віри в долю», «Проти несторіан», «Проти Саїда ібн аль-Батріка», «Друга книга Синедріону»). Крім того, перу Севіра ібн аль-Мукаффи належить знаменитий твір «Історія патріархів коптської церкви в Олександрії» (близько 975 року).

Серед відомих арабомовних коптських богословів XI століття відзначимо Абд аль-Масіха аль-Ісраїлі, який уславився такими полемічними творами як «Спростування іудеїв», «Книга доказів», «Твір про перемогу Хреста над іудейством і язичництвом». Видатним коптським каноністом був Абу Сулх Юнус ібн Абдаллах, який уславився як автор значного компендіуму з церковного права.

Апогеєм «золотого віку» копто-арабомовної літератури слід визнати творчість знаменитого богослова Абу аль-Бараката (друга половина XII – перша четверть XIII століття), якого О. Мейнардус називає «найвидатнішим й останнім з великих коптсько-арабських теологів середньовіччя» [393, р. 60]. Насамперед, слід згадати про його величне творіння «Світільник у пітьмі, книга викладу церковної служби». Мова йде про бого-

словську енциклопедію у 24-х розділах, в якій містяться докладні свідчення про догматику, канони і богослужіння Коптської Церкви. Крім того, Абу аль-Баракат написав трактат «Ясність розуму, книга вчення про основи віри» та уклав «Велику лествицю» – повний коптсько-арабський словник.

Сучасник Абу аль-Бараката Юханна ібн Захарія ібн Саба написав підручник з коптського богослов'я, текст якого вірогідно використовувався в ті часи у процедурі священства. Інша його праця «Коштовні перли, наука церкви» у 112 розділах виявляється компендіумом богословських дисциплін. Варто згадати і про відомого богослова Абу аль-Макаріма, автора праці «Церкви і монастирі Єгипту та сусідніх земель», – важливого джерела з хронології і географії середньовічного Єгипту. Ця книга містить докладний перелік єгипетських храмів і монастирів із вказівкою місць їх розташування.

У XIII столітті творив видатний коптський богослов Бутрос ібн ар-Рахаб, автор трактатів «Книга зцілення» і «Книга доказів». Крім того, його перу належить відомий у колі сучасних сходознавців трактат «Книга історії», який отримав в європейській дослідницькій традиції назву *Chronicon Orientale*. Додамо, що Бутрос ібн ар-Рахаб уклав також коптську граматику.

Двадцять роки XIV століття ознаменували собою початок занепаду арабомовної коптської писемності і подальшого «коптського мовчання». В зв'язку з цим О. Мейнардус слушно зазначає: «Між XIV і XIX століттями ми у значній мірі залежимо від рідкісних творів мусульманських авторів, або спостережень західних паломників та мандрівників... Коптська Церква занепала й втратила майже всю свою духовну живучість. Цей духовний недолік також прослідковується майже у повній відсутності теологічного творчого потенціалу від XIII до XX століття» [393, р. 65-66].

Упродовж такого «духовного недоліку» можна стверджувати лише про деякі проблески коптської освіченості та духовності. Для прикладу, у XVIII столітті Ібрахім аль-Гаварі виступає ініціатором відновлення стародавніх церков і монастирів та розшуків стародавніх манускриптів. Уславився він і як автор знаменитого трактату «Коментар щодо старших та молодших пророків».

В середині XIX століття в зв'язку з реформами патріарха Кирила IV (1854-1861) відбувається активізація освітньої діяльності Коптської Церкви. Мова йде насамперед про організацію у 1855 році коптської патріа-

рхальної школи у передмісті Каїра Шубра, двох шкіл для дівчат і школи для хлопчиків, в яких, за повідомленням О. Мейнардуса: «на додаток до арифметики, географії та інших наук спеціальна увага приділялась вивченню мов, зокрема арабської, коптської, турецької, французької, італійської та англійської» [393, р. 70]. За ініціативою патріарха також була відкрита типографія, де друкувались книги переважно арабською мовою. Втім головним здобутком «Аль-Іхлас» (отця реформи), як називали копти Кирила IV, слід визнати заходи по відродженню коптської мови. Зокрема, видруки богослужбових книг арабською мовою містили також паралельний оригінальний коптський текст.

В часи патріаршества Кирила V (1875-1927) у 1893 році з метою підготовки кліриків в Каїрі була заснована духовна семінарія. Зауважимо, що до того часу в Коптській Церкві помітним є деяке відновлення колишньої богословської традиції. Так, в другій половині XIX століття розгорнулася навіть антикатолицька полеміка. В зв'язку з цим варто відзначити твори Афрама Адада, відомого як «чернець з Барамуса». Крім богословського компендіуму він написав «Довідник з релігії» у формі питань і відповідей з акцентом на пріоритетність нехалкідонітської христології.

Серед визначних богословів другої половини XIX століття відзначимо й ігумена Філатеуса Ібрахіма, який уславився своїм трактатом «Ортодоксальна очевидність проти римської балаканини». В цьому трактаті піднімаються навіть питання рівності апостолів і патріархів. Крім того, він продовжив «Історією патріархів», розпочату в свій час Севірусом ібн аль-Мукаффою. При цьому на хвилі богословського пробудження активізуються церковно-історичні дослідження. З поміж коптських церковних істориків другої половини XIX – початку XX століття відзначимо Міхаїла Шарубіма, Якуба Нахла Рафаїла, Саліма Сулеймана і Манассу Юханну. Згадаємо і про блискучий церковно-історичний трактат «Істина про коптів», написаний Юсуфом Манкваріусом, який був першим директором коптської духовної семінарії з 1893 по 1918 роки.

Наступний етап пробудження коптської освіченості був пов'язаний з появою руху по організації недільних шкіл Коптської Церкви. Ініціатором такої організації виявився архідиякон Хабіб Гіргіз (1876-1951), який у 1918 році як директор духовної семінарії висунув ідею створення релігійних шкіл для молоді. Організований при його участі загальний комітет недільних шкіл виробив програму для коптських церков в Каїрі, Дельті і Верхньому Єгипті. Однією з перших була відкрита недільна школа

в Асьюті на початку 30-х років ХХ століття. Причому її діяльність була започаткована як противага успішній місіонерській активності у Верхньому Єгипті американських пресвітеріан.

В 30-ті роки ХХ століття визначальну роль в активізації коптської освіти зіграла діяльність недільних шкіл в Каїрі. Йдеться насамперед про церкву св. Антонія в передмісті Каїра Шубра. Школа при цій церкві була організована діячами товариства Шіколані, заснованого у 1934 році Сідчаком Тадрузом. Відповідно, основна мета відкритої у квітні 1935 року недільної школи при церкві св. Антонія декларувалась як надання освіченості клірикам та мирянам. Головна увага у навчальному процесі приділялась дисциплінам морально-аскетичного змісту і молитовним практикам.

Другий навчальний осередок знаходився в церкві св. Марка у передмісті Гіза. Його діяльність була направлена на поширення освіти серед членів коптських громад в містечках і селах поблизу Каїра. В зв'язку з цим особливо успішною виявилась робота соціальної служби, яку очолював єпископ Самуель. Крім того, зусилля викладачів школи були спрямовані і на встановлення добросусідських відносин коптів з мусульманами. О. Мейнардус відзначав: «єкуменічні і соціальні заходи школи Гізи можна було б декларувати як найбільш успішні з чотирьох осередків» [393, р. 94].

Третій осередок Гезірет Бадран був розташований неподалік від навчального центру св. Антонія, тобто в північно-західній частині регіону Шубра. Відкритий він був у травні 1936 року. Метою осередку була: «прилучення членів приходу до соціальних і релігійних проектів Церкви» [393, р. 94]. В рамках цих проектів проводились екскурсії, паломництва в церкви і монастирі, святкування визначних дат, релігійні і суспільні фестивалі й навіть організувався сумісний відпочинок. Навчальний процес Гезірет Бадран здійснювався у відповідності з традиційними релігійно-просвітительськими програмами, які пізніше апробовані були у школах Асьюта. Але новацією цього осередку було надання духовної і світської освіти дівчаткам. Такий освітній проект ініціював у 1937 році Маделаїна аль-Кхулі.

Четвертий осередок організований був в церкві св. Михаїла в Тусуні (теж район Шубра). Навчальний процес цієї недільної школи поєднував в собі різні аспекти програм трьох вищезгаданих осередків. Наслідком діяльності цих чотирьох недільних шкіл стає не лише пожвавлення церковного життя коптів, але і його значне омолодження. В зв'язку з цим

О. Мейнардус відзначав: «Майже всі люди молодого віку, які поповнювали склад монастирів у Ваді Натрун, монастиря св. Самуїла в Каламуні чи скитів у Ваді ар-Райян були вихідцями з однієї з цих чотирьох недільних шкіл» [393, р. 95].

Значна активізація освітньої діяльності Церкви припадає на другу половину ХХ століття. У жовтні 1953 року була реорганізована духовна семінарія в Каїрі. Зокрема впроваджений був чотирирічний термін навчання. У 1964 році духовна семінарія кількісно поповнюється за рахунок слухачів Хельванської чернечої школи. Зазнає істотної оптимізації і її навчальний процес, який здійснюється арабською мовою. За узагальненнями Є. Фурсової: «Під управлінням нового єпископа [абуни Антонія ас-Суріані – І.К.] богословська семінарія збільшила кількість своїх слухачів основного складу від 100 до 207 осіб, а кількість інших слухачів зростає з 30 до 300. Вперше в семінарію були допущені жінки, деякі з них по закінченні навчання викладали там» [331, с. 9].

В 1954 році на території патріархату в Аббасії (район Каїра) відкривається Інститут коптських досліджень, який нині є значним екуменічним осередком з вивчення християнської традиції. Додамо, що до його складу входять дванадцять секторів з історії, мовознавства, археології, мистецтва, богослов'я, канонічного права, соціології та інших дисциплін.

В часи правління патріарха Кирила VI (1959-1971) відбувається подальша реорганізація духовних шкіл. До речі, з 1962 року діяльність богословської семінарії і недільних шкіл починає координувати призначений Кирилом VI єпископ абуна Антоній ас-Суріані (майбутній папа Шенуда III). Знаковим для його патріаршества стає активізація руху «Такріс» (в перекладі з арабської «посвячення»), учасники якого зобов'язувались віддано служити Коптській Церкві. Цей рух був започаткований ще у 1948 році при попередньому патріарху Йосефі II (1946-1956). Більшість його членів були миряни. В рамках руху «Такріс» починають діяти і чотири значні навчальні центри: святого Антонія, Гізи, Гезірет Бадран і святого Михаїла. Зауважимо, що ці навчальні центри були реорганізовані у 1953 році, але при Кирилі VI вони отримали широкі повноваження. Їх діяльність набуває значного поліпшення внаслідок поповнення викладацького складу найкращими випускниками та студентами старших курсів вищих учбових закладів. Останні, з притаманним їм ентузіазмом поширювали конфесійні знання в народ через освітні групи, які називались «усар» (буквально: «родини»). Більшість з них ставали потім парафіяльними священиками чи ченцями.

Також утворені були вечірні курси з богословських дисциплін та вивчення релігії коптів. Паралельно відбувається значне пожвавлення монастирського життя Коптської Церкви за рахунок поповнення молоддю з університетськими дипломами. Тобто, більшість випускників вузів усвідомлено приймали чернечий постриг і подавались у запустілі монастирі.

В часи патріаршества Шенуди III освітня діяльність Церкви і відродження коптської духовної традиції стають пріоритетними. Зокрема, розширює свою діяльність богословська семінарія, локалізуючись неподалік від собору св. Марка. Організовані були шість нових семінарій в різних регіонах Єгипту (в містах Олександрія, Танта, ель-Мінья, Ком Ші-бін, Балшан, Мухаррак). Крім того були відкриті три коптські семінарії за кордоном: дві в США (Нью-Джерсі і в Лос-Анджелесі) і одна в Австралії. Майбутні священники в цих семінаріях вивчають окрім богословських дисциплін також історичні, коптську мову і мистецтво (в тому числі піснеспіви, музику, іконографію). Крім семінарій підготовка кліриків Коптської Церкви здійснюється на богословському факультеті Олександрійського університету.

Миряни, окрім недільних шкіл, відвідують вечірні курси при семінаріях, на яких вивчають біблійні тексти та ази богословських дисциплін. Додамо, що за розпорядженням папи Шенуди III в усіх семінаріях та школах обов'язково викладається коптська мова, яка до цих пір залишається основною богослужбовою мовою церкви.

Варто також торкнутись питання нинішнього стану богословської освіченості Коптської Церкви. В інтерв'ю, наданому І. Ільїну 18 травня 2010 року протоієрей О. Давиденков дещо категорично заявляє: «посправжньому серйозного наукового академічного богослов'я у коптів сьогодні немає» [175]. Втім не зважаючи на зумовлений історичними обставинами тривалий вакуум коптської традиції все-таки слід констатувати симптоми відродження богословської творчості в середині – другій половині XX століття. Принаймні, найбільш яскравими представниками сучасного коптського богослов'я слід визнати Матту аль-Мескіна і патріарха Шенуду III. Серед праць Матти аль-Мескіна виділяється фундаментальний трактат «Православне молитовне життя», твори «Свхаристія і літургія», «Коптське чернецтво в часи св. Макарія Великого», «Тлумачення на Євангеліє від Іоанна». Стислий аналіз його богословського доробку можна знайти у докладі О. Корнілова «Коптське богослов'я: святоотцівська спадщина і сучасність», прочитаному на засіданні товариств-

ва «Традиції Сходу» 3 жовтня 2001 року [172]. Судячи з тексту доповіді можна узагальнити про солідний рівень богословствування Матти аль-Мескіна. Між іншим О. Корнілов відзначає: «він шанується на Заході одним із дванадцяти найкращих богословських умів сучасного християнського світу» [172].

Відомим у християнському світі сучасним коптським богословом вважається і папа Шенуда III (1923-2012), який майже до останніх днів свого життя читав лекції в богословській семінарії і в Інституті коптських досліджень. За свідченням К. Шайо: «патріарх Шенуда III опублікував 63 книги в період між 1971 і 1988 роками, крім того щотижня він виголошував проповіді» [371]. Додамо, що він співпрацював з таким фундаментальним науковим виданням як Коптська Енциклопедія. В 1988 році папа укладає договір з агенцією новин аль-Ахрам, для створення в електронному вигляді архіву Коптського патріархату. До речі, з поміж праць Шенуди III відзначимо поему «Пустельник» і трактати «Природа Христа», «Свята завзятість», «Праведне життя», «Розмірковування про Воскресіння», «Духовна людина». Загалом, як стверджував С. Путілов: «коптський патріарх є справді видатним богословом і проповідником, він вже більше тридцяти років є духовним лідером коптської нації і користується беззаперечним авторитетом» [265].

Отже, можна стверджувати про нинішній достатній богословський і навчальний рівень Коптської Церкви. Щодо освітньої мережі. На початок XXI століття лише в Каїрі нараховувалось 150 коптських освітніх закладів (шкіл, центрів соціальної підготовки, дитячих будинків) [178, с. 49-50]. Сучасна Коптська Церква також широко представлена у християнському світі через засоби масової комунікації. Так серед основних її друкованих органів виділяється журнал «аль-Кераза» («Утвердження»), який виходить двічі на місяць арабською мовою і один раз в місяць англійською та щотижнева газета «аль-Ватані» («Патріот»).

5.5. Місіонерська діяльність Коптської Церкви

Незважаючи на відсутність достатньої кількості достовірних джерел, в яких повідомляється про перші місіонерські акції коптів, не підлягає сумніву те, що факти поширення ними християнської віри мали місце ще упродовж IV-V століть. В. Ендровіс стверджує навіть про два можливі напрямки місіонерської активності коптів в ті часи: північно-африканський та азіатський.

Щодо пропаганди віри в першому напрямку. С. Азіз Атійя не виключає того, що «коптське духовне завоювання Північної Африки, зокрема Кіренаїки чи Пентаполіса відбулось в процесі впровадження там християнства» [362, р. 13]. Між іншим, Кіренаїка (Пентаполіс) була визнана церковною провінцією Олександрії у відповідності з постановами Нікейського собору 325 року. Зауважимо, що Сінезій, єпископ Птолемаїдський (в Пентаполісі) отримав освіту, а пізніше хіротонію у 410 році саме в Олександрії. До цього, тодішня провінція Кіренаїка (Пентаполіс) займала територію сучасної східної Лівії. Втім далі на захід від Кіренаїки коптський вплив не був помітним, зважаючи на міцні позиції в тодішній північній Африці єпископських кафедр Карфагена і Рима.

Об'єктом місіонерських зусиль коптів також були землі від південних воріт Єгипту, – Сієни (нинішній Асуан). Мова йде про Нубію (територія нинішнього східного Судану). Упродовж IV-V століть там існували нубійські держави Нобадія, Алодія і Макурія. Перші єгипетські місіонери з'явилися в Нубії десь в середині VI століття. За свідченням Іоанна Ефеського, близько 545 року священник-нехалкідоніт Юліан, якому протегувала імператриця Феодора, навернув місцевого царя, а потім два роки повчав християнській вірі нубійців. Через кілька років інший священник Лонгін навернув в християнство алодеїв. Пізніше Лонгін стає єпископом єпархії Ніпата. Відомо також, що в VII столітті в Нубії був заснований монастир св. Симеона, який стає форпостом подальших місій на південь від Сієни.

Які ж причини місіонерських успіхів коптів в Нубії? С. Азіз Атійя стверджує про два чинники, які посприяли успішній кампанії єгипетських місіонерів. По-перше, переслідування християн, які стимулювали багатьох з них тікати в оазиси Західної пустелі і за її межі в Нубію. По-друге, зростання аскетичного чернецтва представники якого проникали в південні регіони аби виповнити місію Ісуса Христа [362, р. 13-14]. Останні археологічні розкопки в нижньому Судані доказали, що християнство було вкорінене у цьому регіоні ще в IV столітті. Принаймні до цих пір збереглися руїни храмів в Абу-Сімбеле. А в V столітті в Сохагі і в землі народу беджа з'явилися монастирі, які належали чернечому ордену св. Шенуте.

Втім після арабського завоювання Єгипту місіонерська активність коптів в цьому регіоні занепадає. Принаймні, незважаючи на тривале збереження християнства в Нубії аж до XIV століття у нас бракує свідчень про якісь контакти місцевих християн з коптським патріархатом.

В. Ендровіс стверджує і про місіонерські успіхи коптів в таких регіонах Азії як Палестина, Сирія, Каппадокія, Кесарія, Месопотамія, Ємен. Принаймні, єгипетський дослідник згадує про абуну Євгена з Суеца, одного із засновників чернечої обителі в Месопотамії. Втім бракує все-таки історично достовірних свідчень про діяльність коптських місіонерів в країнах Азії.

Місіонерські акції коптів не обмежувались регіонами Африки та Азії. Вони поширювали християнську віру також в землях континенту Європи. Так у 285 році з римським легіоном із Фів в Гельвеції (нинішня Швейцарія) опинився святий подвижник Маркос. Його мощі до цих пір зберігаються в однойменному абатстві швейцарського кантону Вале. Співвітчизники Маркоса Фелікс, Регула і Ексумерій за пропаганду християнської віри були обезголовлені в місцях, де нині знаходяться землі швейцарського кантону Гларус. Ці коптські місіонери в подальшому стали символом Цюріха і їм знайшлося навіть місце на гербі міста [див: 177].

Коптські ченці разом з сирійськими дістались навіть до Ірландії. Принаймні В. Ендровіс переповідає про сім коптських ченців, які стали піонерами християнської віри в цій країні. До цього, ранні кельтські церкви своїм архітектурним рішенням дивовижно нагадують коптські храми. Звісно, що більшість місіонерських акцій в Європі мали стихійний характер.

Завоювання Єгипту арабами і подальше домінування в конфесійній конфігурації країни ісламу посприяли завершенню блискучої історії ранніх коптських місій. Принаймні, конфесійна замкненість Коптської Церкви і її конкуренція з мелькітським Олександрійським патріархатом, а пізніше, з католицькими і протестантськими місіонерами унеможливили будь-які спроби поширення християнської віри за межі Єгипту. Додамо, що арабські правителі, а пізніше і турецькі звісно що теж не були зацікавлені в євангельському благовісті коптів. Як наслідок, – місіонерська діяльність Коптської Церкви з другої половини VII століття і до першої половини XX століття, якщо і проводилась то у латентних формах, набуваючи хаотичного, неупорядкованого характеру.

Відновлення місіонерської активності коптів припадає лише на 60-ті роки XX століття і стає одним із визначальних чинників поширення їх самобутньої традиції. Осередком такої активності стає факультет історії африканських народів, відкритий у 1962 році при Інституті коптських досліджень в Аббасії (Каїр). До цього, одним із головних завдань, постав-

лених перед викладацьким складом цього факультету було навчання методам проведення місіонерської діяльності. Зауважимо, що лише з 60-х років XX століття можна вести мову про цілеспрямовані та організовані місіонерські акції Коптської Церкви.

Саме тоді коптські місіонери виявляють неабияку активність в Уганді, Кенії та Танганьїці. Втім О. Мейнардус вважає: «місіонерська діяльність Коптської Церкви розпочалась з хіротонізації священика Антонія аль-Барамусі у червні 1976 року в єпископи для африканських місій» [393, р. 137]. Вірогідно, що американський історик мав на увазі остаточне організаційне оформлення місіонерської діяльності Коптської Церкви. Принаймні, на 80-ті роки XX століття припадає вже активне впровадження коптських місій в Судані, Замбії, Зімбабве та Намібії. Про успіхи коптських місіонерів в африканських країнах, про встановлення там нових єпархій, монастирів, навчальних закладів докладно переповідає О. Мейнардус у праці «2000 років коптського християнства» [393, р. 135-138].

Нині коптські громади, навчальні центри, клініки й окремі місії функціонують в Судані, Кенії, Уганді, Танзанії, Заїрі, Нігерії, Замбії, Зімбабве, Намібії та в Південній Африці. Зокрема, у Кенії «до 1989 року коптська громада нараховувала близько 2500 членів... В різних районах було побудовано 12 храмів, прийняли хрещення 8000 місцевих мешканців, були посвячені в сан чотири кенійські священики і велика кількість дияконів. Божественні літургії здійснюються на місцевих мовах: суахілі, кікуйю, кікамба, луо, кілухья» [45, с. 169]. У 90-х роках XX століття зростає вплив Коптської Церкви і в регіонах Західної Африки.

У 1988 році одружений священик абуна Павло Фуад Сідхом стає першим коптом, спеціально висвяченим для місіонерської роботи. У червні 1995 року папа Шенуда III висвятив у єпископи священика Булуса, призначивши його відповідальним за місіонерську діяльність церкви та проповідь Євангелія. Ці факти свідчать про набування сучасному місіонерству організованого характеру.

З іншого боку, численними є й факти стихійної місіонерської активності церкви. Йдеться про появу багатьох діаспор в європейських країнах, Північній Америці, Австралії внаслідок еміграції коптів в 50-60-ті роки XX століття. Звісно, що в усіх діаспорах діють місії, чи ініціативні групи завдання яких полягає у проповіді Євангелія серед нащадків емігрантів з Єгипту.

Глава VI. Ефіопська Православна Церква Тевахедо

6.1. Особливості появи Церкви та її функціонування в Аксумському царстві

Поява церкви в Ефіопії, втім як і її християнізація відносяться до дискусійних питань сучасної релігієзнавчої та історичної наук. По-перше, неоднозначно трактованими є традиційні версії апостольського походження церкви. Так в «Діяннях св. Апостолів» (8:26-39) розповідається про навернення скарбника кандакії (цариці) Ефіопської євангелістом Філіпом. Цей сюжет пізніше переповів Євсей Кесарійський в «Церковній історії» (II, 1, 13), пов'язуючи його з початком поширення благовісті в Ефіопії. Руфін Аквілейський в «Церковній історії» (X, 9) і Сократ Схоластик в «Церковній історії» (I, 19) повідомляють про проповідь серед ефіопів апостола Матфія. Самі ефіопи як і копти «вважають своїм просвітителем апостола Марка» [77, с. 131]. Цілком вірогідно, що хтось з апостолів побував на землях Ефіопії, але до нас не дійшли якісь історично достовірні свідчення щодо цих відвідин.

По-друге, в колах сучасних ефіопських богословів надзвичайно авторитетною залишається теорія надприродного походження їх церкви. Так М. Таффессе категорично стверджував: «Церква в Ефіопії були інспірована, проголошена, керована і консолідована поза усіляким відношенням до людської влади, але через проявлення сили Святого Духа» [302]. Звісно, що версія про появу Ефіопської церкви як наслідок надприродної події може влаштувати лише богословів.

По-третє, переважна більшість дослідників виникнення Ефіопської церкви датують другою чвертю IV століття. Для прикладу, О. Булатович стверджує: «Абіссінці сповідують християнську віру з 343 року по Р.Х.» [77, с. 86]. С. Французов узагальнює: «сучасна наука вважає, що навернення країни в нову віру сталося при царі Езані» (бл. 320-360)» [328]. Втім обставини постанови Церкви тлумачаться по-різному. Згідно з традиційною точкою зору, благовістя приносить в Ефіопію Фрументій, який навернув у християнську віру тодішніх правителів Аксумського царст-

ва – Абреху і Ацбеху. На той час Аксумське царство охоплювало північ Ефіопії, Еритрею і значну частину території Судану.

Легенда про Фрументія дійшла до нас насамперед у розповіді латинського письменника Руфіна Аквілейського в «Церковній історії» (I, 9), укладеній ним близько 401 року. Пізніше ця легенда з деякими варіаціями відтворена була в церковно-історичних працях Сократа Схоластика, Созомена і Феодорита Кіррського. Руфін розповідає про подорож юнаків Фрументія і Едезія у супроводі філософа з Тіра Меропія по Червоному морю; про загибель Меропія з усією командою на ефіопському березі; про рятунок і подальшу долю освічених юнаків, які пізніше опинились полоненими в Аксумі; про те, як Фрументій стає вчителем спадкоємця Аксумського царства; про навернення Фрументієм царської родини і його подорож до Олександрії, де він був висвячений в єпископи Афанасієм Великим. Додамо, що за власним зізнанням Руфіна він отримав ці свідчення від Едезія Тірського, який разом з Фрументієм служив у царя.

Саме Фрументій став просвітителем ефіопів під йменням Феремната з титулом Абба Салама («Отець світу»). Інший його титул: Кассате Берхан («Той, хто відкрив світло»). Тобто він шанується як засновник віросповідання ефіопів. В ефіопських синаксаріях [збірках священних книг, упорядкованих за днями року – І.К.] та інших джерелах Фрументію (Фрементосу) приділяється особлива увага. О. Булатович згадує про екземпляр абіссін «Таріха Негест» в якій стверджується: «В часи царювання Абреха-Ацебеха прийшло хрещення, в той час, коли були в Аксумі... В той час ефіопський народ частково поклонявся Закону пророків, частково диким тваринам (бааурі). Після цього аба Салама навчив про сходження Ісуса Христа, народження, страждання, розп'яття, смерть, воскресіння, здійснив над ними багато чудес. В той час повірили в Христове хрещення і хрестились. Їх увірування відбулось від Різдва Христового в 343 році. І побудували Аксум» [77, с. 131].

Принагідно, в ефіопських переказах християнізація країни пов'язується з легендарними братами-співправителями Абрехою і Ацбехою. Чи є брати Абреха і Ацбеха іншими іменами Езани і його брата Сазани? М. Таффесе вважає що так. Але в свій час ще В. Болотов наголошував: «Під іменами Абриха і Ацбиха приховується, вірогідно, зовсім інша пара історичних діячів» [64, с. 273]. На підставі узагальнення праць сучасних істориків С. Французов стверджує: «Більш обґрунтованим є припущення про те, що реальними прототипами Абрехи і Ацбехи були аксумський цар Калєб, який носив тронне ім'я Елла Ацбеха і його полководець Абра-

ха, чиї імена стали надзвичайно популярними серед ефіопів завдяки перемогам над гонителем християн хімьяритським царем Йосефом Асаром Ясаром в середині 20-х років VI століття. Абреха і Ацбеха стали пов'язаними в народній свідомості з хрещенням Ефіопії [327]. Між іншим, доволі показовими є лексичні значення цих імен. В. Болотов акцентував: «А-бриха дієслово в каузативній формі і означав «змусив світити = освітив»; «А-цбиха» – також *verbum causativum* = «змусив світати, привів з собою ранковий світанок» [64, с. 272]. Тобто, їх імена були наділені символічним значенням, – «просвітители».

Версія про хрещення ефіопів Фрументієм сприймається істориками вкрай обережно, зважаючи на наявні в ній численні хронологічні та географічні неузгодженості Руфіновської розповіді. Зокрема, В. Болотов пропонує доволі критичний і оснований на прискіпливому розборі деталей оповіді про Фрументія [див: 64, с. 266-272]. З одного боку, на підставі уточнення географічних даних місіонерської діяльності, на думку В. Болотова, «ми отримуємо свідчення, що Фрументій проповідував в самій Індії, а не Абіссинії» [64, с. 269]. Але з іншого, – «як не заплутана хронологія і географія в розповідях Руфіна, однак сам факт (як видно з тієї ж апології Афанасія), який передавався Руфіном, – є вірним» [64, с. 270]. Загалом, літописи і синаксарії все-таки є недостатніми джерелами для з'ясування питання про походження Ефіопської церкви. Б. Тураєв слушно зауважував: «літописна традиція зберегла тільки кілька імен і стислі сумнівні свідчення про хрещення народу...» [314, с. 54].

Натомість, згідно з даними сучасної історичної науки християнізація Аксумського царства відбулась в правління Езани. Свідченням про його царювання є стели з написами грецькою, сабейською й ефіопською мовами, в яких йдеться про діяння Езани. У написах повідомляється про відвернення царя від поклоніння язичницьким богам Махрему, Астарі, Бехеру, Медру і навернення у християнську віру. Так у написах IV і V – Езана визнає себе вже не «сином Махрема [тобто Ареса – І.К.], який є непереможним для ворогів» [147, с. 173], а зважає на «силу владики небесного, який на небі і землі отримав перемогу над усім сущим» [147, с. 175].

Саме на часи правління Езани Аксум був тісно пов'язаний зі східними провінціями Римської імперії. Відповідно, в регіон південно-західного узбережжя Червоного моря разом з торговцями і мандрівниками не могли не потрапити і проповідники. Тобто можна стверджувати про тривалий процес проникнення християнських ідей в Аксум. Ю. Коби-

щанов відзначає: «Поширення християнства в Ефіопії не прийняло форму одночасного акту чи примусового масового хрещення. Воно відбувалось поступово і добровільно упродовж всього періоду розквіту Аксума» [169, с. 56]. Першими осередками поширення християнства стають торгові міста Аден, Кана, Награн (сучасний Неджран) і портове місто Адуміс. Крім того християнські громади з'являються і в столиці Аксумського царства – Зафарі.

Тепер, – коли Аксум стає християнським? І яка роль була при цьому Фрументія? Більшість дослідників навернення царської династії у християнську віру датують періодом від початку 30-х років до 356 року. Для прикладу С. Манро-Хей пропонує дату – 333 рік. Про безперечний факт навернення Езани свідчать, в першу чергу, написи на стелах. Зокрема у написі VI стверджується: «Він [Господь] зробив мене поводитирем всього мого царства із-за віри в Христа, волею його і силою Христа, бо він веде мене і в нього я вірую» [147, с. 177]. Крім того, факт навернення Езани обігрується в «Апології» Афанасія Олександрійського до імператора Констанція (356 рік). В тексті цієї апології міститься лист Констанція «своїм вельмишановним братам» Езані і Сазані (останній згадується в одному з написів царя), в якому проаріанськи налаштованим імператором ставиться під сумнів канонічність хіротонізації Фрументія [див: 280, с. 60-62]. Підтвердженням належності Езани до християнських правителів також є цікаві нумізматичні знахідки. Тобто, на пізніх монетах які відносяться до правління Езани зображуються не язичницькі диск і напівмісяць, а хрести. Додамо, що монети цього царя є одними з перших у світі, на яких відтворений був знак хреста. Акцентуємо при цьому, – символіка хреста з'являється на ефіопських монетах, починаючи з 356 року.

Як наслідок, слід погодитись зі слушною думкою Ю. Кобищанова, який стверджував: «При Езані в Аксумі зорганізується християнська громада, єпископом якої став Фрументій» [169, с. 57]. Тобто Фрументій виявляється засновником і першим предстоятелем Ефіопської церкви. Варто вказати на значну кількість членів цієї громади. Зважимо все-таки на специфіку своєрідного сакрального ставлення пересічних аксумітів до царя. Тому після прийняття християнства царем Езаною переважна їх більшість могли просто наслідувати приклад монарха. Відповідно, саме тодішні наближені до царя аксуміти утворили паству майбутньої Ефіопської церкви.

Яка подальша доля християнської спільноти, організованої Фрументієм? О. Булатович вважає: «Після смерті аба Салами, в 383 році Абіссі-

нія продовжувала отримувати своїх єпископів з Олександрії і знаходиться під її впливом» [77, с. 132]. Б. Нелюбов перераховує таких наступників Фрументія як Феофіл (аріанин), св. Олександр, Варфоломій, Іоан, Яків [див: 229]. Щоправда в списках наведених іншими дослідниками співпадають не всі імена і їх послідовність.

Свідченням про подальше функціонування християнських громад в Аксумському царстві можна вважати також нумізматичні знахідки. Принаймні на монетах кінця VI – початку V століття починає домінувати християнська символіка. Зокрема, вона наявною є на монетах, які відносяться до періодів правління таких царів як Езана, Мхдіс, Уазебас, Еон, Ебана, Незана, Незул, Усас чи Усана. З іншого боку, на монетах все менше зустрічаються мотиви язичницької символіки. Ці мотиви ще наявні у ранній період правління Езани. Згадаємо в зв'язку з цим про написи 2-4, в яких Езана титулується як «син Махрема», язичницького бога війни й навіть декларується принесення в жертву цьому богу ста биків і п'ятдесяти полонених [див: 148, с. 174]. Натомість, у написі шість, що припадає на пізній період царювання Езани вже міститься похвала Богу Вседержителю.

Остаточне утвердження в Аксумі християнства й відповідне оформлення інституціональних структур припадає на 80-ті роки V століття. Згідно з місцевими переказами саме тоді в правління негуса аль Аміді (455-495) в Аксум прибули «дев'ять превелебних» – грецьких і сирійських ченців, які покинули регіони Візантійської імперії, побоюючись репресій в зв'язку з їх відвертим несприйняттям рішень Халкідонського собору. Про їх діяння можна дізнатись, в першу чергу, з ефіопських синаксаріїв. При цьому, як стверджував Б. Тураєв: «життя дев'яти святих превелебних носять безсумнівні сліди місцевих переказів. Історичні свідчення, які повідомляються ними, оскільки вони не є запозиченими із синаксарія чи хронік представляють поглиблений інтерес хоча б тому, що знайомлять нас з поглядами сучасників появи житій на своє аксумське минуле» [314, с. 62-63]. Відповідно, ці свідчення є вкрай важливими для відтворення інституціональних процесів, які відбувались в Ефіопській Церкві. У стислій синаксарній примітці від 29 генбота (24 травня) стверджується: «вони [дев'ять святих – І.К.] прийшли в країну Геес і просвітили Ефіопію як сонце вірою своєю православною» [314, с. 64-65].

В чому полягало «просвітлення» Ефіопії? Зауважимо, що дев'ять святих уславились організаторською діяльністю по створенню в Аксумі численних церков і монастирів. Узагальнюючи свідчення «Ефіопського

синаксарія» можна констатувати імена цих ченців. Так, згідно з житієм святого За-Міхаеля Арагаві окрім нього до «дев'яти превелебних відносяться святі Пантелеймон, Гаріма чи Йісхак-Гаріма, Афце чи Ефце, Губа чи Губба, Алеф, Йемата, Ліканос і Цахма чи Цехма [див: 329]. До цього, в гомілії на честь Гаріми замість За-Міхаеля фігурує святий Ліваній (Лібанос), який також іменується Матта, а замість Алефа вказаний Оц. Принагідно, звернемо увагу на переважно сирійські (арамейські) транскрипції імен «дев'яти превелебних». Хоча достовірних історичних згадок про їх діяльність не збереглося, але судячи з агіографій можна скласти уявлення про дев'ять святих як засновників найдавніших ефіопських монастирів. Але головне, – їх діяння визначили в подальшому нехалкідонітський характер ефіопського християнства.

В будь-якому разі можна стверджувати про розквіт християнських громад в Аксумі упродовж V – початку VI століть. Свідченнями такого розквіту є повідомлення Косьми Індікоплова, «Псевдо-Калісфена» Сінезія, «Книга хімьаритів». Більше того, з тодішніх джерел нам нічого не відомо про переслідування християн в Ефіопії. Звідси логічним є висновок, що їх просто не було.

Цілком вірогідно, що з кінця V століття з'являються численні інституціональні осередки в Аксумському царстві. Ю. Кобищанов підтверджує: «Саме в VI столітті язичницькі храми Аксума, Адуліса і Єха були перетворені (чи перебудовані) в церкви» [169, с. 265]. Між іншим, на початку VI століття Аксум відвідав Косьма Індікоплов, який декларував пізніше про його повну християнізованість. Словами Косьми: «... тут дуже багато християнських громад, а також безліч мучеників і ченців, які живуть відлюдниками; однаково в Ефіопії і в Аксумі і у всій країні довкола нього...» [цит. 169, с. 74].

Своєю підкреслено християнською політикою уславився аксумський негус Каліб (Елла Ацбеха), який навіть підкорив Хімьар і відновив там християнське віросповідання. Принаймні, в ефіопській літописній традиції Елла Ацбеха визнається покровителем християнського просвітництва. Цілком вірогідно, що саме цим негусом (царем) християнство було проголошене державною релігією. В ефіопських хроніках можна знайти симптоматичне зізнання царя: «Я, Каліб – Елла Асбаха, син Тазени... негус Аксума і Хімьара і володар Райдана і Саби і Салхан і Гірської країни... раб Христовий, який є непереможним для ворогів» [148, с. 208-209].

Початок VII століття ознаменував собою поступовий занепад Аксумського царства. Саме тоді перси захопили Ємен і взяли під контроль Червоне море. Пізніше контроль над цим морем переходить до арабів-мусульман, які після окупації Єгипту в 640-642 роках відрізали будь-які торговельні і культурні зв'язки Ефіопії з християнським світом. Саме мусульманське домінування поставило крапку в завершальній історії Аксума. Ю. Кобищанов стверджує: «аксумська династія припинилась за ефіопською традицією у 896 чи 898 році. В будь-якому випадку, до кінця IX століття Аксумське царство остаточно припинило своє існування» [169, с. 117]. Звісно, що падінням Аксумського царства завершилась і рання історія Ефіопської Церкви.

6.2. Ієрархат та церковно-адміністративний устрій: історія та сьогодення

Ієрархат Ефіопської Церкви тривалий час, аж до середини XX століття спочатку залежав від Олександрійського патріархату, а потім від першоієреїв Коптської Церкви. Подібна залежність була вмотивована ще Олександрійськими патріархами. Йдеться про декларовану ними необхідність дотримування так званого 42-го правила Нікейського собору, за яким ефіопам заборонялось поставляти власних єпископів. Звісно, що такого правила насправді не існувало. Тому доцільно стверджувати про 42-ий псевдоканон Нікейського собору. Однак одразу ж зауважимо, – ієрархічні зв'язки Ефіопської Церкви з Коптською як правило були формальними і тому першоієреї Єгипту не втручались у конфронтацію її численних чернечих партій, адепти яких дотримувались різних трактувань монофізитської за духом христології. Йдеться зокрема про такі угруповання як ченців з островів на озері Хайк, ченців з монастиря Дебре-Асбо у Шоа (пізніше Дебре-Лібанос) та прихильників статуту Євстахія, осередком яких став з другої половини XIV століття монастир Дебре-Бізен. При цьому коптські вищі ієрархи не впливали на внутріконфесійну боротьбу в Ефіопській Церкві з причин надто банальних. А саме, митрополит та єпископи, яких висвячували для Ефіопської Церкви були за національністю коптами і, судячи з документів, не знали розмовної амхарської і літургічної мови геез. Нерідко копти-митрополити, перебуваючи тривалий час в Ефіопії аж до самої своєї смерті не вивчали мов парафії, в якій служили і з місцевими священиками спілкувались винятково через перекладача.

Крім того, ієрархічні зв'язки Ефіопської Церкви з Коптською не були безперервними. Був навіть період (у X столітті), коли коптські патріархи внаслідок політики переслідувань християн мусульманськими правителями не мали можливості поставляти єпископів для Ефіопії. А з 1250 року близько тридцяти років в Ефіопській Церкві не було жодного єпископа.

Слід вказати також і на доволі показовий для історії Ефіопії факт зрощеності місцевого ієрархату та світської влади. Так у всіх столицях, де мешкали царі Ефіопії, поряд з царським палацом знаходились палаци єпископа і ечеге (духовної особи з числа місцевих). Є. Долганев стверджував: «Сумісне розташування цих палаців свідчить про з давніх часів існуючу близькість один до одного негуса (царя), єпископа і чагге [інша транскрипція титулу ечеге – І.К.]. В їх руках зосереджувалась вся влада, все вище управління країною» [116, с. 96]. Показовим фактом своєрідного симбіозу держави і церкви в Ефіопії можна вважати й укладення договору негуса Йікуно-Амлака з ієрархами. Цей договір увійшов в історію Ефіопії під назвою «рік священного союзу». Дослідники до цих пір вагаються у визначенні точної дати «року священного союзу». Так В. Болотов за таку дату визнає 1270 рік. В зарубіжній літературі (узагальнення С. Манро-Хей) прийнято вважати 1268 рік. Втім звернемо увагу на значущість «священного союзу». А. Бартніцький і І. Мантель-Нечко стверджують: «в рамках цього договору майбутній правитель Йікуно-Амлак визнав за ефіопським духовенством право на дві головні державні посади, значення яких залишалось важливим і в подальші століття» [30, с. 61]. До цього, більш докладно про ці державні посади, які обіймали ієрархи, у подальшому викладі.

Зрештою варто констатувати переважно національний колорит (який відображається у наявності окремих унікальних посад) та інституціональну своєрідність ієрархату Ефіопської Церкви. Відповідно доречно буде подати його докладну характеристику.

Насамперед, ефіопське духовенство складається з чорного, білого ступенів і дабтарів (книжників, світських осіб при храмах). Щоправда чернече духовенство В. Болотов пропонує називати «жовтим» духовенством, але ніяк не чорним» [68, с. 33]. Вірогідно, що церковний історик мав на увазі надмірну пов'язаність чернечого духовенства з реаліями цього світу. В цьому відношенні не буде перебільшенням стверджувати, що церковне життя в Ефіопії визначали не стільки клірики, скільки ченці численних монастирів, розташованих на узбережжях і на островах озер

країни. Йдеться про феномен так званого «озерного чернецтва». С. Чернецов у передмові до життя Яфкерана Егзіє писав: «Озерне чернецтво виділялось серед ефіопського духовенства не тільки і не стільки своїм географічним положенням, скільки тенденцією строгого наслідування вірі отців» [343, с. 225]. Тобто, чернеча братія (з XIV століття через архімандрита монастиря Дебре-Лібанос) фактично управляла справами єпархії, формально підпорядковуючись митрополиту-копту.

Активність в церковному житті чернечого духовенства врівноважувалась все-таки принципом централізації. Тобто, предстоятелю Церкви підпорядковувались беззастережно усі єпископи, яким в свою чергу підпорядковувались священники. Додамо, що єпископи навіть незначні адміністративні питання завжди узгоджували з першоієрархом. До цього, в церемоніальному відношенні єпископи зобов'язані були цілувати предстоятелю Церкви руки. А священники і миряни цілували йому коліна. Миряни, в свою чергу, можуть цілувати коліна і у єпископів і у священників. В будь-якому разі в ієрархії Ефіопської Церкви усі питання вирішувались по волі і за згодою її предстоятеля.

Предстоятель Ефіопської Церкви наділений був найвищим ієрархічним чином – абун (в перекладі з арабської і геєз – «отець наш»). Для порівняння, в розмовній амхарській мові вживалась номінація «аббат». Зауважимо, що цей титул в історії Церкви зазнає істотної трансформації. Спочатку так звертались до єпископа Аксумського царства як до предстоятеля церкви. Пізніше цей титул стає зверненням і додатком до імені будь-якого духовного наставника, починаючи з ігумена чи святого аж до вищого ієрарха.

Втім у вжитку ефіопських християн також є слово «абун». Так колись називали в третій особі митрополита в Церкві, а з отриманням останньою автокефалії з 1948 року не лише митрополита, але й патріарха. Резиденцією патріарха з 1959 року стає кафедральний собор міста Аддис-Абеба. До цієї дати титулу «патріарх» (патріярк) в Ефіопській Церкві не було. До зовнішньої атрибутики предстоятеля Ефіопської Церкви належать: мітра з потрійною короною, омофор, панагія і пастирський жезл. До функціональних обов'язків патріарха входили: помазання на царство (при монархічному режимі правління), висвята єпископів, освячення храмів і, звісно що, керівництво Церквою. Щодо останнього. Ефективність управління Церквою нині досягається через настанови єпископам та окружні послання. Патріарх одягається у все біле з легким жовтуватим відливом.

Своєрідним свідченням виповненої ієрархічної централізації в Ефіопії є повна титулатура її предстоятеля. Нині вона має такий вигляд: «Його Святійшества Абуна Павлос, п'ятий Патріарх і Католикос Ефіопії, Ечеге трона святого Такла Хайманота і Архієпископ Аксумський». До цього, варті уваги деякі роз'яснення складових такої титулатури.

Розглянемо їх на прикладі п'ятого абуні Павлоса (Волде Йоханнес), який був предстоятелем Ефіопської Церкви з 5 липня 1992 року до 16 серпня 2012 року. Додаток «п'ятий» до титулу Патріарха свідчить про порядок інтронізації чергового першоієрарха, ефіопа за національністю. До цього, першим патріархом Ефіопської Православної Церкви стає Баслейос, чи Василій (Габра Гійоргас) (1959-1971). Далі, титул «Католикос» був взятий предстоятелем церкви в знак належності до інституцій орієнтального християнства. Такий титул є характерним для більшості першоієрархів церков, які з'явилися за межами Візантійської імперії. «Ечеге» – буквально «старець», в даному випадку означає голову чернечих спільнот. «Текла Хайманот» є позначенням одного з найзначніших чернечих угруповань Ефіопії. А згадка про Аксум є уособленням спадкоємного зв'язку нинішнього патріарха з першою історичною кафедрою.

Додамо, що в церковній історії Ефіопії після єпископа Аксумського предстоятелем церкви був митрополит (папас – мовою геез). Офіційним найменуванням митрополита було «ліке папасат» (буквально «перший над єпископами»), тобто архієпископ. Звернемо увагу, в ефіопській традиції чини митрополит та архієпископ зазвичай не розрізняються. Як приклад тому, Б. Тураєв згадує про один документ 1270 року, в якому йдеться про царя Йикуно-Амлака і митрополита Кирила, відомого з життя Текла-Хайманота. Митрополит Кирило титулується також в цьому документі як «ліке-папасат» [314, с. 68].

Першим митрополитом Ефіопської церкви стає уславлений абба Салама, сирієць за походженням. Кожний наступний митрополит, який відправлявся на службу в Ефіопію брав з собою з Олександрії Великий штат свої людей. До цього штату входили кілька священників, архідияконів, дияконів, читців, півчих і численних слуг. Інколи митрополит брав до себе свиту померлого попередника на кафедрі. Щодо його резиденції. Після падіння Аксумського царства помешканням митрополита тривалий час був царський похідний табір. Тобто єдиного кафедрального осередку Ефіопської Церкви не було. При цьому дуже часто ті чи інші митрополити мешкали в різних маєтках, дарованих негусами, але час від часу відвідували їх ставку. Лише у 1636 році резиденцією митрополита

стає столичне місто Гондар. У 1865 році Гондар був спалений Теодросом, якому вдалось захопити царський престол. Відтак митрополит змушений був покинути свою резиденцію і деякий час міняти своє помешкання. У 1886 році була споруджена нова столиця Ефіопського царства – Аддис-Абеба. З 1893 року кафедральний собор нової столиці стає постійною резиденцією митрополита.

Тепер щодо «включеності» митрополитів у церковне життя Ефіопії. Тривалий час з IV століття до середини XX століття вони за національністю були коптами. Відповідно, – призначались патріархами Олександрійськими. Як наслідок, – митрополити не завжди розбирались в реаліях Ефіопської Церкви. Подекуди вони не знали місцевих традицій, звичаїв, особливостей етикету, навіть дипломатичних нюансів у взаєминах з негусами. В зв'язку з цим доволі показовим є приклад непорозуміння між негусом і митрополитом, який наводить Є. Долганев у статті «Сучасна Абіссінія: Церковне управління, суд і засоби утримання духовенства. (З розповідей туземця)». Йдеться про царський подарунок – мула, прикрашеного золотим сідлом – тодішньому митрополиту Петру і про те як нерозважливо останній вчинив з ним [див. 116, с. 99-100]. Звідси й потреба у наявності такого чину в ієрархаті, носій якого міг би цілком замінити у церковних справах папаса-іноземця.

Йдеться про такий чин як «ечеге» (інші транскрибовані форми: ечаге, ечігье, ичаге, ичеге, чагге). Відповідно, в дослідницькій літературі зустрічаються вкрай різноманітні номінації такого чину. Ечеге з мови геез означає буквально «старший» архімандрит усіх монастирів. Тобто носій цього титулу був главою ефіопських ченців ордену абуні Текла Хайманота. Є. Долганев зумів влучно ідентифікувати носія такого титулу. На його думку, це «особлива духовна особа з туземців, яка не має єпископського сану, але владою своєю подібна до єпископа» [116, с. 96]. Тривалий час аж до середини XX століття ечеге обіймав посаду вищого адміністратора в ієрархії Ефіопської Церкви після єпископа (митрополита-іноземця), – лише номінального глави. Тобто фактично він керував церковними і державними справами. Принаймні для негусів ечеге був авторитетною духовною особою і головним державним сановником (у відповідності зі «священним союзом»).

Першим у списку ечеге значився звісно що абуні Текле-Хайманот (XIII століття). Хоча зауважимо, О. Булатович наполягав: «Ичаги існують разом з абуні від початку християнства в Абіссинії» [77, с. 140]. Ечеге як ігумен знаменитого монастиря Дебре-Лібанос отримує згодом від

негуса нечувані дивіденди щодо управління церквою. По-суті, в ієрархічному відношенні він зрівнявся з єпископом. Відзначимо принагідно, що до 80-х років XIX століття єпископ в Ефіопії був один. І появу посади ечеге слід сприймати як спробу ієрархічного доповнення за рахунок місцевих провладних структур. Є. Долганєв зауважував: «Абіссінці для того, щоб відтінити звання єпископа, якого просто обожнюють від звання чагге, який користується майже рівною з єпископами владою вживають наступну аналогію: єпископ – сонце, а чагге – промені, що сходять від сонця» [116, с. 96].

У формальному відношенні значущість посади ечеге полягала в тому, що «цей сановник під час придворних урочистостей сидів по праву руку від імператора, як друга особа в державі після правителя» [30, с. 61]. Додамо, що ечеге був духівником монарха. Тому його помешкання знаходилось поряд з палацом негуса. Останній зважав на його думку не лише в церковних, але і в державних справах.

З часом ечеге стають фактичними керівниками усього духовенства Ефіопії. Але вони не мали права хіротонізувати священнослужителів. Між іншим, у 90-х роках XIX століття титул ечеге набуває наступного вигляду: «чагге (такий-то), що сидить на кафедрі Текла-Хайманота, син і спадкоємець святого євангеліста Марка і святого Салами, світла ефіопського» [див: 115, с. 438]. На той час ечеге був найближчим сподвижником негуса. Він мав свою єпархію (нагарит), свій штат чиновників, навіть своє військо. Звісно, що ечеге управляв церквою разом з митрополитом, зважаючи на «благословенний» статус останнього. Втім така унікальна посада в ефіопській ієрархії з часом стає лише додатком до патріаршої посади. А саме в середині XX століття по мірі формування інституту патріаршества усі адміністративні функції ечеге були покладені на нового предстоятеля Церкви.

Другим титулом у місцевій ієрархії Ефіопської Церкви і третім у світській ієрархії тривалий час був «акабе саат» чи «акабе сеат». Спочатку цим титулом наділений був настоятель давнього монастиря Дабра-Лібанос (область Шимезана в північній Ефіопії). За легендою, у XIII столітті звання акабе саат було надане Йєсусу-Моа, одному із відомих діячів церкви за допомогу в завоюванні трону. Щоправда, С. Чернецов вважає, що настоятель монастиря – носій цього титулу – був ще при дворі ефіопських царів династії Загве в XI-XII століттях.

Функціональними обов'язками акабе саата насамперед були слідкування за розпорядком дня імператора. Його титул в перекладі з мови

геез дослівно означає «охоронець годин». Тому саме акабе саат визначав години аудієнції тих чи інших осіб у негуса. Згідно з правилами придворного етикету він мав право восідати зліва від царського престолу під час якихось урочистостей. Акабе саат також був значним авторитетом у віроповчальних питаннях церкви. Саме він перевіряв рівень догматичних знань та їх відповідність ортодоксії абуни, який прибував з Олександрії. Крім того, як повідомляють А. Братніцький та І. Мантель-Нечко: «Духовна особа, що займала цей пост наділялась правом, з одного боку, вирішувати релігійні суперечки в лоні Ефіопської Церкви і створювати юридичні вердикти, а з іншого боку, в якості «блюстителя годин» укладати розпорядок дня при дворі імператорів. В майбутньому акабе саат стане однією з найбільш привілейованих і авторитетних фігур церкви і одночасно однією з найбільш впливових осіб при дворі» [30, с. 62].

Цей титул особливого значення набуває упродовж XIV-XVI століть в епоху правління династії Соломонідів. Тоді акабе саат, будучи настоятелем монастиря на озері Хайк відповідав за постійний зв'язок між державними і чернечими інститутами. При цьому «фактом є той, що в XIV-XV століттях в Ефіопії в сан акабе саат зводились саме ченці з озера Хайк...» [30, с. 63]. Втім у XVIII столітті по мірі зростання значущості в церковному житті Ефіопії монастиря Дабра-Лібанос з Шоа (південна Ефіопія) функція посередництва між державними інституціями і чернецтвом переходить до ечеге. Що ж до акабе саата то його посада набуває дедалі світського характеру, трансформуючись у суто придворну. Ще два століття зберігався інститут акабе саата, аж поки в XIX столітті не був ліквідований.

В Ефіопській Церкві унікальною була й посада «нибуре ид» (буквально: «посвячений», «висвячений»). Зауважимо принагідно про різні варіанти транслітерації цієї посади в дослідницькій літературі. Для прикладу, в транскрипції О. Булатовича – «набр хида», Б.Нелюбова – «небура'ед». Нибуре ид був світським главою церкви. За повідомленням О. Булатовича «він походить з роду первосвященника Азарія, який був присланий Соломоном разом з Менеліком... Його обов'язок – охороняти нібито існуючий до цих пір привезений Менеліком з Єрусалима ковчег завіту» [77, с. 141]. Нині посада нибуре ида збереглась в ієрархічній структурі церкви. Вона надається лише настоятелям храмів в Аддис-Абебі, Аксумі і Шоа. Здебільшого ця посада є почесною і за функціональністю нічим не відрізняється від посади архимандрита (комоса), про специфіку останньої торкнемось при розгляді чернечого священства.

Єпископ (єпископос) завжди займав важливе місце в ієрархічній системі Ефіопської Церкви. Його обов'язки полягають переважно у висвяті на церковні посади і в управлінні церковними справами єпархій. При монархічному режимі єпископ був не лише духовним, але й по суті світським володарем у своїй єпархії. В історії Ефіопської Церкви кількість єпископів постійно змінювалась, але як правило не перевищувала десяти. В Аксумському царстві єпископ був тільки один. В «темні віки» ефіопської історії зазвичай також був один єпископ. У 90-х роках ХІХ століття, за свідченням О. Булатовича було всього три єпископи, один з яких виконував обов'язки митрополита [див: 77, с. 140]. Документально підтвердженням є факт прибуття в Ефіопію у 1881 році чотирьох єпископів. При цьому зауважимо, – усі єпископи упродовж шістнадцяти віків історії Ефіопської Церкви були коптами. Лише у 1929 році були висвячені перші чотири єпископи, ефіопи за національністю. Нині єпископів в Ефіопській Церкві нараховується понад сорока. Їх одіянням є ряса, підрясник і камилавка, яка розширюється до верху. Неодмінними атрибутами єпископів є мітра, пастирський посох з блискучою золотою інкрустацією, панагія і сакос.

Представником єпископської влади у кожній єпархії є так званий «лікакгайнат» (від слів «ліке» – перший і «кгайнат» – священство). Тобто, лікакгайнат є по-суті архіпресвітером. В монархічній Ефіопії ця посада була дуже шанованою. За свідченням Є. Долганєва: «в лікакгайнати обираються люди, що отримали достатню місцеву освіту, але в сан священства вони не посвячуються...» [116, с. 104]. Отже, лікакгайнати виконували суто адміністративні функції при єпископах-чужинцях. Тобто вони були єпархіальними начальниками й тому в їх обов'язки входила і щорічна ревізія своєї єпархії. При цьому зауважимо, – лікакгайнати не мали права відвідувати монастирі й, відповідно, втручатись у справи чернечих інституцій.

Тепер більш докладно про місце в ієрархії Ефіопської Церкви священників, про їх градацію та специфіку. Насамперед священники (кеси) є досить популярними і шанованими в середовищі вірних Ефіопської Церкви. Саме вони виконують усі таїнства, окрім висвяти, урочисті молебни та буденні церковні треби. Усі священники в Ефіопії повинні бути одруженими церковним шлюбом. На цей сан може претендувати будь-яка особа, яка відчуває покликання до священнодійства. Але обов'язкова умова, – перед хіротонізацією претенденти на сан повинні скласти щось подібне до іспиту. За повідомленням Є. Долганєва, якщо священник тяжко

согрішить (перелюб чи осквернення святині), тоді він сам позбавляє себе сана (це епітім'я) і причащається вже як мирянин. При цьому від нього не вимагають якихось формальностей та обов'язкового погодження такої дії з єпископом [див: 118, с. 233]. Зауважимо, що добровільне позбавлення сану священником до цих пір практикується в Ефіопії. Щодо одянь священників. Вони носять довгу шовкову рубаху (підризник), поверх якої одягається на плечі шовкова риза білого кольору, що доходить до колін. Голова у священників покривається серпанком. При урочистостях та особливо важливих богослужіннях священники одягають головний убір у вигляді срібної чи позолоченої корони. У всіх інших випадках вони носять щось на кшталт чалми (мовою геез – метамтамма) і обов'язково мають посох у вигляді букви Т.

В Ефіопській Церкві існує доволі громіздка градація священників. Йдеться про різноманітні почесні титули пов'язані з локалізацією служби священників чи акцентуацією на внутрієрархічній субординації. Зокрема такими титулами є «нибур ид», «ліке сілтанат». Останній титул надається настоятелю Троїцького храму в Аддис-Абебі. Б. Нелюбов повідомляє також про титули «ліке лікавент» (головний вчений), «мелаке селам» (ангел миру), «мелаке геннет» (ангел раю), «мелаке хаїл» (ангел влади) [див: 231, с. 373]. Серед них особливо шановані були «ліке лікавенти». До цього, В. Болотов вважав лікавинтів [в такій транскрипції у нього – І.К.] – «потомками перших священників, які міцно запровадили християнство в Абіссинії» [68, с. 32-33].

З поміж кліриків кожної церкви виділяється старший священник – гавас (гебес у транскрипції В. Болотова). Саме він співпрацює з лікагнайтом по справам своєї парафії і слідкує за поведінкою підзвітних йому духовних осіб. Принагідно, влада гаваса не поширюється на монастирі, які знаходяться в межах його приходу. Натомість, у монастирях є свої головні священники, які титулюються «кеси хаце».

Слід вказати також на таку доволі характерну рису ефіопського інституту священства як їх надмірну кількість. В жодній іншій інституції орієнтального християнства немає такого числа приходських священників. Ще Є. Долганев відзначав: «В Абіссинії не у кожному селі є церква, а зазвичай кілька сіл (від трьох і більше) мають одну церкву, в якій завжди буває кілька священників (3, 5, 7, 9 і навіть 12)» [116, с. 108]. С. Говорун стверджував, що нині в храмах Аддис-Абеби служить по 150 священників, а деякі приходи нараховують навіть по 500 кліриків [див: 96]. Зауважимо, – в свій час негус Теодрос II (1855-1868) намагався обмежити кіль-

кість духовенства, яке до того ж не сплачувало податки в державну казну. За його наказом в кожній церкві кількість священиків зменшили до двох, а дияконів до чотирьох. Усіх інших духовних осіб, які не потрапили в ці списки, відправили «у мир», займатись буденними справами. Між іншим, подібні заходи Теодроса II привели до його конфронтації з тодішнім абуною Селамою.

Тепер щодо загальної кількості священиків в сучасній Ефіопській Православній Церкві. На жаль, бракує точних статистичних даних. Тому зважаючи на ті, чи інші оцінки, можна узагальнити тільки про їх приблизну кількість. Зокрема, за статистичними звітами, поданими у відповідному розділі хрестоматії «Богословський діалог між православною церквою і Східними православними церквами» повідомляється про близько 400 тисяч священиків [45, с. 46]. Нині, в багатьох селах Ефіопії діє більш ніж одна церква, в якій служить два священика в супроводі численних дабтара і дияконів. Виходячи з цього, за узагальненими оцінками, в Ефіопії приблизно 25 % чоловічого християнського населення виявляються священнослужителями [376].

В ієрархії Ефіопської Церкви важливе місце належало і нині належить представникам чернечого священства. Йдеться про архімандритів (комосів), ігуменів (мамгирів) та ієромонахів. В принциповому відношенні комоси і мамгири функціонально нічим не відрізняються між собою. Проте сан комоса зазвичай отримував від єпископа настоятель значного єпархіального монастиря. В зв'язку з цим комосом міг бути і «кес хаце» (головний священик). Натомість, мамгири (буквально: наставники) були начальниками менш значних монастирів. Комоси і мамгири здійснювали дисциплінарний нагляд над ієромонахами та ченцями, турбувались про них. Додамо також, що мамгир обирався голосами братії в урочистій обстановці. Новобраний ігумен повинен був після обрання відзвітувати єпархіальному єпископу та отримати від нього благословення.

Ченців в Ефіопії дуже шанують, визнають за ними не лише подвижників, але й своєрідними уособленнями справжнього християнського шляху служіння. Серед ченців виділяються ті, хто живуть в монастирях, мандрівні і так звані мирські. Останні мешкають в містах і селах і, на перший погляд, нічим не відрізняються від пересічних віруючих. Але у всьому вони дотримуються чернечого образу життя. При цьому такі ченці не обов'язково надягають аскему (чернече одягання). Більше того, за свідченням Є. Долганева: «Навіть постриг не всі приймають, а тільки деякі, тому що цей обряд пов'язаний з важкими обітницями і клятвами...»

[114, с. 440]. В зв'язку з цим постриг в Ефіопській Церкві сприймається як свого роду другий ступінь чернецтва, а архімандритство – третій. До цього, ця процедура здійснюється в монастирі у доволі урочистій обстановці. Є. Долганев докладно описує таку процедуру. Його словами: «Того, хто бажає постригтись, закутують в паволоку як мерця і кладуть в домовину посередині храму. На протязі близько двох годин над удаваним мерцем ченцями по черзі прочитується уся псалтир» [114, с. 441]. Між іншим, в Ефіопській церкві не є прецедентом процедура позбавлення постригу. Тобто, кожний з ченців може знову стати мирянином, якщо самовільно відмовиться від постригу. І за цей вчинок його не осудять. Навпаки, «гріхом вважається бути по зовнішності ченцем і не жити по-чернечому» [114, с. 440].

Отже, бути ченцем в Ефіопії є свого роду привілеєм серед віруючих. Але з іншого боку, вимагає від таких подвижників послідовного, строгого дотримання обраного ними шляху служіння Господу. В житіях Такла-Хайманота стверджується про ангелоподібне сумісне життя ченців і черниць в монастирях, які були засновані цим святим.

Принагідно, в країні є два типи чернецтва. Поява одного з них пов'язується з іменем подвижника Такла-Хайманота, творця ефіопської церковності, засновника шоаського чернецтва, осередком якого стає монастир Дебра-Лібанос. Усі монастирі цього типу називаються «андинатгедам», тобто співжитні монастирі. Інший тип чернецтва, започаткований подвижником Євстафієм (XIV століття) можна назвати скитським. Цей тип був дуже поширений в Ефіопії. Скитські монастирі називались просто «гедам». Зауважимо, що в цих монастирях ченці користувались цілковитою свободою у веденні свого келейного життя. Як стверджував Є. Долганев: «Око ігумена не повинно проникати за двері їх келій. Будучи наданими самим собі, такі ченці змушені на свої засоби будувати собі «оселі» і здобувати їжу і одягу» [114, с. 441].

В ієрархії Ефіопської Православної Церкви є й такий унікальний чин як дебтера́ (дабтарá). Дебтера це священнослужителі, які отримали духовну освіту, готувались до священницького сану, але з різних причин не прийняли його. Їх обов'язки полягають насамперед у здійсненні богослужбових піснеспівів. Тобто дебтера співають псалми і гімни, грають на сістрах і барабанах-кеберо й навіть танцюють. По суті, вони за своїм функціональним призначенням є близькими до читців та кліросних співців.

Також дебтера є носіями богословських знань і традиційних звичаїв, уподібнюючись в цьому відношенні церковним вчителям (дидаска-

лам). Додамо, що вони є і своєрідними експертами у читанні біблійних та літургичних текстів і знавцями церковного права. Крім того, дебтера відповідальні за створення амулетів і лік, приготовлених з різних трав з метою розсіяти вплив демонів і запобігти хворобам. Щодо останнього. Є. Долганев, маючи на увазі надмірне захоплення деякими дебтера усім, що стосується магії та чудодійств, стверджував: «деякі [дебтера – І.К.] є навіть експлуаторами народного невігластва, наприклад, ворожіннями по зірках, знахарями, змовниками» [117, с. 272]. Зокрема він вказував на факти хизування деякими дебтера їх знаннями одкровенних таємничих імен Божих, які у вигляді написаних букв на свитках шанувались віруючими як чудодійні талісмани.

Щоб стати дебтера треба було не тільки отримати духовну освіту, але й засвоїти курси церковної музики і систем її запису на мові геез. Є. Долганев відзначав, що посада дебтера надається «тим особам, які добре засвоїли річне коло церковного співу, чи вміють складати духовні вірші для богослужіння» [117, с. 271]. Тому не дивно, що з числа дебтера обирається керівник храму та його власності який в церковній ієрархії посада титулується як алака. Саме алака управляє усіма особами, задіяними в церкві. Зазвичай кількість таких осіб є не меншою ніж 50. До того ж більшість з них належать до нижчого чину ієрархії Ефіопської Церкви, – дияконату.

Диякони допомагають священикам не тільки в богослужбовій практиці, але і в управлінні приходом. Як правило дияконами стають хлопчики від 8 до 12 років. Хоча зауважимо, – О. Булатович повідомляє: «Текла Хайманот був посвячений в диякони в чотири роки» [77, с. 133]. До цього, сан диякона отримували в минулому усі монарші особи Ефіопії. В тому числі й останній її імператор Хайле Селассіє I (1930-1974). Старший диякон отримує ймення архідиякон. В його обов'язки входить не лише опіка над братією, але й розподіл читання псалмів. Усі диякони носять стихар без ораря, а в деяких храмах навіть одягають фелонь.

В церковно-адміністративному відношенні Ефіопію можна розглядати як приклад екстенсивного розгортання єпископальної системи організації. Щоправда подібна екстенсифікація відбувалась вкрай уповільненими темпами і до того ж переривалась в темні віхи ефіопської історії.

В Аксумському царстві в часи Фрументія і його безпосередніх наступників існувала одна-єдина єпархія. Упродовж V-VI століть функціонували вже чотири єпархії: Аксумська, Адуліська, Йеха і Матар. Про наявність останніх трьох можна припустити на підставі існування відповід-

них грандіозних храмів з баптистеріями саме у цих містах. Крім того, один з настоятелів церкви в Адулісі, – єпископ Мойсей згадується у листі Паладія, єпископа Єленопольського (368-431). Останній відправився в Індію для вивчення філософії брахманів у супроводі єпископа Адуліського Мойсея.

В VII столітті ці чотири єпархії переходять в безпосередню юрисдикцію Коптської Церкви. Скільки було місцевих єпархій в Ефіопії упродовж VIII-XIII століть, – історія замовчує. Чи не єдине джерело про церковні справи в Ефіопії тих часів це «Історія олександрійських патріархів» [див: 382], відповідно з цього джерела можна дізнатись, що в патріаршество Гавриїла II (1131-1145) митрополит Мікаел був втягнутий у суперечку з царем Ефіопії з приводу висвяти олександрійським патріархом більшої кількості єпископів, ніж дозволяв звичай. До цього, десять єпископів могли скласти собор і, як наслідок, обрати власного митрополита, на що й сподівався негус (цар) Ефіопії. Звісно що тодішній олександрійський патріарх відмовив. При цьому в «Історії олександрійських патріархів» Севіра ібн аль-Мукаффи згадується і про висвяту в ті часи семи єпископів для Ефіопії та Нубії. Відповідно, можна припустити про кількість єпархій на тодішній території Ефіопії менше семи. Втім цілком вірогідно що в епоху протистояння християнської Ефіопії з мусульманськими султанатами упродовж XV-XVI століть кількість єпархій значно скоротилась. Принаймні в першій половині XIX століття у більшості джерел побіжно згадується лише про одну єпархію.

У 80-х роках XIX століття Ефіопія була поділена в церковно-адміністративному відношенні на три єпископальні єпархії, які співпадали з межами тодішніх трьох царств: Тигре, Шоа і Годшам. Крім того як окрема адміністративна одиниця (але не статусу єпархії) існував Аксум з осередком у храмі Ціон. До речі, Аксум теж очолював єпископ. Єпархії, в свою чергу, поділялись на кілька нагаритів (свого роду округи). Їх очолювали лікакгайнати (архіпресвітери).

Судячи з численних історичних повідомлень адміністративний устрій Ефіопської Церкви в першій половині XX століття залишався незмінним. Істотні реорганізаційні зміни щодо устрою Ефіопської Церкви стались лише після отримання нею повної автокефалії у 1959 році. Принаймні у 60-х роках XX століття за повідомленням Б. Нелюбова [див: 231, с. 372] в Ефіопській Церкві нараховувалось 14 єпархій, які управлялись архієпископами. Серед найбільш важливих згадуються єпархії Тигре, Шоа, Годжам, Гондар, Бегемдере, Еритрея, Волло, Воллега, Харерге, Арсі

та Аддис-Абеба. За свідченням Азіза Атії в Ефіопії на той час функціонували 20 тисяч церков і близько 850 монастирів [361, р. 160].

Перша єпархія Церкви за межами Ефіопії була утворена у вересні 1951 року в Єрусалимі. Хоча зауважимо, що у 1268 році тодішній негус заснував в Єрусалимі подвір'я церкви. Саме це подвір'я можна вважати першим інституціональним осередком Ефіопської Церкви у Святому місті. У 1953 році була утворена друга зарубіжна єпархія – Західної півкулі (в США). Нині в США Ефіопська Церква з 2007 року представлена трьома єпархіями: Вашингтон (округ Колумбія), Нью-Йорк і Берклі (Каліфорнія). Серед зарубіжних нині виділяється також архієпархія країн Карибського басейна і Латинської Америки, що має осередком Тринідад. Ця архієпархія охоплює окремі єпархії в Ямайці, Гайані, Барбадосі, Гваделупі, Мартініці і Бермудських островах.

Значна інституціональна реорганізація в Ефіопській Церкві сталась у 1999-2000 роках. Саме тоді були створені нові єпархії Аваса (Сідамо), Амбо, Ассоса, Афар, Негеле-Борена, Огаден, Північний Омо, Греція, Дубай, Лондон. Крім того єпархії Харерге і Тигре були поділені відповідно на Східний та Західний Харерге і на Східний і Західний Тигре. Між іншим за станом на 1998 рік нараховувалось 30 єпархій, 25 тисяч приходських храмів, 937 монастирів [45, с. 46]. Нині за станом на початок 2010 року до складу Ефіопської Православної Церкви входять 44 єпархії які очолюють архієпископи і близько 40 тисяч приходів. До цього, в квітні 2004 року були утворені останні на цей час єпархії церкви. Йдеться про такі єпархії як Гаш-Бакра, Дібарва, Асаба і Європа.

За кількістю віруючих Ефіопська Православна Церква є найбільшою серед орієнтальних інституцій. Щоправда статистичні дані істотно різняться між собою. За словами референта патріарха, в країні нині нараховується близько 45 мільйонів християн – послідовників Тевахедо і близько 500 тисяч священнослужителів [203]. У хрестоматії К. Шайо вказані цифри – близько 35 мільйонів пастви і близько 400 тисяч священників [45, с. 46]. Р. Робертсон, посилаючись на свідчення Всесвітньої Ради Церков (1995 рік) стверджує про 30 мільйонів віруючих [273, с. 44]. Найбільша кількість прихильників Ефіопської Православної Церкви мешкають на півночі і в центрі країни. В основному це представники таких народностей як аліхара, тиграї і, частково, оромо.

6.3. Синодальна діяльність Церкви

В історії Ефіопської Церкви її синодальна діяльність як показник інституціоналізації тривалий час була відсутньою. Причини тому, – наявність митрополита чужинця і брак належної квоти архієреїв. Щодо останнього. Майже до початку ХХ століття ієрархія Ефіопської Церкви нараховувала, зважаючи на різні періоди, не більше десяти єпископів. Але, як правило, кількість єпископів коливалась в межах трьох-чотирьох. Тому не дивно, що ініціаторами введення соборної системи були не предстоятелі церкви, а негуси, які в першу чергу дбали про стабільність в державі. До цього, саме негуси санкціонували знамениті «христологічні собори» в історії церкви, які відбувались упродовж XVII-XVIII століть.

На жаль бракує достовірних свідчень по синодальній історії Ефіопської Церкви. У подальшому викладі ми узагальнимо ті малочисельні повідомлення про собори, які можна знайти у працях В. Болотова, Б. Тураєва, С. Чернецова, свящ. О. Давиденкова.

Першим собором в церковній історії Ефіопії слід визнати собор 1439 року, який відбувся в Альхарі в часи царювання Зара-Якоба (1434-1468), того негуса «тверда рука якого відкарбувалась на церковно-обрядовій зовнішності Ефіопії» [68, с. 26]. Скликав цей собор негус Зара-Якоб з метою вирішення дискусії про особи св. Трійці. На соборі, окрім царя були присутні тільки пресвітери, ченці і дебтера. Основним здобутком цього собору стала сформульована самим Зара-Якобом «віра усіх православних ефіопів» [68, с. 29], яка полягала в утвердженні Бога єдиного за сутністю і потрійного в особах.

Першим христологічним синодом вірогідно що став синод 1654 року. На ньому розгорнулася дискусія про помазання і з'єднання між представниками чернечого ордену св. Такла Хайманота (добра-лібаносці) і представниками чернечого ордену св. Євстафія. Втім чим завершилась така дискусія, – на жаль свідчень бракує. В. Болотов стверджував: «Собор 1654 року має значення лише першої хронологічної дати в історії цієї суперечки; ми не знаємо навіть яке там було прийняте рішення» [68, с. 36]. Христологічним став також собор, який відбувся в жовтні 1681 року скликаний негусом Йоханнесом. На ньому, за наказом негуса була утверджена теза «прославилась плоть з'єднанням» [68, с. 37]. Відповідно державою було санкціоноване вчення добра-лібаноських ченців і проголошена анафема годжамським ченцям, що представляли авангард ордену св. Євстафія. Таким чином, судячи з результатів відомих нам со-

борів, починаючи з 1654 року христологічна проблема була пов'язана безпосередньо з політичними наслідками. І надалі, – на соборах 1688 і 1707 років годжамських ченців підтримали деякі князі Ефіопії. З іншого боку, починається політичне протистояння провінцій Шоа і Тигре. Принагідно згадаємо і про «примиренський собор» 1687 року. На ньому були присутні папас, ечеге і 47 мамгиран (настоятелів). Звісно, що активними учасниками були сам негус Іясу (1682-1706) і державні сановники. Негус намагався примирити ворогуючі партії й навіть виніс пропозицію усім ченцям «поселитись на острові, названому Дабра-Марьям» і тут «дослідити святі писання і через взаємні питання обговорити питання про віру, збираючись з любов'ю у присутності абба Синода папаса і акабе-саата» [68, с. 39-40]. Серед рішень собору вкажемо на утвердження як норми компромісної христологічної тези, суть якої «Боголюдина визначилась Сином Божим в силі помазання Духа Святого» [68, с. 65]. Втім скликаний через рік собор в Ййбаба зводить нанівець досягнення компромісного варіанту у вирішенні христологічної проблеми. Навпаки, він ще більше поглибив суперечності між чернечими угрупованнями. Не став конструктивним і собор, що відбувся в квітні 1697 року. У березні 1721 року знову щодо питання «про помазання і з'єднання» був скликаний собор. На цей раз тодішній негус Давид III (1716-1721) запросив окрім нового папаса усіх ченців годжамських, амхарських і бега-мидрських. Але наслідок, – вислухавши представників кожного з чернечих угруповань негус своїм рішенням санкціонував перемогу евстафіан. Тобто було урочисто проголошене «помазанням Син ество» [68, с. 52]. Подібне рішення викликало невдоволення дабра-лібаносців і їх хвилювання в столиці. Принаймні їх хода з вимогами «з'єднанням Син єдиний» спричинила напад, підбурюваний опозиціонерами. Відповідно, ця непродумана акція закінчилась кровопролитною бійнею.

Свідчення про наступні собори упродовж XVIII століття на жаль не збереглись. З соборної історії Ефіопської Церкви нам відомо лише про рішення синоду, скликаного негусом Теодросом II (1855-1868) у Гондарі. Втім на ньому вкотре тріумфувала воля негуса, який під страхом смерті засудив ченців Дабра-лібаноського монастиря і змусив їх зректись своїх поглядів. Синод, який відбувся 18 травня 1878 року, скликаний негусом Ййоханнесом IV (1872-1889) в Беррумеді (провінція Волло) виявився останнім в історії Ефіопії христологічним собором. Як констатує О. Давиденков: «Фактично Собор утвердив доктрину Weld-Qeb. В соборних рішеннях йдеться про два народження Бога-Сина, стверджується, що

Син у Своїй особливій Особі є Помазаник і є Богом за природою у Своїм людстві, маючи за людством такі ж знання як Отець і Святий Дух» [103, с. 132]. Тобто в остаточному підсумку перемогли представники нового вчення «кара-хайманот», суть якого полягала у нормативній формулі «Син є Помазання».

В ХХ столітті на соборах ефіопської церкви, які скликались не дуже часто, вирішувались в основному організаційні питання. При цьому в першій половині ХХ століття будь-які синодальні зібрання ініціювались та контролювались олександрійським патріархом, а тому по суті не могли відігравати істотної ролі в процесі інституціоналізації Ефіопської Православної Церкви. До того ж слід зважати на тривалу відсутність в ті часи кворуму архієреїв, які б мали право утворити власний собор. Лише в роки окупації Ефіопії італійськими військами (1936-1941) кількість ієрархів в країні стала нараховуватись більше десяти. Крім того на цей період окупації припадає перша спроба Ефіопської Церкви відділитись від Коптської. Між іншим така спроба була підтримана італійським урядом Східної Африки.

В листопаді 1945 року Коптська Церква змушена була надати ефіопам церковну автономію. Додамо, що велика роль у започаткуванні процесу автономізації Ефіопської Церкви належить тодішньому монарху, імператору Хайле Селассіє (1930-1974). Щоправда коптському патріарху все-таки вдалось в ході домовленостей зберегти собі повноваження хіротонізувати священників для Ефіопії. Відповідно, про власну соборну діяльність як таку можна було місцевим ієрархам лише мріяти.

Лише після утворення автокефального патріархату у 1959 році започатковується процес проведення власних синодальних зібрань. Поступово Священний Синод (*kiddus synodos*) який стає керівним органом Ефіопської Церкви перебирає на себе рішення важливих питань віроповчального і церковно-адміністративного характеру. Звісно, що на ньому завжди головував патріарх. Нині Священний Синод проводить засідання двічі в рік. До його складу входять не менш ніж десять архієреїв. Функціонує також синодальний постійний комітет, члени якого ретельно слідкують за реалізацією директив і рішень. Крім того важливу роль відіграє також консультативна рада при Синоді, до складу якої входять не лише клірики але й миряни.

Принагідно згадаємо про найбільш важливі рішення, які стали свідченнями активізації соборної діяльності Церкви. У листопаді 1987 року у відповідності з рішеннями Св. Синода були призначені сім нових епис-

копів і направлені в єпархії Гамбелла, Діре-Дава, Іллубабор, Південний Омо, Західний Харарге і Східний Шоа [див: 376]. В 1999 році спеціальним рішенням Св. Синоду Аксум був реорганізований до статусу архієпископії і зарезервований для патріарха. Відзначимо також рішення Св. Синоду від 5 липня 1992 року, яке побіжно вплинуло на дестабілізацію ієрархічної структури Церкви. Йдеться про обрання нового патріарха Церкви, абуні Павлоса. Попередній патріарх, абун Меркуріос ще у 1988 році був звинувачений у співробітництві з марксистським режимом Менгісту Хайе Маріама (1974-1991) і під тиском громадськості вигнаний з країни. Звісно, що Меркуріос, який перебував в еміграції в Кенії вважав своє зречення безпідставним й тому не визнав інтронізації нового абуні Павлоса. Також його не визнав тодішній ефіопський архієпископ США і Канади Єзехак, який до того ж перервав евхаристичне спілкування з Аддис-Абебою. У відповідь Св. Синод Ефіопської Церкви за згодою патріарха призначив в США нового архієпископа Маттіаса. Єзехак відмовився визнати таке рішення Синоду і при підтримці частини ефіопської діаспори відокремився від Церкви. Таким чином ієрархат і паства Північної Америки опинились в стані розколу. Деякі єпископи, які залишилися вірними абуні Меркуріосу, формують в еміграції новий альтернативний Священний Синод. Нині його статус визнають деякі структури Ефіопської Церкви в Північній Америці і в Європі. Натомість Священний Синод всередині Ефіопії продовжує визнавати легітимність патріарха Павлоса.

Таким чином небажаним наслідком активної соборної церкви в 90-х роках ХХ століття стають її внутрішні негаразди. Щоправда до активу Св. Синоду слід віднести відновлення на законодавчому рівні стосунків з Коптською Церквою. Сталось це 13 липня 2007 року. До цього, евхаристичне спілкування з Коптською Церквою було перерване з 1994 року в зв'язку з інтронізацією коптським патріархом предстоятеля новоутвореної Еритрейської Церкви, що відійшла від Ефіопської.

6.4. Зміст і значення освітньої діяльності Ефіопської Церкви

Освітня діяльність Ефіопської церкви по-перше, виявляється унікальною і надзвичайно традиціоналістською щодо свого змісту та форм в порівнянні з відповідною діяльністю інших нехалкідонських інституцій. Принаймні кліриками Ефіопської Православної Церкви були розроблені поширені у суспільстві методики навчального процесу та системи усної повчальної традиції. Звісно, що запровадження таких методик і системи

мало за мету зміцнення позицій Церкви. По-друге, до початку ХХ століття Церква повністю контролювала освітній процес в Ефіопії. Тобто як шкільна освіта так і вища регламентувались і здійснювались в межах духовної діяльності Ефіопської Церкви. Як стверджує Т.Т. Волдейес: «незважаючи на те, що держава і Церква в Ефіопії існували незалежно одна від одної саме церковна освіта служила освітнім джерелом поставляння світських службовців – таких як судді, губернатори, писці, казначей і за собом передачі культурних цінностей» [87, с. 99]. Іншими словами, стандарти національної освіти в Ефіопії тривалий час задавала саме Церква. Так, перша світська школа в країні, в якій навчання здійснювалось у відповідності з європейськими учбовими програмами була відкрита лише у жовтні 1908 року. Йдеться про імператорську школу Менеліка II, очолювану наставником Ханною Салібі. Друга школа світського характеру виникає в тому ж році у Харере.

Спочатку про особливості формування церковно-освітньої системи в Ефіопії. Перші церковні школи в країні з'явилися при дворі негуса Езани ще в IV столітті. Тривалий час саме вони були основним інструментом розвитку і поширення національної культури, а також своєрідними фундаторами національної мови і літератури. Принагідно, написи Езани засвідчують і про реформу ефіопської писемності. Упродовж IV століття були винайдені цифри і введені спеціальні значки для позначення голосних звуків, завдяки яким мова геез була набагато змістовніше інших семітських мов» [див: 148]. До цього, у церковних школах навчання здійснювалось спочатку на культовій мові геез і лише згодом додалась амхарська мова.

Освітньому потенціалу Ефіопської Церкви багато в чому посприяла діяльність видатних перекладачів та вчених. Зокрема, в цьому відношенні виділяється найзначніший представник культурного життя Ефіопії XIV століття, тодішній абуна Салама (бл. 1350-1390), якого називали не інакше як «перекладач». Саме абуна Салама став ініціатором і частково автором численних перекладів з арабської мови та оригінальних творів ефіопської писемності. Принаймні йому приписують авторство перекладу зводу канонічного права і церковних положень «Сендос» і «Дідіскулії».

Розквіт церковно-освітньої системи в Ефіопії припадає на гондарський період (1636-1855). В ті часи саме Гондар стає осередком політичного, церковного і культурного життя. Його імператори опікувались вченістю, мистецтвом, заохочували книжну справу і просвітницьку діяльність. До цього навіть наприкінці XIX століття Є. Долганев констатував:

«В Абіссинії першим у просвітительському відношенні вважається місто Гондар» [117, с. 281]. Вірогідно, що в гондарський період історії Ефіопії остаточно складається структурована система церковної освіти, більш відома серед дослідників під назвою традиціоналістської.

Цю систему можна умовно уявити у вигляді трьох послідовних ступенів чи рівнів підготовки. Йдеться, насамперед, про початкову освіту, представлену «школами грамоти» чи «школами читання» (Нибаб Бет), призначену для підготовки дияконів. Другий рівень (середня освіта) був розрахований на підготовку духовних осіб для виконання ними богослужінь. Відповідно йдеться про мережу «кидассе бет», – своєрідних літургичних шкіл. Вища освіта церкви, в свою чергу, була представлена трьома послідовними навчальними закладами. Це «музикальні школи» (зема бет), які готували священиків; «школи поезії» (кине бет), випускниками яких були авторитетні дабтара (книжники) і школи тлумачення (мацшаф бет), випускниками якої ставали високоосвічені вчені-ченці, знавці церковного календаря, канонічного права, святоотцівської традиції, екзегетики і звісно що майбутні архієреї. Для порівняння, Є. Долганев стверджує про такі види церковних шкіл як к'не, дуга, мацшаф, лікаонт і кидассі [саме в такій транскрипції – І.К.] [див: 117, с. 281]. Б. Нелюбов узагальнює про такі церковні школи як Небаб Бет, Кидассе Бет і вищі школи, які в свою чергу, він поділяє на Зема Бет, Кене Бет і Метшаф Бет [саме у таких транскрипціях – І.К.] [231, с. 384]. Усі ці школи регламентувались негласним статутом, – «денб», який «визначав весь порядок життєдіяльності школи, розклад занять, правила поведінки учнів і накладання дисциплінарних стягнень» [87, с. 99].

Надалі подамо стисло характеристику кожного рівня підготовки. Розпочнемо зі шкіл читання (нибаб бет), які фактично функціонували при всіх церквах і монастирях. Навчальний процес у цих школах, як правило, був розрахований на шість-сім років. В середньому, в кожній з них було до 20 учнів віком від 5 до 12 років. Основним завданням таких шкіл було, за твердженням Т. Волдейеса: «навчити дітей читати релігійні книги на мертвій, використовуваній тільки для церковного богослужіння, мові геез» [87, с. 100].

Звідси і розгорнута послідовна направленість навчального процесу в таких школа. Спочатку учнів навчали алфавіту (фідель), потім приділялась увага засвоєнню складів мови на основі читання і запам'ятовування тексту I Послання Іоанна. Після цього навчали читати переважно апостольські книги Нового Завіту. Зрештою, останній рівень підготовки хара-

ктеризувався запам'ятовуванням учнями псалмів, зважаючи на належні інтонації при читанні цих текстів. Такі свідчення про подібну послідовність вивчення предметів у початкових школах можна знайти у багатьох дослідженнях. Зокрема, Є. Долганев стверджував: «Школяра вчитель змушує вправлятися у читанні наступних книг за порядком: І послання Іоанна, Діянь св. Апостолів, Послання до євреїв, Євангеліє від Матфея (чи всіх Євангелій) і, на кінець, Псалтирі» [117, с. 270]. Випускник початкової школи міг читати, причому читати вільно; рахувати, промовляти молитви й навіть знати Псалтир. До цього, знання Псалтирі завжди було престижним у церковному житті Ефіопії. Як наслідок, – випускники «нибабет» могли виконувати функції диякона. Деякі з них, які мали можливість і здібності до подальшого навчання, подавались до літургічних шкіл.

Школи літургії («кидасе бет») призначались для усіх, хто сподівався в майбутньому отримати духовне звання. Відповідно, навчальний процес в таких школах орієнтований був на поглиблене вивчення богослужбових практик. Узагальнюючи свідчення Є. Долганева, можна констатувати наступний порядок послідовного навчання у літургічних школах. Спочатку вивчали молитовні практики: 1) удасе Марьям (хвала Марії) – творіння св. Єфрема Сиріна; 2) мелькаа Сеіль; 3) мелькаа Марьям і 4) мелькаа Ісус (мелькаа означає власне вид, тілесну красу). До цього мелькаа уявляється як «довготривала молитва, написана у віршованій формі, яка складається з багатьох окремих п'яти віршів. В них по порядку вихваляються тілесні члени тієї особи, якій присвячується мелькаа, причому так, що на кожен член покладається повний п'ятивірш» [117, с. 270]. Потім вивчається стисла християнська догматика, так звана Аймад-містір (стовп таємниць), яка складається з п'яти частин (таємниці Трійці, втілення, хрещення, причащення, воскресіння). Після вивчення догматичного компендіуму розпочинається заучування псалмів.

Випускники літургійних шкіл могли виконувати обов'язки диякона, й навіть священика під час здійснення ними богослужінь. Але головне, – вони отримували знання усього обсягу чотирнадцяти літургій, які служаться в ефіопських храмах. Серед «кидасе бет» найбільш відомими є ті, які знаходяться в містечку Силікула (область Уолло).

Систему вищої освіти в Ефіопській церкві, в структурному відношенні, утворюють школи піснеспівів, духовної поезії і тлумачення Св. Письма. Школи піснеспівів були традиційно відомими як «Доми мелодій» (зема бет), оскільки їх навчальний процес орієнтований був на

вміння майбутніх священиків співати у літургійних службах. При цьому зауважимо, – в Ефіопській Церкві для отримання сану священика необхідно було навчатись не в духовних семінаріях, а саме в музикальних школах. Тобто, для майбутніх кліриків визначальним було знання молитовних піснеспівів і псалмів. Додамо, що майже всі ефіопські церковні вірші і прозаїчні твори були покладені на музику й тому під час літургійних служб проспівувались.

Звернемо увагу на особливості постання музикальної складової традиціоналістської освіти. Згідно з одним із сказань, відображених у священній книзі «Кебра Нагаст» (Слава Царів) музика була привнесена в Ефіопію ще левітами і співцями храму Соломона в Єрусалимі, які прийшли в країну разом з царицею Македою (Савською). Втім традиційною і загальноприйнятою в Ефіопії слід визнати версію про творця церковної гімнографії Яреда, який начебто уклав збірку молитовних піснеспівів, – Даггва. При цьому традиція приписує Яреду, який жив в часи правління негуса Гебре Мескала (550-564), надприродне одкровення, в якому він щоб взнати музику Рая, взятий був на небо ангелами. Б. Тураєв переповідає: «Найважливіше – це чудесний винахід ним церковного співу. Ефіопи не могли собі уявити, щоби їх наспіви були земного походження. До Іареда [така транскрипція імені у Б. Тураєва – І.К.] послані три птахи з «саду Едемовеого», розмовляли з ним людським голосом і захопили його з собою в небесний Єрусалим де він навчився співу 24 старців небесних...» [314, с. 65-66]. Тобто Яред винайшов чи традиційно – взнав по одкровенню, позначення для написання ефіопської музики (йдеться про значки, лінії і точки). Ці позначення призначались для розшифрування мелодій і ритму музики. До цього, свідчення про Яреда Солодкостівця можна почерпнути з його житія, відтвореному Б. Тураєвим [див: 312, с. 2-5].

У музикальних школах викладались чотири спеціалізовані дисципліни. Йдеться про 1) Даггва, збірку псалмів і піснеспівів; 2) Земаре і Мевасет, піснеспіви по звершенні літургії, поховальні і поминальні; 3) Кидасе і Сеатат, піснеспіви по часах богослужінь і 4) Акуакуам, хоровий спів у супроводі ритмічних рухів, музикальних інструментів і оплесків. Відповідно, у цих школах майбутні священики не менш ніж три роки вивчали значну кількість гімнів, засвоювали нотну грамоту, музикальні лади і оволодівали мистецтвом як індивідуального так і хорового співу. Найбільш відомі школи музики, за свідченням Т. Волдейеса, знаходились

в провінції Бегемедир. Б. Нелюбов пише про «знамениті школи цього напрямку в Тігре (Дебре Абай) і Волде (Селулкула)» [231, с. 385].

Наступний рівень вищої церковної освіти представлений школами духовної поезії (кине бет). Мистецтво «кине» (особливий жанр поезії) належить до оригінальних явищ ефіопської культури. Йдеться про «римовані рядки, які імпровізуються під час богослужінь після читання того чи іншого псалма чи молитви» [87, с. 100]. Оскільки вірші духовного змісту були на геез, то в школах спочатку приділялась особлива увага граматиці цієї мови її лінгвістичній досконалості. Навчання мови геез зазвичай тривало два роки. Після цього учням пропонувалось мистецтво віршотворення. Доволі показовою була методика викладання «кине». Є. Долганев зумів влучно схопити її особливості. Його словами: «при присмерках, під зірковим шатром неба, коли сприятливі умови налаштовують до широкого польоту фантазії, учні розташовуються на землі довкола свого наставника, який промовляє їм свої імпровізовані вірші, – він повторює їм один раз, другий. Ті ж вірші повторює його помічник, а учні хором за ним повторюють. Це проробляється до тих пір, коли вже самі учні без допомоги помічника не будуть в змозі безпомилково промовляти усі вірші» [117, с. 273]. Після таких вправ учні заучуючи вірші спочивають і, прокинувшись опівночі за заданим зразком складають вже свої, власні вірші. При цьому мистецтвом укладання своїх віршів вони займаються усамітнівшись в лісі, чи в саду. Ввечері учні декламують власні творчі доробки і наставник в усній формі наголошує на їх достоїнствах і недоліках. Потім знову йдуть вечірні заняття і все повторюється знову.

За тривалістю такі навчання тривають для здібних учнів 2-3 роки, але зазвичай 4-5 років. Відповідно, по завершенні учбового процесу, майбутні дабгара повинні вивчити десять віршованих форм, які відрізняються одна від одної кількістю рядків і нотами над рядками.

Окрім оволодіння мистецтвом «кине» в цих школах вивчались біблійні тексти, історія Ефіопії та філософія. Щодо останнього предмету, – у «кине бет» викладались насамперед деякі аспекти грецької філософії. Зауважимо до цього, що найбільш популярним текстом в процесі її навчання був «Мегара Фелесфа Тебібен» (Книга мудрих філософів), яка містила переважно твори Платона, Аристотеля, Цицерона. Більш докладного вивчення в школах кинє підлягали праці ефіопського мислителя XVII століття, імператора Зара Якоба і його учня Волди Хейдота.

Найбільш відомі школи духовної поезії знаходились в Гондарі, Воделла і Годшамі. Є. Долганев пише про школи кине в містах Гольдяс, Коронне, Мота-Георгіс, Дебре-орк, Мертум-Маріам, Уашара, які знаходились в провінції Годшам» [див: 117, с. 281]. Їх випускники «розходяться по всій країні і наповнюють собою хори міських і великих сільських церков, соборів і монастирів» [117, с. 278]. Додамо, що усі ті, хто закінчував школи кине отримували необхідні знання книжної церковної культури Ефіопії, а тому мали вже право повчати інших.

Найвищий рівень ефіопської традиціоналістської освіти був пов'язаний з функціонуванням «школи Книги» чи «школи тлумачення» (Мацхав-Бет). Туди потрапляють найздібніші випускники шкіл кине. Як стверджує Є. Долганев: «сюди йдуть слухати науку люди, ті що справді шукають духовного світла, сторонні усіляких матеріальних і честолюбних інтересів» [117, с. 278].

В структурному відношенні школи мацхав розподілялись на чотири відділення. На першому з них вивчаються і коментуються 46 книг Старого Завіту, на другому 35 книг Нового Завіту. До цього зауважимо, – до складу ефіопської Біблії входить 81 книга. На думку багатьох дослідників (І. Гвіді, А. Вьобус, Е. Улендорор) ефіопська версія Святого Письма з'являється в V чи VI столітті в зв'язку з місіонерською діяльністю дев'яти святих [див: 418, р. 38].

Щодо особливостей вивчення біблійних книг. При тлумаченні будь-якої книги не пропускається жоден вірш, жодне слово. Більше того, докладному аналізу підлягають смисли кожного словосполучення і окремого слова, вказуються аналогічні їм терміни, усуваються можливі суперечності. Зауважимо, – всі ці герменевтичні тонкощі подаються вчителем учням в усній формі. Тобто вчитель не звертається до якихось посібників. Той, хто вивчить тлумачення усієї Біблії, за свідченням Є. Долганева: «по витриманні публічного іспиту, на якому змушують його роз'яснити різні місця Святого Писання (які випадково відкриваються) отримує вчену ступінь «ліка». Це найвище почесне звання в Абіссинії» [117, с. 279].

На третьому відділенні здійснюється поглиблене вивчення і коментування святоотцівської писемності (лікаонт). Крім того, «викладається звід ефіопського канонічного права – «фтанаст» та церковна історія. Зрештою, на четвертому відділенні студенти навчаються особливостям тлумачення аскетичної літератури. Зауважимо, що курс навчання у мацхав триває близько десяти років. Втім Б. Нелюбов слушно визнає: «Проте

студенти з готовністю йдуть в цю школу, тому що її випускники користуються престижем вчених і можуть розраховувати на високий пост в ієрархічній структурі (ігумена монастиря чи настоятеля собору)» [231, с. 385]. Додамо, що рівень компетентності випускників вищої школи дозволяє їм конкурувати з богословами Європи і Америки і вільно почуватися в дискусіях, присвячених проблемам догматики і філософських дисциплін.

Вищеописана розгалужена система церковного навчання домінувала в освітньому просторі Ефіопії до початку ХХ століття. Втім централізація державної влади та модернізаційні процеси, завдяки яким Ефіопія виходить з міжнародної ізоляції в ХХ столітті, посприяли поступовій секуляризації суспільства і втраті традиціоналістською системою освіти свого панівного положення. Принагідно зауважимо, – державна система освіти в Ефіопії (в основі якої полягала британська модель) набуває чинності остаточно в часи правління імператора Хайле Селассіє I (1930-1974). Втім при церквах і монастирях продовжували функціонувати школи, в яких навчальний процес здійснювався згідно з традиціоналістськими установками. Більше того, під впливом реформаційних зрушень в Ефіопії з'являються нові освітні заклади. Так в кінці 1944 року був заснований богословський коледж Св. Трійці в Аддис-Абебі. Спочатку цей коледж займався підготовкою вчителів для шкіл народної освіти. А в 1967 році він був перетворений в богословський факультет університету Аддис-Абеби. С. Говорун свідчить, що його ректором в ті часи був відомий індійський богослов В. Самуель [див: 96]. При владі Менгісту Хайле Маріама богословський факультет був закритий, а його приміщення експропрійовані. Діяльність коледжу була відновлена тільки в 1993 році. За свідченням С. Говоруна, він перестав бути частиною університету Аддис-Абеби і його дипломи не визнаються державою. Тим не менш університет визнає дипломи коледжу й навіть активно співпрацює з ним. Додамо, що навчання в коледжі здійснюється англійською мовою як і у всіх навчальних закладах Ефіопії. Викладаються також амхарська мова і геез. Причому на геез студенти навчаються не тільки читати і писати, але й укладати поеми, віршовані твори (згадаємо в зв'язку з цим про традицію «кине»).

Крім цього коледжу в сучасній Ефіопії діють нова богословська семінарія в Аксумі, центри підготовки духовенства і недільні школи. Група аспірантів навчається у вищих учбових закладах таких міст як Олександрія, Стамбул і Афіни. Нині 96 % усіх ефіопських школярів отримують

більш-менш класичну освіту [див: 412]. Але до цих пір в освітньому просторі країни зберігається традиціоналістська модель навчання. За узагальненими даними, під контролем Церкви нині перебувають близько чотирьох тисяч закладів. Щоправда більшість з них орієнтовані вже на світські стандарти навчання. Але з іншого боку, ці вищі навчальні заклади служать потребам Церкви і, насамперед вони займаються підготовкою священнослужителів. В свою чергу, багато священників і дабтара викладають в сучасних школах, орієнтованих на світські стандарти, як вчителі.

Тобто доцільно стверджувати все-таки про своєрідний вплив традиціоналістської системи освіти на сучасні навчальні процеси в багатьох учбових закладах. Як стверджує І. Ефраїм: «Мета і зміст освіти є релігійними, але варто відзначити, що з тих пір конфесійність і звичайне життя в Ефіопії заплутано пов'язані; вчена людина не зобов'язана бути священником. І при цьому суспільство не може функціонувати в традиційному смислі без конфесійного просвітництва і керівництва» [412].

6.5. Місіонерська діяльність церкви

В історії інституціонального становлення ефіопського християнства місіонерство не набуло статусу важливого напрямку діяльності Церкви. На це були свої причини. По-перше, тривала канонічна залежність ефіопської кафедри від Александрійського патріархату стримувала відверті місіонерські акції в північних регіонах Африки, – які були сферою впливу Коптської Церкви. По-друге, упродовж тривалого часу Ефіопська Церква, будучи відрізаною від Єгипту, залишалась єдиною християнською конфесією Африки. Іншими словами, частина Коптської Церкви, якою була ефіопська єпархія не функціонувала у мусульманському світі; вона була фактично незалежною. Щоправда мусульмани неодноразово намагались проникнути в Ефіопію шляхом торгівельних контактів, місіонерської пропаганди та військових вторгнень. Для прикладу згадаємо про постійні війни Ефіопського царства з численними мусульманськими султанами, розміщеними вздовж узбережжя Червоного моря. Зауважимо, що ці війни. Й зокрема кампанія з 1331 року по 1445 рік загалом були успішними для правителів християнської Ефіопії. Відповідно, тривалі християнсько-мусульманські протистояння теж гальмували можливі місіонерські акції Церкви, спрямовані в регіон Африканського Рогу. По-третє, на заваді місіонерства було обов'язкове використання ієрархами літур-

гійної мови геез, – проповідницький потенціал якої виявлявся обмеженим особливо щодо народів, що мешкали на південь і південний захід від країни. Відтак, залишались лише можливості благовісті різними розмовними мовами, до яких інколи вдавались ефіопські місіонери.

Як наслідок, – достовірно засвідчених фактів місіонерської діяльності в історії Ефіопської Церкви було небагато. До них належать, наприклад, дані про проповідь Євангелія за зразком апостолів абуною Якобом, ичаге Філіпосом і дванадцятьма ченцями на початку XIV століття. Польські історики А. Бартніцьки та І. Мантель-Нечко переповідають: «вони [ченці з Дабра-Асбо – І.К.] засновували нові монастирі в Дамоті, на Голубому Нілі, в Арусі неподалік від озера Звай, в Иннарії, Бульге, Борені, Мореті, Мерабеті, Фетегорі й т.д.» [30, с. 73].

Цілком вірогідно, що основні місіонерські зусилля ефіопських проповідників зосереджені були на країнах південніше імперії і в першу чергу, в Нубії. Ю, Кобищанов відзначає: «В Нубії і країні беджа християнство поширювалось не тільки з Єгипту, але й із Ефіопії, особливо в південних і центральних районах і не тільки стихійно, але й завдяки політичних заходів» [169, с. 267].

На основі агіологічних джерел можна узагальнити про значні місіонерські успіхи видатного ефіопського проповідника, вченого, засновника чернечого ордену Дебре Лібанос абуни Текла Хайманота. Зокрема йдеться про його апостольську місію на південь Ефіопії яка завершилась наверненням царя Мотелемі і його народу, – Воламо. До цього подібна місія мала місце на початку XIV століття.

Значне пожвавлення місіонерської діяльності Церкви припадає на другу половину XX століття. І пов'язане воно було з отриманням Ефіопською Церквою канонічної незалежності. При цьому слід відзначити два напрямки її місіонерських зусиль: країни Африки (переважно Судан, Кенія, Сомалі) і регіони Карибського моря і Латинської Америки. В Африці завдяки місіям, за свідченням укладачів хрестоматії «Богословський діалог між Православною церквою і Східними православними церквами», були створені спільноти в Хартумі (Судан) в 1940 році в Джібуті в 1981 році, в Найробі (Кенія) в 1986 році і в Південній Африці в 1990 році [див: 45, с. 171].

Що ж стосується місіонерської активності в країнах Карибського регіону та Латинської Америки, яка загалом не є вражаючою. Причина тому, – англomовні спільноти віруючих, які належать до Ефіопської Православної Церкви за кордоном. Відтак Церква змушена була піти на де-

які поступки щодо мови проведення богослужінь. Тобто, була допущена літургія на англійській мові при збереженні деяких її частин на мові геез.

З іншого боку, – об'єктом місіонерства є зазвичай нащадки колишніх біженців Ефіопії, які покинули країну під час італійської окупації 1936-1941 років. Принагідно, кількість іммігрантів значно зросла після подій 1974 року, тобто ліквідації монархії і встановлення марксистського режиму. Крім того, на думку укладачів хрестоматії: «Більшість новонавернених у Вест-Індії походять з громад растафарі, – руху, члени якого проповідували повернення до африканських коренів і вважали Ефіопію своєю історичною батьківщиною» [45, с. 170].

Таким чином, місіонерська кампанія Ефіопської Церкви починаючи з середини XX століття виявляється певною мірою половинчастою. В будь-якому разі місіонерство і нині не є актуальним напрямком діяльності Церкви.

Глава VII. Еритрейська Православна Церква Тевахедо

7.1. Особливості появи церкви в Еритреї та метаморфози в її інституціональному оформленні

Християнські громади в регіоні нинішньої Еритреї (мова йде про території, дотичні до південно-західного узбережжя Червоного моря) з'являються ще в IV столітті. На той час цей регіон належав Аксумському царству. Принаймні, значна християнська громада існувала у портовому місті Адуліс. Він був розміщений південніше сучасного містечка Масса-уа. За даними різних ефіопських хронік, на 30-ті роки IV століття припадає поява громад й, відповідно, спорудження храмів в Акелегузаї, Хама-сієні і Серае.

На початок VII століття припадає активізація значних християнських осередків в регіоні Еритреї. Тоді, в 616 році намісник Адуліса (Еритреї) Гедарат відокремився від аксумського негуса, уклавши договір з Хімьяром. Після нетривалої війни Гедарата з негусом, царство Аксум остаточно занепадає. У 625 році багато християн, які зазнали переслідувань в захопленому арабами Ємені опинились у регіоні Еритреї. Ця подія посприяла інтенсифікації християнських осередків вздовж Червоного моря. У 677 році навіть була створена Адуліська митрополія. Упродовж VIII століття по мірі розширення колишнього адуліського намісництва на протилежний берег Червоного моря та узбережжя Сомалі спостерігається кількісне зростання осередків християнської церкви. В XI столітті влада адульського негуса поширюється на острова Дихлак, Сокотра; африканське узбережжя від Суакіна до Момбаси і аравійське від Джидди до Мохи. Паралельно зростає могутність й відповідна централізація місцевої митрополії.

Втім упродовж IX-XIII століть тодішня Еритрея, представлена численними незалежними державами, утвореними вождями народу беджа, втягується у боротьбу з арабським Хімьяром. Відтак, починаючи з XII століття бракує свідчень про процеси інституціоналізації християнської церкви в цьому регіоні. Упродовж XIV – середини XVI століть значна

частина території Еритреї перебувала під владою бахр-негуса (буквально: «царя моря»). Відповідно, ця територія отримала найменування Медрі-Бахр (країна моря). Незначні державні утворення Медрі-Бахру були задіяні у постійній конфронтації з мусульманськими султанатами. В зв'язку з цим згадаємо про такі відомі султанати на Африканському Розі в епоху середньовіччя як Іфат (1285-1415) і Адаль (1415-1577).

В XVI-XVII століттях частина західних областей країни перебувала у складі Сеннарського султанату (Судан). Натомість регіон Массауа та дотичне до нього узбережжя Червоного моря стають володіннями Османської імперії. Розпочинається процес мусульманізації, який істотно вплинув на зміну конфесійної конфігурації тодішньої Еритреї. В середині XIX століття турки передають регіон Массауа і дотичні до нього землі Єгипту. Відповідно, зростає мусульманський вплив серед місцевого населення. У 1885 році регіони Массауа і Асеба були окуповані Італією. Через п'ять років італійці поєднали окуповані землі на Африканському Розі в колонію, яку назвали Еритрея. Розпочався тривалий період італійської присутності в Північно-Східній Африці. Звісно, що колоністи у сфері конфесійних відносин вдаються до різних форм активізації діяльності католицьких місій. Особливу запопадливість виявляли італійські капуцини та лазаристи. До цього, формально католицька місія в регіоні Еритреї з'явилась ще в 1846 році. В будь-якому випадку, незважаючи на протидію адептів місцевої церкви Тевахедо італійська влада змогла зупинити інтенсивний вплив ісламу в цьому регіоні.

В 1941 році землі Еритреї силами Великобританії та Ефіопії були звільнені від італійських окупантів. Еритрея підпадає під контроль Великобританії, яка управляла нею згідно з мандантом ООН. Відповідно, Великобританією у сфері конфесійних відносин проводилась політика, направлена на стримування можливих конфліктів між християнами і мусульманами. У 1952 році Генеральна Асамблея ООН приймає рішення про об'єднання Ефіопії та Еритреї в одну федеративну державу. Втім імператорська Ефіопія починає проводити політику поступового поглинення політичних, культурних та церковних структур Еритреї. Для прикладу, замість арабської і тигрінья, – офіційних мов Еритреї вводиться насильницьки амхарська мова. А федеративний уряд Еритреї згодом змінює назву на «адміністрація». Як наслідок, – Еритрея поступово позбавляється залишків автономії і у жовтні 1962 року стає однією з провінцій Ефіопії. З цього часу еритрейські сепаратисти розпочинають затяжну партизанську війну з Ефіопією, яка тривала близько 30 років. При

цьому, за свідченням О. Лампсі: «табір повстанців складався з двох організацій – мусульманського Фронта звільнення Еритреї і християнського Еритрейського національно-визвольного фронту. Коли в 1993 році комуністичний режим [Менгісту Хайле Маріама – І.К.] почав розвалюватись, повстанцям все ж вдалось вибити ефіопські війська зі своєї території. Більше того, саме Фронт звільнення Еритреї зіграв вирішальну роль у поваленні режиму Менгісту» [185].

24 травня 1993 року в Еритреї була проголошена незалежність. Вона постала внаслідок всезагального референдуму у травні 1993 року, коли за створення своєї власної держави проголосували більш ніж 99 мешканців Еритреї. В межах новоутвореної держави опинилась Еритрейська єпархія Ефіопської Православної Церкви, яку очолював на той час єпископ Асмери Філіпос. Тому ієрархи цієї єпархії при підтримці уряду в липні 1993 р. звернулись до олександрійського папи Шенуди III з проханням про надання їй церкви статусу автокефалії.

28 вересня 1993 року Священний Синод Коптської Церкви позитивно вирішив це питання і зобов'язався підготувати для нової інституції десять майбутніх єпископів. Цілком вірогідно, що подібне рішення було продиктоване стримуванням надто інтенсивного впливу Ефіопської Церкви в регіоні Африканського Рогу. Крім того, Коптська Церква цим рішенням зайвий раз продемонструвала свою ієрархічну першість серед орієнтальних церков Африки.

Зазначимо, що процес утворення незалежної Еритрейської Церкви відбувався при вимушеному погодженні з патріархатом Ефіопської Православної Церкви. Хоча зауважимо, що спочатку першоієрархи Ефіопії вимагали збереження в Еритреї єдиної церковної юрисдикції. Тому Священний Синод Ефіопської Церкви загалом неохоче і більше під подвійним тиском Коптського патріархату і державницьких структур Еритреї змушений був санкціонувати постання нової орієнтальної інституції. Відповідно, на початку вересня 1993 року патріарх Ефіопської Церкви абуна Павлос і, на той час вже архієпископ Філіпос санкціонували розділення церков, декларативно наголошуючи на подальшому ієрархічному співробітництві. У лютому 1994 року в Аддис-Абебі двома предстоятелями була підписана офіційна домовленість, згідно з якою був підтверджений статус автокефалії Ефіопської та Еритрейської Церков і визнаний пріоритет честі Коптської Церкви серед орієнтальних інституцій в Африці. 19 червня 1994 року папа Шенуда III у Каїрі висвятив п'ять нових єпископів для Еритрейської Церкви.

Нова інституціональна структура Африки через чотири роки набуває статусу патріархату. Тобто, у квітні 1998 року після тривалих внутрішніх дискусій першим патріархом Еритрейської Церкви синодальним рішенням був обраний Філіпос, архієпископ Асмери. 8 травня 1998 року олександрійський папа Шенуда III урочисто висвятив його в сан патріарха. Тоді ж був підписаний протокол між двома Священними Синодами, які відповідно представляли Еритрейську і Коптську Церкви. Цей протокол включав 15 статей, написаних на тигрінья (офіційній мові Еритреї з 1993 року), арабській і англійській мовах. Звернемо увагу на найважливіші його статті. За статтею 1 Церква Олександрії визнає автокефалію Еритрейської Православної Церкви, свободу вибору нею власного патріарха. Але вибори повинні відбуватись в присутності ієрархів Коптської Церкви (ст. 7). Співробітництво двох Церков реалізовувалось через скликання сумісних соборів принаймні раз в три роки (ст. 6), пом'янення предстоятелів обох Церков на літургіях (ст. 4), у формуванні єдиної делегації на богословських диспутах з іншими церквами (ст. 10) і заснуванні постійної комісії двох Синодів для забезпечення взаємодії в області богословської освіти, соціального служіння та проектів розвитку (ст. 12) [див: 401].

Що стосується взаємовідносин Еритрейської Церкви з Ефіопською. Після 1998 року вони поступово стають напруженими і, зважаючи на деякі обставини, балансували на межі розриву. До обтяжуючих обставин слід віднести війну між Еритреєю і Ефіопією у 1998-2000 роках, внаслідок якої навіть було припинене євхаристичне спілкування церков.

У вересні 2002 року перший патріарх Еритрейської Православної Церкви абуна Філіпос після нетривалої хвороби помирає на 102 році життя. В грудні 2002 року папа Шенуда III висвятив у патріархи абуну Якоба, який через рік теж помирає. У березні 2004 року третім патріархом церкви був обраний тодішній єпископ Хамасіє, абуна Антоніос. Звісно, що при процедурі обрання були присутні і делегати священного Синоду Коптської Церкви. Антоніос вдається до низки адміністративних заходів, направлених на зміцнення інституціональних структур Церкви.

Втім подальшій інституціональній розбудові Еритрейської Церкви завадили події, що стались у серпні 2005 року. Саме тоді президент Еритреї Ісайяс Афеворк втрутився у справи Церкви, значно обмеживши повноваження її предстоятеля і призначивши мирянина Йофтахе Діметроса для контролю над нею. Останній отримав посаду головного адміністратора, будучи урядовим чиновником по справам релігій. Невдовзі, 25

серпня 2005 року Священний Синод усуває Антоніоса від посади патріарха, звинувативши його в ересі. Втім дійсними причинами усунення Антоніоса були його відмова відлучити від Церкви членів обновленського руху «Медхане Алем», забороненого урядом, і прохання до президента відпустити на волю трьох опальних священників, належних до Церкви Тевахедо [див: 247]. Звісно, що подібні заходи патріарха не сподобались президенту і предстоятель Церкви був поміщений під домашній арешт.

Зауважимо, що більшість дипломатичних джерел підтверджують повідомлення еритрейської опозиції в тому, що усунення патріарха відбулось під тиском уряду. До речі, за Антоніосом залишили лише виконання церемоніальних функцій. За даними незалежного інтернет-сайту *Asmarino.com* засіданням Синоду керував Йофтахе Дімітрос. Тобто сталося відверте порушення Конституції Еритреї, прийнятої 1997 року, одна із статей якої декларує свободу совісті і віросповідання. Щоправда В. Ємельянов відзначає: «Парадокс полягає в тому, що Основний Закон не вступив в дію і Еритрея фактично живе за декретами влади» [129]. Відповідно, внутріцерковні справи стають підконтрольними державі в особі уряду.

Звісно, що патріарх Антоніос був незадоволений подібним розвитком подій. 15 січня 2006 року він відправляє листа священному Синоду, в якому заперечує усі висунуті проти нього звинувачення і звертає увагу на порушення усіх канонічних процедур. Крім того, у листі Антоніос заборонив членам Синоду висвячувати єпископів і священників і здійснювати обряд помазання нового патріарха. Також він відлучив від Церкви Йофтахе Дімітроса і секретаря Синоду, священника Хабтома Руссома [див: 247]. Звісно, що у листі містилась й критика владних структур за втручання у справи Церкви. Більш докладно зі змістом листа можна ознайомитись на Інтернет сайті *Tewahdo.com* та ін.

Втім до голосу Антоніоса єпископи не прислухались. 19 квітня 2007 року вже «проурядовий» Синод обирає колишнього єпископа Серае, абуну Діоскора новим патріархом. Внаслідок цього обрання єдина до тих пір Еритрейська Православна Церква фактично розпалась на дві частини. Одна частина в самій Еритреї визнає патріархом Діоскора. Інша частина в діаспорі продовжує визнавати патріархом Антоніоса, який до цих пір перебуває під домашнім арештом. До цього Антоніоса за патріарха визнають першоієрархи усіх орієнтальних церков в тому числі визнавав і олександрійський папа Шенуда III (помер у серпні 2012 р.) і навіть представники усіх римо-католицьких церков. Додамо, що за наказом прези-

дента І. Афеворка в діаспору призначені єпископи «діоскорової» церкви. Отже й Еритрейська діаспора нині є розколотою.

Таким чином, на сьогодні Еритрейська Православна Церква *de jure* перебуває у статусі автокефальної, принаймні вона є загальновизнаною в середовищі нехалкідонських інституцій. Але фактично, в межах держави вона підконтрольна державним структурам. Церква перетворилась нині у своєрідний відділ департаменту по справам релігій. Як наслідок, – внутріцерковна політика повністю залежить від націоналістично зорієнтованого керівництва країни. При цьому Церква змушена йти на компроміс з державою навіть при умові, що компромісні заходи досягаються шляхом відвертого порушення її канонічного права.

7.2. Ієрархат та церковно-адміністративний устрій

Ієрархат Еритрейської Православної Церкви сформувався за зразком ієрархату Ефіопської Церкви часів її функціонування як автокефальної (з 1959 року). Тобто в межах еритрейської єпархії Ефіопської Церкви функціонувала триступенева система священства: єпископат – пресвітеріат – дияконат. Втім на відміну від Ефіопської Церкви в Еритрейській не прижився інститут дабтара (книжників). Хоча серед учителів традиційних духовних шкіл при монастирях до 1993 року переважали дабтара. І нині подекуди в сільських церковних школах вони залишились як викладачі дисциплін, пов'язаних з богослужбовою практикою. Але роль їх в ієрархічній системі Еритреї є незначною в порівнянні зі статусом та функціональністю в Ефіопській Церкві. Навіть у богослужіннях в нинішніх еритрейських храмах дабтара не виконують тієї ролі, яку вони виконують у відповідних практиках Ефіопської Церкви. Більше того їх функції перебирають на себе диякони. Подекуди дабтара служать при храмах як диякони.

Слід відзначити, що такі унікальні для минулого Ефіопської Церкви чини як *ечеге*, *акабе сеат*, *нибуре ид* є відсутніми в ієрархічній структурі Еритрейської Церкви. Навіть в часи функціонування еритрейської єпархії вони були рідкісними у цьому регіоні.

Очолює церкву Патріарх. Він має офіційну титулатуру: Його Святість *абуна* (ім'я), Патріарх, архієпископ Еритреї. Резиденція предстоятеля Еритрейської Церкви знаходиться у столиці держави, місті Асмера. Зауважимо, що посада Патріарха була введена у 1998 році. До того часу церкву очолював архієпископ. В свою чергу посада архієпископа з'явля-

ється в ієрархічній структурі Еритрейської Церкви тільки у травні 1993 року. Відповідно, тривалий час вищим ієрархом в Еритреї аж до отримання нею незалежності був єпископ Ефіопської Православної Церкви. При цьому відзначимо, – з січня 1979 року він очолював окрему єпархію (митрополію) межі якої співпадали з кордонами сучасної Еритреї. На той час єпископом Еритрейської єпархії був абуна Мара Крістос (Гермай) (1979-1985). Лише у 1993 році в Еритрейській Церкві стало три єпископи, висвячені коптським патріархом. В червні 1994 року до них додалися ще п'ять. Нині в Еритрейській Церкві нараховується десять єпископів. Їх функції полягають у здійсненні таїнств, висвяті священників та дияконів і в управлінні церковними справами ввірених їм єпархій.

Священики в ієрархічній структурі Еритрейської Церкви займають своєрідне ключове місце. Саме на них покладені основні богослужбові функції окрім висвяти. Священики відіграють значну роль у вирішенні будь-яких церковних справ у приходах й окремих громадах християнської Еритреї. Усі вони є одруженими першим шлюбом. Вимоги до їх статусу, особливості виконання функцій пов'язані з їх саном нічим не відрізняються від вимог до ефіопських кліриків. Єдина відмінність полягає у відсутності почесних титулів, зумовлених чи внутрієрархічною субординацією чи місцем служіння. Тобто можна стверджувати про певну спрощеність щодо честі їх сану. В кількісному відношенні для потреб Еритреї священників більш ніж достатньо враховуючи численні приходські церкви особливо в регіонах помешкання народу тиграй (тігрінья). За даними Р. Роберсона в 1994 році їх нараховувалось близько 15 тисяч [273, с. 50]. Узагальнення даних Інтернет-ресурсів за 1998-2005 роки теж свідчить про таку кількість [360]. Проте, в останні п'ять років ситуація значно погіршується. В грудні 2006 року уряд Еритреї своїми декретами вилучає кошти Церкви і скорочує штат духовенства. Усі, хто був виведений за штат, змушені були відправитись на військову службу. Як наслідок, – більш ніж 1400 священників і дияконів були направлені в армію. До цього, циркулярним листом від 4 липня 2005 року, виданим Міністерством з питань місцевого самоврядування було відмінено звільнення духовенства з військової служби [див: 375]. Внаслідок подібних заходів уряду, нині в Еритрейській Церкві не вистачає священників. Багато сільських храмів залишаються зачиненими. За свідченнями еритрейських джерел «більше половини з 1500 еритрейських православних церков будуть закриті тоді в найближчі два десятиліття» [375]. Крім того, ієрархи Еритрейської Православної Церкви також зазнають репресій, які раніше стосувались вірян

та кліриків переважно протестантських громад. До цього, ще в травні 2002 року урядовим декретом були оголошені поза законом усі релігійні організації Еритреї за винятком мусульманських, належних до Церкви Тевахедо, римо-католицьких і лютеранських [18]. З тих пір в Еритреї розпочались переслідування на конфесійному ґрунті. З 2006 року жертвами цієї політики влади стали і клірики Еритрейської Православної Церкви. Нині у в'язницях перебувають не менш ніж 26 її священиків [див: 247].

В адміністративному відношенні колишня єпархія Ефіопської Православної Церкви була поділена в червні 1994 року. Саме тоді за наказом Патріарха Філіпоса були утворені перші шість єпархій. Хамасіен-Асмара; Серае-Меддефета; Гуджай-Ад і Кейєх; Сеніт-Керен, Сахіл, Бархан і Гашин; Семарн і Данкелн; єпархія для діаспори. В основу подібного церковно-адміністративного поділу був покладений етнополітичний чинник. До цього, за свідченням Ю. Болотова в Еритреї нараховується дев'ять етнічних угруповань, які розрізняються за мовою, культурними традиціями, релігією і звичаями. Це афар, білін, гедареб, кунама, нара, рашейда, сахо, тігре і тігрінья [70]. При цьому назви мов і етнічних груп Еритреї збігаються. Найбільшими за кількістю є етнічні групи тігрінья (тиграй) і тігре. Тігрінья, більшість яких є адептами Еритрейської Церкви Тевахедо складають близько половини населення країни. За даними джерел: «загальна кількість тиграй – 6 мільйонів (з одного мільйона, які мешкають в Еритреї 50 % монофізити)» [350]. Зауважимо, що тігрінья вважають себе спадкоємцями аксумітів. Принаймні, їх мова в більшій мірі, ніж амхарська зберегла подібність з давньою мовою аксумітів. Додамо також, що нині тігрінья є мовою міжетнічного спілкування в Еритреї, і з 1993 року однією з офіційних мов країни.

З метою оптимізації управління приходами в регіонах населених тігрінья в квітні 2004 року патріархом Антоніосом була проведена адміністративна реформа, внаслідок якої постали ще три єпархії: Гаш-Бакра, Дібарва і Асаба. Крім того, єпархія діаспори була перерозподілена і одна частина названа, – єпархією Європи. Резиденцією єпископа Європи є Михайлівський собор в Лондоні, який, між іншим, став першим еритрейським собором в діаспорі, освяченим ще в 1997 році. Відповідно в Англії нині функціонують кілька приходів Еритрейської церкви. Також приходи Еритрейської Церкви діють в Італії (осередок – в Мілані), Німеччині, Голландії, Норвегії.

Нині окремий церковно-адміністративний статус має єпархія Північної Америки, приходи якої раніше підпорядковувались єпископу Ас-

мери. Ця єпархія була утворена ще в патріаршество Філіпоса у вересні 2000 року. До її складу входять 18 приходів в США і один в Канаді. Але нині вони фактично розділені на дві частини. Одна з них (найбільша за кількістю), очолювана єпископом Макарієм залишилась вірною патріарху Антоніосу. Друга група, яку очолює єпископ Шенуда, призначений підзвітною уряду церквою Еритреї, підтримує патріарха Діоскора.

Таким чином, Еритрейська Православна Церква за станом на січень 2011 року в адміністративному відношенні розподілена на десять єпархій (з них дві – в діаспорі). При цьому межі єпархій не співпадають повністю з межами десяти провінцій Еритреї. Зважимо все-таки на ту обставину, що в концесійній конфігурації країни християни Тевахедо складають майже 30 % населення Еритреї, в той час як мусульмани-суніти близько 60 %. Крім того є ще 5 % католиків, близько 1 % протестантів, а решта – представники нехристиянських груп і прихильники традиційних вірувань [129].

За станом на вересень 2003 року в Еритреї нараховувалось 1500 громад Тевахедо, які обслуговують близько 15 тисяч священників [360]. Р. Робертсон свідчить про наявність в Еритрейській Церкві близько 1500 храмів і 22 монастирів [273, с. 50]. Принагідно, ці дані Р. Робертсона повторюються в численних англомовних і російськомовних джерелах останніх років.

7.3. Характеристика синодальної, освітньої та місіонерської діяльності Еритрейської Церкви

Вищим органом Еритрейської Православної Церкви є священний Синод утворений в червні 1994 року. Його санкціонували п'ять еритрейських єпископів, висвячених папою Шенудою III. Згідно статуту Церкви до складу Синоду повинні входити архієпископи і єпископи. У 1998 році, зокрема, він складався з восьми єпископів. Зауважимо, що засідання Синоду принаймні до серпня 2005 року відбувалось в присутності делегації Священного Синоду Коптської Церкви.

При Синоді діє виконавчий орган яким є головна адміністративна служба. Саме вона керує діяльністю єпархіальних осередків розміщених в різних регіонах країни. В межах головної адміністративної служби функціонують кілька відділів, наприклад, відділи цільового розвитку (включаючи освіту і охорону здоров'я), духовності, міжнародних відносин тощо [див: 360]. Головою Синоду за статутом церкви є патріарх.

Втім з серпня 2005 року фактичне управління церквою перебуває в руках головного адміністратора, мирянина Йофтахе Діметроса, призначеного президентом країни. Звісно, що подібне призначення суперечить канонічному праву Церкви. До речі останній, четвертий патріарх Діоскор був обраний в квітні 2007 року на засіданні Синоду, де більшість церковних ієрархів були позбавлені права голосу. Не дивно, що це обрання не було затверджене коптським патріархом. Відповідно, навіть процедура інтронізації Діоскора не визнається іншими орієнтальними церквами. Зауважимо, що усунення попереднього патріарха Антоніоса було здійснене, за свідченням дипломатичних джерел в Еритреї після «консультації представників Синоду з членами уряду» [див: 225].

Отже, нині Священний Синод Еритрейської Церкви перетворився у своєрідну маріонеточну установу, повністю підконтрольну державницьким структурам. Точніше, його функції практично перебрала на себе головна адміністративна служба підзвітна департаменту по справам релігій. В такому випадку проблематично стверджувати про якийсь навіть більш-менш номінальний характер синодальної діяльності Церкви.

Освітня система Еритрейської Церкви ґрунтується на мережі традиційних шкіл, розміщених майже в кожному соборі і монастирі. Функціонують також недільні школи. На жаль бракує свідчень про особливості навчального процесу в еритрейських школах. Хоча цілком вірогідно, що в них збереглися традиційні форми і зміст викладання, взяті з ефіопської освітньої системи.

Щодо вищої духовної освіти в Еритреї. Відомо, що у вересні 2004 року папа Шенуда III урочисто відкрив богословський коледж святого Марка в Асмері. Втім більшість майбутніх священників навчаються зазвичай за межами Еритреї, наприклад в коптських духовних академіях і семінаріях чи в богословських навчальних закладах США. До цього, якщо в двох світських вищих учбових закладах Еритреї навчання здійснюється англійською мовою, то в духовних закладах країни навчальний процес відбувається переважно на мовах тіґрінья і геез.

Місіонерство не стало одним із визначальних напрямків діяльності Еритрейської Церкви Тевахедо. Його активізацію гальмували і нині стримують: по-перше, відсутність власної церковної місіонерської традиції; по-друге, активні дії католицьких та лютеранських місіонерів поки що виграють конкуренцію з молодого Еритрейською Церквою. Зауважимо, що порт Массауа з давніх часів був осередком католицької пропаганди. Крім того, варто зважати на тривкі арабофільські позиції регіонів

узбережжя Червоного моря, заселення переважно афарами, за сповіданням сунітами. Звідси й домінування мусульманської віри у конфесійній конфігурації країни.

Тому про більш-менш ефективну роботу місій Еритрейської Православної Церкви можна стверджувати лише щодо емігрантів з Еритреї які осіли в США та європейських країнах. З іншого боку, християнські конфесії й навіть прихильники церкви Тевахедо у цій країні Африканського Рогу з серпня 2005 року зазнають утисків та переслідувань. За узагальненими даними різних джерел нині Еритрея посідає 11-те місце у списку країн, в яких сильніше всього переслідуються християни [18]. В. Ємельянов стверджує: «В релігійній ситуації в Еритреї особливо рельєфно проявились характерні риси світського націоналістичного режиму в традиційному східному, переважно мусульманському суспільстві зі значним сегментом не мусульманського населення. Такого роду режим де факто не може обійтись без серйозного ущемлення прав однієї релігійної групи і значного їх обмеження для усіх віросповідань» [129]. Звісно що в такій ситуації можна узагальнити про фактичну відсутність будь-яких форм місіонерства в межах держави Еритрея

ВИСНОВКИ

Аналіз історії, сучасного стану та діяльності Давніх Східних Церков як повноправних та самодостатніх у віросповідному й інституціональному аспектах дозволяє внести певні корективи у питання сприйняття християнської традиції як такої та її диференціації. Відволікаючись від будь-яких проявів конфесіоцентризму, варто відмовитись від уявлень про три гілки (різновиди) християнської релігії. Тобто, для релігієзнавців звичною повинна стати наступна схема презентації християнства. Йдеться про виділення інституціональних утворень орієнтального християнства, Вселенського (диптихіального) православ'я, Римо-католицизму та протестантизму. Таким є їх послідовний порядок, зумовлений історично посталими модифікаціями віроповчального, культового та організаційного характеру. Принагідно відзначимо, – кожна з Церков – представниць цих модифікацій, претендує на актуалізацію нею ідеалу витокової єдиної, святої, соборної і апостольської Церкви. Але це не означає, що усі вони походять з якогось одного системоутворюючого інституціонального осередку. Навіть в епоху апостольського християнства існувало кілька осередків.

Серед інституцій орієнтального християнства доречно виокремити діаметрально протилежні за віросповіданням «антиєфеську» Ассирійську Церкву Сходу та антихалкідонітські церкви. До останніх належать Сирійська Православна Церква, Маланкарська Православна Сирійська Церква Індії, Вірменська Апостольська Церква, Коптська Православна Церква Олександрії, Ефіопська Православна Церква Тевахедо і Еритрейська Православна Церква Тевахедо. Така послідовність презентації антихалкідонітських церков пояснюється умовною їх етно-регіональною належністю до сирійського християнства, вірменського та християнства Північно-Східної Африки.

З'ясування питань ідентифікації Давніх Східних Церков і виявлення процесів їх інституціоналізації, розглянутих у ретроспективі і в контексті сьогодення, звісно, що потребують узагальнень у вигляді основоположних тез. Ми зумисне не вдавались до констатації висновків після

кожної глави, вважаючи це прерогативою уважного читача. Відтак нам залишається подати основні тези дослідження, які постають резюме кожної змістовної частини тексту.

1. Незважаючи на різноманітні варіанти ідентифікації інституцій орієнтального християнства, які поширені в конфесійній та світській дослідницькій думці, слід визнати недоречними в контексті релігієзнавчого осмислення номінації «несторіанська» стосовно Ассирійської Церкви і «монофізитські» стосовно антихалкідонітських Церков. Щодо самоназви цих церков «православними» – слід зважати на існуючу аргументацію їх adeptів (вони стверджують, що дотримуються вірності принципам єдиної витокової Церкви, незаплямованої подальшими догматичними інтерполяціями). Втім в науковій думці після неофіційних та офіційних всеправославних консультацій, які відбувались у 60-90-х роках ХХ століття була досягнута домовленість щодо найменування антихалкідонітських інституцій «Східними (орієнтальними) православними церквами». Хоча, з іншого боку, у дослідницьких колах набуває чинності номінація «Давні Східні Церкви».

При аналізі рецепційних підходів, пропонується їх розподіл на конфесіоцентристський та системний. Констатація останнього припускає розгляд усіх модифікацій християнської традиції як своєрідних векторів розгортання в релігійній історії людства, які локалізуючись, постають у вигляді субтрадицій. При цьому не слід акцентувати на наявності якихось центральних і периферійних субтрадицій. Усі вони виявляються аксіологічно однаковими і по-своєму унікальними. Відтак, інституції орієнтального християнства не були єдино правильними в релігійній історії людства, але й не були розкольницькими чи єретичними структурами. Натомість, їх варто сприймати як рівноправні, автономні структури християнського світу.

2. Аналіз традиційних форм і модифікацій конфесіонізмів (найменувань конкретних орієнтальних інституцій) дозволяє узагальнити про істотні особливості їх постання та функціонування. Так, в назві церкви, яка відкинула рішення Єфеського собору 431 року фігурує етнізм «ассирійська» (атурайе), прийнятий лише у 80-х роках ХІХ століття як обов'язкова прив'язка до більш усталеного конфесіонізму «Церква Сходу», поява якого пояснюється особливостями її локалізації. Неприйнятними нині є історичні найменування цієї інституції як «халдейська», чи «сиро-халдейська».

Визначальною детермінантою відомої серед дослідників церкви під найменуванням «яковітська» є термін «сирійська», який виявляється фік-

сацією особливої мови, на якій виконувалась літургія апостола Якова. Звісно, що загальноприйнятою в дослідницьких колах (в тому числі й релігієзнавців) для позначення цієї інституції повинен стати конфесіонім Сирійська Православна Церква.

В найменуванні нехалкідонської інституції, локалізованої на субконтиненті Індостан визначальним є топонім «маланкарська», який має виразне етнокультурне та мовне навантаження, поступово трансформуючись у суто конфесійне. Натомість, еквівалент «малабарська» з його історико-географічним підтекстом, незважаючи на традиційне послугування православними богословами, все-таки не є ідентифікатором цієї церкви. Наявність в офіційному найменуванні прикметника «сирійська» вказує, з одного боку, на віроповідну ідентичність з яковітською церквою, а з іншого, – постає своєрідним маркером виокремлення від інших християнських інституцій, функціонуючих в Індії.

В назві однієї з нехалкідонітських інституцій присутній прикметник «апостольська» (аракелан), який засвідчує традиціоналістську точку зору щодо питання її походження. Етнонім «Вірменська» (хай) є вказівкою на зв'язок з легендарним родоначальником вірмен, а з іншого боку, – виявляється ідентифікатором державних утворень. Проблематичною слід визнати найменування церкви «Вірмено-Григоріанська», зважаючи на історичні казуси його появи.

Смисловою детермінантою конфесіоніму «Коптська Православна Церква» є етнонім «коптська», який через низку лінгвістичних нашаровувань пов'язаний з терміном «єгипетський» (в останній номінації спрацьовує більше акцент на мовний чинник). Тобто, прикметник «коптська» вказуючи на давність християнської традиції в Єгипті, і її пов'язаність з язичництвом поступово стає національним ідентифікатором єгипетських християн. Наявність в найменуванні топоніму Олександрія засвідчує історично зумовлену пріоритетність цієї кафедри серед християнських осередків Єгипту.

В найменуванні Ефіопської Православної Церкви Тевахедо визначальними є етнонім, який по-суті постає грецьким еквівалентом відповідного топоніму і конфесіонім, який вказує на її віроповідну родзинку. В останньому випадку мова йде про остаточну христологічну визначеність церкви, офіційно затверджену в часи правління імператора Менеліка II.

В найменуванні «Еритрейська Православна Церква Тевахедо» смисловою детермінантою постає топонім – позначення приморської території, буквально значення якого, – «червона». Наявність іменника Тевахедо

свідчить про христологічну ідентичність з Ефіопською Православною Церквою.

3. Віросповідне *credo* Ассирійської Церкви Сходу неможливо визначити без з'ясування суті христологічних вчень Несторія, «несторіанства» (як Кирилової редакції вчення Несторія), Мар Нарсая і Мар Баввая (Бабая). Принаймні, саме у Баввая подається виклад христології Церкви Сходу, зафіксований у постанові єпископського зібрання 612 року. Одним із джерел христології виявилась доктрина Несторія. Відтак в контексті релігієзнавчого осмислення слід визнати неспроможним існуючий в дослідницьких колах стереотип, який полягає у несторіанській прив'язці до Ассирійської Церкви Сходу. При цьому варто зважати на суттєву відмінність у сприйнятті несторіанства (христології самого Несторія) і «несторіанства» (зафіксоване на Ефеському соборі вчення Несторія крізь призму тлумачення Кирила Олександрійського). Натомість за своїм віросповіданням Церква Сходу ідентифікується антиефеською, а її христологічна доктрина помірковано діофізитською в загальному контексті антиохійського богословствування.

4. Антихалкідонітські інституції за своєю віросповідною характеристикою не слід ідентифікувати як монофізитські. До того ж, проблематичною видається й синонімічність «монофізитські церкви» та антихалкідонітські. Доведено, що конфесіонізм «монофізитство» слід застосовувати у виразному христологічному контексті і тому ним варто позначати певні вчення Євтихія, акефалів і деякою мірою Тимофія Елура. Натомість виплекані в руслі монофізитського богословствування вчення Севіра Антиохійського і Юліана Галікарнаського слід визнати строго міафізитськими. Зауважимо, – ідейним джерелом монофізитського богословствування було христологічне вчення Аполлінарія Лаодикійського.

Порівняльний аналіз віросповідних оросів нехалкідонітських інституцій засвідчує про властиве їм міафізитство. Тобто, для релігієзнавців цей, запропонований С. Броком термін, повинен набути статусу звичного, усталеного позначення суті христологічних позицій Давніх Східних Церков. Враховуючи, що міафізитство є можливим в двох варіантах (севіріанському та юліанітському) варто запропонувати типологію нехалкідонітських інституцій за критерієм їх конкретної христологічної визначеності. Звідси севіріанськими слід визнати віросповідання Коптської Православної Церкви Олександрії, Сирійської Православної Церкви і Маланкарської Православної Сирійської Церкви. Віросповідання Ефіопської Православної Церкви Тевахедо, Еритрейської Православної Церкви Тева-

хедо і Вірменської Апостольської Церкви, в свою чергу ідентифікуються як юліаністські. Додамо, що міафізитство формується у загальному контексті олександрійської христології.

5. В світлі структурно-функціонального аналізу процеси інституціоналізації Давніх Східних Церков розкриваються за допомогою певних соціологічних показників. До останніх належать: а) постання та розвиток ієрократії; б) формування церковного устрою й відповідне утвердження єпархіального управління громадами; в) соборна діяльність; г) організація навчальних закладів та осередків духовності; д) місіонерська активність. Вищезазначені соціологічні показники слід сприймати як опорні пункти запропонованої нами схеми процесів інституціоналізації. Відповідно, уможливується організаційна специфікація Давніх Східних Церков розглянута у ретроспективі і у сучасних реаліях. Додамо, що виявленню процесів інституціоналізації орієнтальних церков передують з'ясування питання їх походження й, відповідно, верифікація існуючих нині версій появи тієї чи іншої церкви.

6. Історія Церкви Сходу розпочинається як поступове оформлення своєрідних протоінституціональних осередків вкорінення східносирійського християнства (Едеса, Селевкія-Ктесифон, Арбела) і подальшої їх централізації під владою першоієрарха. З цих осередків, Селевкія-Ктесифон, зважаючи на політичний чинник (знаходження в Кохе, поблизу столиці Сасанідів) стає резиденцією Церкви Сходу. У подальшому католікосат Селевкії-Ктесифона стає основною християнською конфесією Ераншахра. Більше того він починає конкурувати з візантійською церквою за пріоритетність у християнському світі аж до 80-х років XIV століття. В межах імперії Сасанідів формується клір Церкви Сходу (в тому числі інститути католікосів, єпископів і хорєпископів), поступово регламентуються їх функціональні обов'язки, зазнає остаточного оформлення єпархіальна структура Церкви (її першопочатковий організаційний осередок – Селевкійська митрополія), утверджується католікосат та процедура обрання предстоятелів Церкви.

В межах Арабського Халіфату триступенева система ієрархату та єпархіальна (провінціальна) структура управління громадами набувають усталеного, остаточного вигляду і стабілізації. На кінець XIII – першу половину XIV століття припадає найбільша кількість єпархій за часи функціонування Церкви Сходу. Втім внутріконфесійний сепаратизм і навала Тамерлана посприяли поступовій дестабілізації ієрархату та маргіналізації організаційних структур східно-сирійської церкви. Як свід-

чення тому, – маятниковий рух доцентрових і відцентрових тенденцій в розвитку католикосату, дестабілізації єпархіальної системи управління та її переорієнтація на північні (переважно гірські) регіони, практична ліквідація громад в Ірані і в Середній Азії. В часи перебування Церкви Сходу в межах Османської імперії наявними є процес диференціації традиційної гілки церкви, спроби централізації єпархіального устрою, процес її зрощення з племінною структурою управління асирійським етносом.

Після Першої світової війни організаційні структури Церкви Сходу зазнають відчутної руйнації. З тих пір можна вести мову і про функціонування т.зв. «діаспорної церкви». В межах імператорської Росії перші громади Церкви Сходу з'являються у 30-х роках XIX століття внаслідок міграції урмійських християн. Поступово виникають парафії (Койласар, Урмія, Армавір). В Україні перша асирійська громада з'являється у Києві в 1916 році. В СРСР асирійські громади припиняють своє існування. Натомість, в країнах Європи та Північної Америки відбувається процес консолідації інституціональних структур. В 90-х роках XX століття в країнах колишнього СРСР спостерігається відновлення та активізація інституціональних осередків. Нині в Росії офіційно зареєстрованою є Центральна релігійна організація Асирійської Церкви Сходу. В сучасній Україні функціонують громади Церкви Сходу у Києві, Запоріжжі, Донецьку. Усі вони входять до єпархії Північного Іраку і країн СНД, яка нині має статус архієпископії.

Соборна діяльність Асирійської Церкви Сходу започатковується у 10-х роках V століття. На V – середину VII століття припадає період її інтенсифікації, коли на синодах приймаються важливі рішення віросповідного та інституціонального характеру. В оточенні мусульманських країн соборна діяльність Церкви Сходу поступово занепадає і, внаслідок, дестабілізаційних процесів всередині Церкви, стає рідкісним явищем. Лише у другій половині XX століття спостерігається пожвавлення соборної діяльності Церкви, спричиненої процесами стабілізації її організаційних структур та метаморфозами у католикосаті.

Упродовж IV-VII століть функціонують перші катехизистичні школи, які стають осередками поширення християнської духовності. Серед них виділяються Нісібінська та Едеська школи, – своєрідні прообрази середньовічних університетів. Серед наставників Едеської школи відзначимо Мар Апрема, Нісібінської – Мар Нарсая, Бар Сауму, Хенану Адіабенського. В епоху Абасидів роль значних осередків духовності відіграють монастирі і сирійські школи. В цей період формується навіть інститут освіче-

ної людини, – «адаба». Значні культурні центри Церкви Сходу виникають і в Середній Азії. Серед них виділяється Мерв. Можна констатувати навіть розквіт культурно-просвітницької діяльності Церкви, яка повною мірою впливала на формування мусульманської духовності. Після вторгнення Тамерлана освітній потенціал Церкви Сходу значно занепадає. Лише у другій половині XX століття спостерігається деяке пожвавлення освітньої діяльності Церкви. Її осередками стають єпархіальні семінарії, катехізистичні і загальноосвітні школи. Провідним богословським закладом Церкви Сходу стає Духовна семінарія в м. Дахук (Північний Ірак).

Інтенсивне розгортання чернечого руху Церкви Сходу припадає на першу половину V століття (реформи Авраама Кашгарського). Втім подальша історія чернецтва постає історією його поступового занепаду.

В епоху остаточного формування і розквіту Церкви Сходу набуває значного поширення її місіонерська активність. Показниками останньої слід визнати проникнення східносирійських християн у регіони Туркестану, Семиріччя, Центрального Тянь-Шаню і Китаю. Місіонерська діяльність Церкви Сходу здійснювалась поетапно і переважно у двох напрямках: на схід – в Індію і країни Південно-Східної Азії і на північний Схід – в Середню Азію, Східний Туркестан, Китай і Японію. Вона часто перекривалась зі стихійними процесами перенесення християнських громад за межі тодішньої Сасанідської імперії, а пізніше й Арабського Халіфату. Додамо, що місіонерській діяльності церкви сприяла і поява торгівельних трас Великого шовкового шляху, вздовж яких виникали інколи цілі колонії східносирійських ремісників і купців. Свідченнями місіонерської активності Церкви Сходу є численні артефакти («несторіанські хрести», осуарії, кайраки тощо), знайдені археологами в Чуйській і Талаській долинах. Упродовж V-VI століть осередком місіонерської діяльності Церкви Сходу стає Согд. Саме тоді має місце і согдійська колонізація Центральної Азії. Успіхами місіонерської діяльності Церкви Сходу слід визнати навернення у християнську віру гуннів-ефталітів, карлуків Семиріччя, тюркських народів (онгутів, огузів, басмалів, і джикіль) та монгольських народів (кераїтів, нойманів). Зокрема навернення у християнську віру кераїтів навіть привело до появи легенди про «царство пресвітера Іоанна». Відзначимо також успіх місії єпископа Алобена в Китаї у 30-х роках VII століття, що навіть призвело до появи у цій країні монастирів. Додамо що місіонери Церкви Сходу відновлюють свою діяльність у Піднебесній в другій половині XIII століття. Її результатом стало утворення єпархій в багатьох містах Китаю. Втім прихід до влади ди-

настії Мін у 1368 році привів до поступової ліквідації громад Церкви Сходу. Загалом слід визнати, що східносирійська церква за всеохопністю та інтенсивністю своєї місіонерської діяльності в порівнянні з іншими інституціями виявилась поза конкуренцією, принаймні в епоху середньовіччя.

7. Основою для появи західносирійської церкви стають пов'язані з семітською культурою сиромовні християнські громади Антіохії. Про формування інституціональних структур цієї церкви можна вести мову починаючи з 40-х років VI століття. Її реорганізація та остаточне оформлення пов'язані з діяльністю Іоанна Телльського та Якова Барадея. Причому останній не лише уславився хіротонізаціями священників, але й висвятив першого патріарха. Передумовами постанови церкви слід визнати: а) санкціоновану імператорами політику переслідувань нехалкідонських ієрархів; б) вдалу акцію арабського князя Харіта бар-Габала; в) кількісне збільшення сиромовних християн у персидській імперії внаслідок міграційної політики шаханшаха Хосрова I.

Інститут священства втім як і вся триступенева його система формується у яковітів за зразком відповідного інституту Церкви Сходу. Відмінність полягала тільки у витворенні в 629 році особливого інституту мафріанату, який функціонально доповнював патріарха. Втім упродовж XVI століття титул мафріана присвоюють собі кілька ієрархів, спричинивши тим самим його знецінення. Як наслідок, в середині XIX століття цей інститут був ліквідований. І хоча століття поспіль мафріанат був відновлений, але його місце в структурі церкви стає локально обмеженим (для ідентифікації предстоятеля Маланкарської Сирійської Православної Церкви).

Перші інституціональні осередки західно-сирійської церкви виникають переважно в Антіохії, Едесі, Аміді, Іераполі і Такріті. Єпархіальна система постає у другій половині VI століття. Її розквіт й відповідне значне зростання митрополичих кафедр і парафій припадає на XII століття. Втім сепаратизм та розкольницькі тенденції всередині Церкви (кінець XIII – кінець XV століть) приводять до її дестабілізації і занепаду. Нашестя Тамерлана лише довершило її остаточну дестабілізацію й привело до виживання у мусульманському світі. Колишньої могутності Сирійська Православна Церква так і не досягла, зазнаючи зміщення в інші регіони, роздрібнюючись в діаспорі. По суті вона перетворюється в маргінальну структуру орієнтального християнства, незважаючи на те, що до її складу входить католікосат Індії.

Соборна діяльність Сирійської Православної Церкви започатковується в першій половині VII століття. На цей час припадає апогей її інтенсифікації. З початку XIII століття скликання синодів стає рідкісним явищем в історії Церкви й лише у XX столітті можна вести мову про Відновлення соборної активності.

Освітня діяльність західно-сирійської церкви багато в чому стимульована була відповідною діяльністю Церкви Сходу. Тобто, можна стверджувати про паралельне постання шкіл та осередків монастирської вченості в тих же регіонах. Розквіт освітньої діяльності Церкви припадає на XII століття. Значними осередками яковітської духовності стають монастирі бар Сауми, Картамін, Мар Маттаї. Зокрема, в монастирських школах витворене було особливе західносирійське письмо – серто. Сирійські яковіти, які були етнічними арабами зіграли визначну роль у забезпеченні просвітницького потенціалу мусульманської цивілізації. Але упродовж XV-XVI століть освітній рівень західно-сирійської церкви значно підупав. Нині Сирійська Православна Церква має тільки дві духовні семінарії та кілька єпархіальних навчальних закладів.

Ще в період формування інституціональних структур західно-сирійська церква уславилась своїми численними місіями. У більшості випадків її місіонерська активність була викликана потребою послабити вплив східносирійських ієрархів (особливо в регіоні Середньої Азії). Втім у зв'язку з внутрішньо конфесійними та зовнішньополітичними обставинами упродовж XV століття місіонерська діяльність Церкви поступово сходить нанівець.

8. Перші громади сирійських християн в Індії з'являються ще в кінці III століття (хоча за традиційною версією християнізація Індії мала місце в середині I століття). В середині IV століття склад громад християн св. Фоми поповнили переселенці з Едеси, спричинивши сприйняття місцевою церквою віросповідання Церкви Сходу. У 825 році теж мав місце факт значного підсилення місцевих громад сирійськими християнами. Але упродовж X-XIV століть активні інституціональні зв'язки керальських християн з сирійськими церквами поступово занепадають. В цей період Маланкарська церква перебувала вже в юрисдикції Сирійської Православної Церкви. Поява португальських місіонерів на початку XVI століття спричинила розподіл єдиної на той час Церкви Керали і привела до руху спротиву, свідченням якого стала акція 1653 року в Маттанчері. Частина керальських християн, невдоволених унією з папським престолом, приймають західносирійський обряд і започатковують Мала-

нкарську Сирійську Православну Церкву. На 70-ті роки XVIII століття не без сприяння голландських місіонерів припадає другий значний розкол спільноти індійських християн, наслідком якого стало постання ще однієї церкви, – Толліурської. Внаслідок діяльності англіканських місіонерів уможлиблюється третій розкол спільнот християн Індії, результатом якого стало постання Марфомітської церкви. В 10-х роках XX століття мав місце, зумовлений вже внутріієрархічними розбіжностями четвертий розкол в історії християнської спільноти Індії, наслідком якого стає розподіл на Маланкарську Православну Сирійську Церкву і Маланкарську Сирійську Православну Церкву. Тобто, Маланкарська Православна Сирійська Церква Індії постає через численні інституціональні пертурбації і розколи.

Християни Керали витворили специфічну адміністративну структуру, яка стала синкретом сирійського християнства і місцевих традицій (осередки – «Palli-yogams» [термін подається оригінальною мовою джерела для запобігання неточностей перекладу – І.К.], при наявності єпископів предстоятелем церкви тривалий час був архідиякон, інститут ромбанів). Аж до 1876 року існувала одна-єдина єпархія керальських християн західносирійського обряду, від якого відходили ті чи інші «церкви». Адміністративна реорганізація у тому ж році приводить до утворення семи єпархій і їх подальшого поповнення. Реорганізаційні заходи 70-х років XX століття – початку XXI століття приводять до перерозподілу і формуванню нових єпархій і до змін в ієрархічній структурі церкви. Так предстоятель отримує титул католикоса Апостольського престолу св. Фоми і Маланкарського митрополита. Осередком розгалуженої нині Маланкарської Церкви залишається регіон Керали.

Соборна діяльність церкви до початку XVI століття здійснювалась в рамках palli-yogams. Організовану акцію спротиву, яка мала місце у січні 1653 року у м. Маттанчері можна розглядати як свідчення фактичної денонсації рішень унійного Діамперського собору 1599 року. Непересічне значення в історії Церкви мав собор, який відбувся в м. Мулантурутті у 1876 році (наділення церкви статусом архієпископії, затвердження реформ в ієрархаті).

Формуванню освітньої системи Маланкарської Церкви посприяли традиціоналістські рецепції віровчення, культу та інституцій. Як наслідок, – не було строгого дотримання христологічних оросів сирійських церков. Здобутками освітньої діяльності християн Керали слід визнати тривале збереження усної традиції, витворення особливого сиромала-

барського письма. Перший осередок індійської християнської духовності з'являється тільки у 1815 році (семінарія в Коттаямі). Розквіт освітньої системи Церкви припадає на першу половину ХХ століття (переклади літургічних текстів і молитов з сирійської мови на малаялам, друк щомісячника, тощо). Нині осередками християнської духовності є дві основні духовні семінарії, єпархіальні семінарії, чернечі згромадження і монастирі.

Індіанізація Маланкарської Церкви унеможливила форми її активної місіонерської діяльності. Як наслідок, – можна стверджувати лише про екстенсифікацію місіонерства і несприйняття радикального прозелітизму. Об'єктами місіонерства ставали переважно сусідні регіони Індії. З часів португальської колонізації християни Керали самі стають об'єктом для навернення в «істинну віру» для різних римо-католицьких чернечих орденів, а пізніше й англійських місій. Відновлення місіонерської діяльності керальських християн припадає тільки на 80-ті роки ХІХ – початок ХХ століть. (Мова йде про організацію місій Брахмавар, Бетані ашраму, ашраму гори Табор). Активізація місіонерської діяльності церкви у 90-х роках ХХ століття приводить до вибіркової євангелізації майже всіх штатів Індії.

9. Заснування християнської церкви у Вірменії звично пов'язується з діяльністю Григорія Просвітителя. Але проблемою є й залишається визначення дати «хрещення Вірменії». В світлі останніх наукових підтверджень (дослідження Е. Файгла, М. Неймана, О. Казаряна, П. Ананяна, З. Кананчева, У. Гамбара та інших) ми вважаємо, що навернення Григорієм царя Трдата III і його оточення сталось у 314 році. Принагідно доказывается неспроможність церковної концепції християнізації Вірменії у 301 році. Остаточному формуванню інституціональних структур посприяли постійні контакти вірменських громад з сирійськими і кесарійськими християнами; вплив існуючих в той час в країні єврейських колоній; наявність автохтонних громад у Сюніку і Артазі, збережених ще з апостольської доби. Перші організовані осередки християн у Вірменії з'являються ще в середині III століття (коли країна перебувала під протекторатом Візантії). З тих пір можна вести мову про ранній етап функціонування Вірменської Церкви який завершується патріаршеством Нерсеса Великого (353-373). Цей період характеризується врівноваженими впливами сирійської і візантійської церков і відсутністю автокефалії вірменського патріархату.

Формування триступеневої ієрократії Вірменської Церкви відбувалось, з одного боку, в умовах політичного і церковного тиску Візантії, а з іншого, – внаслідок інституціональної імітації сирійської християнської традиції. Особливу роль відігравали єпископи які були адміністраторами парафій, служителями культу і знавцями військової справи. Поступово їх духовне звання і власність стають спадковими за прикладом нахарарських кланів. Щоправда останній привілей був скасований XIII столітті введенням вимоги безшлюбності. Вивищення єпископа Айрарата поступово приводить до утворення інституту католікосата (з 353 року). У Вірменії католікос наділявся специфічними функціональними обов'язками (наприклад, благословення миро, законодавчі повноваження). Історія вірменської церкви окрім католікоса усіх вірмен свідчить і про існування локальних католікосатів (Алуанк, Кілікійський, Ахтамар). З них до нашого часу зберігся лише Кілікійський. Упродовж XIV-XV століть в адміністративній структурі церкви оформлюються Єрусалимський і Константинопольський патріархати, які не мали підпорядкованих кафедр і завжди перебували в духовній залежності від Католікоса усіх вірмен. Причинами їх появи були непогодження з рішеннями деяких соборів Вірменської церкви, які з точки зору архієреїв цих кафедр зробили поступки халкідонітам. Пресвітеріат церкви характеризується, з одного боку, внутрічинним розгалуженням, а з іншого, – чіткою диференціацією на чорне і біле духовенство (представники останнього обирались ефоргією, на них поширювалась вимога шлюбу, і вони могли й не мати приходу). Специфіку ієрархату Вірменської Церкви склали також архимандрити з вченим богословським ступенем. Мова йде про інститут вардапетів. В умовах мусульманського оточення цей інститут перетворюється у корпорацію вчених.

З кінця IV століття на розвиток інституціональних структур Вірменської церкви впливали: їх адаптація до нахарарського устрою держави; дотримання першоієрархами політики автокефалізму; пов'язаність з національною та політичною ідентичністю вірмен. Єпархіальний устрій церкви набуває остаточного оформлення в середині – другій половині IV століття в межах регіону Великої Вірменії, території Іверії та Алуанка. В кінці X століття з'являються перші єпархії за межами впливу вірменських держав. На цей же період припадає перерозподіл єпархіальної системи не за політичним чинником, а за віросповідним. З початку XVI століття більшість єпархій локалізуються в Османській імперії і Персидській імперії Сефевідів. Внаслідок міграційних процесів на початку XVIII

століття частина вірмен опинились в регіоні Північного Кавказу – сфері інтересів Російської імперії. Осередком створення першої єпархії Церкви в Росії стає Астрахань. У 70-90-х роках XVIII століття інституціональна активізація Вірменської Церкви в цій країні привела до появи таких її осередків як Донський ареал, Північнокавказький і Крим. Хоча значна громада колишніх аксарайських (поблизу Астрахані) вірмен з'явилась у Криму (Кафа) ще в 30-х роках XIV століття. Щоправда, вона проіснувала лише до 1475 року, коли Кафу захопили турки. На початку 30-х років XX століття Вірменська Церква в Росії зазнає істотної реорганізації, яка привела до зростання кількості єпархій і перерозподілу сфер їх впливу. На початок XX століття припадають значні інституціональні руйнування, зумовлені репресіями турків і курдів під час Першої світової війни. Відчутних втрат зазнають єпархії Константинопольського і Кілікійського престолів. Геноцид спричинив не тільки вихід вірмен з Кілікії, але і їх міграцію в країни Європи та Америки. Наслідком стає поява діаспорних єпархій. В СРСР в 30-ті роки інституціональні осередки Вірменської Церкви були практично ліквідовані. Ечміадзінський католикосат і його структури відновлюються лише у 50-х роках XX століття (вплинули послаблення тиску на церкву та її патріотичні акції в роки Великої Вітчизняної війни). Реорганізація єпархіальних осередків Вірменської церкви в СРСР у 60-х роках XX століття приводить до створення Ново-Нахичеванської і Російської єпархії. Втім антирелігійна компанія стала приводом для руйнування храмів. Активізація інституціональних процесів Церкви у Росії та Вірменії в 90-х роках XX століття мала наслідком централізацію і локальний перерозподіл єпархіальних осередків. Ново-Нахичеванська і Російська єпархія була поділена на вікаріати, а пізніше стала основою для формування ще трьох єпархій – Півдня Росії, Грузинської і Імеретинської України. Окрема єпархія України була створена у 1997 році. Єпархіальним центром стає м. Львів. На території Вірменії нині функціонує 8 єпархій. Сучасна інституціональна конфігурація Вірменської Церкви представлена єпархіями та патріаршими екзархатами Європи, Азії, Африки й Америки, підпорядкованими Ечміадзінському престолу. Крім того існує адміністративно незалежний Кілікійський католикосат. Додамо також адміністративно незалежні, але незначні за кількістю осередків Єрусалимський і Константинопольський патріархати.

Соборна система Вірменської Церкви постала у другій половині IV століття. До арабського завоювання Вірменії вона характеризувалась: зрощеністю церковної та політичної складових; дистанціюванням рішень

національних соборів від соборів Вселенської церкви; більшість соборів цього періоду відбуваються у м. Двіні (поблизу Єревана), на яких засуджуються вчення халкідонітів, законодавчо упереджуються сепаратистські тенденції і регламентуються питання щодо статусу ієрархів.

В межах мусульманських державних утворень соборна діяльність Вірменської Церкви не припиняється. Собори скликаються з приводу вирішення організаційних питань, неприпустимості сепаратизму і відстоювання традиційної антихалкідонітської позиції. Саме на ґрунті незгоди з питань віросповідання Маназкертський собор 726 року законодавчо оформив розрив між Вірменською і Грузинською церквами. Соборна діяльність вірменського Константинопольського патріархату помітною є прийняттям у 1860 році конституції (сахманадрутюн), яка регламентувала різні форми інституціонального розвитку церкви в межах Османської імперії і надала значні повноваження мирянам. Серед здобутків Соборної діяльності Вірменської церкви в ХХ столітті відзначимо створення нового органу управління церквою – Вищої Духовної Ради у 1924 році, та численні новації богослужбового, організаційного і культурно-освітнього характеру, офіційно затверджені собором 1969 року.

Процес вироблення і трансляції церквою культурно-освітнього потенціалу можна умовно класифікувати на два періоди. Насамперед виділимо три етапи формативного періоду (IV – друга половина VII століть), головними здобутками яких були, відповідно, а) адаптація сирійських та грецьких богослужбових книг; б) організація релігійної освіти завдяки перекладам важливих для церкви творів вірменською мовою (писемна мова «грабър» була створена Месропом Маштоцем на початку V століття); в) поява перекладів і коментарів богословського та філософського характеру, укладених діячами греко-фільської партії. Відзначимо провідну роль у цих діяннях вардапетів і книжників-перекладачів.

Входження Вірменії до конфесійного поля мусульманських держав приводить до активізації певних форм культурно-освітньої діяльності, якою опікувалась Церква і занепаду інших. Зважаючи на міру включеності у культурні процеси мусульманського суспільства, на зовнішньополітичні та внутріконфесійні чинник варто виокремити п'ять етапів періоду розгортання її освітнього потенціалу. Мова йде про етапи «маятникового» набування освітнього рівня (VIII-XI ст.); активізації освітніх процесів, локалізованих регіонами Кілікії та царством Багратидів (XII-XIII ст.); загального занепаду (XIV-XVI ст.); похвавлення культурної діяльності церкви (XVII – перша половина XVIII ст.); розквіту духовності й подальшої її

стабілізації (друга половина XVIII – початок XX ст.). До здобутків культурно-освітньої діяльності Вірменської Церкви в цей період можна віднести: утвердження культу книги; появу мартирологів; інтенсивну перекладацьку діяльність; утворення скрипторіїв і монастирських бібліотек; організацію церковно-приходських шкіл при храмах і монастирях (в тому числі і в імператорській Росії). Центрами вірменської духовності стають Татевський, Гладзорський, Скверський монастирі; пізніше школа при монастирі Армаші. Починаючи з 20-х років XX століття, зважаючи на тодішні реалії, просвітницька діяльність церкви занепадає. Її пожвавлення спостерігається тільки в другій половині XX століття. На цей час припадає відновлення діяльності духовної академії «Геворгян» в Ечміадзіні, створення Інституту давніх рукописів «Матенадаран», відкриття у 1995 році богословського факультету в Єреванському університеті, тощо.

Місіонерство ніколи не було пріоритетним напрямком діяльності Вірменської Апостольської Церкви. Серед чинників, які стримували місіонерську активність Церкви при Сасанідах відзначимо: фактично обмежену локалізацію (лише регіон етнічного розселення вірмен); спротив халкідонітської партії, – та іноконфесійних спільнот; практичну неможливість ведення пропаганди вірменською мовою, зважаючи на тривале використання сирійських богослужбових книг. В умовах функціонування Вірменської Церкви в державах мусульманського світу місіонерство обмежувалось орієнтованістю на вірмен інших держав, чи тих народів, які зазнали відчутної вірменізації. До фактів місіонерської діяльності вірмен варто віднести, для прикладу, навернення касогів і черкесогаїв. Перебуваючи в конфесійному полі імператорської Росії Вірменська Церква була позбавлена будь-якої можливості прозелітизму.

10. Перші християнські громади в Єгипті виникають ще в першій половині II століття в Олександрії та її околицях. Втім олександрійське християнство за своїм змістом було своєрідним взаємопроникненням грецького і коптського елементів. При цьому коптська складова зазнає автономізації по мірі витворення писемної мови, яка існувала в кількох діалектах і на які перекладені були біблійні тексти. Відтак про особливе коптське християнство можна вести мову, починаючи з середини III століття. В другій половині III століття процеси інституціоналізації коптського християнства набувають остаточного оформлення. Його показниками стають організація єпархіальних осередків в містах Єгипту, адміністративних центрів номів та подальша їх централізація. Столицею єпархіа-

льного і парафіяльного життя стає Олександрія. В IV-VI століттях відбувається процес кількісного (до сотні) зростання кафедр.

В другій половині V століття Коптська Православна Церква по мірі її христологічної визначеності набуває виразного антихалкідонітського характеру. На ті часи припадає консолідація єпархіальних осередків й навіть зміщення деяких з них за межі Єгипту (у Лівію, Пентаполь, Ефіопію). Коптський Єгипет стає батьківщиною чернецого руху. Перші чернечі згромадження (колонії анахоретів) з'являються в Нітрійській, Скитській пустелях та Келліях в останні роки III століття. Крім того, в Єгипті започатковується власне монастирський устрій та кіновіальний тип чернецтва. До кінця V століття в різних провінціях Єгипту існували сотні монастирів і тисячі печерних келій відлюдників.

Арабське завоювання Єгипту посприяло остаточному утвердженню у конфесійному полі цього регіону саме Коптської Церкви. Як наслідок, – Церква, стримуючи процеси арабізації та ісламізації пастви, переживає тим не менш період свого розквіту. Причому при арабах єпархіальні кафедри Коптської Церкви локалізуються переважно у Верхньому Єгипті. Саме там постає триступенева система коптського ієрархату.

Особливо відзначимо роль патріарха Олександрії, який культивуючи абсолютистську політику поступово наділяється особливими повноваженнями перетворюючись у папу («авва»). Практика хайкалії (кидання жеребу на вівар), особливо поширеній у переломні періоди історії церкви. Своєрідність єпископату полягає у його розподілі за критерієм належності до регіону (Нижнього Єгипту чи Верхнього). Оригінальність священників, в свою чергу, полягала в їх розподілі на правих і лівих. Інститут хорєпископів, який існував в ранній період Церкви був відновлений патріархом Шенудою III (1923-2012). Відзначимо також п'яти рангову структуруваність коптського дияконату.

В адміністративному відношенні Коптська Церква починаючи з середини VII століття характеризується значною кількістю єпархіальних кафедр (від 50 до 60 за різними джерелами), активізацією монастирського життя. Організаційна структура Коптської Церкви зазнає відчутної дестабілізації лише з середини XIII століття, з приходом до влади в Єгипті мамлюків. Щоправда на кількості кафедр це не позначилось. Лише з початку XVI століття при володарюванні турок-османів єпархіальні осередки зазнають адміністративного розпорошення, а їх кількість значно скорочується внаслідок процесів арабізації коптів. В результаті з кінця XVIII століття кількість єпархій стабілізується, коливаючись від 13 до

20-ти. Відродження інституціональної активності Коптської Церкви припадає на середину XIX століття (реформи патріарха Кирила IV). Втім на часи його патріаршества стаються і внутріцерковні неузгодженості, пов'язані з протистоянням між ієрархами та мирянами. Зокрема, мова йде про акції втручання організацій мирян «Меджліс аль-Міллі» та «Тєффік сосьєте» у справи Церкви. Втім у зв'язку з падінням Османської імперії та її уряду в Єгипті активність мирських структур спадає і на зміну реформаційним зрушенням приходять традиціоналістські установки, виразниками яких стають ієрархи та нітрійське чернецтво. У 60-х роках XX століття внаслідок реформ патріарха Кирила VI здійснюється реорганізація адміністративного устрою Церкви. Були сформовані 31 єпархія, подвоюється кількість храмів, з'являються єпархії за межами Єгипту (Лівія, Судан, Канада, США, Австралія, Великобританія, Швейцарія). При правлінні Шенуди III кількість єпархій повертається до кількості часів розквіту Церкви. В регіональному відношенні більшість коптів зосереджені у Верхньому Єгипті (Каїр, Асьют, Міна та дотичні до них області).

Синодальна діяльність Коптської Церкви започатковується в першій третині IV століття. Більшість соборів скликались з приводу рішень віросповідного характеру. Так на соборах 457 і 482 років анафемі підданий був халкідонський орос. Бракує свідчень про синодальну діяльність церкви в епоху арабського володарювання. Збереглись повідомлення про процедури освячення на соборах святого елею, про вибори предстоятеля Церкви чи про хіротонізацію ієрархів. Достатньо джерел про рішення каїрського синоду 1239 року, на якому були прийняті нові 13 правил церковного благочиння. Фактичний занепад синодальної активності спіткав Коптську Церкву в період османського володарювання. До того ж діяльність Священного Синоду функціонально обмежується через контроль уряду та організації мирян «Меджліс аль Міллі». Відновлення і подальша активізація соборної діяльності припадають тільки на 70-ті роки XX століття в часи патріаршества Шенуди III. Принаймні були врегульовані стосунки з організаціями мирян, прийнята конституція Священного Синоду, чітко регламентовані його повноваження.

Ідентифікатором відліку культурно-освітньої діяльності Коптської Церкви слід вважати появу оригінальних біблійних текстів виконаних переважно на саїдському і бохайрському діалектах. Причому саїдські версії Нового Завіту датуються не пізніше III століттям. Діяльність перекладачів біблійних текстів задавала своєрідні стандарти для нормативі-

зації коптської мови, її подальшої лінгвістичної оптимізації і, як наслідок, приводить до появи оригінальних методик викладання. Осередками поширення коптської духовності стають монастирі і чернечі скити. Зокрема вони стають місцем зберігання важливих манускриптів і церковних документів. Упродовж III-IV століть з'являються перші оригінальні твори коптської писемності (творіння Пахомія Великого і Шенуди). Після арабського завоювання Єгипту має місце процес поступового витіснення коптської мови. Як наслідок, – при Фатімідах основною богослужбовою мовою Коптської Церкви стає саме арабська. Коптська мова продовжує функціонувати переважно у Верхньому Єгипті. В XIV столітті припиняється власне літочислення церкви. З іншого боку, при Фатімідах розпочинається розквіт коптської арабомовної літератури. Особливо відзначимо творчу діяльність знаменитого богослова Абу аль-Бараката. 20-ті роки XIV століття знаменують початок занепаду арабомовної коптської писемності і настає тривале «коптське мовчання». Активізація освітньої діяльності Церкви пов'язана з реформами патріарха Кирила IV. Зокрема згадаємо про організацію коптської патріархальної школи в Шубра (передмістя Каїра), шкіл в яких особлива увага приділялась вивченню різних мов. В 90-х роках XIX століття в Каїрі була заснована духовна семінарія. Відновлюється богословська творчість. Наступний етап пробудження коптської освіченості (30-ті роки XX століття) був пов'язаний з рухом по організації недільних шкіл в передмістях Каїра. Значні зрушення в освітній діяльності Церкви настають у другій половині XX ст. Мова йде про реорганізацію Каїрської духовної семінарії та оптимізацію її навчального процесу, відкриття Інституту коптських досліджень, активізацію руху «Такріс». Освітня діяльність Церкви і відродження коптської духовності стають пріоритетними і в часи патріаршества Шенуди III (1923-2012). Мова йде про організацію шести нових семінарій в Єгипті, двох семінарій в США і однієї в Австралії. На початок XXI ст. можна констатувати про досягнення достатнього богословського і навчального рівня Коптської Церкви.

Місіонерські акції Коптської Церкви започатковуються в III-IV століттях в двох напрямках: північно-африканському (успіх благовісті в Кіренаїці, Нубії) та азіатському (Месопотамія, Сирія, Каппадокія, Ємен). Є свідчення, що окремі коптські місіонери поширювали християнську віру навіть у Гельвеції (нинішня Швейцарія) та Ірландії. Історія ранніх коптських місій завершується в період арабського завоювання Єгипту. Відновлення місіонерської активності коптів припадає на 60-ті роки XX сто-

ліття і стає одним із визначальних чинників популяризації їх самотньої традиції. Осередком такої активності стає факультет історії африканських народів, відкритий у 1962 році при Інституті коптських досліджень. Як наслідок, – успіх коптських місій більш ніж в десяти країнах Африки. Численними є й факти стихійної місіонерської активності Церкви в діаспорі.

11. Легендарні версії християнізації Ефіопії лише натякають на деякі факти, пов'язані з вирішенням питання походження Церкви. Перші християнські громади в Аксумському царстві (у столиці Зафарі і в портових містах) з'являються в правління негуса (царя) Езани в середині IV століття. Є підстави вважати Фрументія засновником і першим предстоятелем Ефіопської Церкви. Остаточне утвердження інституціональних структур в Аксумі припадає на 80-ті роки V століття і пов'язане воно було з діяльністю «дев'яти превелебних» – грецьких та сирійських ченців, за віросповіданням антихалкідонітів. Судячи з агіографій, вони стають засновниками найдавніших ефіопських монастирів.

Ієрархат Ефіопської Православної Церкви тривалий час, аж до середини XX століття залежав від першоієрархів Коптської Церкви. Щоправда ієрархічні зв'язки двох церков були формальними й часто переривались. Тобто, в історії Ефіопської Церкви були періоди, коли кафедра єпископа тривалий час залишалась вакантною. Своєрідність ієрархату в Ефіопії полягала у його диференціації на чорне, біле і дабтарів; у беззастережному підпорядковуванні абуні – предстоятелю церкви, копту за національністю. Зауважимо, що першим ефіопом, патріархом місцевої Церкви стає Баслейос (Василій) у 1959 році. Крім того, ієрархічна структура Церкви включає доволі оригінальні чини: «ліке папасат» (митрополит, але він же єпископ, причому один на всю Ефіопію аж до 80-х років XIX століття), «акаба сеат» (відав розпорядком дня імператора) «нибуре ид» (охоронець ковчега завіту) «лікакганайт» (по-суті архіпресвітер) «ечеге» (старший архимандрит). З них носій титулу «ечеге» був главою ченців ордену абуні Текла Хайманота, обіймав посаду вищого адміністратора в ієрархії Церкви після єпископа (митрополита), але не мав права хіротонізації священнослужителів. В середині XX століття така унікальна посада стає додатком до титулатури предстоятеля Церкви. Відзначимо також популярність та авторитетність серед мирян священників (кесів). Між іншим, кеси окрім звичних для їх сану функцій мають право добровільного скинення з себе сану. Вражає також гromіздка градація священників (існують численні почесні та локалізовані титули) та їх надмірна кількість.

Чорне духовенство утворюють комоси (архімандрити), мамгири (ігумени) та ієромонахи. Чернечий прошарок в Ефіопії сприймається як привілейований стан. Існують два типи чернецтва (пов'язаний з іменем подвижника Текла-Хайманота і започаткований подвижником Євстафієм). Унікальність ефіопського ієрархату підтверджується також існуванням чину дабтара (ті, що отримали добротну духовну освіту, але не прийняли сан). Їх головний обов'язок полягав у виконанні богослужбових піснеспівів. Але більшість з них займалися і викладацькою діяльністю.

В церковно-адміністративному відношенні Ефіопія постає взірцем екстенсивного розгортання єпископальної системи управління громадами. Упродовж V-VI століть існували чотири єпархії, які у VII столітті підпадають під безпосередню юрисдикцію Коптської Церкви. Надалі історія засвідчує про тривале функціонування в межах Ефіопії лише однієї єпархії. У 80-х роках XIX століття країна була поділена на три єпископальні єпархії, які співпадали з територіями царств Тигре, Шоа і Годшам. Лише з отриманням церквою статусу автокефалії у 1959 році настали істотні інституціональні зрушення. Мова йде про створення 14 єпархій в Ефіопії, поява діаспорних єпархій (у США, країнах Карибського регіону і Латинської Америки). Значна інституціональна реорганізація припадає на 1999-2000 роки, коли були створені нові єпархії за рахунок перерозподілу колишніх. Відзначимо найбільшу кількість віруючих нинішньої Ефіопської Церкви (коливання від 30 до 45 млн. за різними джерелами). В цьому відношенні Ефіопська Церква поза конкуренцією серед інституцій орієнтального християнства.

Синодальна діяльність Церкви тривалий час була відсутньою з причин залежності від Коптського патріархату і браку достатньої квоти архієреїв. Ініціаторами синодальної діяльності церкви стали негуси; саме вони санкціонували знамениті «христологічні собори» в її історії, які відбувались упродовж XVII-XVIII століть. В XX столітті на соборах Ефіопської Церкви вирішувались переважно організаційні питання. У 60-х роки XX століття Священний Синод стає керівним органом Церкви, перебираючи на себе рішення важливих питань віроповчального та церковно-адміністративного характеру.

Освітня діяльність Ефіопської церкви відзначається унікальністю та надзвичайним традиціоналізмом щодо змісту та форм. Крім того, аж до початку XX століття Церква повністю контролювала освітній процес в Ефіопії. Перші церковні школи в країні з'явилися при дворі негуса Езани ще в IV ст. Тривалий час тільки вони були фундаторами й осередком

поширення національної мови, літератури, культури. У церковних школах навчання проводилось спочатку на культовій мові геез, а згодом на амхарській. Освітньому потенціалу Ефіопської Церкви посприяла діяльність видатних вчених і перекладачів, з поміж яких виділяється абуна Салама (XIV ст.). Розквіт церковно-освітньої системи в Ефіопії припадає на гондарський період (1636-1855). В ті часи саме Гондар стає центром політичного, церковного і культурного життя. Зокрема в цей період складається структурована система церковної освіти. Її особливість полягає у виділенні послідовних рівнів навчального процесу. Мова йде про початкову освіту, представлену «школами грамоти» (нибаб бет), призначену для підготовки дияконів. Середня освіта (мережа «кидасе бет», літургічних шкіл) передбачала достатній рівень підготовки духовних осіб для здійснення ними богослужінь. Вища освіта, в свою чергу, була представлена тріадою: «музикальні школи» (зема бет), для підготовки священників; «школи поезії» (кине бет) для підготовки дабтара і «школи тлумачення» (мацхаф бет) для підготовки знавців церковного календаря, канонічного права, патристики, екзегетики. Діяльність усіх цих шкіл регламентувалась негласним статутом – «денб». Унікальністю методики викладання шкіл всіх рівнів було повчання в усній формі. Подібна традиціоналістська система навчання перестає домінувати в Ефіопії в XX столітті. Нині, під впливом реформаційних зрушень в суспільстві з'являються нові освітні заклади (богословський коледж св. Трійці в Аддис-Абебі, перетворений пізніше у богословський факультет місцевого університету, богословська семінарія в Аксумі, центри підготовки духовенства і недільні школи). Більшість з них орієнтовані вже на світські стандарти навчання. Але вони теж готують священнослужителів. З іншого боку, багато випускників «кине бет» і «мацхаф бет» викладають в сучасних школах. Тобто традиціоналістська система освіти все-таки впливає певною мірою на сучасні навчальні процеси.

Місіонерство не стало важливим напрямком діяльності Ефіопської Церкви. Причини тому: канонічна залежність ефіопської кафедри від Олександрії; тривала відірваність країни від іншого християнського світу; обов'язкове використання ієрархами культової мови геез, незрозумілої для багатьох народів. Відтак можна стверджувати лише про нечисленні спроби акцій ефіопських місіонерів, які мали місце на початку XIV ст. (апостольська місія абуни Текла Хайманота на південь Ефіопії). Значне поживлення місіонерської діяльності припадає лише на другу половину XX століття. Відзначимо при цьому два напрямки місіонерських зусиль

Церкви: країни Африки і регіони Карибського моря й Латинської Америки. Щоправда об'єктом місіонерства зазвичай є нащадки колишніх біженців Ефіопії. Крім того, Церква йде на поступки щодо мови проведення богослужінь (допускається англійська, чи іспанська при збереженні частини літургії на геез). В будь-якому разі місіонерська кампанія сучасної Ефіопської Церкви не є оптимальною.

12. Християнські громади в регіоні нинішньої Еритреї (території дотичні до південно-західного узбережжя Червоного моря), виникають ще в IV столітті. На той час цей регіон входив до складу Аксумського царства. Відзначимо, що значна християнська громада існувала в портовому м. Адуліс. На початку VII ст. її поповнили християни-мігранти з Ємена. Як наслідок, – інтенсифікація християнських осередків вздовж Червоного моря привела до їх консолідації в межах Адуліської митрополії. Упродовж VIII століття спостерігається процес кількісного зростання кафедр та їх екстенсифікація на сусідні регіони (аравійське узбережжя та африканське від Суакіна до Мамбаси). Але упродовж IX-XIII століть тодішня Еритрея втягується у боротьбу з арабським Хімьром і згодом мусульманськими султанатами. Відтак, процеси інституціоналізації Церкви зазнають дестабілізації. В XVI-XVII століттях частина західних областей країни перебувала у складі Сеннарського султанату, а регіон Масауа та узбережжя Червоного моря стають володіннями Османської імперії. Процес мусульманізації істотно позначився на християнській конфігурації еритрейських земель, регламентуючи для неї статус зіміїв. У 1885-1941 землі Еритреї окупували італійські колонізатори, створивши сприятливі умови для активізації діяльності католицьких місій. Після війни опинившись спочатку під протекторатом Великобританії, згодом Еритрея опиняється у складі Ефіопії. Як наслідок, – інтенсивне запровадження християнської традиції Тевахедо. Після проголошення Еритреєю декларації про незалежність у травні 1993 року розпочинаються автокефалістські зрушення в діяльності еритрейських ієрархів. Процес утворення незалежної Еритрейської Церкви здійснювався при вимушеному погодженні з патріархом Ефіопської Православної Церкви. Зауважимо, що Священний Синод Ефіопської Церкви загалом неохоче і більше під подвійним тиском Коптського патріархату і державницьких структур Еритреї змушений був санкціонувати постанову нової орієнтальної інституції. Статус автокефалії Еритрейської Православної Церкви офіційно був підтверджений у лютому 1994 року в Аддис-Абебі. Папа Шенуди III висвятив для нової Церкви п'ять єпископів. Першим патріархом Еритрейської Це-

ркви стає обраний Синодом архієпископ Асмери Філіпа у 1998 році. Розпочинається інституціональна розбудова процесам якої завадили акції втручання президента Еритреї у справи Церкви (серпень 2005 року). В результаті був усунутий другий патріарх Антоніоніс. Еритрея вступила у зтяжну внутрієрархічну кризу. Тобто на сьогодні Еритрейська Православна Церква є загальноновизнаною у родині нехалкідонських інституцій. Однак фактично вона є підконтрольною державним структурам.

Ієрархат церкви сформувався за зразком ієрархату Ефіопської Церкви часів її функціонування як автокефалії. Втім на відміну від Ефіопської Церкви в Еритрейській не прижився інститут дабтара, втім як і унікальні почесні титули. Перший архієпископ з'являється в Еритреї у 1993 році, посада патріарха була введена у 1998 році. Основну роль в ієрархічній структурі Церкви відіграють священники. Втім антихристиянська політика уряду нині обмежила істотно їх права (введена для них військова повинність). В адміністративному відношенні колишня єпархія Ефіопської Церкви була поділена у 1994 році на шість єпархій. В основу адміністративного поділу був покладений етнополітичний чинник. Адептами Еритрейської Церкви є більшість етносу тігрінья (тиграй), які вважають себе спадкоємцями аксумітів. Внаслідок реформи 2004 року постали ще три єпархії і перерозподілена діаспорна єпархія Європи. Окремий церковно-адміністративний статус має єпархія Північної Америки. Всього нині нараховується близько 1500 громад Тевахедо.

Утворений в 1994 році Священний Синод нині перетворився в маріонеточну структуру, підвладну державницьким структурам. Освітня система Церкви ґрунтується на мережі традиційних шкіл при храмах і монастирях. Діють також недільні школи. З 2004 року функціонує богословський коледж в Асмері. Місіонерство поки що не стало одним із визначальних напрямків діяльності Церкви.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Абаза В.А. История Армении / В.А. Абаза ; [Репринт. воспр. изд. 1888 г.]. – Ереван: Гркери ашкар, 1990. – 128 с.
2. Абемян М. История древнеармянской литературы / М. Абемян. – Ереван, 1975. – 606 с.
3. Абетка християнської науки і обряду. – Івано-Франківськ : Вид-во Теологічної Академії, 2002. – 340 с.
4. Абрамян А. Г. Дешифровки надписей кавказских агван / А. Г. Абрамян. – Ереван, «Митк», 1964. – 94 с.
5. Авакян Г. Армянская Апостольская Церковь, её место в современном армянском обществе [Электронный ресурс] / Г. Авакян // Центральная Азия и Кавказ. 1999. – № 2 (3). – Режим доступа: http://www.cac.org/journal/cac-03-1999/st_21_avakyan.shtml. – Назва з екрану.
6. Августин (Никитин), архимандрит. Русские полонники у христианских святых Египта / Августин (Никитин). – СПб: Изд. дом «Нева», М.: ОЛМА-ПРЕСС Гранд, 2003. – 304 с.
7. Адонц Н.Г. Армения в эпоху Юстиниана / Н. Г. Адонц. – Ереван: Изд. Ереванского ун-та, 1971. – 526 с.
8. Айвазян К.В. «История Тарона» и армянская литература IV-VII веков / К. В. Айвазян. – Ереван: Изд. Ереванского университета, 1976. – 409 с.

9. Айвазян К.В. Культ Григория Армянского, «армянская вера» и «армянская ересь» в Новгороде (XIII-XVI) / К.В. Айвазян // Русская и армянская средневековые литературы. – Л.: Наука, 1982. – С.255-332.
10. Ананян Ж.А. Армянская колония Григориополя / Ж.А. Ананян. – Ереван: Изд. АН ССР, 1969. – 276 с.
11. Анатолий, иеромонах, Исторический очерк сирийского монашества до половины VI века / Анатолий, иеромонах. – К.: тип. Пётр Барский, 1911. – 298 с.
12. Андреев И.Д. Несторий / И.Д. Андреев // Христианство. Энциклопедический словарь / Под ред. С.С. Аверинцева. – Т. 2. – М.: Республика, 1995. – С. 197-199.
13. Анонимная сирийская хроника времени Сасанидов // Записки института востоковедения. – Т.7. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1939. – С. 55-78
14. Апцаури Н.К. К вопросу о миссионерской деятельности св. Григория Просветителя / Н.К. Апцаури // Христианский восток. – 1998. – Т.1. – С. 289-295.
15. Аракелян Г.С. Черкесогаи (историко-этнографическое исследование) / Г.С. Аракелян // Кавказ и Византия. – Вып. 4. – Ереван, 1984. – С. 28-129.
16. Арамян Месроп. Труд духовный. Интервью (Ереван) [Электронный ресурс] / Арамян Месроп. – Режим доступа: <http://aniv.ru/view.php?numer21&st=1> – Назва з екрану.
17. Арарат. Журнал. – 1916. – №1-2.
18. Аресты христиан в Эритрее продолжают [Электронный ресурс] 04.11.2010. – Режим доступа: <http://www.cnlnews.tv/2010/11/04/arrest/> – Назва з екрану.
19. Армяно-русские отношения в XVII веке. Сборник документов / Под ред. проф. В.А. Парсамяна. – Т.1. – Ереван: Изд. АН Арм.ССР, 1953. – 288 с.

20. Армянская Апостольская Церковь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/76124.html#part_2 – Назва з екрану.
21. Армянская Апостольская Церковь. Вероучение [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/76124.html#part_16 – Назва з екрану.
22. Армянские жития и мученичества V-XVII вв. / Ред. и пер. Кнарик Тер-Давтян. – Ереван: Наири, 1994. – 484 с.
23. Армянские патриархи // Братская помощь пострадавшим в Турции армянам. – Отдел I. – М.: Типолиитография т-ва И.Н.Кушнерев и К^о 1898. – С. 385-393.
24. Арутюнова-Фиданян В.А. «Повествование о делах армянских». (VII век). Источник и время / В. А. Арутюнова-Фиданян. – М.: Индрик, 2004. – 272 с.
25. Арутюнова-Фиданян В.А. Православные армяне в контексте борьбы за унию церквей на Христианском Востоке / В. А. Арутюнова-Фиданян // Традиции и наследие Христианского Востока. Материалы международной конференции. – М.: Индрик, 1996. – С. 23-62.
26. Арутюнова-Фиданян В.А. Сирийцы в Тароне (по данным «Истории Тарона») / В. А. Арутюнова-Фиданян // Вестник ПСТГУ. – III: Филология. – 2007, вып. 1(7) . – С. 7-25.
27. Ассирийцы Краснодарского края. Сборник информационно-методических материалов / Ред. И. Г. Доминова. – Краснодар: ЮПРРЦ, 2007. – 32 с.
28. Баби Варгезе Хотя мы и православные, но принадлежим к восточной православной традиции, и духовное единство связывает нас с коптской, эфиопской и армянской Церквями [Электронный ресурс] / Баби Варгезе. – Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=authority&id=503> – Назва з екрану.

29. Бадер А. Н. Мервская митрополия / А.Н. Бадер, В.А. Гаибов, Г.А. Кошеленко // Традиции и наследие Христианского Востока. Материалы международной конференции. – М.: Индрик, 1996. – С. 85-94.
30. Бартницкий А., Мантель-Нечко И. История Эфиопии / А. Бартницкий, И. Мантель-Нечко; [Пер. с пол.]. – М.: Прогресс, 1976. – 592 с.
31. Бартольд В. В. Ещё о христианстве в Средней Азии / В.В. Бартольд // Сочинения. – Т. 2.; Ч. 2: Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. – М.: Наука, 1964. – С. 315-319.
32. Бартольд В. В. К вопросу об археологическом исследовании в Туркестане / В.В. Бартольд // Сочинения. – Т. IV. – М.: Наука, 1966. – Т. IV. – С. 95-110.
33. Бартольд В. В. Культура мусульманства / В.В. Бартольд // Работы по истории ислама и Арабского халифата. – М.: Вост. лит., 2002. – С. 143-203.
34. Бартольд В. В. Мусульманские известия о Чингизидах-христианах / В.В. Бартольд // Сочинения. – Т. 2.; Ч. 2: Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. – М.: Наука, 1964. – С. 263-264.
35. Бартольд В. В. О христианстве в Туркестане в домонгольский период (По поводу семиреченских надписей) / В.В. Бартольд // Сочинения. – Т. 2.; Ч. 2: Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. – М.: Наука, 1964. – С. 265-302.
36. Бахтинський Ф. Асирійці (айсори) у Києві (Нотатки етнографічні) / Ф. Бахтинський // Східний Світ. – 1928. – № 6. – С. 213-235.
37. Бернштам А. Н. Согдийская колонизация Семиречья / А.Н. Бернштам // Избранные труды по археологии и истории кыргызов и Кыргызстана. – Т.1. – Бишкек: Айбек, 1997. – С.63-72.
38. Бёркитт Ф. Очерки по истории христианства в Сирии. Лекция 1. Первые епископы эдесские / Ф. Бёркитт // Христианское Чтение. – 1914. – № 3. – С. 383-403.

39. Бёркитт Ф. Очерки по истории христианства в Сирии. Лекция II. Библия на сирийском языке / Ф. Бёркитт // Христианское Чтение. – 1914. – № 5. – С. 676-684.
40. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1992. – 1372 с.
41. Биджамов Р. Ассирийское образование в Австралии / Р. Биджамов // Ассирийские новости (Хабре д'атураи). – 2009. – сентябрь. – № 20.
42. Биджамов Р. Синод Ассирийской Церкви Востока выступил за создание национальной автономии / Р. Биджамов // Ассирийские новости (Хабре д'атураи). – Декабрь 2008. – Канун камая 6758 г. – С.1.
43. Билан В. Египет: коптский крест [Электронный ресурс] / В. Билан. – 18.03.2011. – Режим доступа: http://www.stoletie.ru/geopolitika/jegipet_koptskij_krest_2011-03-17.htm – Назва з екрану.
44. Бируни Абу Рейхан. Избранные произведения / Бируни Абу Рейхан; [Пер. и прим. М. А. Салье]. – Т. I.: Памятники минувших поколений. – Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1957. – 516 с.
45. Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквями. Хрестоматия. / Сост. и ред. Кристин Шайо. – М.: ББИ св.апостола Андрея, 2001. – 171 с.
46. Богуш-Сестренцевич С. История царства Херсонеса Таврийского / С. Богуш-Сестренцевич. – В 2 т.; Т. 2. – СПб.: Тип. Шнора, 1806. – 442 с.
47. Бозовитис Ставрос Н. Антихалкидониты. Великое искушение / Ставрос Н. Бозовитис // Давыденков О. иерей. Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти / О. Давыденков. – М.: ПСТБИ, 2002. – С. 156-173.
48. Бозоян А.А., Юзбашян К.Н. Армянская Апостольская Церковь [Электронный ресурс] / А.А. Бозоян, К.Н. Юзбашян. – Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/76124.html#part_1 – Назва з екрану.
49. Бозоян А.А., Юзбашян К.Н. Армянская Апостольская Церковь [Электронный ресурс] / А.А. Бозоян, К.Н. Юзбашян. – Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/76124.html#part_2 – Назва з екрану.

50. Бозоян А.А., Юзбашян К.Н. Армянская Апостольская Церковь [Электронный ресурс] / А.А. Бозоян, К.Н. Юзбашян. – Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/76124.html#part_4 – Назва з екрану.
51. Бозоян А.А., Юзбашян К.Н. Армянская Апостольская Церковь [Электронный ресурс] / А.А. Бозоян, К.Н. Юзбашян. – Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/76124.html#part_5 – Назва з екрану.
52. Бозоян А.А., Юзбашян К.Н. Армянская Апостольская Церковь [Электронный ресурс] / А.А. Бозоян, К.Н. Юзбашян. – Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/76124.html#part_6 – Назва з екрану.
53. Бозоян А.А., Юзбашян К.Н. Армянская Апостольская Церковь [Электронный ресурс] / А.А. Бозоян, К.Н. Юзбашян. – Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/76124.html#part_7 – Назва з екрану.
54. Бозоян А.А., Юзбашян К.Н. Армянская Апостольская Церковь [Электронный ресурс] / А.А. Бозоян, К.Н. Юзбашян. – Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/76124.html#part_8 – Назва з екрану.
55. Бозоян А.А., Юзбашян К.Н. Армянская Апостольская Церковь [Электронный ресурс] / А.А. Бозоян, К.Н. Юзбашян. – Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/76124.html#part_10 – Назва з екрану.
56. Болотов В. В. День и год мученической кончины св. евангелиста Марка / В.В. Болотов // Христианское Чтение. – 1893. – № 7-8. – С. 122-174; 405-434.
57. Болотов В. В. Епархии в древней Церкви / В.В. Болотов // Прибавление к Церковным Ведомостям. – 1906. – № 3. – С. 99-105.
58. Болотов В. В. Из истории церкви Сиро-Персидской. Глава I. Супурган. Значение этого имени / В.В. Болотов // Христианское Чтение. –Т.1. – № 1. – СПб, 1899. – С. 95-113.
59. Болотов В. В. Из истории церкви Сиро-Персидской. Глава I. Экскурс Б. Древнейшие митрополии в церкви Персидской / В.В. Болотов // Христианское Чтение. – Т.1. – № 2. – СПб, 1899. – С. 323-349.

60. Болотов В. В. Из истории церкви Сиро-Персидской. Глава I. Экскурс В. Смутное время в истории Сиро-Персидской церкви / В.В. Болотов // Христианское Чтение. – Т.1. – № 3. – СПб, 1899. – С. 535-547.
61. Болотов В. В. Из истории церкви Сиро-Персидской. Глава II. Список католиков Селевкие-Ктисифонских / В.В. Болотов // Христианское Чтение. – СПб, 1899. – Т.1. – № 4. – С. 789-804; № 5. – С. 1004-1031; № 6. – С. 1182-1203.
62. Болотов В. В. Из истории церкви Сиро-Персидской. Глава II. Экскурс Г. Что знает о начале христианства в Персии история? / В.В. Болотов // Христианское чтение. – СПб, 1900. – Т.1. – № 1. – С. 65-99; № 3. – С. 428-439.
63. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви / В.В. Болотов. – Т. I. Введение в церковную историю. – К.: Изд. им. свят. Льва, 2005. – 234 с.
64. Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви./ В.В.Болотов. – Т.II История церкви в период до Константина Великого. – К.: Изд. им. свят. Льва, 2005. – 492 с.
65. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви / В.В. Болотов. – Т.III. История церкви в период Вселенских соборов. – К.: Изд. им. свят. Льва, 2005. – 340 с.
66. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви / В.В. Болотов. – Т.IV. История церкви в период Вселенских соборов. – К.: Изд. им. свят. Льва, 2005. – 599 с.
67. Болотов В. В. Несколько страниц из церковной истории Эфиопии. I. К вопросу о соединении абиссин с Православной Церковью / В.В. Болотов // Христианское чтение. – СПб., 1888. – Т.1. – № 3-4. – С. 450-469.
68. Болотов В. В. Несколько страниц из церковной истории Эфиопии. II. Богословские споры в Эфиопской церкви / В.В. Болотов // Христианское Чтение. СПб., 1888.- Т.2.- № 7-8.- С. 30-62; № 11-12. – С. 775-832.

69. Болотов В.В. Рассказы Диоскора о Халкидонском соборе / В.В. Болотов // Христианское Чтение. СПб., 1884. – Т.2. – № 11-12. – С. 581-626; 1885. – Т.1. – № 1-2. – С. 9-94.
70. Болотов Ю. Эритрея: далекая и загадочная [Электронный ресурс] / Ю. Болотов. – Режим доступа: <http://www.mshaclub.ru/africa/vostochnaya/stories/eritreya-bolotov.htm> – Назва з екрану.
71. Борисов А. Я. Сирийская надпись на сосуде из Тараза / А.Я. Борисов // Известия Академии Наук Казахской ССР. – 1948. – Вып. I. – С. 105-108.
72. Братская помощь пострадавшим в Турции армянам. Сборник. М.: типография тов.-ства Ч.Н.Кушнарев и К°, 1898. – Отдел I. LXXXI. – 949 с.
73. Бриллиантов А. И. К вопросу о философии Эригены. К истории арианского спора. Происхождение монофизитства: Труды по истории древней Церкви / А.И. Бриллиантов. – СПб: Изд. О. Абышко, 2006. – 384 с.
74. Брок С. Христология Церкви Востока / С. Брок // Вестник Древней истории. – 1995. – № 2 (июнь). – С. 39-53.
75. Буграк В. Східний обряд як релігійний феномен / В. Буграк // Українське релігієзнавство. Бюлетень УАР і відділення релігієзнавства інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2006. – № 39. – С. 41-50.
76. Буряков Ю.Ф. Христианство на Великом шёлковом пути / Ю.Ф. Буряков // Из истории древних культов Средней Азии. Христианство. – Ташкент: Гл. ред. энциклопедий, 1994. – С. 19-25.
77. Булатович А. К. С войсками Менелика II. / А.К. Булатович. – М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1971. – 352 с.
78. Булгаков С. Н. прот. Агнец Божий (О Богочеловечестве) / прот. С. Н. Булгаков. – Ч.1. – М.: Ун-т осн. прот. А.Менем, 2000. – 464 с.
79. Булгаков П. Г., Вахабова Б. А. Средневековые учёные из Мерва / П.Г. Булгаков, Б.А. Вахабова // Труды Южно-Туркменистанской Археоло-

гической комплексной экспедиции. – Т. XVI. – Ашхабад: Ёлым, 1978. – С. 44-51.

80. Булетов А. диакон. О маронитской церкви / диакон А. Булетов // Альфа и Омега. – 1999. – №3 (21). – С. 346-372.

81. Булетов А. диакон. О маронитской церкви / диакон А. Булетов // Альфа и Омега. – 1999. – №4 (22). – С. 303-330.

82. Вардан Великий. Всеобщая история Вардана Великого / Вардан Великий; [Перевел Н. Эмин (с примечаниями и приложениями)]. – М.: Типография Лазаревского Института восточных языков, 1861. – 218 с.

83. Вартанов И. Ассирийцы-христиане в СССР, или Блудные дети ассирийской церкви Востока / И. Вартанов // АТРА (Родина). – СПб-Чикаго, 1992. – № 3. – С. 46-47.

84. Ведерников А. Христианство в Индии / А. Ведерников // Журнал Московской Патриархии. – М., 1955. – №1 (ЖМП). – С. 70-75.

85. Вергезе Павел, священник. Будущее отношений между Сирийской Ортодоксальной Церковью в Индии и Русской Православной Церковью / Вергезе Павел, священник // Журнал Московской Патриархии. – М., 1972. – № 10 (ЖМП). – С. 58-61.

86. Винкельман Ф. Некоторые замечания к оценке роли монофиситства в Египте в послеюстинианскую эпоху / Ф. Винкельман // Византийский Временник. – М., 1978. – Т. 39. – С. 86-92.

87. Волдейес Т. Т. Становление системы общего среднего образования в Эфиопии / Т. Т. Волдейес // Педагогика. – 2001. – № 4. – С. 98-106.

88. Гандзакеци Киракос. История Армении / К. Гандзакеци. – М.: Наука, 1976. – 357 с.

89. Гафни И.М. Евреи Вавилонии в талмудическую эпоху / И.М. Гафни. – Иерусалим: Гешарим; М.: Мосты культуры, 2003. – 396 с.

90. Гаюк И. В. Армянская церковь как уникальный феномен христианского мира / И.В. Гаюк. – Лв: Логос, 2005. – 228 с.

91. Гевонд (Оганесян), иеромонах. Размышления на тему Халкидона. Армянское достояние на Святой Земле / Гевонд (Оганесян). – Иерусалим: Тип. «Ной», 2009. – 90 с.
92. Георгян (Паргев), епископ. В борьбе за существование / епископ. Георгян (Паргев) // Журнал Московской Патриархии. – 1994. – № 4. – С. 45-56.
93. Герье В. Призвание России на Востоке / В. Герье // Братская помощь пострадавшим в Турции армянам. Литературно-научный сборник. – М.: Типолитограия Т-ва И.Н.Кушнерев и К^о, 1898. – Отдел I. – С. 235-246.
94. Гибб Х. А. Р. Арабская литература. Классический период / Х.А.Р. Гибб; пер. А. Б. Халидова, П. А. Грязневича; Институт Востоковедения АН СССР. – М.: Издательство восточной литературы. 1960. – 186 с.
95. Гидулянов П.В. Ученые записки юридического факультета Императорского Московского университета / П.В. Гидулянов. – Вып. 25. Митрополиты в первые три века христианства. – М.: Университетская типография, 1905. – 389 с.
96. Говорун С., свящ. Церковь на краю земли. Часть 1. [Электронный ресурс] / С. Говорун. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/589.htm> – Назва з екрану.
97. Головащенко С. І. Історія християнства: Курс лекцій. Навчальний посібник / С. І. Головащенко. – К. : Либідь, 1999. – 352 с.
98. Гуайта Джованни. 1700 лет верности. История Армении и ее Церкви / Гуайта Джованни. – М.: ФАМ, 2002. – 397 с.
99. Гусева Н. На мощах апостола Фомы [Электронный ресурс] / Н. Гусева. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/put/3525.htm> – Назва з екрану.
100. Гусейнов Р. А. Сирийские источники XII – XIII вв. об Азербайджане / Р.А. Гусейнов. – Баку: изд. АН Азерб. ССР, 1960. – 181 с.

101. Даврижеци Аракел. Книга историй / Аракел Даврижеци; Пер. Л. Ханларяна. – М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1973. – 623 с.
102. Давыденков О. иерей. Велия благочестия тайна: Бог явился во плоти / О. Давыденков. – М.: ПСТБИ, 2002. – 182 с.
103. Давыденков О., прот. Православны ли православные эфиопы? (Христологическая концепция Tewaxedo) / О. Давыденков // Велия благочестия тайна: Бог явился во плоти. – М.: ПСТБИ, 2002. – С. 125-155.
104. Давыденков О., прот. Севир Антиохийский / О. Давыденков // Богословский сборник. – М., 2001. – № 7. – С. 82-93.
105. Давыденков О. свящ. Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви / О. Давыденков. – М.: ПСТБИ, 1998. – 208 с.
106. Давыденков О. Философско-догматическая система Севира Антиохийского и ее место в истории византийской философско-теологической мысли: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук.: спец. 09.00.13 «Религиоведение, философская антропология, и философия культуры» / Давыденков Олег Викторович; Рос. акад. гос. службы при Президенте РФ. – М., 2008. – 31 с.
107. Давыденков О. Юлиан Галикарнасский [Догматические фрагменты] / О. Давыденков // Богословский сборник. – М., 2002. – Вып. 9. – С. 47-58.
108. Денисов Е. Ю. Монофизитство. Ересь или схизма? / Е.Ю. Денисов // Восток. – 1994. – № 5. – С. 93-108.
109. Деяния Вселенских Соборов. – СПб: Воскресение, 1996 (репринтное издание Казанской Духовной Академии, 1908 г.). – Т. I. – 597 с.
110. Деяния Вселенских соборов. – СПб: Воскресение, 1996. (репринтное издание Казанской Духовной Академии, 1908 г.). – Т. III. – 563 с.
111. Джавахов И. История церковного разрыва между Грузией и Арменией в начале VII века / И. Джавахов // Известия императорской Академии наук. – 1908. – № 5. – С. 433-446 ; № 6. – С. 511-536.

112. Добротворский В. прот. Несторианство и монофизитизм в связи с верованиями и судьбами Востока / В. Добротворский // Духовный вестник. – Харьков. – 1863. – Т. IV. – С. 15-49.
113. Документы II Ватиканского собора / Пер. Андрея Коваля. – М.: Паолине, 1998. – 589 с.
114. Долганев Е.Е. Современная Абиссиния: (Из рассказов туземца): Общественный строй, занятия, образ жизни и нравы / Е.Е. Долганев // Богословский вестник. – 1896. – Т. 1. – № 1. – С. 96-119.
115. Долганев Е.Е. Современная Абиссиния: Монашество и монастыри (Из рассказов туземца) / Е.Е. Долганев // Богословский вестник. – 1896. – Т. 1. – № 3. – С. 437-451.
116. Долганев Е.Е. Современная Абиссиния: Церковное управление, суд и средства содержания духовенства / Е.Е. Долганев // Богословский вестник. – 1895. – Т. 2. – № 4. – С. 95-119.
117. Долганев Е.Е. Современная Абиссиния: Школы и просвещение (Из рассказов туземца) / Е.Е. Долганев // Богословский вестник. – 1895. – Т. 2. – № 5. – С. 269-285.
118. Долганев Е.Е. Современная Абиссиния: (Из рассказов туземца): Религиозные обычаи и обряды / Е.Е. Долганев // Богословский вестник. – 1895. – Т. 3. – № 8. – С. 224-251.
119. Драсханакертци Йованнес. История Армении / Драсханакертци Йованнес; Перевод с древнеармянского М.О. Дарбинян-Меликян. – Ереван: Советакан грох, 1984. – 400 с.
120. Думбис М. Айсоры / М. Думбис // Новый Восток. – 1923. – № 3. – С. 67-77.
121. Дьяконов И.М. Предисловие / И.М. Дьяконов // Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века. – М.: ГРВЛ, 1979. – С. 5-18.
122. Дьяконов А.П. Типы высшей богословской школы в древней церкви III-VI вв. / А.П. Дьяконов. – СПб: тип. М. Меркушева, 1913. – 64 с.

123. Евагрий Схоластик. Церковная история / Евагрий Схоластик; Перев. СПб. Духовной Академии, пересмотрен и исправлен Серповой В.В.; примеч.: Калинин А. – СПб: Алетейя, 1999. – 380 с.
124. Евреи и христиане Индии: Вызвавшие потрясение у Марко Поло и Васко де Гама [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://portalostranah.ru/view.pho?id=137> – Назва з екрану.
125. Египет [Электронный ресурс] / В.Е. Сусленков. – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/187963.html> – Назва з екрану.
126. Егише. О Вардане и войне армянской / Егише. – Ереван: изд-во АН Арм. ССР, 1971. –192 с.
127. Езник (Петросян), епископ. Армянская Апостольская Святая Церков / Езник (Петросян); Изд. 3-е. – Краснодар: Епархия Юга России Армянской Апостольской Церкви, 1998. – 96 с.
128. Еланская А.И. Изречения египетский отцов. Памятники литературы на коптском языке / А.И. Еланская; Введение, перевод с коптского и комментарии А.И. Еланской. – СПб: изд-во Чернышева, 1993. – 352 с.
129. Емельянов В. Подавляй и властвуй. Политика правительства Эритреи негативно сказывается на верующих / В. Емельянов // НГ-Религии. – 2006. – 8 июня.
130. Епархия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://samarkandarmenians.com/index.php/2010-01-06-20-55-08?showall=1> – Назва з екрану.
131. Ереванци Симеон. Джамбр. Памятная книга, зеркало и сборная всех обстоятельств Св. престола Эчмиадзина и окрестных монастырей / Ереванци Симеон; текст П.Т. Арутюнян. – М.: изд. Восточной литературы. 1958. – 398 с.
132. Журавский А.В. Христианство и Ислам. Социокультурные проблемы диалога / А.В. Журавский. – М.: "Наука", 1990. – 128 с.

133. Заболотский Н. Христология Древних Восточных Церквей в богословии Севира Антиохийского / Н.А. Заболотский // Журнал Московской Патриархии. – 1972. – № 6. – С. 68-69; № 7. – С. 52-56.
134. Заболотский Н. Христология Древних Восточных Церквей в богословии Севира Антиохийского / Н.А. Заболотский // Журнал Московской Патриархии. – 1975. – № 10. – С. 66-70; № 11. – С. 64-67; № 12. – С. 56-61.
135. Залеская В.Н. Сирийское бронзовое кадило из Ургута / В.Н. Залеская // Средняя Азия и Иран. Сборник статей. – Л.: Аврора, 1972. – С. 57- 60.
136. Зая Й. Ю. Ассирийцы России: демографические и этнокультурные характеристики (вторая четверть XIX-конец XX вв.): Автореф. на соискание уч. степени канд. ист. наук / Иосиф Юрьевич Зая; МГУ им. М.В. Ломоносова. – М., 1997. – 22 с.
137. Зая Й. Ассирийская Церковь Востока – хранитель апостольских ортодоксальных (православных) традиций (по материалу К.С. Юханова) [Электронный ресурс] / Й.Ю. Зая. – Режим доступа: <http://www.atranews.com/religion/religion/htm> – Назва з екрану.
138. Зая Й.Ю. История ассирийцев с древних времен до падения Византии / Й.Ю. Зая. – М.: Маска, 2009. – 308 с.
139. Зинькина Ю.В. Роль коптов и коптской церкви в политическом пространстве Египта [Электронный ресурс] / Ю.В. Зинькина. – Режим доступа: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2009/08-11-09.htm> – Назва з екрану.
140. Зисис Ф. прот. О «православии» антихалкидонских монофизитов / Ф. Зисис; Пер. с новогреч. – М: ГП "Книсс", 1995. – 30 с.
141. Ігор (Ісіченко), архієпископ. Монашество Давнього Єгипту / архієпископ Ігор (Ісіченко). – Харків: Акта, 2002. – 214 с.
142. Иерусалимский Патриархат Армянской Апостольской Церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/293794.html> – Назва з екрану.

143. Иларион (Алфеев), иером. Ассирийская Церковь Востока: взгляд на историю и современное положение [Электронный ресурс] / иером. Иларион (Алфеев). – Режим доступа: <http://www.rusk.ru/Mf/Vol/index.htm> – Назва з екрану.
144. Иларион (Алфеев), еп. Керченский. Православное богословие на рубеже эпох / Иларион (Алфеев). – К.: Дух і літера, 2002. – 536 с.
145. Ильич И., Комаров К. Исторический визит Предстоятеля Коптской Церкви / И. Ильич, К. Комаров // Журнал Московской Патриархии. – М., 1973. – № 1. – С. 59-65.
146. Исаева М.В. Основные моменты христианского вероучения в несторианском памятнике Китая VIII в. / М.В. Исаева // 12-я Научная конференция «Общество и государство в Китае». – М., 1981. – Ч.2. – С. 114-122.
147. История Африки в древних и средневековых источниках. Хрестоматия / Под ред. О.Дрейера; Пер с эфиоп. Г.М. Бауэр. – Надписи ранних царей Аксума (надписи I-II, IV-VI). – М.: Наука, 1990. – 468 с.
148. История Африки в древних и средневековых источниках. Хрестоматия / Под ред. О.К. Дрейера. Составители С.Я. Берзина и Л.Е. Куббель. – 2-е издание. – М.: «Наука», Гл. ред. восточной литературы, 1990. – С. 161-179.
149. История Мар Ябалахи III и Раббан Саумы / Исслед., пер. с сирийского и примеч. Пигулевской Н.В. – М.: Изд. вост. лит., 1958. – 162 с.
150. Исторические памятники вероучения Армянской церкви, относящиеся к XII столетию / Перев. с армянского Александр Худобашев. – СПб: Тип. II Отд. Имп., 1847. – XV, 296 с.
151. Исторический очерк Восточной Сирийской Церкви и учреждение миссии. – СПб: Синод.тип., 1897. – 62 с.
152. Историческое учение об Отцах Церкви Филарета (Гумилевского), архиепископа Черниговского и Нежинского. – Репринт. – Т. I. – К.: Изд-во им. святителя Льва, папы Римского, 2008. – 240 с.

153. Источниковедческое значение турецких документов Матенадарана / пер. А. Д. Папазяна // Средневековый Восток. История, культура. – М.: АН СССР, 1980. – С. 209-218.
154. Казарян А. Ю. Ахтамар [Электронный ресурс] / А. Ю. Казарян. – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/77218.html> – Назва з екрану.
155. Каланкатуаци Мовсес. История страны Алуанк / Мовсес Каланкатуаци. – Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1984. – 257 с.
156. Кананчев З. К вопросу о христианизации народов Востока [Электронный ресурс] / З. Кананчев. – Режим доступа: <http://www.bakililar.az/sa/history/index.html> – Назва з екрану.
157. Каниболоцкий Д., Бадаре Г. Ассирийская Церковь Востока: зарождение, становление, трансформации [Электронный ресурс] / Д. Каниболоцкий, Г. Бадаре. – Режим доступа: <http://www.religion.in.ua/main/history/1896-assirijskaya-cerkov-vostoka-zarozhdenie.html> – Назва з екрану.
158. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях) / Л.П. Карсавин. – М.: Изд. МГУ, 1994. – 176 с.
159. Карташёв А.В. Вселенские соборы / А.В. Карташёв. – Клин: Атлас-Пресс, Христианская жизнь, 2004. – 686 с.
160. [Кирилл Александрийский] Изъяснение двенадцати глав, изложенное в Ефесе Кириллом, архиепископом Александрийским, когда Святой Собор потребовал яснейшего изложения их / Кирилл Александрийский // Восточные отцы и учителя Церкви V века: Антология / Сост., биогр. и библиогр. ст. иеромонаха Илариона (Алфеева). – М.: Изд-во МФТИ, 2000. – С. 50-59.
161. [Кирилл Александрийский]. Послание Кирилла, епископа Александрийского к Келестину, епископу Римскому / Кирилл Александрийский // Восточные отцы и учителя Церкви V века: Антология / Сост., биогр. и библиогр. ст. иеромонаха Илариона (Алфеева). – М.: Изд-во МФТИ, 2000. – С. 37-40.

162. [Кирилл Александрийский] Послание Кирилла, епископа Александрийского к Несторию об отлучении / Кирилл Александрийский // Восточные отцы и учителя Церкви V века: Антология / Сост., биогр. и библиогр. ст. иеромонаха Илариона (Алфеева) . – М. : Изд-во МФТИ, 2000. – С. 40-48.
163. Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии / О. Клеман. – М.: Центр по изучению религий, изд. пред. «Путь», 1994. – 384 с.
164. Кляшторный С. Г. Историко-культурное значение Суджинской надписи / С.Г. Кляшторный // Проблемы востоковедения. – М., 1959. – № 5. – С. 162-169.
165. Кляшторный С.Г., Лившиц В.А. Согдийцы в Центре Азии / С.Г. Кляшторный, В.А. Лившиц // Формирование и развитие трасс Великого шелкового пути в Центральной Азии в древности и средневековье. – Ташкент, 1990. – С. 9-12.
166. Кляшторный С.Г., Лившиц В.А. Сэврэйский камень / С.Г. Кляшторный, В.А. Лившиц // Советская тюркология. – 1971. – № 3. – С. 106-112.
167. Книга Марко Поло / Пер. И. П. Минаева, под ред. И. П. Магидовича. – М.: Издательство географической литературы, 1956. – 376 с.
168. Кобищанов Ю. М. Сообщения средневековых эфиопских источников о христианской Нубии / Ю.М. Кобищанов // Палестинский сборник. – 1962. – Вып. 70. – С. 35-43.
169. Кобищанов Ю.М. Аксум / Ю.М. Кобищанов. – М.: Наука, ГРВЛ, 1966. – 295 с.
170. Ковалец А.С. Проблема отношения коптского монашества к александрийской философско-богословской традиции / А.С. Ковалец // Вестник ПСТГУ. – Сер. III. Филология. – 2007. – Вып. 3(9). – С. 50-63.
171. Кольченко В.А. Заметки о христианстве в Чуйской долине в средние века / В.А. Кольченко. – Manas Universitesi: Sosyal bilimler Dergisi, Bishkek, 2002. – С. 163–182.

172. Корнилов А.П. Коптское богословие: святоотеческое наследие и современность [Электронный ресурс] / А.П. Корнилов. – Режим доступа: anthropology.ru/ru/partners/psociety/tradeast/papers/coptic.html – Назва з екрану.
173. Корнилов А.П. Свой другой мир веры. Этническая Церковь и этно-религиозная община на Ближнем и Среднем Востоке / А.П. Корнилов. // Путь Востока. Межкультурная коммуникация. Материалы VI Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. – Сер. «Symposium». – Вып. 30. – СПб: СПб философское общество, 2003. – С. 5-10.
174. Корюн. Житие Маштоца. История жизни и смерти блаженного мужа, святого вардапета Маштоца, нашего переводчика, (написанная) учеником его вардапетом Корюном [Электронный ресурс] / Корюн; Пер. с древнеармянского Ш.В. Смбатяна и К.А. Мелик-Огаджаняна. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/istoriya/armenia/korun/index.html> – Назва з екрану.
175. Копты: путь возвращения к традициям. Беседа с прот. О. Давыденковым [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/guest/35255.htm> – Назва з екрану.
176. Коптская церковь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://i-cias.com/e/o/coptic_c.htm – Назва з екрану.
177. Коптский алфавит. Грамота из тьмы египетской [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.rbardalzo.narod.ru/4/kpt.html> – Назва з екрану.
178. Кривец Е. Копты: кто они? / Е. Кривец // Азия и Африка сегодня: Ежемесячный научный и общественно-политический журнал. – 2003. – № 10. – С. 49-51.
179. Кривелев И.А. История религий. Очерки в 2 т. / И. А. Кривелев. – Т. 1. – М.: Мысль, 1988. – 445 с.
180. Кубанський край. – Катериноград, 1912. – № 139.

181. Кулиев Э. Была ли на Южном Кавказе Армянская Церковь? [Электронный ресурс] / Э. Кулиев. – Режим доступа: <http://www.guliyev.org/news/a-350.html> – Назва з екрану.
182. Кызласов Л. Р. Археологические исследования на Ак-Бешиме в 1953-54 гг. / Л.Р. Кызласов // Труды Кыргызской Археолого-Этнографической экспедиции. – М., 1959. – Т. 2. – С. 155-242.
183. Кычанов Е. И. Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии / Е.И. Кычанов // Палестинский сборник. – Л.: Наука, 1978. – Вып. 26 (89). – С. 76-85.
184. Лаба В. о. Патрологія: життя, письма і вчення Отців Церкви / В. Лаба. – Львів: Свічадо, 1998. – 543 с.
185. Лампси А. Крест, полумесяц и кофе. Конфликт на Африканском Роге мало связан с религией / А. Лампси // Независимая газета. – 2001 г., 14 ноября.
186. Ларше Ж-К. Христологический вопрос (по поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквами: нерешенные богословские и экклезиологические проблемы / Ж-К. Ларше // Богословские труды. – М., 2007. – № 41. – С. 146-211.
187. Лебедев А.П. Из истории Вселенских соборов IV и V веков: Poleмика А.П. Лебедева с прот. А.М. Иванцовым-Платоновым / А.П. Лебедев. – СПб: Изд-во О. Абышко, 2004. – 352 с.
188. Лебедев А. П. Церковная историография в главных её представителях с IV до XX в. / А.П. Лебедев. – СПб: Алетейя, 2000. – 476 с.
189. Лэнг Д. Армяне. Народ-созидатель / Д. Лэнг; Пер. с англ. Е.Ф. Левиной. – М.: ЗАО «Центрполиграф», 2005. – 350 с. – (Загадки древних цивилизаций).
190. Лейтан Э. Коптская церковь и копты [Электронный ресурс] / Э. Лейтан. – Режим доступа: <http://edgar-leitan.livejournal.com/64119.html> – Назва з екрану.

191. Лившиц В.А. Согдийцы в Семиречье: Лингвистические и эпиграфические свидетельства / В.А. Лившиц // Красная Речка и Бурана. – Фрунзе: Илим, 1989. – С. 78-85.
192. Литвинский Б.А., Зеймаль Т.И. Аджина-Тепа / Б.А. Литвинский, Т.И. Зеймаль. – М.: Искусство, 1971. – 157 с.
193. Лилиан М. Ассирийцы Ванского округа во время правления Оттоманской империи [Электронный ресурс] / М. Лилиан. – Режим доступа: <http://www.aturai.ru/rus/history/?action=show&id=57> – Назва з екрану.
194. Лоллий (Юрьевский) архиеп. Александрия и Египет / Лоллий (Юрьевский). – СПб: «Нева», Летний сад, 2001. – 496 с.
195. Ломанов А.В. Христианство и китайская культура / А.В. Ломанов. – М.: Вост. лит., 2002. – 446 с.
196. Лортц Й. История Церкви рассмотренная в связи с историей идей / Й. Лортц. – Т.1: Древность и средние века. – М.: «Христианская Россия», 1999. – 511 с.
197. Лосский В. Догматическое богословие / В. Лосский // Мистическое богословие. – К.: Путь к Истине, 1991. – С. 261-335.
198. Лубський В.І., Лубська М.В. Історія релігії. Підручник: У 2 т. / В.І. Лубський, М.В. Лубська. – Том 1. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2007. – 383 с., 13 іл.
199. Лубський В.І., Борис В.Д. Мусульманське право / В.І. Лубський, В.Д. Борис. – К.: Вілбор, 1997. – 256 с.
200. Лурье В.М. Авва Георгий из Саглы и история юлианизма в Эфиопии / В.М. Лурье // Христианский Восток. – 1999. – Т. 1 (7). – С. 317-358.
201. Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период / В.М. Лурье. – СПб: Ахіота, 2006. – 53 с.
202. Лурье В.М. Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте / В.М. Лурье. – Т.1. – СПб: Алетуейя, 2000. – 250 с.
203. Львова Э. Этноконфессиональная ситуация в современном Египте. По материалам российской энциклопедии [Электронный ресурс] /

Э. Львова. – Режим доступа: www.blagovest-info.ru/index.php?55=2&5=24&id=10040 – Назва з екрану.

204. [Магакия] История монголов инока Магакии, XIII века. – СПб, 1871. – 122 с.

205. Малабарское письмо [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://rbardalzo.narod.ru/4/malabar.html> – Назва з екрану.

206. Мамедова Г.Г. Культурное зодчество Кавказской Албании / Г.Г. Мамедова. – Баку : Элм, 1997. – 248 с.

207. Марр Н. Аркауи, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах / Н. Марр // Византийский Временник. – СПб, 1906. – Т. XII. – С.1-68.

208. Марр Н.Я. Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием. Арабская версия Агафангела / Н.Я. Марр // Записки Восточного отделения императорской АН. – СПб., 1905. – Т. XVI. – С. 63-211.

209. Марр Н. Сирийская версия возражений Тимофея Элура против Халкидонского собора / Н. Марр // Христианский Восток. – 1913. – Т. II. – С. 97-101.

210. Массон М.Е. Ахангеран. Археолого-топографический очерк / М.Е. Массон. – Ташкент, Академия Наук Узбекской ССР, Институт Истории и Археологии, 1853. – 144 с.

211. Массон М.Е. Клад раннехристианских золотых бляшек и медальонов из Геок-Депе / М.Е. Массон // Известия Академии Наук Туркменской ССР. – 1956. – № 5. – С. 45-48.

212. Массон М. Е. Происхождение двух несторианских намогильных галек Средней Азии / М.Е. Массон // Общественные науки в Узбекистане. – 1978. – № 10. – С. 50-55.

213. Матвеев К.П. Ассирийцы в городах Европейской части СССР / К.П. Матвеев // Малые и дисперсные этнические группы в Европейской части СССР. (География расселения и культурные традиции). – М.: Мос-

ковский филиал Географического общества (МФГО)АН СССР, 1985. – С. 46-55.

214. Матвеев К.П. Ассирийцы и ассирийская проблема в новое и новейшее время / К.П. Матвеев. – М.: Наука, ГРВЛ, 1979. –191 с.

215. Матевосян А. Христология Армянской Церкви и Халкидонский Собор / А. Матевосян // Гнозис. – Ереван, 1997. – № 1. – С. 68-74.

216. Махдумзода Бахромхан. Неистовые несториане / Махдумзода Бахромхан. – СПб: Изд. «Шандал», 2000. – 48 с.

217. Медников Н. А. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам / Н.А. Медников // Православный палестинский сборник. – Т. 17. – Вып. 2. – СПб, 1897. – 734 с.

218. Мейендорф И. прот. Введение в святоотеческое богословие (Конспекты лекций) / И. Мейендорф. – Вильнюс-Москва: Весть, 1992. – 360 с.

219. Мейендорф И. прот. Иисус Христос в восточном православном богословии / И. Мейендорф. – М.: ПСТБИ, 2000. – 318 с.

220. Мейендорф И. прот. Православие и современный мир.(Лекции и статьи) / И. Мейендорф. – Мн.: Лучи Софии, 1995. – 112 с.

221. Меружанян А. Апостол Варфоломей в Армении / А. Меружанян // Ноев Ковчег. – 2006. – август. – № 12 (107).

222. Мец А. Мусульманский Ренесанс / А. Мец. – М.: Изд. «ВиМ», 1996. – 544 с.

223. Мецгер Б. Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения / Б. Мецгер; 2-е изд. – М.: ББИ, 2004. – 552 с.

224. Мещерская Е. Апокрифические деяния апостолов. Новозаветные апокрифы в сирийской литературе / Е. Мещерская. – М.: Изд-во «Присцельс», 1997. – 456 с.

225. Минин С. Африканское дежа вю. Низложение эритрейского Патриарха напомнило события в Эфиопии 30-летней давности [Электронный ресурс] / С. Минин. – Режим доступа: http://religion.ng.ru/politic/2006-03-15/3_dejavu.html – Назва з екрану.

226. Мовсисян А. Х. Очерки по истории армянской школы и педагогики (X-XV вв.) / А.Х. Мовсисян. – Ереван: Армучпедгиз, 1953. – 527 с.
227. Мунро-Хэй С. Аксум. Африканская цивилизация эпохи поздней античности [Электронный ресурс] / С. Мунро-Хэй. – Режим доступа: <http://odnapl1yazyk.narod.ru/Aksum13.htm> – Назва з екрану.
228. Національні релігії // Релігійна панорама. Інформаційно-аналітичний журнал. – 2008. – № 6 (93). – С. 23-24
229. Нелюбов Б.А. Аксумская митрополия [Электронный ресурс] / Б.А. Нелюбов. – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/63936.html> – Назва з екрану.
230. Нелюбов Б. Древние Восточные Церкви. I. Коптская Церков / Б. Нелюбов // Альфа и Омега. – 1998. – № 2 (16). – С. 330-369.
231. Нелюбов Б. Древние Восточные Церкви. II. Эфиопская Церков / Б. Нелюбов // Альфа и Омега. – 1998. – № 3 (17). – С. 361-392.
232. Нелюбов Б. Древние Восточные Церкви. III. Сиро-яковитская Церков / Б. Нелюбов // Альфа и Омега. – 1998. – № 4 (18). – С. 341-363.
233. Нелюбов Б. Древние Восточные Церкви. IV. Малабарская Церковь / Б. Нелюбов // Альфа и Омега. – 1999. – № 1 (19). – С. 319-356.
234. Нелюбов Б. Древние Восточные Церкви. V. Армянская Церковь / Б. Нелюбов // Альфа и Омега. – 1999. – № 2 (20). – С. 308-339.
235. Нелюбов Б.А. Речь перед защитой магистерской диссертации на тему: «Древние Восточные Церкви» / Б.А. Нелюбов // Журнал Московской Патриархии. – 1975. – № 2. – С. 18-20.
236. Нерсисян Езрас, епископ. Григорий Просветитель является святым и армянского и русского народов / Нерсисян Езрас // Ноев Ковчег. – 2007. – № 2 (113).
237. Несторий. Книга Гераклида (фрагмент гл.1) / Несторий // Евагрий Схоластик. Церковная история / Евагрий Схоластик; Перев. СПб. Духовной Академии, пересмотрен и исправлен Серповой В.В.; примеч. Калинин А. – СПб: Алетей, 1999. – С. 305-306.

238. Несторий. Книга Гераклида Дамасского (избранное) / Несторий; пер. Н. Селезнева // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. – 2006. – № 3. – С. 20-27.
239. Никитин А.Б. Христианство в Центральной Азии (Древность и средневековье) / А.Б. Никитин // Восточный Туркистан и Средняя Азия. – М.: Наука, ГРВЛ, 1984. – С. 121-137.
240. Николай Сербский, святитель. Индийские письма / Николай Сербский. – Саратов: Изд-во Саратовской епархии, 2004. – 239 с.
241. Оганнисян В. диакон. Армянская Апостольская Церковь в XX веке и ее отношение с Русской православной церковью [Электронный ресурс] / В. Оганнисян. – Режим доступа: <http://lusamut.net/Russian/biblioteka/aac/aac1.htm>. – Назва з екрану.
242. Огицкий Д. П., свящ. Козлов М. Православие и западное христианство / Д.П. Огицкий, М. Козлов. – М.: Отчий Дом, 1995. – 176 с.
243. Орманиан М. Армянская церковь: Её история, учение, управление, внутренний строй, литургия, литература, её настоящее / М. Орманиан. – М.: Изд. Будагова, 1913. – 217 с.
244. Осипов С., доктор философских наук. Интервью ИА «Татаринформ» (Казань) от 01.04.2002 [Электронный ресурс] / С. Осипов. – Режим доступа: www.assyria.narod.ru/position.html – Назва з екрану.
245. Памятники армянской агиографии / Пер. с древнеармянского, вступительная статья и примечания К.С. Тер-Давтян. – Ереван, 1973. – Вып. I. – 328 с.
246. Пантусов Н. Ташъ-рабатъ / Н. Пантусов // Известия Императорской Археологической комиссии. – СПб., 1902. – Вып.4. – С. 15-23.
247. Патриарх Эритрейской Церкви помещен под домашний арест [Электронный ресурс]; 24.01.2006. – Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/news/338165.html> – Назва з екрану.
248. Пеликан Я. Дух Восточного Христианства (600-1700) / Я. Пеликан. – М.: Фонд «Диалог», 1998. – 392 с.

249. Перегудова С.Я. Таш-Рабат (по материалам архитектурно-археологического исследования) / С.Я. Перегудова; Отв. ред. В.Д. Горячева; АН КиргССР, Ин-т истории. – Фрунзе, Илим, 1989. – 68 с.
250. Периханян А.Г. Храмовые объединения в Малой Азии и Армении. (IV в. до н.э.- III в. н.э.) / А.Г. Периханян. – М.: Изд. вост. лит., 1959. – 188 с.
251. Петербург национальный. – 2003. – № 3-4 (10-12). – С. 24.
252. Петров Л., свящ. Восточные христианские общества. Краткий очерк их минувшей судьбы и нынешнего состояния / Л. Петров. – СПб, 1869. – 95 с.
253. Пигулевская Н.В. Итоги и перспективы отечественной сириологии / Н.В. Пигулевская // Семитские языки. – Вып. 2. – Ч. 1. – М., 1965. – С. 75-81.
254. Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века / Н.В. Пигулевская. – М.: Гл. ред. вост. лит., 1979. – 246 с.
255. Пигулевская Н.В. Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы / Н.В. Пигулевская. – СПб: Дмитрий Буланин, 2000. – 760 с.
256. Пигулевская Н.В. Сирийские и сиро-тюркские фрагменты из Харахото и Турфана / Н.В. Пигулевская // Советское востоковедение. – 1940. – № 1. – С. 212-239.
257. Письмо архим. Софонии о состоянии Койласарского православного прихода от 2 ноября 1862 года (Материалы к истории ассирийцев в России) // Атра. – СПб-Чикаго, 1996. – № 6. – С. 48.
258. Питиримов Д. История христианства в Средней Азии [Электронный ресурс] / Д. Питиримов. – Ташкент: Узбекистан, 2007. – Режим доступа: http://www.touruz.narod.ru/articles/articles_1.htm. – Назва з екрану.
259. Погосян Л.А. Армянская колония Армавира / Л.А. Погосян; Отв. ред. В.Б. Бархударян. – Єреван: Изд-во АН Арм.ССР, 1981. – 181 с.

260. Порфирий (Успенский), архим. Вероучение, богослужение, чиноположение и права церковного благочиния египетских христиан (коптов) / Порфирий (Успенский). – СПб.: Тип. Имп. Акад. Наук, 1856. – 520 с.
261. Порфирий (Успенский), архим. Восток Христианский. Богослужение Абиссинов / Порфирий (Успенский). – Киев, Тип. Киево-Печерской Лавры, 1869. – 77 с.
262. Поснов М.Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.) / М.Э. Поснов. – К.: Путь к истине, 1991. – 614 с.
263. Празднование Нового 6756-го года в Киеве // Ассирийские новости. – 2006. – май.
264. Путешествия в Восточные страны Плано Карпини и Рубрука / Редакция, вступительная статья и примечания Шастиной Н.П. – М.: Издательство географической литературы, 1957. – 270 с.
265. Путилов С. Копты – христиане Египта / С. Путилов // Седмица.Ru. – 2005. – 12 сентября
266. Путилов С. Христиане Сирии в поисках единства [Электронный ресурс] / С. Путилов // Седмица.Ru. – 18 июля 2005. – Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/text/402702.html> – Назва з екрану.
267. Радионова Е.М. Положение армян-христиан в Иране в первой половине XVII в. / Е.М. Радионова // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. – 2007. – № 3. – С. 22-30.
268. Райт В. Краткий очерк сирийской литературы / В. Райт. – СПб: Тип. АН, 1902. – 290 с.
269. Распространенная оценка численности христиан в Египте поставлена под сомнение [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://drevo-info.ru/news/10230.html> – Назва з екрану.
270. Релігієзнавчий словник / За ред. проф. А. Колодного, Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.

271. Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению / Под ред. профессора И. Н. Яблокова. – М.: Гардари-ка, 1998. – 443 с.
272. Ремпель Л.И. Каменный сосуд из Турткуль-Тепе / Л.И. Ремпель // Художественная культура Средней Азии IX-XIII веков. – Ташкент: Изд. лит. и иск-ва им. Гафура Гуляма, 1983. – С. 169-176.
273. Роберсон Р. Восточные Христианские Церкви. Церковно-исторический справочник / Р. Роберсон. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1999. – 192 с.
274. Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли / В.Я. Саврей. – М.: КомКнига, 2006. – 1008 с.
275. Саган О. Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан / О. Н.Саган. – К.: Світ Знань, 2004. – 912 с.
276. Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный корпус лекций по Патрологии / Н.И. Сагарда, А.И. Сагарда. – СПб.: Воскресение, 2004. – 1216 с.
277. Саркисян Г.Х. К предыстории армянской письменности / Г.Х. Саркисян // Кавказ и Византия. Сборник. – Ереван, 1980. – Выпуск 2. – С. 15-20.
278. Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории / И.С. Свенцицкая. – М.: Политиздат, 1988. – 336 с.
279. Св. Иоан Златоуст Против иудеев / Иоан Златоуст, св. – Москва: «Ладья», 2000. – 128с.
280. Св. отца нашего Афанасия Великого, архиеп. Александрийского, защитительное слово к императору Констанцию / Афанасий Великий // Христианское Чтение, Издаваемое при СПб Духовной Академии. – СПб, 1845. – Часть I.
281. [Себеос, епископ]. История епископа Себеоса / Себеос. – Ереван: Арм. ФАН, 1939. – 184 с.

282. Севир Антиохийский. Против нечестивого Грамматика. Книга 2, глава 4. / Севир Антиохийский; перевод О.Давыденкова // Богословский сборник. – Вып. 12. – М.: ПСТБИ, 2003. – С. 78-85.
283. Селезнёв Н. Ассирийская Церковь Востока. Исторический очерк / Н.Н. Селезнёв. – М.: АЦВ, 2001. –104 с.
284. Селезнёв Н. Н. Несторий и Церковь Востока / Н. Н. Селезнёв. – М.: Путь, 2005. – 111 с.
285. Селезнев Н.Н. Несторий и его апология «Книга Гераклида» / Н.Н. Селезнев // Религиоведение. 2006. – № 3. – С. 16-27.
286. Селезнев Н. Старообрядцы XVIII в. и «асирские христиане» Японии / Н. Селезнев // Волшебная Гора: Традиция, религия, культура. – Вып. XII. – М.: Волшебная гора, 2006. – С. 181-186.
287. Селезнёв Н. Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения / Н. Селезнёв. – М.: Euroasiatica, 2002. – 198 с.
288. Сенигова Т.Н. Вопросы идеологии и культов Семиречья (VI-VIII в) / Т.Н. Сенигова // Новое в археологии Казахстана. – Алма-Ата: Изд. «Наука» Казах. ССР, 1968. – С. 51-67.
289. Сергей (Троицкий), иеромонах. Учение свт. Льва о Боговоплощении / Сергей (Троицкий) // Святоотеческая христология и антропология. Сборник статей. – Выпуск 2. – Пермь: ПО «Панагия», 2003. – С. 38-60.
290. Сирийская (Православная якобитская) церковь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.hierarchy.religare.ru/h-aincvost-syrian.html> – Назва з екрану.
291. Скончался бывший глава Маланкарской церкви [Электронный ресурс]. – 30.01.2006. – Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/news/338522.html> – Назва з екрану.
292. Согдийские документы с горы Муг / Чтение, перевод и комментарии В.А. Лившица // Юридические документы и письма. Вып. II. – М.: Издательство восточной литературы, 1962. – 222 с.

293. Сократ Схоластик. Церковная история / Сократ Схоластик // Евагрий Схоластик. Церковная история. – СПб. : Алетейя, 1996. – Приложение. – С. 299-304.
294. Соловьёв В. Монофизитство, монофизиты / В. Соловьёв // Христианство. Энциклопедический словарь / Под ред. С.С. Аверинцева. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. – Т. 2. – С. 171-173.
295. Софония (Сокольский), епископ Туркестанский и Ташкентский Современный быт и литургия христиан инославных иаковитов и несториан с кратким очерком их иерархического состава, церковности, богослужения и всего, что принадлежит к отправлению их церковных служб, особенно же их литургии с присовокуплением переводной записки О несогласии церкви армянской со Вселенскою Православною / Софония (Сокольский). – СПб/: Типография духовного журнала «Странник», 1876. – С. 335-341.
296. [Софония]. Исторический очерк несторианизма от его появления в V веке до настоящего времени епископа Софонии / Софония. – Одесса: Тип. П.Францова, 1868. – 122 с.
297. Спасский А.А. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни / А.А. Спасский. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2005. – 560 с.
298. Спасский А.А. Сиро-халдейские несториане и присоединение их к православной церкви / А.А. Спасский // Богословский вестник. – 1898. – № 5. – С. 202-243.
299. Стефан (Садо) иером. Российская православная миссия в Урмии (1898-1918) / иером. Стефан (Садо) // Христианское Чтение. – СПб. – 1996. – С. 73-112.
300. Сукиасян А. История Киликийского армянского государства и права (XI-XIV вв.) / А. Сукиасян. – Ереван: Митк, 1969. – 333 с.

301. Суттнер Э. Явные проявления единства церкви / Э. Суттнер // Страницы. Богословие. Культура. Образование. – 2002. – Т. 7, Вып. 1. – С. 25-37.
302. Таффессе М. Христианская религия Эфиопии в исторической перспективе [Электронный ресурс] / М. Таффессе. – Режим доступа: <http://www.imperative.net/imp/ethioph1.htm>. – Назва з екрану.
303. Тер-Гевондян А. Н. Армения и Арабский халифат / А.Н. Тер-Гевондян. – Ереван: Изд. АН Арм. ССР, 1977. – 321 с.
304. Тер-Минасянц Е. Взаимоотношения Армянской Церкви с сирийскими Церквами / Е. Тер-Минасянц. – Эчмиадзин, 1908. – 37 с.
305. Тер-Петросян Л. Древнеармянская переводная литература / Л. Тер-Петросян. – Ереван : Изд. «Советакан грех», 1984. – 52 с.
306. Титов В.Н. Этнокультурная характеристика московских ассирийцев (опыт этносоциологического опроса) / В.Н. Титов // Этнографическое обозрение. – 1992. – № 5. – С. 47-54.
307. Толмачёва Е.Г. Копты: Египет без фараонов / Е.Г. Толмачёва. – М.: Алетейя, 2003. – 248 с.
308. Топычканов П.В. Диамперский Собор [Электронный ресурс] / П.В. Топычканов. – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/171929.html> – Назва з екрану.
309. Топычканов П.В. Индия. Христианство в Индии [Электронный ресурс] / П.В. Топычканов. – Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/389577.html#part_33 – Назва з екрану.
310. Традиционные христианские конфесии Индии заключили экуменическое соглашение [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.bogoslov.ru/news/day_2009-12-22/index.html – Назва з екрану.
311. Троицкий И. Изложение веры церкви армянские, начертанное Нерсесом, кафеликосом армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила: Историко-догматическое исследование в связи с

- вопросом о воссоединении армянской церкви с православною / И. Троицкий. – СПб.: Тип. Ф. Елеонского и А. Поповицкого, 1875. – 358 с.
312. Тураев Б.А. Агиологическое повествование о падении Аксумского царства / Б. А. Тураев. – СПб.: Тип. Имп. Акад. Наук, 1905. – 8 с.
313. Тураев Б.А. Восток Христианский / Б.А. Тураев // Христианство. Энциклопедический словарь / Под ред. С.С. Аверинцева. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. – Т. 1. – С. 377.
314. Тураев Б.А. Исследование в области агиологических источников истории Эфиопии / Б. А. Тураев. – СПб: тип. М.Стаскалевича, 1902. – XIV+453 с.
315. Тураев Б.А. Коптская литература / Тураев Б.А. // Египетская литература. – СПб: Нева, Летний сад, 2000. – С. 317-332.
316. Тьерри А. Ересиархи V века: Несторий и Евтихий / А.Тьерри. – Мн.: Изд. Ильин, 2006. – 448 с.
317. Труд духовный. Интервью с о. Месропом Арамяном (Ереван, Армения) [Электронный ресурс] // Журнал «АНИВ». – № 6. – 2008. – Режим доступа: <http://aniv.ru/view.php?numer21&st=1> – Назва з екрану.
318. Уржумцев П. Христианская Церковь в Индии / П. Уржумцев // Журнал Московской Патриархии. – 1960. – № 3. – С. 49-61.
319. Урушев Д. Заложники политики Хусейна и Буша. Христианам нет места в «свободном» Ираке / Д. Урушев // НГ-религии. – 2004. – 20 августа.
320. Урушев Д., Гринберг Ф. Древнейший народ Москвы / Д. Урушев, Ф. Гринберг // НГ-Религии. – 2005. – 1 июня.
321. Фавстос Бузанд. История Армении. Повести Бузанда / Фавстос Бузанд; Пер. с др.-арм. и коммент. М.А. Геворгяна; Под ред. С.Т. Еремяна. Вступит. ст. Л.С. Хачикяна. – Ереван: Изд. АН Арм. ССР, 1953. – 238 с.
322. Файгл Э. Победа и трагедия армянской национальной церкви [Электронный ресурс] / Э. Файгл. – Режим доступа: <http://www.karabakh-doc.azerall.info/ru/armyanstvo/arm57.php> – Назва з екрану.

323. Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века / Г.В. Флоровский. – М.: Паломник, 1992. – 240 с.
324. Флоровский Г.В. Восточные отцы V-VIII веков / Г.В. Флоровский. – М.: Паломник, 1992. – 260 с.
325. Флоровский Г.К истории Эфесского собора / Г. Флоровский // Путь. – 1932. – № 33. – С. 72-76.
326. Французов С.А. Абиссиния [Электронный ресурс] / С.А. Французов. – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/62460.html> – Назва з екрану.
327. Французов С.А. Абрэха и Ацбэха [Электронный ресурс] / С.А. Французов. – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/62482.html> – Назва з екрану.
328. Французов С.А. Аксумское царство [Электронный ресурс] / С.А. Французов. – Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/63940.html#part_4 – Назва з екрану.
329. Французов С.А. Девять преподобных [Электронный ресурс] / С.А. Французов. – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/171565.html> – Назва з екрану.
330. Фрай Р. Наследие Ирана / Р. Фрай. – М.: Вост. лит., 2002. – 463 с.
331. Фурсова Е. Н. Возрождение коптской церкви XX века / Е.Н. Фурсова // Путь Востока. Традиции и современность. –СПб, 2003. – Вып. 28. – С. 6-10.
332. Хасан бин Талал. Христианство в арабском мире / Хасан бин Талал // Страницы. – 2002. – Т. 7. – Вып. 2. – С. 215-233; Т. 7. – Вып. 3. – С. 395-408; Т. 7. – Вып. 4. – С. 523-533.
333. Хасан-Джалалян Е. Краткая история страны Албанской (1702-1722 гг.) / Е. Хасан-Джалалян. – Баку: Элм, 1989. – 48 с.
334. Хедли С. Азиатское православие / С. Хедли // Страницы. – 2003. – Том 8. – Вып. 2. – С. 230-242.

335. Хоренский Моисей. История Армении / Хоренский Моисей; Пер. Н.О. Эмина с примечаниями и приложениями. – М.: тип. В.Гатцука, 1893. – 363 с.
336. Хосроев А.Л. Александрийское христианство. По данным текстов из Наг Хаммади / А.Л. Хосроев. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. – 276 с.
337. Христов апостол и служитель истинный [Электронный ресурс] / Пер. с англ. М. Леонтьевой // «Дорога в Эмаус». – Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/text/832083.html> – Назва з екрану.
338. Хроника христианства / Пер. с нем. В.Годофрида. – М.: Терра, 1999. – 464 с.
339. Цатурян С. Трансформация отношений русского православия к Армяно-Григорианской церкви в XIX веке / С. Цатурян. – Ереван: Айастан, 1988. – 23 с.
340. Церковные ведомости Св. Синода. – № 12. – 21 марта 1898 г.
341. Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. – СПб: тип. Фишера, 1851. – 430 с.
342. Черкасов-Георгиевский В. Москва: Религиозные центры и общины / В. Черкасов-Георгиевский. – М.: Профиздат, 1992. – 111 с.
343. Чернецов С. Житие Яфкерана Эгзие / С. Чернецов // Богословские труды. – М., 1973. – Сборник 10. – С. 223-251.
344. Шагинян А. К. Армения накануне арабского завоевания / А.К. Шагинян. – СПб.: Изд. СПб ун-та, 2003. – 188 с.
345. Шаненко И. Ф. Христологическая формула Нестория в богословии Бабая Великого / И.Ф. Шаненко // XI Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института: Материалы 2001 года. – М.: Изд. ПСТБИ, 2001. – С. 13-24.
346. Шёнборн К. Бог послал Сына своего. Христология / К. Шёнборн. – М.: Христианская Россия, 2003. – 414 с.

347. Ши Шу. Проблемы проникновения и начального этапа существования в Китае христианства и ислама в китайской науке XX в. Автореферат диссертации кандидата философских наук: спец. 09.00.13 – «Религиоведение, философская антропология, и философия культуры» / Ши Шу. – СПб, 2006. – 16 с.
348. Эйвазов П. Некоторые сведения о селе Койласаре и об айсорах / П. Эйвазов // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Тифлис, 1884. – Вып. IV, отд. I. – С. 284-326.
349. Эмин Н. Краткий очерк истории Армянской Восточной Церкви / Н. Эмин. – М., 1872. – 71 с.
350. Эфиопское письмо [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.rbardalzo.narod.ru/4/efiop.html> – Назва з екрану.
351. Эчмиадзин. Журнал. – 1969. – № 10-11.
352. Юзбашян К.Н. Армянское государство эпохи Багратидов и Византия IX-XI вв. / К.Н. Юзбашян. – М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1988. – 300 с.
353. Юзбашян К.Н. Памятные записи армянских средневековых рукописей / К.Н. Юзбашян // Литературная Армения. – Ереван, 1973. – № 9. – С. 48-59
354. Яковитское письмо [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://rbardalzo.narod.ru/4/jakov.html> – Назва з екрану.
355. «2000» газета. – 6 липня 2007 р. – блок В. – С. 4.
356. Adeney Walter Frederic. The Greek and Eastern Churches / Adeney Walter Frederic. – New York: C. Scribner's Sons, 1932. – 634 p.
357. Al-Maqrizi, Ahmad ibn. A Short History of the Copts and of Their Church / Al-Maqrizi, Ahmad ibn. – Lnd: General Books, 2009. – 82 p.
358. Ananian P. La data e le circonstanze della consacrazione di S. Gregorio Illuminatore / P. Ananian // Le Muséon. – 1961. – Vol. 74. – P. 43-73.

359. Andrawiss W. Les Coptes chrétiens d'Égypte: deux mille ans de christianisme [Электронный ресурс] / W. Andrawiss. – Режим доступа: www.buddhachannel.tv/portail/spip.php?article3277 – Назва з екрану.
360. Application for Membership of the Eritrean Orthodox Tewahedo Church [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www2.wcc-coe.org/ccdocuments2003.nsf/index/gen-5.1.1-en.html> – Назва з екрану.
361. Atiya S. Aziz. History of Eastern Christianity / Atiya S. Aziz. – London: Methuen, 1968. – XIV, 486 p.
362. Atiya S. Aziz. The Copts and Christian Civilization / Atiya S. Aziz. – University of Utah Press for the Frederick William Reynolds Association, 1979. – 38 p.
363. A Short Overview of the Common History of the Syrian Church with Islam Through the Centuries // Patriarchal Journal. – Vol. 33. – June 1995. – № 146. – pp. 322-344.
364. Baum V., Winkler O. The Church of the East: A Concise History / V. Baum, O. Winkler. – Lnd-N-Y: Routledg Curzon, 2003. – 204 p.
365. Barsauma A. The Syrian Orthodox Church of Antioch. Its Name and History. Reprinted by the Synoc / A. Barsauma // Aramaic organizations in Middle Europe and Sweden. – 1983. – pp. 23-27.
366. Brock S.P. Christians in the Sasanian Empire: a Case of Divided Loyalties / S.P. Brock // Studies in Church History. – 1982. – № 18. – pp. 1-19.
367. Coakley J.F. The Church of the East since 1914 / J.F. Coakley // Dulletin of the Ioha Rylands University Libray of Manchester. – 1996. – № 3 (78). – pp. 179-198.
368. Coptic Orthodox Church [Электронный ресурс]. – Last updated 2009-06-25. – Режим доступа: http://www.bbc.co.uk/religion/religions/christianity/subdivisions/coptic_1.shtml – Назва з екрану.
369. Coptic Orthodox Church [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.oikoumene.org/gr/member-churches/> – Назва з екрану.

370. Christianity in India Today [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://berchmans.tripod.com/today.html> – Назва з екрану.
371. Chaillot C. Vie et orthodoxie de l'Église copte [Электронный ресурс] / C. Chaillot. – Режим доступа: http://eocf.free.fr/text_copte_chaillot_contact.htm – Назва з екрану.
372. Drake F.S. Nestorian monasteries of the T'ang dynasty / F.S. Drake // Monumenta Serica: Journal of Oriental studies of the Catholic University of Peking. – Vol. 1-2. – Tokio, 1936-1937. – pp. 293-340.
373. Duval R. Les actes de Scharbil et les actes de Barsamya / R. Duval // Journal asiatique. – Paris, Sér. 8. – t.14. – 1889. – 23 p.
374. Equalit // Islam and Christian-Muslim Relations. – 2005. – Vol. 16. – № 2. – pp. 155-166.
375. Eritrean Orthodox Churches Closing Their Doors at an Alarming Rate [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://asmarino.com/articles/606-eritrean-orthodox-churches-closing-their-doors-at-an-alarming-rate> – Назва з екрану.
376. Features of the Ethiopian Ortodox Church [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.aepress.sk/aas/full/aas198h.pdf> – Назва з екрану.
377. Frend W. H. C. The rise of the Monophysite movement: chapters in the history of the church in the fifth and sixth centuries / W. H. C. Frend. – Cambridge: University Press, 1972. – 405 p.
378. Halleux de, A. Nestorius. Histoire et Doctrine / Halleux de, A // Irenikon. – 1993. –Vol 66. – № 1. – P. 38-51; № 2. – P. 163-178.
379. Halleux de, A. Philoxene de Mabbog. Sa vie, ses ecrits, sa theologie / Halleux de, A. – Louvain: Impr. orientaliste, 1963. – 571 p.
380. Henderson R. The Egyptian Coptic Christians: The Conflict Between Identity and equality / R. Henderson // Islam & Christian-Muslim Relations. – 16.2 (Apr. 2005) . – pp. 155-166.

381. History of the Coptic Orthodox Church. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ru.scribd.com/doc/2030540/History-of-the-Coptic-Orthodox-Church> – Назва з екрану.
382. History of the patriarchs of the Egyptian Church: known as the History of the Holy Church. – Vol. 3, Pt. 1. – Oswald Hugh Ewart Khs-Burmester. – 1968. – 154 p.
383. Homélie de Narsés sur les trios docteurs nestoriens, par M.L'abbé F.Martin // Journal asiatique. – t. XIV, sér. 9. – № 2. – 1899. – pp. 446-492 (вступ і сирійський текст); 1900. – t. XV, sér. 2. – № 1. – pp. 469-525 (французький переклад).
384. Kerala Cristians – The the Joseph Family Website [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://josephclan.com/church.htm> – Назва з екрану.
385. Koodapuzha, X. The Indian Church of the Thomas Christians / X. Koodapuzha // Christian Orient . – № 1(1) . – 1980. – pp. 20-54.
386. Labourt J. Le Christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie Sassanide (224-632) / J. Labourt // Bibliotheque de l'enseignement de l'histoire ecclesiastique. – Paris: Lib.Victor Lecoffre, 1904. – pp. 224-632.
387. Lebon J. La christologie du monophysitisme syrien / J. Lebon // Das Koncil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. – Wurzburg: Echter-Verlag, 1951. – Bd. I. – S. 425-580.
388. Lebon J. Le monophysisme severien. Etude historique, literaire et theologique sur la resistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'a la constitution de l'eglise jacobite / J. Lebon. – Louvain: J. Van Linthout, 1909. – 551 p.
389. Lebon J. Version armenienne et version syriaque de Timothee Aelure / J. Lebon // Handes Amsoreay. – 1927. – Vol. 41. – Col. 713-722.
390. Letter from H.H Abune Antonios, Patriarch of the Eritrean Orthodox Tewahdo Church [Електронний ресурс]: January 15, 2006. – Режим

доступу: <http://orientalorthodox.blogspot.com/2007/12/letter-from-hh-abune-antonios-patriarch.html> – Назва з екрану.

391. Macomber W. F. The Christology of the synod of Seleucia-Ctesiphon AD 486 / W.F. Macomber // *Orientalia Christiana Periodica*. – Roma. – Vol. XXIV (I-II). – pp. 142-154.

392. Meinardus O. *Coptic Saints and Pilgrimages* / O. Meinardus. – Cairo-New York: The American University in Cairo Press, 2002. – 122 p.

393. Meinardus O. *Two Thousand Years of Coptic Christianity* / O. Meinardus. – Cairo-New York: The American University in Cairo Press, 2002. – 344 p.

394. Moeller Ch. *Le chalcedonisme et le neo-chalcedonisme en Orient de 451 à la fin du VI siècle* / Ch. Moeller // *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. – Würzburg: Echter-Verlag, 1951. – Bd. I. – S. 637-720.

395. Milad H. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity* / H. Milad. – Cairo: General Egyptian Book Organisation, 1994. – 199 p.

396. [Narsai]. *Homelie de Narses sur les trois docteurs nestoriens*, par l'abbé F. Martin / Narsai // *Journal asiatique*. – 1900. – T. XV. – Ser. 9. – N° 1. – P. 469-525.

397. Nestorius. *Le livre d'Heraclide de Damas* / Nestorius; trad. en française par F. Nau, avec le concours du P. Bedjan et de M. Briere. – Paris: Letouzey et Ane, 1910. – XXXIX, 346 p.

398. Nestorian // *The New Encyclopaedia Britannica*. – Volum 8. *Micropaedia*. Reddy Reference. – Chicago, Aucland, 1986. – pp. 612-613.

399. O'Dishoo Mar, *Metr. of Suwa (Nisibin) and Armenia. The book of Marganitha (The Pearl) on the Truth of Christianity* / O'Dishoo Mar. – Chicago: The Literary Committee of the Assyrian Church of the East, 1988. – 167 p.

400. Official Christology of the Assyrian Church [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.aina.org/books/itthotac/itthotac.htm> – Назва з екрану.
401. Original Protocol between the Coptic Orthodox Church and the Eritrean Orthodox Church [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.tewahdo.org/TewahdoChurch/Protocol_Eng.pdf – Назва з екрану.
402. Outtier B. Traditions et Heritage de l’Orient Chretien: Orthodoxie et Nationalisme dans la Tradition de l’Orient Chretien / B. Outtier // Традиции и наследие Христианского Востока. Материалы международной конференции. – М.: Индрик, 1996. – С. 375-381.
403. Panicker M. John, Dr. Malankara Orthodox Church-Christology [Электронный ресурс] / Panicker M. John, Dr. Malankara. – Режим доступа: http://malankaraorthodoxchurch.in/index.php?Itemid=231&id=105&option=com_content&task=view – Назва з екрану.
404. Patriarch Shenouda III. The Nature of Christ / Patriarch Shenouda III. – Ottawa, 1985. – 23 p.
405. Ramelli I. Il chronicon di Arbela: Presentazione traduzione et note essenziali / I. Ramelli // Revista de Ciencias de las Religiones. Anejos Serie de sucesivas monografias. – Madrid: Universidad Complutense Madrid, 2002. – 109 p.
406. Raymond Le Coz. Histoire de L’Eglise d’Orient / Raymond Le Coz. – Paris: Cerf, 1995. – 441 p.
407. Sachau E. Der Chronik von Arbela. Ein Beitrag zur Kenntnis des ältesten Christentums im Orient / E. Sachau // Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. – 1915. – № 6.
408. Saeki Y. The Nestorian Documents and Relics in China / Y. Saeki. – Tokyo: Toxobunkwa gakuin, 1937. – 518 p.
409. Samuel V. C. The Christology of Severus of Antioch / V.C. Samuel // Abba Salama. – Athens, 1973. – Vol. IV. – pp. 126-190.

410. Sarkissian K. The Council of Chalcedon and Armenian Church / K. Sarkissian. – London: Ams Pr Inc, 1965. – 264 p.
411. Sebastian C.D. Saint Thomas cristian of India: a paradigme of cultural identical in the Eastern Cristianity / C.D. Sebastian // Пятые Торчиновские чтения. Материалы научной конференции, СПб, 2009. – С. 130-137.
412. Social Structure of the Ethiopian Church [Электронный ресурс]: April 18, 2005. – Режим доступа: <http://tezetaethiopia.wordpress.com/2005/04/18/social-structure-of-the-ethiopian-church-by-ephraim-isaac/> – Назва з екрану.
413. St. Thomas Orthodox Syrian Cathedral, Singapore [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.stthomasorthodoxcathedral.com/index.php?/Our-Church/diocese-of-the-church.html/> – Назва з екрану.
414. Synodicon Orientale ou recueil des synods nestoriens, publié, traduit et annaté par I.B.Chabot. – Paris: Imprimerie Nationale, 1902.
415. Syriac Orthodox Church [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Syriac_Orthodox_Church
416. The Christian Coptic Orthodox Church Of Egypt [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.coptic.net/EncyclopediaCoptica/> – Назва з екрану.
417. The Holy Synod approves the name “Syriac Orthodox Church” [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://sor.cua.edu/SOCNews/2000/00040301.html> – Назва з екрану.
418. Ullendorf E. Ethiopia and the Bible / E. Ullendorf. – Lnd: The Oxford University Press, 1968. – XIII, 173 p.
419. Visvanathan S. The Christians of Kerala / S. Visvanathan. – Deihi: Oxford University Press, 1999. – 279 p.
420. Wadie Andrawis. Les Coptes.Chrétiens d’Egypte. 2000-ans de Christianity [Электронный ресурс] / Wadie Andrawis. – Режим доступа:

<http://www.buddhachannel.tv/portail/spip.php?article3277> – Назва з екрану.

421. We are the One Holy Universal Apostolic Orthodox Armenian [Електронний ресурс] Режим доступу: <http://www.armenianchurch.org/index.jsp?sid=1&id=2342&pid=5&lng=en> – Назва з екрану

422. Wigram W.A. An Introduction to the history of the Assyrian Church or the Church of the Sassanide Persian Empire 100-640 A. D. / W.A. Wigram. – London, New York: S.P.C.K.; E.S. Gorham, 1910. repr: Piscata Way: First Gorgians Press Edition, 2004. – XVIII, 318 p.

