

Вегге Бьерн А.

*Магистр Искусств, Университет Осло,
доктор философии по филологии*

ИЗ ИЕРУСАЛИМА В ГИШ

(о традиции Елисея в Кавказской Албании (современный Азербайджан))

На протяжении нескольких веков становление и деятельность Кавказской Албанской Церкви играли важную роль в том, что известный кавказиолог Кирилл Туманов назвал «христианским Кавказом» [Toumanoff, *Studies*, 1963, p.7]. Наряду с тем, что Кавказская Албания была частью средиземноморской христианской цивилизации, сначала римской, а после византийской, она также должна была участвовать в культурном, политическом и социальном аспектах истории имперской Персии. Что касается религии, здесь ее постигла та же участь, что и ее кавказских соседей, равно как и христиан Сирии и Месопотамии. Поэтому было бы разумным утверждать, что религиозное влияние, ощущаемое Кавказской Албанией как со стороны персидско-зороастрийского культа, так и со стороны христианских византийцев, способствовало укреплению церковной автономии, характерной для церквей в этой части мира. Весь Кавказ всегда был и оставался яблоком раздора для враждующих империй, а именно, в отношениях между персами и римлянами, а затем между Византийской империей и Арабо-мусульманским халифатом. Изучая самостоятельную деятельность этих старых церковных общин, мы можем видеть, как местные кавказские церкви выбирают свой путь, отмежевываясь от «великой церкви» (главной церкви), как это происходило в Риме и Константинополе. Именно на протяжении этих веков формирования ранней христианской истории христиане-персы, сирийцы, египтяне,

армяне и кавказские албаны создают отдельные национальные церкви, несмотря на сильное стремление Византии к главенству над всеми Восточными Церквами.

Моисей Каланкатуйский знакомит нас с историей основания Церкви, позднее известной как Кавказская Албанская Церковь [Каланкатуйский, 1984]. Кавказская Албанская Церковь – это научно-технический термин, относящийся к автокефальной церкви, которая была основана в Кавказской Албании в эпоху раннего средневековья. Насколько мы можем видеть, для этой Церкви нет официально признанного термина: на английском языке – термин «Albanian Church» [Hewsen, *An Ecclesiastical*, p.97], на немецком языке – «Die albanische Kirche» [Manadian, *Beitrag*, 1897, p.23]. Его повествование отличается рядом черт, характерных для множества энигматических историй о так называемых Восточных Церквах, основанных в I в. н.э. в соответствии с различными традициями Античной Церкви. Эти Церкви представляют собой группу отдельных общин, происхождение которых связано с древними цивилизациями между Нилом на западе и Тигром на востоке.

Согласно нашему источнику, самое начало христианизации Кавказской Албании связано с фигурой Елисея, ученика апостола Фаддея. Христианизация происходит в апостольские времена (охватывает период от 40 до 70 гг. н.э., после 70 г. н.э. все первые апостолы были уже мертвы).

Давайте еще раз рассмотрим основные элементы того, что можно назвать основным повествованием о христианизации Кавказской Албании. С этим связаны имена двух посланников: апостола Фаддея и его ученика Елисея (в «*Patmut'iwn Aluanic*» («Истории страны Алуанк») и других источниках: Елисей, Элише, Элиша, Елише, Егише, Егишэ. Имя Елисей происходит от пророка в Ветхом Завете).

На языке, сильно напоминающем нам стиль церковного историка Евсевия, мы узнаем, что Фаддей вместе со своими последователями был послан на Кавказ. Фаддей принял мученическую смерть от рук армянского царя Санатрука. Елисей, однако, избегает смерти и возвращается в Иерусалим. Прибыв в Иудею, Елисей был рукоположен первым епископом Иерусалимской конгрегации Иаковом, братом самого Иисуса. Как и в случае с Фаддеем, полем деятельности Елисею был назначен Восток. Елисей отправляется в путь, следуя в направлении Кавказа, к югу от Армении, но через Персию, тем самым избегая армян (sic). Он идет на север вдоль западного побережья Каспийского моря и прибывает в Маскутк, в то время регион, занимающий пограничную территорию между царством гуннов на севере и Албанией. Маскутк (Масагетон/Мускур) – вероятно, небольшое зависимое княжество, входящее в царство Кавказской Албании, согласно его местоположению [Hewsen, *The Geography*, 1992, p.121].

Сама миссионерская работа начинается в Чоле, укрепленном городе на северо-востоке Кавказа. Оттуда маршрут поворачивает на запад, вероятно, вдоль подножия гор Большого Кавказа, через город Согарн (Srharn, Sahrn, Soharr), Доусетт не указывает местоположение топонима [Dowsett, *The History*, 1991, p.5 note 4] до прибытия в Гиш. Топоним Гиш неоднократно встречается в «*Patmut'iwn Aluanic*» («Истории страны Алуанк»). Согласно Р. Геюшову, в современном Азербайджане есть, как минимум, два места под названием Гиш: Гиш к северу от Шеки и Куиш в Нагорном Гарабахе [13; с.36].

Здесь была построена первая церковь для «восточного народа». Из Гиша Елисей продол-

жает свое путешествие, пересекая долину Зергуни, и прибывает на место жертвоприношения идолопоклонников, где также принимает мученическую смерть. Останки погибшего были брошены в ров. Спустя много лет после смерти Елисей вновь возникает в поле зрения благочестивых христиан. Чудесным образом были найдены останки костей Елисея. После этого мощи были помещены в монастырь Нерсмихр [14; I, 6]. Монастырь Нерсмихр позднее стал называться монастырем Джрвштиг. Знаменитый монастырь был расположен к западу от Барды в епархии Мец-иранк в провинции Арцах. Название монастыря, который был известен на средневековом Кавказе, неоднократно упоминается в «*Patmut'iwn Aluanic*» («Истории страны Алуанк»). Кшик из Нерсмихра являлся настоятелем монастыря и одним из тех, кто поставил свою подпись на Партавском Соборе в 705 г. н.э. После 705 г. н.э. монастырь Нерсмихр сменил название на Джрвштиг.

Так Моисей повествует о Елисее и раннем приходе христианства в Кавказскую Албанию.

Читая всю «*Patmut'iwn Aluanic*» («Историю страны Алуанк») от первой до последней главы, мы заметим, что Елисей всегда действовал в связи с апостольской Иерусалимской Церковью. Мы также заметим, что именно он был основателем местной национальной Кавказской Албанской Церкви. Фаддей присутствует в галерее кав-казских апостолов Моисея, но наш источник не пытается представить его как основателя местной церкви. Как уже упоминалось, Фаддей был убит армянами, тем самым переместившись в нашем источнике на задний план. Елисей, однако, выполняет свою задачу, проповедуя Евангелие кавказским албанам и основав церковь в Гише, «старейшую из всех церквей на Кавказе».

Моисей Каланкатуйский, вероятно, довольно хорошо знаком с древнейшей церковной литературой, зная о том, что в Новом Завете нет ученика по имени Елисей. Автор «*Patmut'iwn Aluanic*» («Истории страны Алуанк») входит в ряды членов научного сообщества на Кавказе. Возможно, большинство из них могли читать на греческом, латинском, грабарском и других

языках. Образованные люди хорошо знали Ветхий и Новый Завет. К сожалению, большая часть материалов, созданных в христианских кругах Кавказской Албании, утрачена.

Соответственно, он не пытается включить его в число «двенадцати» или найти для него какое-либо иное место в библейском материале. В то же время, однако, мы замечаем, что наш информатор никогда не ставил существование св. Елисея под сомнение. Как следствие, он приводит его в «*Patmut'iwn Aluanic*», где тот занимает должное место в историческом развитии Кавказской Албанской Церкви.

Среди ученых бытует общее мнение, что самые ранние первые рукописи, лежащие в основе «*Patmut'iwn Aluanic*» («Истории страны Алуанк»), могли быть написаны лишь ближе к концу VII в. Это предполагает, что возможные события, которые, согласно книге, произошли в первом веке христианства, датируются, как минимум, 600 годами до того момента, когда были написаны первые рукописи. В сущности, говоря, Моисей мог иметь доступ к нескольким письменным документам. Во-первых, он мог найти их в местной литературной среде и богатых монастырских архивах, найденных на Кавказе. Нам также неизвестно о существовании какой-либо дохристианской литературы у кавказских албан, грузин и армян. Таким образом, конкретный кавказский материал, находящийся в распоряжении Моисея Каланкатуйского, мог быть написан только в самом начале 420 г. н.э. С тех времен уже существуют официальные документы и переписка, как светская, так и церковная. Моисей Каланкатуйский имел доступ к значительному количеству некавказских патристических материалов, а также литературе, названной современными исследователями «Апокрифами Нового Завета» [26; pp.50–69].

Эта апокрифическая литература содержала, среди прочего, большое количество (легендарных) материалов о жизни и деятельности апостолов и была широко распространена во времена поздней античности и раннего средневековья. Эти (апокрифические) публикации были написаны на сирийском, греческом и латинском языках. Мы не знаем, понимал ли Мо-

исей все эти языки, но хорошо известно, что самые ранние клерикальные группы на Кавказе в целях академических исследований обращались к Эдессе, Нисибису, Антиохии, Кесарии Каппадокийской, а затем к Константинополю [26; p.458]. Вероятно, Моисей умел читать на разных языках, что было распространенным среди всех образованных групп в средние века. Помимо письменного материала, Моисей, несомненно, мог опираться на устные традиции, все еще живущие в его как клерикальном, так и простонародном окружении. Как и во всех культурах, народная поэзия, сказки и верования были частью устной традиции, то есть устного материала, который передавался из поколения в поколение и не был отражен в каких-либо писаниях. Моисей не раз подчеркивал, что он использовал устные традиции при написании «*Patmut'iwn Aluanic*» («Истории страны Алуанк») [14; II, 1]. Мы также должны учитывать существование вокруг Моисея обозримых памятников, связывающих христианство Кавказской Албании со св. Елисеем. Церковь в Гише и предположительно принадлежащие Елисею мощи в монастыре Нерсмихра/Джрвштика были символами, отражающими пришествие христианства в былые времена. В средние века день св. Елисея отмечали 29 сентября, и мы можем считать само собой разумеющимся, что повествование о его мученичестве официально зачитывалось в день его поминания в Кавказской Албанской Церкви.

История Елисея представлена Моисеем Каланкатуйским в очень краткой и содержательной форме. Традиция Елисея отчасти находит свое место в историческом мартирологе, который датируется средневековьем и дает читателю краткую письменную информацию о разных святых и днях их поминания в хронологическом порядке. Обращаясь к армянским мартирологам, мы видим, что Этмеджян помещает в исторический мартиролог традицию Фаддея [8; p.169]. Составленный в общих чертах агиографический текст также не раскрывает традицию Фаддея, поскольку он приводит лишь некоторые скудные подробности о призвании, жизни и смерти апостола. Поэтому мы считаем,

что Этмекджян прав, указывая на то, что эти традиции следует понимать скорее, как краткие рассказы, предназначенные для поддержки местной церковной исторической хронологии. Когда позднее Моисей Каланкатуйский представляет традицию Елисея в «*Patmut'iwñ Aluanic*» («Истории страны Алуанк»), он обычно приводит ее в форме цитат из самостоятельных писем и документов, помещенных в книгу для разъяснения текущего положения Кавказской Албанской Церкви.

Традиция Фаддея на Кавказе

Прежде чем перейти к более тщательному анализу традиции Елисея, представляется естественным рассмотреть традицию Фаддея, поскольку последняя особым образом связана с самым началом Кавказской Албанской Церкви. Это особенно заметно по частым ссылкам на данную связь в современной азербайджанской исследовательской литературе [13; p.35; 17; c.216; 18; p.12]. Следует также отметить, что Фаддей и его самые ранние последователи включены во все древние церковные материалы, пытающиеся объяснить христианизацию региона, простирающегося от Сирии на западе через Месопотамию до берегов Каспийского моря на востоке. Профессор Х.Дж.В.Дридждверс приводит один из наиболее убедительных и всесторонних анализов легенды о Фаддее. Легенда о Фаддее имеет большое значение для многих церквей. В наше время существуют две церкви, которые берут свое начало от св. Фаддея: Апостольская Армянская Православная Церковь и Апостольская Католическая Ассирийская Церковь Востока [20; p.109].

Давайте еще раз взглянем на то, что Моисей Каланкатуйский пишет о Фаддее: «...Он (Иисус) послал своих благочестивых и любимых учеников проповедовать по всему миру, и святой апостол Фаддей получил назначение проповедовать нам, жителям Востока. Он (Фаддей) прибыл в Армянский кантон Артаз и там подвергся мученической смерти от рук Санатрука»

[14]. Однако нет никаких сомнений в том, что Моисей Каланкатуйский считает апостола Фаддея одним из учеников Иисуса. В нашем тексте апостол Фаддей является тем, кто привел Елисея на Кавказ. Также не может быть никаких сомнений в том, что Фаддей и Елисей были связаны целью, а также в том, что эта связь, как во времени, так и в пространстве, является одним из краеугольных камней традиции Елисея. Тем не менее, Моисей Каланкатуйский не основывает апостольскую преемственность и авторитет Елисея на фигуре Фаддея. Фаддей и Елисей связаны лишь в общих чертах в том, что можно назвать «историческим преданием о великой Кавказской Церкви».

Во время написания «*Patmut'iwñ Aluanic*» («Истории страны Алуанк») Фаддей уже является авторитетной апостольской фигурой и святым в кавказской церковной традиции. Это имеет отношение к переводу двух очень важных патристических книг с сирийского на грабар (древнеарм. яз.). Первая из них, церковная история Евсевия (260–339 г. н.э.), была переведена с сирийской версии на грабар сразу после того, как в 420 г. н.э. в Армении появилась собственная письменность.

В церковной истории Евсевия, написанной в 325 г. н.э., Моисей мог прочитать о том, как апостол Фома направил первого христианского посланника к востоку от границ Римской империи в столицу маленького королевства Осроены Эдессу. «По желанию Бога Фома послал Фаддея (Аддая) в Эдессу проповедовать слово о Христе», – пишет Евсевий, также указывая на Фаддея как на одного из семидесяти апостолов. Ученые более ста лет работали над вопросом раскрытия связи между Доктриной Аддая и историей Евсевия о Фаддее. Ученые в целом согласны с тем, что история о царе Абгаре, Иисусе, Иуде и Фоме была абсолютно неизвестна до Евсевия (325 г. н.э.). Дридждверс утверждает, что легенда об Абгаре, Иисусе, Иуде и Фоме была сложена в конце III в. В Доктрине Аддая царь Эдессы Абгар был исцелен Аддаем. Евсевий включает историю Аддая в свою «Историю Церкви». Но Евсевий не знает ни одного уче-

ника по имени Аддай и поэтому меняет имя Аддай на имя Фаддей [4; p.160]

Второй источник, который мог быть прочитан Моисеем Каланкатуйским, должен был сыграть в традиции Фаддея на Кавказе еще большую роль, чем история Елисея, – это сирийское издание Доктрины Аддая. Оригинальная рукопись, согласно современным исследованиям, датируется 250 г. н.э. [4; p.160] и представляет собой сирийское повествование о царе Осроены Абгаре V Уккаме, его контакте с Иисусом и деятельности ученика Аддая в столице Осроены Эдессе [Howard, *The Teaching*, 1981, p.VII]. Среди армян этот перевод Доктрины Аддая получил название Лабубна. Тем не менее, Лабубна основывается как на истории церкви Евсевия, так и на Доктрине Аддая, а перевод был сделан еще в V в. В армянской книге сирийская рукопись претерпела изменения и исправления. Здесь Аддай (Фаддей) не умирает в Эдессе, а идет «на восток, чтобы проповедовать Евангелие о Христе» [3; p.123]. В 470 г. н.э. армянский историк Фавст Бузанд пишет «Историю Армении». По всей вероятности, Фавст прочитал Лабубну. По версии Фавста, Фаддей был не только первым христианским миссионером в Армении, но и принял мученическую смерть от армянского царя Санатрука [Pawstos Buzand, III. 1].

Есть много причин полагать, что традиция Фаддея обретает свою окончательную форму в книге Хоренаци [Khoreenaci Moses, II, 33, 34]. В этой книге традиция Фаддея подвергается существенному пересмотру и расширению. Моисес Хоренаци превращает царя Абгара Эдесского в царя армян, а Эдесса становится столицей Армении. Армянский царь Санатрук становится двоюродным братом царя Абгара, а еврей Тобиас, который, согласно Евсевию, был помещиком Фаддея в Эдессе, превращается в армянского князя династии Багратидов. После истории Аддая, его жизни и смерти Моисес Хоренаци выносит приговор Варфоломею и его апостольской миссии в Армении.

Таким образом, мы отмечаем как поразительный факт, что самые ранние армянские историки такие, как Корюн (440 г. н.э.), Агата-

гелос (460 г. н.э.), Егише (470 г. н.э.?) или Лазар Парпеци (490 г. н.э.), не подтверждают и не фиксируют внимание на традиции Фаддея [Г.Корюн. Житие Маштоца / перевод на шведский Г.Сване (1992); Агатагелос / перевод на английский Р. У. Томсона (1976); Егише / перевод на норвежский Ф. О. Линдемана (1992); Лазар Парпеци / перевод на английский Р.У.Томсона (1991)]. Каждый из этих авторов (составителей) обстоятельно описывает приход христианства в Армению, при этом акцентируя внимание лишь на роли Григория Просветителя (314 г. н.э.) как «апостола Армении». Добавим, что нам не удалось найти другие первоисточники, предоставляющие информацию о деятельности Фаддея на Кавказе. Другими словами, «странствие» Фаддея в горы Кавказа является местной армянской и кавказско-албанской традицией.

Возникновение и функция традиции Фаддея в истории Кавказской Албанской Церкви, представленной нам в “Patmut’iwn Aluanic” (Истории страны Алуанк)

Мы уже заявляли, что не находим конкретных источников, возвращающих фигуру Елисея в самую раннюю группу учеников, окружающих новозаветных апостолов. По нашему мнению, мы, таким образом, должны попытаться объяснить эту традицию, изучая другие части текста «Patmut’iwn Aluanic» («Истории страны Алуанк»). Если сосредоточить внимание на Елисее так, как он представлен в нашем тексте, совершенно очевидно, что, как уже указывалось, эта фигура оправдывает притязание Кавказской Албанской Церкви на апостольство и составляет основу ее католичества. В тот момент, когда «Patmut’iwn Aluanic» обрела свою окончательную форму, кажется совершенно ясным, что св. Елисей стал центральным национальным святым в Кавказской Албании. Именно так его описывает и раскрывает Моисей.

Итак, теперь мы проанализируем касающийся данного вопроса отрывки из *Patmut'iwn*, рассмотрев сам оригинальный текст в том виде, как он представлен в нашем источнике. Затем мы сравним этот материал с другими соответствующими первоисточниками. Мы хотим акцентировать внимание на связи данного текста с общей ситуацией того времени, как это описано в первичных и вторичных источниках. При помощи этого метода мы надеемся пролить некоторый свет на возникновение и функцию традиции. Все три соответствующих текстовых отрывка являются текстами самостоятельных писем, использованных Моисеем Каланкатуйским и помещенных им в его рукопись. Ниже мы будем называть эти отрывки «Письмо от Авраама», «Письмо от Симеона» и «Письмо от Соломона». В «*Patmut'iwn Aluanic*» («Истории страны Алуанк») этот материал частично представлен в хронологически соответствующей части, поскольку целью Моисея Каланкатуйского всегда было отражение конкретной ситуации, связанной с церковной политикой в Кавказской Албании.

Письмо армянского католикоса Авраама

Чтобы найти первые литературные намеки на традицию Елисея на Кавказе, мы должны обратиться к VII в. Этот след появляется в энциклике от армянского католикоса Авраама I (607–615). Мы используем слово «нарек», поскольку пасторское письмо явно не упоминает Елисея по имени. Но послание Авраама в своей довольно краткой форме, тем не менее, раскрывает спорный вопрос в церковной политике, касающийся Кавказской Албанской епархии. Не может быть никаких сомнений в том, что традиция Елисея составляет основу для выражения армянским прелатом своих мыслей. В письме к своим церковным коллегам в Кавказской Албании Авраам пишет: «Епархия Албании была основана еще до армянской... мы с их

(албанов) поддержкой прокляли и повергли Кириона в соответствии с указанием, которое отцы (церкви)...» [14; II, 47].

По нашему мнению, не может быть сомнений в том, что в этих словах ощущается след Фаддея и Елисея. Пасторское письмо было написано в 610 г. н.э. и адресовано духовенству Кавказской Албании [Dowsett, *The History*, 1961, p.174]. Довсетт цитирует армянского католикоса Авраама из Книги писем (*Girk' Tlt'oc'*) «до того, как мы были утверждены в чине католикоса в Албании». *Girk' Tlt'oc'* – это сборник писем, написанных в период с V по XIII вв. Письмо от Авраама можно также прочитать в [28; pp.9–17]. Энциклика, хорошо известная и упоминаемая в нескольких кавказских первоисточниках, включена в так называемую Книгу писем, содержащую множество армянских документов, самый ранний из которых был написан в 431 г. *Girk' Tlt'oc'* хорошо известна в VII в. Работа была впервые составлена армянским католикосом Иоанном Одзунским (717–728) [3; p.142; Garsoian, *The Paulacan*, 1967, p.90]. Пасторское письмо Авраама I является первоисточником для многих авторов, описывающих раскол между Армянской и Грузинской Церквями. Более полное издание той же энциклики можно найти у армянского историка и епископа Ухтанеса (973). В основе переписки Авраама лежит решение Синода в армянской столице Двин в 608/9 гг. [3; p.161]. Епископ Ухтанес цитирует гораздо большую часть пасторского письма, написанного рукой католикоса Авраама. В этом текст Каланкатуйского и Ухтанеса существенно совпадают. Письмо Авраама является, безусловно, подлинным.

Книга писем содержит большой объем переписки между различными церковными группами Кавказа и Персии, связанной, прежде всего, с догматическими противоречиями во времена после Халкидонской резолюции 451 г. Письма расцениваются, как исключительно подлинные и ценные источники, и документы широко используются в современных исследованиях [28; pp.193–194].

Что же может послужить прямым поводом, заставившим католика Авраама I послать свое пасторское письмо, написав его в той форме, как он это делает? Насколько мы можем видеть, ответ следует искать в политической и теологической ситуации того времени, весьма беспокойной в этом регионе на рубеже VII–VIII вв. Только на этом фоне можно понять нестабильное церковное развитие в раннем средневековье, и, как мы увидим позднее, это способно послужить возможным объяснением возникновения традиции Елисея в Кавказской Албании. После двадцатилетнего периода постоянных войн в 591 г. между Восточной Римской империей и Сасанидами был достигнут мир. В результате переговоров между двумя империями византийский император Маврикий и персидский шах Хосров II подписали мирное соглашение, которое на практике подразумевало переход части Кавказа под господство Восточного Рима. С политической точки зрения это произошло не без осложнений, поскольку множество местных династий, принадлежавших к дворянству, имели прочные связи с Сасанидами в Персии. Некоторые феодалы чувствовали угрозу своей автономии, и, согласно нашим первоисточникам, многие из них присоединились к персидскому шаху Хосрову II, выступив тем самым против императора в Константинополе [Draxanakertc'i, XVII]. Ситуация должна была еще более осложниться, когда византийцы попытались навязать культурную ассимиляцию на Кавказе. Сразу после подписания мирного соглашения между правителями Ктесифона и Константинополя последовало требование о церковном союзе в пределах Восточной Римской империи [21; p.157]. Константинопольские правители выдвинули жесткие теологические требования к своим новым подданным, в том числе требование лояльности к халкидонской христологии и византийскому православию, чтобы последние, как подчеркивал Гарсоян, могли пользоваться государственными службами Империи [10; p.112].

Император Маврикий был халкидонцем, и церковный союз четко выявил догматические линии раскола между региональными церк-

вами и Константинополем. Однако теологические разногласия между византийцами и кавказцами возникли не в последнее время. Уже два синода в Двине в 505 и 555 гг. были сильно озабочены догматическими вопросами. Таким образом, было неизбежным то, что давление в церковной политике после восточно-римских завоеваний заставило монофизитов на Кавказе вспомнить культурные и теологические противоречия, широко распространенные в восточном христианстве. Восточно-римская граница находилась несколько западнее Кавказской Албании. Следовательно, мы можем предположить, что «халкидонский ветер», дующий на восток от Константинополя и ощущаемый армянами, не достиг территорий у Каспийского моря. Но тесное общение между церквями на Кавказе способствовало распространению конфликта в церковной политике и на Кавказскую Албанию. Император Маврикий попытался организовать общий синод кавказских албанов, грузин и армян сразу после мирного урегулирования в 591 г., но безуспешно [10; p.112].

В качестве противодействия восточно-римский император устанавливает в Византийской Армении антикатоликос, тем самым внося раскол в Армянскую Церковь, распространившийся на несколько поколений. Император Маврикий и его преемник Фокас (602–610) неоднократно пытались установить свою церковную гегемонию среди Церквей Кавказской Албании, Армении и Грузии. Когда это не удалось, правители в Константинополе попытались, по словам Моисея Каланкатуйского, установить опеку над Кавказскими Церквями, утверждая, что ни одна Церковь не может иметь патриархат, если не будет основана непосредственно апостолом, чтобы обеспечить патриархату необходимую легитимность [14; II, 48]. существовало девять чинов: патриарх/католикос, архиепископ, митрополит, епископ, иерей, дьякон, иподиакон, чтец и псалмопевец.

Византия также утверждала, что Неапольская Церковь не может иметь никакого права использовать, так называемые, девять чинов в своей церковной иерархии. На этом фоне Константинополь отменяет суверенитет

Кавказских Церквей, отказываясь признать патриарха персов-армян и кавказских албанов и, таким образом, руководство автокефалии. Иными словами, Церкви должны были управляться извне, то есть из Константинополя. На Кавказе положение Церквей становится все более и более сложным, и в 608/9 гг. местный армянский регент Смбат Багратуни вместе с католикосом Авраамом I созывают Собор в Двине, в Персармении [Drasxanakertc'i, 17, 13].

Согласно первоисточникам, Собор был резко направлен против церковной власти Константинополя, открыто осуждая Халкидонскую резолюцию 451 г., как говорится в «Patmut'iwñ Aluanic» («Истории страны Алуанк»). Грузинский католикос Кирион воздерживается от участия в заседании [14; p.141].

Католикос Кавказской Албании Виро также не появляется в Двине. По-видимому, Виро не желает быть вовлеченным в бурную жизнь Армянской Церкви, как это утверждал епископ Ухтанес в X в. В то же время мы можем представить, что из-за сложной ситуации Виро имел возможность выступить в роли автокефального патриарха в Кавказской Албании [Uxtanes, 63]. Епископ Ухтанес утверждает, что епископ Виро воздерживается от участия в соборе по двум причинам: во-первых, это то, что Кавказская Албанская Церковь покровительствовала отколовшейся Сюникской Церкви. Кроме того, епископ Виро не желал принимать участие во внутренних распрях Армянской Церкви.

По результатам бурного Двинского Собора католикос Авраам посылает свое пасторское письмо, поддерживая предхалкидонское богословие и заявляя о догматическом разрыве с Грузинской Церковью, чей католикос Кирион, по словам Моисея Каланкатуйского, уже заключил союз с Византийской Церковью в 608 г. [14; Garsoian, *Marzpanate*, p.112; 27; pp.24–28; 21; pp.153–158]. Это то самое уникальное пасторское письмо Авраама I, которое цитируется в «Patmut'iwñ Aluanic» в очень сокращенной форме. В документе без каких-либо дополнительных объяснений говорится, что епархия Кавказской Албании старше Армянской.

Таким образом, армяне, видимо, считали церковь Кавказской Албании автономной, как это было в то время, и легитимной на фоне апостолических требований византийцев. Есть также много признаков того, что армяне просто вынуждены были смириться с «автокефальным поведением» Виро. Нам неизвестно о каких-либо комментариях во вторичных источниках, которые ставят под сомнение формулировку в пасторском послании Авраама I. Как цитирует Моисей, каждое слово, по-видимому, полностью соответствует оригинальному документу, что исключает любую интерполяцию со стороны Моисея.

Как было указано выше, требование Византией церковного союза в пределах Империи привело к большим волнениям на Кавказе. Насколько мы понимаем Моисея Каланкатуйского, было два общих обстоятельства, провоцирующих кавказских албанов. Первое связано с политикой, а второе – с религией, и рассматриваемый нами автор фокусируется на религиозном аспекте. Существует много указаний на то, что армянский историк и епископ Ухтанес (ок. 950) рассуждал так же, описывая причины раскола, возникшего между отдельными Церквями на Кавказе в 609 г., а также между некоторыми из этих Церквей и Константинополем. Давайте послушаем, что пишет Ухтанес Себастиийский о текущей исторической ситуации в критические 607–609 гг.: «...албаны не прислушались к тому, что говорилось, но выдвинули другого апостола по имени Елисей. Он приехал в страну албанов ранее. Сначала я (Ухтанес) расскажу именно о нем. Елисей был одним из учеников Спасителя и был рукоположен Иаковом, братом самого Господа...» [Uxtanes, 63].

Сравнивая кавказские первоисточники, как сделал лингвист Акинян, он считает разумным утверждать, что традиция Елисея возникла в Кавказской Албании именно с этого времени [7; p.177]. Это утверждение кажется нам обоснованным, особенно если сравнивать его с формулировкой епископа Ухтанеса Себастиийского, в которой подчеркивается, что в этой напряженной ситуации албаны выдвинули дру-

гого апостола. Добавим, что это также объясняет, почему прелаты в полуавтономной провинции Сюник, которая поочередно присоединялась к церковным властям Партава и Двина, стремились к религиозной независимости наравне с Грузией и Кавказской Албанией. Ситуация, по всей видимости, имела «эффект домино». Также с этого времени, по словам Арзуманяна, Сюникская Церковь начинает претендовать на собственную апостольскую традицию [3; p.158].

Письмо от католикоса Кавказской Албании Симеона

Нам придется вернуться примерно за столетие до того, как традиция Елисея вновь появляется в «*Patmut'iwñ Aluanic*» («Истории страны Алуанк»). На этот раз мы встречаем ее там, где Моисей Каланкатуйский цитирует письмо, написанное католикосом Кавказской Албании Симеоном в связи с весьма драматическим Церковным Собором, состоявшимся в столице Кавказской Албании Партаве в 704 г. [14]. Предпосылки для этого Совета можно найти в историческом развитии Кавказской Албании на протяжении всего VII в. Поэтому, прежде чем изучать само письмо Симеона, мы рассмотрим политическую ситуацию, которая привела к созыву собора в 704 г. На протяжении VII в. Кавказская Албанская Церковь все больше и больше вмешивалась в политическую жизнь Кавказской Албании. Не в последнюю очередь это касается глав Церкви, как в случае с католикосом Виро и последующим, Нерсесом. Такая картина, в частности, обусловлена сплетением светского государства и церковных учреждений в Восточной Римской империи, а также давлением, испытываемым различными провинциями со стороны императора в Константинополе. В данной ситуации прелаты и светские князья могли сплотиться против имперских держав, но они также могли сражаться друг с другом. Как мы понимаем Моисея Каланкатуй-

ского, во времена поздней античности и раннего средневековья церковная и государственная власти в Кавказской Албании поддерживали друг друга. Но, похоже, разные религиозные партии возникают, в конце концов, и в этой стране. Первые признаки внутренних конфликтов, видимо, происходят во времена вышеупомянутого могущественного католикоса Виро (596–630). Очевидно, он был антихалкидонцем, поскольку Моисей Каланкатуйский высоко оценивает его: «Виро, мудрый и здравомыслящий человек, сильный речами и умом...» [14]. Тем не менее, Виро, похоже, не способен заставить Кавказскую Албанскую Церковь сплотиться в догматике. Местный епископ Стефан гардманской епархии в 632 г. порывает с национальным церковным союзом и присоединяется к халкидонизму [14]. Очевидно, это могло произойти против воли католикоса Виро, но под покровительством князя Кавказской Албании Вараз-Григора. По словам Моисея Калантуйского, в 627/8 гг. император Восточного Рима Ираклий во второй раз приезжает на Кавказ с военной экспедицией. Ираклий действует жестко: грузинский царь убит, армянский царь свергнут, и весь регион находится на грани политического распада [21; p.158]. Император максимально использует ситуацию, устанавливая новую династию, чтобы взять на себя политическое управление Кавказской Албанией, которая теперь осталась без царя. В соответствии с исторической традицией, Вараз-Григор I (628-636) из Гардмана поставлен местным регентом самим императором Ираклием в 628 г. н.э. [14; с. 17; Toumanoff, *Studies*, 1963, pp.476, fn.171, 478–482]. Во время военной кампании, как сообщают грузинские источники того времени, византийский император крестил Вараз-Григора, что заставляет нас подозревать наличие церковного союза между двумя сторонами [30; p.476, fn.171; 14; II, 17]. Император Ираклий был ревностным халкидонцем, и в постановке Ираклия тот же процесс происходит в церковной политике соседней страны Армении [Redgate, *The Armenians*, 1998, p.158]. Это объясняет, а также демонстри-

рует, как в VII в. Кавказская Албания могла быть введена в семью халкидонских церквей.

Таким образом, неудивительно, что Кавказскую Албанскую Церковь на рубеже VII–VIII вв. возглавляет местный халкидонский католикос. Политические условия допускали такой порядок, поскольку местные князья являлись халкидонцами и были таковыми с 628 г. Цари Гардмана–Албании находились у власти с 628 по 860 гг. В середине VII в. на Кавказ пришел новый элемент, и в регионе происходят драматические изменения. Возникает новая политическая сила: арабские мусульмане. Ослабленный в войнах с Ираклием, Иран не смог противостоять арабам–мусульманам, которые наступали на север с огромными военными силами в течение десятилетий после смерти Мухаммеда (632 г.). Появление этой новой политико-религиозной силы полностью изменило многовековую конфигурацию кавказской политики, которая требовала от армян, кавказских албанов и грузин маневрировать между великой христианской автократией на западе и маздеистами Сасанидского Ирана на востоке. Наиболее заметным было восстание 681–682 гг., в котором участвовали грузины, албаны и армяне. Освободительная война велась мусульманами-арабами при помощи гуннов и хазар. Примерно в 689 г. н.э. Юстиниан II после успешной кампании против мусульман заставил Халифат уступить Кавказ Византии. После Феодосиопольского Совета был установлен церковный союз между Константинополем и народами Кавказа [14, II, с. 37–45; 27; pp.26–28; 21; pp.166–170].

Этот переход от анти-халкидонизма к халкидонизму составляет основу бурной церковной встречи в Партаве в 704 г. К концу VII в., после смерти католикоса Елиазара в 688 г. между регентской кавказско-албанской семьей и епископом Гардмана разворачивается хитрая игра интриг. В подробном отчете Моисей пишет о «некоем Бауре, называемом Нерсесом, из гардманского епископства, принадлежащего к сектантскому халкидонизму». Он хитро заискивает перед царицей Албании Спрам, которая также была халкидонкой. Нерсес просит Спрам, пока ее муж Вараз-Григор находится в Констан-

тинополе, изменить порядок, приятый среди духовенства и дворян с намерением проложить путь для собственного избрания преемником католикоса Елиазара, умершего в 688 г. В свою очередь Нерсес, по словам Моисея Каланкутуйского, обещает «обратить кавказских албанов в халкидонизм». Нерсеса избирают, после чего он обращается за помощью к правителям в Константинополе и внедряет в стране византийско-халкидонское богословие. Католикосат Нерсеса вызывает сильные волнения в политике, а также в Церкви, согласно Моисею [14; с. 3].

Армянский католикос Елия I (703–717) находит ситуацию угрожающей и с политической хитростью доносит на своего духовного коллегу местному арабо-мусульманскому правителю, используя следующие слова: «... католикос Албании ... заключил соглашение с императором в Греции (показывая это), назвав его в своих молитвах и заставив страну принять его веру и объединиться с его империей». В 691 г. Армения заключила церковный союз с византийцами. В 693 г. армяне добровольно присоединяются к арабским мусульманам. Согласно показаниям, прагматичная позиция армян состояла в том, чтобы установить монофизитство [21; pp.156–58; 14; III, с. 5]. Это приводит к созыву напряженного Церковного Собора, состоявшегося в Партаве в мае 704 г. [Dowsett, *The History*, 1961, p.196, fn.2].

Нерсеса свергают и уводят в цепях. Архидьякон по имени Симеон (704–786) назначается новым католикосом Кавказской Албании и немедленно вступает в должность. Новоизбранный католикос Симеон вынужден, по словам Моисея Каланкутуйского, составить роковой итоговый документ по результатам исторического Партавского Собора для прелата Армении, подписанный светской и духовной элитой Кавказской Албании. Из этого достаточно всеобъемлющего документа видно, что отныне Кавказская Албанская Церковь должна перейти в подчинение армянской иерархии. Моисей, похоже, имел доступ ко всему документу, и мы включили некоторые важные формулировки в следующую цитату: «Все мы, а именно Симеон,

католикос Албании и христоролюбивый Шеро, князь Албании, (и) все вольные (азаты) страны нашей единодушно благословили и приняли, с согласия священников и мирян, апостольскую нашу веру, которая вначале была проповедована святым Елисеем, а затем утверждена святым Григором и до сих пор оставалась непоколебимой. Точно так же относительно рукоположения наших католикосов; первоначально они получали его от Иерусалима вплоть до (времени) св.Григора, а с того времени и до сих пор они получают его от наших епископов».

Церковный собор в Партаве и церковная ситуация в Кавказской Албании детально задокументированы не только Моисеем Каланкатуйским, но и в других первоисточниках. К концу IX в. католикос Ованес V из Персармении пишет о Партавском Совете и «епископе-еретике» Кавказской Албании Нерсесе. Ованес, однако, не затрагивает иерархические отношения между двумя Церквями [Draxanakertc'i Yovhannes, 22, 1–10]. Возможно, версия конфликта, упомянутого Ованесом, восходит к более старой версии Patmut'iwn Aluanic [Maksoudian, Yovhannes, 1987, p.45].

С другой стороны, это делает кавказский писатель Киракос Гандзакеци, который пишет свою историю в 1241 г. Киракос указывает на кавказско–албанскую традицию Елисея. В то же время, приводя краткое описание заговора между Спрам и Нерсесом, приведшего к тому, что после Партавского Собора 704 г. кавказские албаны больше не могли рукополагать католикосов без согласия прелата Персармении [Kirakos, 10, 160]. Историк Вардан Аревелци (1198–1271) также упоминает склонность Нерсеса к халкидонству, подчеркивая, что с того времени (704) предстоятель Албанской Церкви рукополагается армянским католикосом [Vardan Arewelc'i, 38]. Мы не нашли итоговый документ Партавского Совета, о котором мы читаем в «Patmut'iwn Aluanic» («Истории страны Алуанк»), и который цитируется в другой кавказской литературе. Но сам совет задокументирован в основных первоисточниках, а семь канонов, занесенные после совета в

отдельный документ и процитированные в «Patmut'iwn Aluanic», принимаются как подлинные и действительные, в том виде, в котором мы читаем их во вторичных источниках [14; III, 11; 21; p.185].

В тексте «Patmut'iwn Aluanic» («Истории страны Алуанк»), воспроизводящем итоговый документ Партавского Совета, мы не находим ничего, что могло бы указывать на интерполирование Моисеем формулировки о традиции Елисея. Прошло уже сто лет с тех пор, как традиция Елисея была подробно изложена после Двинского заседания (608/9). По нашему мнению, есть все основания полагать, что в 704 г. предание о св. Елисее прочно утвердилось как часть исторической традиции церкви Кавказской Албании. Ссылаясь на значительный текстовый материал о Партавском Совете, переданный Моисеем Каланкатуйским потомкам, мы едва ли преувеличиваем, говоря, что Церковь Кавказской Албании в тот момент была вынуждена подчиниться Армянскому католикосу. Но в разгаре этого беспокойного периода подписавшиеся в Партаве все еще не отступились от своего собственного апостольского наследия и приоритета своей Церкви по отношению к Армянской.

Письмо от отца Соломона из Кавказской Албании

Нам нужно проследовать лишь на несколько десятилетий вперед от Партавского Совета, чтобы найти еще одно важное историческое письмо, включенное Моисеем Каланкатуйским, которое дает читателю понять о безусловном существовании традиции Елисея в Кавказской Албании. В документе рассматриваются частые противоречия между Церквями на Кавказе и византийцами в Константинополе. В основе письма, написанного учёным отцом Соломоном из монастыря Макеноец в 735 г. [Esbroeck, *The Rise*, 1984, p.173], лежит посто-

янный конфликт взглядов о том, имеют ли Церкви на Кавказе право иметь собственного католикоса (патриарха), или должны ли региональные церкви подчиниться «Вселенскому патриарху» в Константинополе. Последний термин был введен византийским патриархом Иоанном в 587 г. [9; p.890], и в целом использовался во время Шестого Вселенского Собора, состоявшегося в 680 г. [5; p.163]. Как упоминается в «*Patmut'iwñ Albanic*», автор письма является не мелкой фигурой в местной церковной жизни, но ведущим интеллектуалом, работающим во влиятельном монастыре на Южном Кавказе, культурном учреждении, позднее названном Сюникской школой [21; p.187; Garsoian, *The Arab.*, 1997, p.137]. Приведенное Моисеем письмо от отца Соломона представляет собой резкую атаку на Византийскую Церковь, которая, по словам Соломона, незаконно захватила мощи апостола Иоанна из Эфеса и стала претендовать на апостольский престол [5; p.120]. Константинополь как апостольский престол впервые был представлен в 60 г. н.э. в письме, написанном императором Ираклием патриарху Константинопольскому Сергию.

Это привело к недовольству и длительным беспорядкам в Кавказской Албании. Давайте послушаем, что отец Соломон пишет о Кавказской Албанской Церкви в этой напряженной ситуации: «...греческие генералы сначала призывали грузин подчинить албанов, но последние не приняли бы это, ссылаясь на некоего апостола, пришедшего в Албанию в древние времена. Его звали Елиша. Он был одним из учеников Господа и (он) был рукоположен Иаковом, братом Господа. Он проповедовал (в Албании) и фактически построил церковь в Гише раньше, чем в Армении. Это мать церквей на Востоке. Албаны, верившие ему (традиции Елисея), отбились от армян, чтобы не подчиняться ничьей власти» [14; II, с. 47].

Письмо от Соломона задокументировано в нескольких кавказских первоисточниках, а также цитируется в так называемой Книге писем [7; p.173]. Письмо также было процитировано епископом Ухтанесом Себастьянским и ис-

пользовано историком Степаносом Орбеляном (ок. 1300 г.) [Dowsett, *The History*, 1961, p.175, fn.173]. Письмо было написано в период, когда Кавказская Албанская Церковь снова, казалось, была независима от Армянской Церкви и «Императорской Церкви» в Константинополе. Как мы уже видели, Кавказская Албанская Церковь была вынуждена подчиниться армянам в 704 г., в том числе вследствие политических манипуляций между армянским католикосом и араб-мусульманским халифом Умаром. Однако есть много признаков того, что довольно скоро после этого кавказские албаны освободились от армян. В 726 г. в Маназкерт состоялся большое собрание прелатов по случаю Общего Церковного совета Сирийской и Армянской Церквей. Нам известен список представителей 31 кавказской провинции. Кавказские албаны, должно быть, проигнорировали эту инициативу, поскольку обращает на себя внимание их отсутствие в списке участников в заседании совета [1; pp.262–264]. На этом Церковном Соборе союз между армянами и Константинополем был разрушен. Когда греки узнают об этом, император Лев громко протестует, но безрезультатно [Vardan Arewelc'i, 38]. Можно предположить, что кавказские албаны не считали необходимым присутствовать на этой встрече, поскольку, по их мнению, ни с Арменией, ни с Византией церковного союза не существовало.

Интересно отметить, что в тот период патриарх Константинопольский считал кавказских албанов независимой Церковью (группой). Это, среди прочего, видно из переписки между арабским Умаром и императором Львом III (717–741). Мусульманин спрашивает о том, на сколько церквей разделены христиане. Император Лев отвечает, что существует двенадцать Церквей, наряду с эфиопами, египтянами, римлянами, индийцами и армянами упоминая также кавказских албанов. Вардан Аревелци приводит эти церковные семьи: греческая, римская, вавилонская, египетская, эфиопская, индийская, сирийская, армянская, сарацинская/арабская, персидская, албанская, грузинская.

Оценка традиции Елисея

Насколько мы можем видеть, в данном общем контексте можно объяснить возникновение традиции св. Елисея в Кавказской Албании в VII в. Эта традиция может быть истолкована в рамках определенной исторической и церковной ситуации, когда кавказские албаны пытались сохранить политическую, догматическую и национальную церковную независимость во времена раннего средневековья. Эту независимость можно было отстаивать очень немногими способами, особенно со времен Юстина II (565–578) и в дальнейшем [4; p.870], когда Византийская Имперская Церковь и светская имперская власть постепенно полностью объединились. Эта интеграция заставила византийского императора и константинопольского патриарха поддерживать друг друга в своих территориальных претензиях. Основываясь на выводы, которые можно сделать из рассказа Моисея Каланкатуйского, мы будем утверждать о наличии четкого совпадения в пространстве и времени между тем, что можно назвать имперскими амбициями византийцев, и возникновением традиции Елисея на Кавказе. Кавказские албаны, очевидно, строят свою историю апостольской преемственности в период, когда, во-первых, апокрифические апостольские истории были широко распространены, но также и в период, когда церковная власть в Константинополе все громче провозглашает свой «Вселенский патриархат», тем самым заявляя о желании получить церковную гегемонию над всеми тремя национальными Церквями на Кавказе.

Насколько видно из первичных и вторичных источников, мы не можем научно доказать существование или деятельность Елисея. Таким образом, мы вынуждены признать отсутствие общей вероятности реальности этой традиции в отношении деталей, как мы находим их в «Patmut'iwñ Aluanic» (Истории страны Алуанк). Итак, мы только что пришли к выводу, что традиция Елисея развивалась на протяжении многих лет и уходит корнями в историческое поло-

жение церкви в VII–VIII вв. Следовательно, представление традиции Каланкатуйским в начале «Patmut'iwñ Aluanic» («Истории страны Алуанк») должно приниматься как «хронологически правильное» по отношению к композиции книги. Традиция Елисея должна была строиться на «чем-то», отраженном в коллективной памяти кавказских албанов, напоминая им о том, что произошло в далеком прошлом. Общепринято, что повествовательный материал данного типа может содержать воспоминания о событиях, эпизодах, людях, сыгравших определенную роль в историческом развитии, в то время как точные детали канули в вечность.

Из Иерусалима в Гиш

До сих пор в нашем исследовании мы рассматривали текст Моисея и ситуацию того времени, когда он возник. Оттуда мы протянули нить к современным исследованиям, изучающим апостольские традиции нескольких соседних Церквей и претензию этих национальных Церквей на автокефалию в Византийской империи. Мы пока не уделили внимание тому, что, помимо этого, знаем о раннем распространении Церкви на Востоке. Поэтому естественным будет поставить точку, следуя маршрутом Елисея, как описано Моисеем, из Иерусалима через Персию на север вдоль Каспийского моря, на северный Кавказ (сегодняшний Дагестан), а затем на запад вдоль гор в Гиш в центральной Кавказской Албании. Мы ограничимся кратким описанием распространения христианства на, так называемый, Восток в первые века с намерением найти возможные элементы, которые могли бы поддержать гипотезу об исключительно ранней христианизации Кавказской Албании с участием загадочного Елисея или без него.

Давайте помнить, что христианство – это не европейская мировая религия, а все то, что проистекало из римской Азии в самом западном уголке континента. Таким образом, может

быть уместно, указать на тот факт, что в глазах римлян Малая Азия, Сирия и Палестина были отдаленными регионами к востоку от берегов Средиземного моря, в то время как для парфян и Сасанидов те же регионы представляли собой западную часть потенциальных завоеваний Персидской империи. По этой причине первые семь веков христианской эры остаются историей конфликтов и соперничества между Персидской и Римской империями по поводу контроля над Кавказом и тем, что сегодня, довольно обманчиво, называют Ближним Востоком. Основная история самой традиции Елисея в довольно незначительной степени затронута конфликтом между Востоком и Западом. Тем более очевидно, что этот конфликт является конкретным политическим фоном всякий раз, когда традиция Елисея всплывает в «*Patmut'iwip Aluanic*» («Истории страны Алуанк»).

В связи с этим важно выяснить, существовали ли конкретные предпосылки, заставившие христианство необычайно рано достичь Кавказа, как утверждает наш информатор. Самой известной предпосылкой, вероятно, мог быть «Пакс Романа», мирный период, продолжающийся примерно с 20 г. до конца II в. Уже Ориген (185–254) прокомментировал это политическое чудо, наделив его собственным ярлыком, назвав его «*praeparatio evangelium*» (подготовка к Евангелию) [Moffett, *A History*, 1998, p.7].

На практике это означало, что апостолы и их ученики могли относительно свободно и безопасно перемещаться в пределах границ Римской империи, которая в первые столетия простиралась на восток вплоть до Каспийского моря. Кавказская Албания (при албанском царе Оройсе) была завоевана римлянами зимой 66 г. до н.э., тем самым впервые попав под юрисдикцию Римской империи [30; p.83].

Следующей важной предпосылкой быстрого распространения христианства в самые ранние годы является сеть синагог, построенных еврейской диаспорой не только в большей части Римской империи, но и в Месопотамии, Вавилонии и Мидии. Учитывая имеющиеся у нас свидетельства о еврейских поселениях на Северном Кавказе, представляется разумным

утверждать, как это сделали Нойссер и Мгалоблишвили, что евреи жили в разрозненных районах по всему региону. Вместе с потомками изгнанных евреев, ранее депортированных в Мосул и регионы к западу от озера Урмия во время правления Саргона II (722–705 гг. до н.э.), они составляли потенциальную аудиторию для самых ранних христианских миссионеров. Там, где были евреи, строились синагоги, которые не только указывали первым христианским посланникам направление для их странствий, но и являлись идеологической ареной для их проповеди. Таким образом, евреи рассеялись по большей части известного до того времени мира и, прежде всего, оказали огромное влияние на культуру и общественную жизнь в Сирии и Месопотамии на пороге нашей эры. Поэтому неудивительно, что Лука сообщает о посетителях, приходящих из Парфии, Мидии и Элама во время большого ежегодного праздника Шавуот в Иерусалиме. Также еврейские диаспоры отправлялись на празднование Шавуота в Палестину и храм в Иерусалиме, а те из них, кто путешествовал издалека, прибывали из регионов, расположенных к востоку от политических владений Римской империи. Как указала Касумова, мидяне и эламиты могли быть жителями региона к югу от устья реки Арак, то есть южных пограничных районов Кавказской Албании.

Третью предпосылку пространной ранней миссии следует искать в крупных транспортных артериях, пересекающих Римскую и Персидскую империи. Самым важным караванным маршрутом, которым апостолы и их ближайшие соратники шли на Кавказ, был, так называемый, Шелковый путь, ведущий из Антиохии к персидской границе и далее на восток через небольшое княжество Осроена со столицей Эдессой, а затем в Адиабену до достижения города Арбелы. Оттуда знаменитый торговый путь продолжался через Мидию и далее до китайского Сианя. Как мы видели ранее, Евсевий рассказывает, что апостол Фома посылал Фаддея именно в городской транспортный узел Эдессу. В северно-южном направлении через Кавказ проходили два торговых пути: один на

западе, а другой на востоке. Самым загруженным был западный путь, проходящий через перевал Алан в горах Большого Кавказа, пересекающий Грузию, Армению, Аравию и заканчивающийся в Египте. Другой караванный маршрут, в самой восточной части Кавказской Албании, пролегал через перевал Дарбанд, вдоль Каспийского моря и на юг, тем самым соединяя транспортные артерии, ведущие от волжских степей на севере, с Персидской империей на юге.

Когда Моисей подчеркивает, что Фаддей, отправляясь на восток в направлении Кавказской Албании, вместо того, чтобы пересечь Армению, обходит ее, мы должны заявить, что это вполне возможно, но весьма вероятно, это был несколько более длинный маршрут. Правильно было бы идти через Сирию, через перевал Эргани или Битлис, и на Кавказ по западной торговой дороге. Однако хорошо известной альтернативой было идти намного дальше на юг, с Эдессой в качестве отправной точки, а затем на юг и восток через города Мосул и Арбела. Оттуда караванный маршрут проходил через перевал Келашин и через область Мидии (Атропатены), пока, наконец, не достигал Кавказской Албании и берегов Каспийского моря.

Мы знаем, что, начиная с 40 г., апостольская деятельность велась в Палестине, и что примерно в 50 г. Антиохия в Сирии становится первым христианским центром за пределами еврейской страны. Апостол Петр в своем письме от 60 г. обращается, в частности, к христианам в Понте у Черного моря. Это всего несколько дней пути пешком от маленькой столицы Амисос в Понте до горных регионов Кавказа и Картли–Иберии, как называли Грузию во времена апостолов. Однако в нашем вторичном источнике нет информации, связывающей христианизацию Кавказа с традиционной дорогой вдоль Черного моря через Вифинию–Понт–Грузию и далее к Каспийскому морю. За исключением новозаветного материала, мы на самом деле очень мало знаем о миссионерской деятельности первого поколения апостолов, и нам придется обратиться к римскому историку Плинию и 92 г., чтобы получить пер-

вые нецерковные свидетельства существования христиан на берегах Черного моря.

Традиция Елисея следует, как уже упоминалось, другим путем, намного дальше на юг и восток через Сирию, Эдессу и Адиабену. При таком подходе наше внимание притягивает то, что происходит в Сирии и Месопотамии. Это также в большей степени согласуется с общими результатами всей исследовательской работы, указывая на раннюю христианизацию южных приграничных регионов Кавказа. Возможно, наиболее важным исследовательским вкладом в этой области был перевод множества сирийских рукописей, таких как «Восточный Синодикон», «Хроника Арбелы», «Хроника Эдессы», «Книга законов стран», «Acta S. Maris» (Деяния св. Марии), «Учение апостолов» и «Доктрина Аддая». Все эти коллекции рукописей свидетельствуют о раннем христианстве малых княжеств к востоку от Евфрата. Изучая роль, которую сыграла столица Адиабены Арбела для регионов, расположенных к востоку, северу и югу от Тигра, как это сделали Мингана и Моффетт, представляется разумным утверждать, что этот город был столь же важен для христианизации прикаспийских областей, как Эдесса для Сирии и Персии.

Арбела является одним из первых христианских центров на Востоке. Старейшая из традиций утверждает, что в Арбеле проповедовали два ученика Фаддея, Аггай и Мари. Согласно «Хронике Арбелы», Фида из Арбелы был рукоположен в епископы в 104 г. На данный момент это самое раннее известное свидетельство о каких-либо проявлениях христианства на востоке. Мы должны перейти к 196 г., чтобы найти первые свидетельства христианских собраний на Каспийском море в знаменитой книге Бардайсана Эдесского «Книга законов стран». Эта рукопись также свидетельствует не только о нескольких (более 20) епископах в Персии, но и о христианских общинах на восточных берегах Каспийского моря. В «Учении апостолов», написанном не позднее 250 г., говорится, что гилянцы приняли христианство от Аггая, ученика Аддая (Фаддея), возможно, еще

в период между 120 и 140 годами. Сравнивая исчерпывающий материал восточных и греческих первоисточников времен античности, как это сделали Виграм, Фортезью, Мингана и Моффетт, мы должны, по нашему мнению, принять возможность существования христианских общин на Южном Кавказе и берегах Каспийского моря до окончания II в. Традиции, связанные с Фаддеем-Аддаем-Аггаем-Мари, несмотря на всю их сложность и представление в форме легенд, все так же указывают на раннее христианство в Месопотамии, Адиабене, Мидии и Гиляне. Достаточно развитые караванные дороги, еврейские поселения и имперская обстановка во времена Пакс-Романа теоретически могли привести христианство из Иерусалима в Гиш в северных горах Кавказа до окончания II в.

Кавказская Албания, похоже, находилась под влиянием религиозной жизни Персии, как и в случае с соседним государством Арменией. Но среди кавказских албанов также были широко распространены представления о Гелиосе, Зевсе и Селене, как это, среди прочих, описано Страбоном. Рассматривая памятники гробниц первых четырех веков нашей эры, Р.Геюшев делает вывод о существовании десяти различных типов гробниц и, в связи с этим, десяти различных погребальных церемоний. По словам Р.Геюшева, это говорит не только о наличии различных этнических племенных сооб-

ществ, но и различных религиозных обрядов, связанных с бытовыми ритуалами. Религиозная жизнь была весьма синкретической, как сказал Моисей, описывая борьбу поздних христианских царей, как против языческих верований, так и персидского поклонения огню. По мнению Р. Геюшова, археологические исследования показывают, что христианство не было вначале введено в самых северных горных районах. Напротив, оно сначала укоренилось в густонаселенных и плодородных сельскохозяйственных районах в самой южной части страны, в областях, расположенных вдоль рек Аракс и Кура. На данный момент это соответствует общепринятому мнению, что христианство пришло в страну с юга. Так, Ф. Мамедова вводит термин «сирийский период» о самом раннем проявлении христианства в стране, только чтобы подчеркнуть, что, какими бы легендарными ни были фигуры Фаддея и Елисея, первые христианские посланники, в соответствии с фактами, пришли на Кавказ с юга.

Мы дерзнули назвать происходящее в IV в. рехристианизацией Кавказской Албании. Мы делаем это, поскольку видим, что дело христианизации, так или иначе, должно было отозваться в людях религиозным эхом, даже если условия на высоком политическом уровне, возможно, сыграли решающую роль для тех, кто принимал участие в процессе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Adonz N. Armenia in the period of Justinian: The Political conditions based on the naxarar system / Translated in English with partial revisions, a bibliographical note and appendices by N.Garsoian. Lisbon, 1970.
2. Agathangelos: History of the Armenians / Translation and commentary by R.W.Thomson. Albany: State University of New York Press, 1976.
3. Arzoumanian Z. Uxtanes, Bishop of Sebastia. 1985.
4. Drijvers, H.J.W. Facts and Problems in Early Syriac-Speaking Christianity (1982) / East of Antioch: Studies in Early Syriac Christianity. London: Variorum, 1984.
5. Dvornik F. The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the Apostle Andrew. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1958.
6. Egishe / Translation to Norwegian by F.O.Lindeman. 1992.
7. Esbroeck, M.v. The Rise of St. Bartholomew's Cult in Armenia from the Seventh to the Thirteenth Centuries", in: Thomas J. SAMUELIAN et Michael STONE (eds.), Medieval Armenian Culture, coll. «University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies» 6. Chico: Scholars Press, 1984, pp. 161-178.
8. Etmekjian, J. History of Armenian literature: fifth to thirteenth centuries. New York City: St. Vartan Press, 1985.
9. Frend, W.H.C. The Rise and Triumph of Christianity in the Roman World. New York: History Book Club, 1993.
10. Garsoian N. The Arab Invasions and the Rise of the Bagratuni (640–884) / The Armenian people from ancient to modern times, 1997, Pt.1, p.117-142.
11. Garsoian N. The Paulician heresy: a study of the origin and development of Paulicianism in Armenia and the eastern provinces of the Byzantine empire. Publications in Near and Middle East studies Columbia University, 1967.
12. Garsoian N. The Marzpanate (428–652)/ The Armenian people from ancient to modern times, 1997, Pt.1, p.95-115.
13. Khorenats'I Moses: History of the Armenians/ Translation and commentary on the literary sources by R.W.Thomson. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1978.
14. Koriwn Mastoc's Ievned / translation to Swedish by G.Svane, 1992.
15. Mamedova G. Worshipping. 1997.
16. Moffett S.H. A History of Christianity in Asia, Vol. II: 1500 to 1900, American Society of Missiology Series, No. 36, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1998, p.336.
17. O'Dishoo M. The book of Marganitha (the pearl) on the truth of Christianity, metropolitan of Suwa (Nisibin) and Armenia. Together with several pertinent passages quoted from the various Church Fathers; a seccessive list of the Patriarchs of the East; and an index of Biblical and ecclesiastical writings / Translated from the Aramaic original by Eshai Shimun XXIII. Marganitha. Lovanii: Publisher: E.Peeters, 1988.
18. Redgate A.E. The Armenians. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1998.
19. The Ecclesiastical History of Eusebius Pamphilus. In ten books / Translated from the original by the rev. C.F.Cruse. Philadelphia: published by the rev. R.Davis and brother. New York, Swords Stanford and Co, 1833.
20. The History of the Caucasian Albanians by Movses Dasxuranci / translated by C.J.F.Dowsett. London: Oxfort University press, New York, Toronto, 1961, 252 s.
21. The Geography of Ananias of Širak: Ašxarhaç'oyc', the Long and the Short Recensions / Ed. R.H.Hewsen. Reichert, 1992 (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients (77).
22. The Teaching of Addai. Syriac text reproduced from edition by G.Phillips (London, 1876) / Translated by G.Howard (SBL Texts and

- Translations, 16; Early Christian Literature Series, 4). Chico, California: Scholars Press, 1981.
23. Schnneemelcher W. New Testament Apocrypha, Vol.1: Gospels and Related Writings Revised Edition Paperback – December 1, 1990.
 24. Suny R.G. The Making of the Georgian Nation (Studies of Nationalities). 1994.
 25. Tallon M. Livre des Lettres. Documents Armeniens du Ve s. Beirut, 1955.
 26. The History of Łazar P'arpec'i / Translation to english by R.W.Thomson, Atlanta, Georgia, 1991.
 27. Toumanoff C. Studies in Christian Caucasian History. Georgetown University Press, 1963.
 28. Yovhannes Drasxanakertc'i. History of Armenia / Translation and commentary rev. by K. Maksoudian 1987.
 29. Геюшев Р. Христианство в Кавказской Албании (по данным археологии и письменных источников). Баку: Элм, 984.
 30. Каланкатуйский Моисей. История страны Алуанк (в 3 кн.) / Перевод с древнеармянского Ш.В. Смбатян, Институт древних рукописей имени Маштоца. Матенадаран. Ереван, 1984.
 31. Мамедова Ф. Политическая история и историческая география Кавказской Албании. Баку: Elm, 1986.