Иеромонах Дорофей
(Дбар)



ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСТВА В АБХАЗИИ В ПЕРВОМ ТЫСЯЧЕЛЕТИИ

Holy Metropolis of Abkhazia
www.anyha.org

Иеромонах Дорофей (Дбар)

ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСТВА В АБХАЗИИ В ПЕРВОМ ТЫСЯЧЕЛЕТИИ

Holy Metropolis of Abkhazia
www.anyha.org



Издательство "Стратофил"
Новоафонское Духовное Училище
Новый Афон 2005

Дорофей (Дбар), иеромонах.

История христианства в Абхазии в первом тысячелетии. Новый Афон: Издательство “Стратофил”, 2005. - 264 с.

Рецензенты: профессор Московской Духовной Академии,
доктор церковной истории *А. И. Сидоров*,
доцент Московской Духовной Академии
протоиерей Валентин Асмус.

Holy Metropolis of Abkhazia
www.anyha.org

© Издательство “Стратофил”.
© Новоафонское Духовное Училище.

...Абхазский народ заслуживает, однако, самого серьезного внимания и историка христианской культуры на Кавказе. Абхазский народ в лице его передовых слоев, преимущественно знати, был долгое время, веками, сподвижником носителей христианского света и его проповедников в соседних странах. Языческим племенам христианизированная часть абхазского народа могла нести евангельское учение, а христианским народам с восточно-христианской культурой – греческое просвещение...

Н. Я. Марр

Holy Metropolis of Abkhazia
www.anyha.org

Предисловие

Шиллеру, как известно, принадлежит истина: "Где нет веры – все шатко". Христианскую веру ныне исповедуют более одного миллиарда жителей нашей планеты. Сами христиане, последователи учения Христа, впервые так были названы около 43 г. от Р. Х. в городе Антиохии. Через 12 лет, согласно церковному преданию апостолы Симон Кананит и Андрей Первозванный посеяли в душах древних абхазов (апсилах и абазгах) первые зерна христианства. Эти зерна, найдя здесь благодатную почву, как известно, проросли на славу и способствовали впоследствии не только приобщению абхазского народа к мировым духовным и культурным ценностям, но и консолидации его в единую абхазскую феодальную народность, а затем образованию в VIII в. (скорее всего к 786 г.) раннефеодального независимого государства – Абхазского царства, которое просуществовало до конца первого тысячелетия от Р. Х.

Вместе с тем у некоторых наших политизированных оппонентов нередко бытует ошибочное мнение, будто бы христианство не имело значительного влияния на абхазский народ. Между тем без веры в Христа и без сильной церковной организации и местного духовенства абхазское общество в пером тысячелетии по Р. Х. было бы настолько "шатким", что не смогло бы достичь значительных успехов и устоять от жестокого арабского нашествия.

Проблемам истории христианства в первом тысячелетии по Р. Х. постольку поскольку касался ряд исследователей абхазоведов, но их работы не носили монографического характера. В этом плане своей фундаментальностью выгодно отличается книга иеромонаха Дорофея (Дбар), первого абхазца кандидата наук богословия. Становится понятным чувство волнения, с каким я взялся писать к ней предисловие. Для этого нужно представить историка с атеистическим прошлым, но верящего в незыблемость Абсолюта.

Прочитав с большим интересом рукопись, я с нескрываемой радостью увидел в авторе настоящего историка, в коих Абхазия так ныне нуждается. Поэтому работа воспринимается в концептуальном плане целостной и вполне логичной, но в некоторых своих звеньях может вместе вызвать и полемику, относительно хронологии, интерпретации и локализации некоторых раннехристианских памятников или пунктов, когда о. Дорофей (Дбар) обращается к выводам определенного круга исследователей. При решении некоторых сложных вопросов автор, если этого требует необходимость, вполне оправданно полагается на свою

тонкую от Бога интуицию. Важно отметить и то, что казалось бы за сухими историко-культурными выводами и теологическими рассуждениями в работу явно проглядываются живые люди, чувствуется биение пульса наших далеких предков, представителей одного из древнейших народов мира, аборигенов своей страны Апсны. Вера абхазов в своего Единого Верховного Бога Анцва, конечно, вызвала у них определенный интерес, как к самой личности Христа, так и к Его учению. Поэтому оно как бы естественным образом воспринималось ими из уст апостола Симона Кананита и Андрея Первозванного.

В книге также прослежены пути проникновения христианства в Абхазию; динамика неоднозначного процесса христианизации местного населения от самого начала до полного воцерковления: эволюция абхазской церковной организации от древнейшей парикии (общины) в Питиунте с ее первыми епископами Софронием и Стратофилом до автокефальных предстоятелей автокефальных Абазгской епархии и Абхазского католикосата, которые явились одними из важных идеологических институтов независимой раннефеодальной абхазской государственности.

Вместе с тем и раннехристианские культовые памятники Абхазии, немые свидетели старины, сами говорят о многом, поэтому в книге им уделено также значительное место. Словом, работа подкупает не только профессионализмом, но и комплексным подходом.

Итак, специалисты и просто заинтересованные читатели получили от иеромонаха Дорофея (Дбар) хороший подарок в виде монографического исследования по чрезвычайно важной для Абхазии проблеме, связанной с историей христианства.

Бгажба О. Х.,
член-корреспондент
Академии наук
Республики Абхазии

ВВЕДЕНИЕ

Когда речь заходит об истории христианства в Абхазии, чаще всего сталкиваешься с мнением, что христианство никогда не имело значительного влияния на абхазский народ. Как будто архитектурные христианские памятники, встречающиеся в огромном количестве на территории Абхазии, строились чужеземцами, без всякого участия самих абхазов, а абхазы, если не равнодушно, то, по крайней мере, хладнокровно относились к тому, что делалось у них христианскими миссионерами, приходившими к ним то из Византии, то из Грузии.

Это предубеждение более всего культивировалось в среде грузинской и абхазской интеллигенции, а также среди представителей грузинского духовенства. Позиция последних ясно была сформулирована еще епископом Кирионом (Садзгелашвили). На одном из заседаний второго отдела Предсоборного присутствия на вопрос прот. Иоанна Восторгова, почему Абхазия вместе с другими областями, прилегающими к Грузии, должна непременно войти в состав автокефальной Грузинской Церкви, епископ Кирион ответил: "Грузия просветила их христианством и имеет право на управление ими" (см.[ЦВ,1906,№19, с.33]).

Большая часть абхазской интеллигенции, слишком легко "согласившись" с подобной посылкой, пришла к заключению, что, если христианство навязывалось абхазам византийскими и грузинскими миссионерами и если все, что есть христианского в Абхазии это плод деятельности чужеземцев, значит, сами абхазы, номинально исповедуя христианскую веру, по сути всегда оставались язычниками. Такая позиция не "позволяла" абхазским исследователям: историкам, этнографам и фольклористам, увидеть огромное влияние христианства на традиции и обряды, устные предания и сказания абхазского народа. Даже очевидно христианские вещи интерпретировались как языческие.

Безусловно, во всем этом нельзя не заметить политической подоплеки. Грузинские политики в христианстве видели "орудие порабощения абхазов", соответственно их абхазские коллеги воспринимали христианство как "религию врага". Политические страсти, которые уже давно накаляли атмосферу, не позволяли ученым беспристрастно подойти к изучению истории христианства в Абхазии.

Помимо всего этого свой отпечаток наложила и идеология советской эпохи, на которую приходится становление исторической науки, как в Абхазии, так и в Грузии. Это отразилось и на исследовательских работах абхазских и грузинских историков того времени, так или иначе затрагивавших в своих трудах церковно-историческую проблематику.

Как следствие, до сих пор нет серьезных исследований, в которых история христианства в Абхазии была бы цельно освещена, как, впрочем, нет таких работ и по истории Грузинской Церкви.

Тогда напрашивается вопрос: можно ли без глубокого изучения истории христианства в Абхазии рассуждать о том, что абхазы якобы никогда не были христианами в полном смысле этого слова?

Мы думаем, что нельзя. Поэтому в данной работе, совершенно не претендуя на полноту картины, мы попытаемся показать реальную историю христианства в Абхазии и рассеять всякие предубеждения. Легче всего это сделать на примере первого тысячелетия, самой яркой страницы в истории христианства Абхазии. Именно в этот период жизнь предков абхазов как никогда больше была связана с христианством.

Прежде чем мы перейдем непосредственно к работе, нам необходимо остановиться на проблеме источников, а также кратко обрисовать историографию по рассматриваемой нами теме.

Для исследователя, занимающегося изучением истории христианства в Абхазии в первом тысячелетии, основная проблема связана с первоисточниками. К сожалению, не сохранились собственно абхазские письменные источники, относящиеся к этому времени. Причем речь идет не только о тех, которые могли быть написаны на абхазском языке, но даже и тех, которые были написаны на греческом и грузинском. Причин для этого было много. Одна из них была указана епископом Андреем еще в середине XVII в. Когда русские послы во главе с Федотом Елчиным, заинтересовавшись происхождением святых мощей, находившихся в Бедийском храме, спросили о них епископа Андрея, последний им ответил: "Летописи, скать, у нас нет, потому что турские люди приходили и монастырь разорили и летописи пожгли, а наизусть сказать не помним" [Федот Елчин,с.213-214].

Единственный сохранившийся абхазский источник, это "Диван абхазских царей" или, как его называл патриарх Досифей (Нотар) "История Абхазии царя Баграта". Однако, в этом сочинении, помимо перечня имен абхазских царей и времени их правления, ничего не сказано (см.[Такайшвили,1918,с.62-63; Сообщения,1986,с.16-17; Абхазия и абхазы,1988,с.22-24]). Кроме этого источника мы знаем и о существовании некогда еще одного недошедшего до нас оригинального сочинения. В науке он условно называется "Жизнь абхазов". Последний источник использовался составителем "Матиане Картлиса" ("Летопись Картли"). Но в силу того, что автор "Матиане Картлиса" описывал главным образом политические события, он практически не интересовался церковной проблематикой. Поэтому он не воспользовался

описаниями церковных событий, связанных с историей абхазов, которые, наверняка, присутствовали в "Жизни абхазов" (см.[Сообщения,1986, с.31,38,примеч.5; Абхазия и абхазы,1988,с.55]).

Мы более чем уверены, что еще в XVII в. не были окончательно утеряны многие церковные документы из Пицундской патриаршей библиотеки. Часть из них, после разорения Пицунды, была спрятана в храмах и монастырях Абхазии (см.[Археол.съезд,1882,с.19,127-128; Чернявский,1887,с.254]), часть была увезена в Гелатский монастырь, где, как мы увидим ниже, с ними в XVII в. ознакомились Антиохийский патриарх Макарий III и Иерусалимский патриарх Досифей (Нотар).

Наибольшую информативную ценность для нашей работы представляют византийские источники. Однако, мы должны констатировать тот факт, что сведения о церковной жизни в Абхазии нашли в них очень скудное и порой противоречивое отражение. Трудно по ним выстроить какую-то цельную картину. К тому же интересующие нас сведения византийских источников носят слишком обобщенный характер. В связи с этим часто сложно понять, что нам хотел сказать тот или иной византийский автор. Особенно это касается сведений Прокопия Кесарийского о церковных событиях в Абхазии времен императора Юстиниана Великого. Помимо всего этого приходится учитывать и то, что многие византийские авторы рассматривали происходящее в Абхазии, в том числе и церковные события, сквозь призму интересов Константинополя. Поэтому необходимо различать теоретические представления этих авторов и реальное положение дел в Абхазии. К примеру, упоминаемая в Notitiae episcopatuum IX-X вв. Абазгская епархия с центром в Себастополисе существовала к тому времени только в головах Константинопольских церковных деятелей. Последние не хотели признавать факт образования Абхазского Католикосата и потери своего церковного влияния на Абхазию.

Несомненно, для нас важны и грузинские источники. Грузинские средневековые авторы, казалось, должны были быть лучше всех осведомлены, т.к. Абхазия была расположена рядом, и, кроме того, с конца X в. Абхазия и Грузия входили в состав единого "Абхазо-Картлийского царства". Но и здесь не совсем ясная картина. Во-первых, грузинские источники не раз подвергались "редактированию". Последняя такая редакция была проведена в начале XVIII в. "советом ученых мужей" во главе с царем Вахтангом VI (см.[Летопись Картли, 1982,тс.22-27 и др.]). Во-вторых, основной свод грузинских летописей "Картлис Цховреба", как заметил еще Вахушти, церковные события излагает весьма кратко (см.[Цинцадзе,1905,с.40]). Н.Я.Марр даже

считал, что "Картлис Цховреба" "не есть главный источник по истории Грузинской Церкви" (см.[ЦВ,1906,№47,с.63]).

Нас, например, удивляет то, что в "Летописи Картли", являющейся частью "Картлис Цховреба", где подробно описываются политические события в Абхазии VIII-X вв., ни разу не упомянут Питиунт, который именно в это время переживал пик своей церковной истории.

Наконец, в грузинские источники вкралось очень много ошибок. Иногда данные грузинских источников приводили даже таких исследователей, как M.Brosset и J.Markwart, к нелепостям. C.Toumanoff отмечал, что эти авторы стали жертвами сведений грузинских источников по той причине, что, во-первых, они держали в руках не лучшие списки грузинских летописей, и, во-вторых, они не сверяли их сведения с данными византийских и армянских источников (см.[Toumanoff, 1961,p.5-6]). О необходимости сверять сведения грузинских источников со сведениями византийских говорил и еп. Порфирий (Успенский). В своей краткой заметке об Иверской иконе Богоматери он писал: "Я увлекся отчасти первым сказанием, переведенным с грузинского языка на греческий (1540 г.), а больше – пятым, помещенным в полном жизнеописании святых Грузинской Церкви, которое недавно составил грузин Михаил Сабинин на русском языке. Понятно это увлечение мое: мне хотелось в этот раз верить более грузинам, нежели грекам. Но я ошибся; и теперь исправляю ошибку свою" [Еп.Порфирий,с.1].

Помимо византийских и грузинских источников мы будем привлекать и сведения армянских, арабских и западных источников. Среди них особое место занимают арабская рукопись "Мученичества святых Григория, Рипсимы и Гаяны", обнаруженная Н.Я.Марром в 1902 г. на Синае, и ватиканская рукопись, написанная Антиохийским патриархом Макарием (Эль Зэин) на арабском языке.

Теперь об исследовательских работах по истории христианства в Абхазии.

Самое первое исследование, оно, собственно говоря, было посвящено Абхазским католикосам, принадлежит перу M.Brosset. Эта работа называется "Essai chronologique sur la serie des Catholicos d'Aphakhazeth". Она была опубликована в 1844 г. в "Bulletin Historico-philologique" (см.[Brosset,1844,p.305-324]). В этой статье Brosset в предварительных замечаниях говорит о проблеме существования двух Католикосатов – Грузинского и Абхазского. Затем он дает сведения о каждом из Абхазских католикосов, начиная с католикоса Арсения (1390г.) и заканчивая католикосом Максимом II (+1795г.). Всего по списку Brosset Абхазских католикосов в промежутке между XIV и концом XVIII вв. было восемнадцать (см.[Brosset,1844,p.324]).

В 1843 г. в Петербурге была издана первая работа по истории Грузинской Церкви - "Краткая история Грузинской Церкви" Платона Иосселиани. В этой работе имеются небольшие заметки об апостольской проповеди в Абхазии, об обращении абхазов в христианство при Юстиниане Великом и об образовании Абхазского Католикосата и т.д. (см.[Иосселиани,1843]).

Через три года, а именно в 1846 г., архим. Макарий (Булгаков), впоследствии митрополит Московский и Коломенский, опубликовал труд под названием "История христианства в России до равноапостольного князя Владимира". Последнее издание этого сочинения было осуществлено в 1994 г. в составе многотомной "Истории Русской Церкви" (см.[Митр.Макарий,1994,кн.1,с.83-260]).

Митр. Макарий подробно останавливается на апостольской проповеди в Северо-Восточном Причерноморье. Приводимые им данные об этом из византийских источников не раз будут использовываться и последующими исследователями. Совсем кратко митрополит Макарий излагает и историю христианства в Абхазии. Больше внимания уделено истории христианства в соседней Зихии.

В 1847 г. в первой части своего "Руководство к познанию Кавказа" М.Селезнев опубликовал большую статью "Понтийское и Западно-Кавказское христианство" (см.[Селезнев,1847,ч.1,с.49-132]). Данная работа традиционно начинается с рассмотрения вопроса об апостольской проповеди в Причерноморье. М.Селезнев черпает свои сведения главным образом из "Житий святых" свт. Димитрия Ростовского и вышеуказанной работы митр. Макария. Автор приводит много непроверенных данных. Что касается истории христианства в Абхазии, то М.Селезнев был, пожалуй, одним из первых, кто заметил, что христианство в Абхазии и в Иверии (Восточная Грузия) имело различные истоки. В этой работе также упомянуты Абхазское (Абазгское) и Джигетское (Зихское) архиепископства, приведены сведения из сочинения Иерусалимского патриарха Досифея (Нотара) о католикосах "Нижней и Верхней Иверии". Помимо всего этого М.Селезнев перевел на русский язык очень важную для нас работу M.Brosset "О религиозном и политическом состоянии Грузии до XVII в.". Последняя работа была опубликована в "Журнале министерства народного просвещения" за 1843 г. Затем она же вошла и в первую часть "Руководства к познанию Кавказа" (см.[Броссе,1843,с.131-146; Селезнев, 1847,ч.1,с.3-48]).

В 1885 г. в Москве была издана книга архим. Леонида (Кавелина) "Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь". Эта одна из лучших дореволюционных работ по истории христианства в

Абхазии. Архим. Леонид ознакомился с христианскими древностями в Абхазии во время своего пребывания в Ново-Афонском монастыре в 1884 г. В том же году он напечатал небольшую брошюру "Путешествие на Кавказ и пребывание в Ново-Афонском монастыре". В 1887 г. в Москве труд архим. Леонида "Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь" был переиздан под названием "Абхазия и ее христианские древности". В 1898 г. было осуществлено новое издание работы архим. Леонида с дополнениями иеромонаха Нифонта (см.[Архим.Леонид,1885; Архим.Леонид, 1887; И.Н.,1898]).

В 1893 г. в "Ставропольских епархиальных ведомостях" была опубликована статья выпускника Московской Духовной Академии, известного издателя грузинских летописей Ф.Д.Жордания "Абхазские католикосы (Краткий очерк из истории Абхазской Церкви)" (см. [СЕВ,1893,№20,с.641-660]). Эта статья в том же году вышла и отдельным оттиском. Содержание статьи Ф.Жордания не намного расширяет сведения об Абхазских католикосах, имеющиеся в работе М.Броссе.

В 1910 г. был опубликован небольшой труд Н.Н.Дурново "Исторический очерк автокефальных Церквей: Иверской и Имеретинской, со списками 120 епархий и католикосов Мцхетских и Имеретинско-Абхазских" (Москва, 1910).

Последнему Абхазскому католикосу была посвящена вышедшая в 1913 г. в "Трудах Киевской Духовной Академии" статья Н.Пальмова "Некоторые сведения о католикосе Имеретинском и Абхазском Максиме II" (см.[ТКДА,1913,№12,с.566-588]).

В 1917 г. в Сухуме была напечатана небольшая работа М. И. Торнава "Краткий очерк истории Абхазской Церкви". Появление этой работы было связано с церковными событиями, имевшими место в Абхазии в 1917 г.

В советскую эпоху не было написано каких-либо серьезных исследовательских работ по истории христианства в Абхазии, хотя многие вопросы, связанные с церковно-исторической проблематикой в Абхазии так или иначе рассматривали в своих трудах абхазские историки З.В.Анчабадзе, Ш.Д.Инал-ипа, М.М.Гунба и др. Следует особо отметить, что именно в советскую эпоху были проведены большие археологические раскопки во многих местностях Абхазии. В результате этих раскопок было выявлено много раннехристианских храмов, в том числе и церковь, где располагалась кафедра участника I Вселенского Собора епископа Питиунтского Стратофила, была обнаружена знаменитая Пицундская мозаика, а также алтарные преграды, детали

храмовой декорации, саркофаги, в которых покоились мощи христианских мучеников и святых, почитавшихся в Абхазии, и многое другое. На каждой из этих и других археологических находок мы остановимся в соответствующих главах предлагаемого труда.

Особо хотелось бы выделить работы Е.К.Аджинджала, по сути единственного автора советской эпохи, который специально изучал вопросы, связанные с проникновением христианства в Абхазию и утверждением его здесь. Первая его статья "К вопросу о проникновении и утверждении христианства в Абхазии" была в виде тезисов напечатана в 1972 г. (см.[Аджинджал,1972,с.17-18]). В 1980 г. в "Трудах Абхазского государственного музея" была опубликована статья того же автора "К вопросу проникновения христианства в Абхазии" (см.[Аджинджал,1980,с.152-165]). Затем в 1987 г. Е.К.Аджинджал опубликовал в "Вестнике древней истории" статью о дате крещения абхазов под названием "Об одном аспекте ранневизантийской дипломатии на Кавказе" (см.[Аджинджал,1987,с.174-187]). Впоследствии Е.К.Аджинджал написал еще несколько статей. В 2000 г. все эти статьи были переработаны и вышли в виде небольшой монографии "Из истории христианства Абхазии" (см.[Аджинджал,2000]).

Ряд работ по истории христианства в Абхазии появились уже после 1991 г. Среди них выделяется несколько публикаций Д.К.Чачхалиа. Сборник статей этого автора вышел в свет в Москве в 1997 г. под названием "Абхазская Православная Церковь (Хроника. Прибавления)" (см.[Чачхалиа,1997]).

Церковно-историческая тематика освещается также в работах и публикациях этого периода Ю.Н.Воронова, Л.Г.Хрушковой, Г.А. Амичба и др. (см.[Воронов,1995; Воронов,1998; Хрушкова,1995; Амичба,1999]).

В завершение кратко коснемся и работ западных ученых, в которых затрагиваются вопросы истории христианства в Абхазии. К сожалению, каких-либо специальных исследований по данной теме нет. История христианства на Кавказе, в частности в Абхазии, западными авторами вскользь рассматривается в контексте изложения истории распространения христианства или истории Церкви вообще. Нужно отметить, что западные исследователи большей частью ограничиваются краткими известиями византийских источников. Мало кто из них знаком с данными археологических находок в Абхазии. Нам представляется, что без этого невозможно изучение реальной истории христианства в Абхазии. Со сведениями грузинских источников западные ученые знакомились по французскому переводу M.Brosset, который, как отмечал C.Toumanoff, имел под руками не лучший список

(см. [Toumanoff,1961,p.5-6]). Кроме того этими учеными чаще всего использовались и несколько специальных работ по истории Грузинской Церкви, откуда они узнавали и кое-что об истории христианства в Абхазии. Так, они пользовались сочинением митрополита Евгения (Болховитинова) "Историческое изображение Грузии в политическом, церковном и учебном ее состоянии", переведенной на немецкий язык и изданной в 1804 г. Собственно этот труд митрополита Евгения и пробудил в свое время особый интерес к истории Грузии M.Brosset (см.[Хантадзе,1970,с.51]). Помимо работ митр. Евгения западные авторы пользовались указанной выше "Краткой историей Грузинской Церкви" Платона Иосселиани, вышедшей в английском переводе в 1866 г. в Лондоне, и работой M.Tamarati "L'Eglise georgienne: Des origines jusqu'a nos jours" (Rome, 1910). Кстати сказать, сочинение Tamarati замечательно тем, что в нем максимально учтена имевшаяся к тому времени литература (см.[Tamarati,1910,p.VII-XV]).

Большинство остальных работ по истории христианства в Абхазии и Грузии, опубликованных на русском языке, не учитывались западными исследователями. Например, K.Latourette и D.M.Lang, в своей библиографии указывают только на M.Tamarati и на перевод работ П.Иосселиани (см.[Latourette,1937,vol.1; Lang,1976]). Помимо этого западные исследователи плохо представляли себе компетентность тех или иных авторов, особенно советских, работами которых они пользовались. Этого очень хорошо видно в работе Christian Hannick (см.[Hannick,1978,s.318]).

Итак, вкратце затронув проблему источников и упомянув основные труды в области изучения истории христианства в Абхазии, мы переходим непосредственно к главной части нашей работы.

Глава 1. АБХАЗИЯ И АБХАЗЫ КО ВРЕМЕНИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА

Абхазия расположена между Главным Кавказским хребтом и юго-восточным побережьем Чёрного моря, граничит на северо-западе по реке Псоу с Россией, на юго-востоке по реке Ингури с Грузией. Это небольшая горная страна, исконные жители которой суть абхазы. Прежде чем приступить к изложению истории Абхазии и абхазов ко времени возникновения христианства, следует сказать о происхождении самих абхазов.

Проблема этногенеза абхазского народа, также, как и любого другого, одна из сложнейших в исторической науке. Она рассматривалась в трудах многих исследователей, ей посвящены и специальные работы крупнейших абхазоведов: З.В.Анчабадзе, Ш.Д.Инал-ипа и др. (см. [Анчабадзе,1976; Инал-ипа,1976 и др.]).

Мы не располагаем историческими источниками о древнейшей истории абхазов. Самые ранние и наиболее ясные сведения о предках абхазов восходят к сочинениям античных авторов. Поэтому основной упор при выяснении этногенеза абхазов делается на их язык, один из самых архаичных языков мира. Помимо этого, разумеется, привлекаются этнография, фольклористика, археология и ряд других вспомогательных исторических дисциплин.

Современная мозаика народов Кавказа такова, что её можно распределить по четырем языковым группам. Наиболее древними жителями Кавказа считаются народы, говорящие на языках северокавказской семьи, которая состоит из двух групп. К первой, абхазо-адыгской группе, относятся: адыги, кабардинцы, черкесы, абхазы и абазины. Ко второй, нахско-дагестанской: чеченцы, ингуши, аварцы, лезгины, даргинцы, лакцы, табасаранцы, рутульцы, агулы и цахуры. Картвельскую семью составляют грузины, состоящие из трёх субэтнических групп: карты, мегрело-чаны и сваны. Индоевропейская семья представлена осетинами, входящими в иранскую группу, и армянами. Тюрко-язычные народы Кавказа – азербайджанцы, кумыки, карачаевцы, балкарцы и ногайцы, относятся к алтайской языковой семье. Таким образом, собственно коренными народами Кавказа являются представители северокавказской и картвельской семьи языков (см. [Климов,Алексеев,1980; Федотов,1996,с.64]).

Основная проблема в отношении двух последних групп заключается в вопросе родства между этими семьями языков. По мнению одних

исследователей, все народы, входящие в состав вышеуказанных двух групп, северокавказской и картвельской, образуют кавказскую или палеокавказскую этнически родственную семью, и, в соответствии с этим, распадаются на три основные ветви: западную, или абхазо-адыгскую; восточную, или нахско-дагестанскую, и южную, или картвельскую (см.[Шакрыл,1971,с.3-18; Анчабадзе,1976,с.17; Климов, Алексеев,1980]).

Подобную классификацию ещё в XIX в. выдвигал и П.К.Услар, знаток кавказских языков [Услар,1881,с.53].

По мнению тех авторов, которые объединяют абхазо-адыгскую и нахско-дагестанскую ветви в одну, северокавказскую семью, между последней и картвельской языковой семьёй нет родства. Эта теория впервые была высказана Н.С.Трубецким и в дальнейшем была поддержана целым рядом исследователей (см.[Шакрыл,1971,с.12-13; Климов, Алексеев,1980 и др.]).

Кроме того, после дешифровки хеттских клинописных текстов и их изучения языковедами, была высказана гипотеза о родстве абхазо-адыгских языков с протохеттским или хаттским языком. Данная гипотеза в последствии также нашла много сторонников среди отечественных и зарубежных учёных (см.[Меликишвили,1954,с.71; Замаровский,1968,с.148; Инал-ипа,1976,с.134-145 и др.]).

"Если сравнить, – писал известный венгерский учёный Ю.Месарош, – вымерший ныне убыхский язык с древнеанатолийским хаттским, получим заслуживающие внимания доказательства теснейшей генетической связи обоих языков. В особенности грамматический строй этих языков так близок, что вряд ли можно сомневаться в теснейшей связи обоих языков" (цит.по:[Анчабадзе,1976,с.19]).

Что касается хаттов, то они являются древнейшими аборигенами Малой Азии, которые во II тысячелетии до Р.Х. были ассимилированы пришедшими сюда хеттами, или, как они называли сами себя, нисситами. Хетты, в отличие от хаттов, были носителями языка, относящегося к индоевропейской группе (см.[Замаровский, 1968,с. 148-149; Ардзинба,1971,с.3; Меликишвили,1954,с.71 и др.]). В результате ассимиляции хеттами хаттов, первые унаследовали множество хаттских элементов. В частности, после вытеснения хаттского или протохеттского языка из живого обращения, он продолжал использоваться хеттами при отправлении религиозного культа, посвященного хеттским божествам (см.[Замаровский,1968,с.147; Инал-ипа,1976,с.134 и др.]).

Хатты вместе с касками, или кашками, и абешлами, составляли одну группу родственных народов, проживавших в III-II тыс. до Р.Х. в северо-

восточной Малой Азии. Именно последних, кашков и абешлов, упомянутых в хеттских, ассирийских и урартских письменных источниках, исследователи связывают с непосредственными предками абхазов и адыгов (см.[Меликишвили,1954,с.75-77; Инал-ипа, 1976,с.130-131; Анчабадзе,1976,с.18-19 и др.]).

"Как видно, – говорит З.Г.Анчабадзе, – кашки-абешла составляли ту часть абхазо-адыгской этнической общности (союз племен), которая в III-II тыс. до н. э., бытовала еще в северо-восточном секторе Малой Азии, и была связана единством происхождения с хаттами (протохеттами)" [Анчабадзе,1976,с.19].

Близость по своей этнической принадлежности протохеттского элемента к абхазо-адыгской этнической группе подтверждается и наличием некоторых сходных религиозных воззрений, культа и т.д., о чем мы скажем во второй главе предлагаемого труда.

По мнению Ш.Д.Инал-ипа, "одной из самых показательных лексико-мифологических встреч или тождественных параллелей между хаттским (кашкским?) и абхазо-адыгским языками является полное совпадение по форме и содержанию названий бога (клятвы) Уашхо..." [Инал-ипа,1976,с.143]. Проф. Инал-ипа, тщательно рассматривая этот древний религиозно-мифологический образ, который "во всех абхазо-адыгских языках и дигорском диалекте осетинского языка... употребляется в основном как наистрожайшая клятвенная формула, реже как "бог" (убыхск.), "бог клятвы" (кабард.), "небесный свод" (адыгск.), "гром и молния" (убыхск.) и вообще как некая сверхъестественная, ныне не совсем ясно сознаваемая священная мифическая сила", приходит к выводу, что "представления о данном божестве были в свое время заимствованы либо кавказскими горцами у хаттов, либо, наоборот, к последним они проникли от первых, либо же, наконец, и те и другие получили их от предполагаемого общего предка" [Инал-ипа,1976,с.153,160].

"Гипотеза о родстве горских народов Западного Кавказа – абхазского, убыхского, адыгского – с хаттами, – говорит тот же автор, – хотя и остается пока гипотезой, но как вполне возможная находит себе все новых и новых сторонников не только среди языковедов, но и представителей других специальностей. И приведенные факты, взятые в совокупности, проливают дополнительный свет на существование древнейшей абхазо-адыго-протохеттской не просто ареальной, но и более близкой культурной, а, возможно, и языковой близости. Носители абхазо-адыго-проотохеттских языков, по-видимому, некогда (почти до конца II тыс. до н.э.) были распространены на территории Юго-

Восточного и Восточного Причерноморья, а переселение с юга на север, если даже и имело место, то оно происходило до III тыс. до н.э. Внутри этого обширного и сравнительно однородного этнического массива, вытянувшегося от Понтийских гор до Прикубанья, рано стали возникать локальные особенности, связанные не только с внутренним развитием, но и с проникновением иноплеменных групп, приведшие в дальнейшем к образованию в разных местах ареала разных этнических общностей, сохранивших, в отдельных случаях некоторые существенные черты былых теснейших генетических и культурных связей" [Инал-ипа,1976,с.145].

Как отмечают исследователи, дольменная культура, наличествующая на территории Абхазии, и связанная с ней погребальная традиция, так называемое "воздушное погребение", о которой мы более детально будем говорить во второй главе, ясно свидетельствует об органической культурной преемственности населения древней Абхазии. Следовательно, она указывает и на "непрерывную этническую связь между создателями разновременных культурных памятников вплоть до эпохи, когда на этой территории письменными источниками локализуются бесспорно абхазские племена" [Анчабадзе,1976, с.23,39].

"Анализ погребального обряда дольменной культуры, – писал известный археолог Л.Н.Соловьев, – и сравнение с существовавшими еще недавно религиозными представлениями и обычаями абхазского народа привели нас к выводу о том, что между ними не существует принципиальных различий. На протяжении около 4000 лет прослеживаются с чрезвычайной стойкостью одни традиции погребального культа... Отсюда можно сделать вывод, что в этническом составе населения, занимающего эту территорию с конца III тысячелетия, когда здесь появился данный культ, и до современной эпохи не происходило коренных изменений. Сменялись, по-видимому, лишь этнические наименования: зихи, гениохи, саниги, абасги и пр., в зависимости от выдвижения в широкое употребление тех или иных терминов" [Соловьев,1960,с.94].

Исходя из всего вышеизложенного можно говорить о том, что абхазы вместе с адыгами, находившиеся в этническом родстве с древнейшими кашко-абешлайскими племенами (последние же в свою очередь были в родстве с хаттами и говорили на хаттском или языке, близком к хаттскому), являются автохтонным населением на территории западной части Кавказа, частью которого была древняя Абхазия.

Автохтонная теория происхождения коренного населения Абхазии не поддерживается всеми исследователями, поэтому вкратце скажем

и о других основных гипотезах относительно этногенеза абхазов, имеющихся в науке. Все эти гипотезы исходят из посылки о миграции предков современных абхазов.

Одной из самых распространенных в прошлом была гипотеза о египетском происхождении абхазов, согласно которой "абхазы суть часть семьи колхов, колхи же вышли с юга, в конечном итоге из Египта и Абасии (Абиссинии)..." [Гулия,1986,с.117-118]. Эта гипотеза, впервые высказанная Эйхвальдом (см.[Кавказ,1874,№39]), разумеется, своим основанием имела сообщение Геродота, который полагал, что колхи египетского происхождения. "Ведь колхи, – говорит Геродот, – очевидно египтяне (οἱ Κόλχοι Αἰγύπτιοι); я высказываю это мнение, сам, пришедши к нему прежде, чем слышал от других..." [Scythica et Caucasica,т.1,вып.1,с.8-9]. В дальнейшем эту теорию поддерживали П.К.Услар, Д.И.Гулия и др. (см.[Услар, 1881,с.400-414; Гулия,1986,с.87-130]). Однако, в последствии наука отвергла данную гипотезу.

Другая миграционная теория выводит предков абхазов из Малой Азии и непосредственно примыкающих к ней районов Юго-Западного Закавказья. Речь идет о передвижении этнических предков абхазо-адыгских племен с юга на север по побережью Черного моря. Эта гипотеза с некоторыми особенностями миграции у некоторых авторов (например, И.Джавахишвили полагал, что передвижение абхазо-адыгских племен вначале шло с юга на север, т.е. из Малой Азии в Западное Закавказье, далее они из Западного Закавказья переселились на Северный Кавказ, а затем, в первые века по Р.Х. они снова возвращаются в Западное Закавказье и занимают территорию современной Абхазии), поддерживалась Н.Я.Марром, А.Глейе, С.Н.Джанашия и др. (см.[Инал-ипа,1976,с.36-50]). Многие сторонники этой гипотезы говорили о передвижении не только абхазо-адыгских племен, но и картвельских с юга на север (см.[Инал-ипа,1976,с.38]).

Миграционная гипотеза в отдельных своих положениях соприкасается с автохтонной, поскольку некоторые сторонники автохтонного происхождения абхазов допускали возможность в те или иные периоды длительного процесса этногенеза абхазского и адыгского народов (от конца III до серед. I тыс. до Р.Х.) "передвижение отдельных племенных массивов как с юга на север, так и в обратном направлении" [Анчабадзе,1976,с.21]. Кроме того, З.В.Анчабадзе полагал, что собственно из северо-восточной Малой Азии в направлении черноморского побережья Кавказа мигрировали кашко-абешлайские племена, которые этнически консолидировались с аборигенным населением края, а сами аборигены, возможно, находились с ними в

определенном этническом родстве (см.[Анчабадзе.1964.с.119-130; Инал-ипа.1976.с.131]).

"Если "апсилы" и "абешла", – говорит другой исследователь, – действительно представляют собой одно и то же этническое название, то это может означать или то, что абешла продвигались после XII-XI вв. до н. э. из северо-восточной Малой Азии вдоль Кавказского Причерноморья (на территории нынешней Абхазии их застают греко-римские авторы под именем апсилов), или же то, что все указанное юго-восточное черноморское побережье занимали абешло-кашко-апсилы и другие родственные племена, связанные между собой, так сказать, надэтнической общностью, из которых часть дошла до нас в составе современного абхазского и адыгского народов" [Инал-ипа.1976.с.131].

Наконец, еще одна миграционная теория выводит предков абхазов с Северного Кавказа. Одни сторонники этой гипотезы считают, что миграция абхазов с Северного Кавказа имела место еще в античную эпоху (М.Кислинг, А.Сванидзе и др.), а другие – в период позднего средневековья (А.Дьячков-Тарасов, П.Ингороква и др.).

Тезис о появлении древнеабхазских народностей на территории современной Абхазии лишь в первые века по Р.Х., по мнению исследователей, "полностью опровергается новыми археологическими открытиями" [Анчабадзе,1976,с.39]. Что касается второго взгляда, выдвинутого П.Ингороква, то он, как и многое другое, высказанное этим автором, был подвергнут серьезнейшей критике со стороны добросовестных ученых.

"Думается, – пишет Г.З.Анчабадзе, – что, если бы книга Ингороква вышла в свет в другое, более спокойное время, она стала бы лишь предметом научного разбирательства, и сегодня мало кто помнил бы о ней, как не помнят уже биографию Шота Руставели, сочиненную П.Ингороква, или "прочитанные" им с помощью грузинского языка письмена древних хеттов. Но в тот, злополучный период, эта публикация стала для абхазов последней каплей, и их возмущение стало принимать неадекватные формы. Теория Ингороква превратилась в предмет нагнетания страстей... Вообще же большинство кавказоведов – историки, этнографы, лингвисты – понимали, что новая теория в корне неверна, и она может негативно отразиться на грузино-абхазских взаимоотношениях. Зато теория Ингороква была с энтузиазмом подхвачена другой группой интеллигенции; среди них были и видные ученые, однако неспециалисты в области абхазоведения, а также многие писатели,(?!). Для них П.Ингороква стал истинным национальным деятелем" [Анчабадзе,1999,с.26].

З.В.Анчабадзе посвятил специальную работу критике взглядов П.Ингороква, высказанных последним в его сочинении под названием "Георгий Мерчуле – грузинский писатель X века", вышедшем в 1954 г. в Тбилиси. Эти взгляды, сводятся к следующим, выделенным проф. Анчабадзе трем вопросам: " 1) вопрос об этнической принадлежности "абазгов" античности и "абхазов" средневековья, 2) вопрос о времени и условиях образования "Абхазского царства" и 3) вопрос о характере национальной политики Абхазского царства" [Анчабадзе,1956,с.261]. Из этих трех вопросов нас в данном случае интересует первый. Как отмечает З.В.Анчабадзе, для подтверждения тезиса о том, "будто абазги-абхазы античности и средневековья не были предками современного абхазского народа, а являлись картвельскими племенами", П.Ингороква выдвигает три аргумента: "1) Этимология этнонимического термина "абасх-абазг", который он возводит к термину "месх", 2) указание некоторых авторов, по которым якобы следует, что в античную эпоху на территории собственно Абхазии жили мосхи-месхи и 3) этно- и топонимические факты, свидетельствующие, по его мнению, будто картвельские племена являлись аборигенами почти всего черноморского побережья Кавказа …" [Анчабадзе,1956,с.262]. Все эти аргументы разбираются проф. З.Анчабадзе, который приходит к выводу, что П.Ингороква в своем "исследовании", касающемся истории абхазов проявляет:

1) явный дилетантизм, незнание многих фактов и источников из истории Грузии, неумение научно интерпретировать источники;

2) присваивание ученых положений, разработанных или выдвинутых другими учеными;

3) фальсификация источников, с целью "обосновать" свои ошибочные положения;

4) игнорирование материалов, противоречащих его "концепции" [Анчабадзе,1956,с.278].

Критике расшифровки топо- и этнонимических данных древней Абхазии, предлагаемых в названном сочинении П.Ингороква, посвятил специальную статью и Х.С.Бгажба, крупнейший знаток абхазского языка. Как отмечает Бгажба, "объективный научный анализ лингвистического материала ни в какой мере не дает никаких данных для выводов П.Ингороква о языке и истории абхазов" [Бгажба,1956,с.284].

В связи с книгой П.Ингороква Ш.Д.Инал-ипа был написан труд под названием "Ступени к исторической действительности" (Сухум, 1992). В этой работе проф. Инал-ипа на основании сообщений авторов,

писавших об Абхазии и абхазах, начиная с позднесредневековой эпохи до начала XX в., убедительно опровергает теорию, выдвинутую П.Ингороква, об изменении этнического состава населения позднесредневековой Абхазии (см.[Инал-ипа,1992]).

Итак, положения сочинения П.Ингороква, которые касались истории абхазов, стали базовой основой для многих непрофессиональных грузинских историков, но были, в конце концов, отвергнуты не только абхазской, но и грузинской историографией (см.[Анчабадзе, 1999,с.26-28]).

Осветив кратко проблему этногенеза абхазов, перейдем непосредственно к изложению сообщений античных письменных источников об Абхазии и абхазах, относящихся к интересующему нас времени, т.е. к моменту возникновения и распространения христианства. Нами будут рассмотрены отдельные сведения из античных источников, наиболее важные для поставленной цели. Вся проблематика, связанная с сообщениями античных авторов, с локализацией тех или иных народностей и местностей, приводимых ими, с идентификацией названных ими племён с теми или иными жителями Восточного Причерноморья, изучена в специальной литературе, к которой мы и отсылаем (см.[Анчабадзе,1964,с.131-208; Инал-ипа,1976,с.176-262; Гунба,1989,с.139-157; Воронов,1998,с.7-47 и др.]).

Обратимся к сведениям, сообщаемым двумя античными авторами, римлянином Плинием Секундом и греком Флавием Аррианом, у которых впервые упомянуты древнеабхазские племена – абазги, апсилы и саниги – непосредственные предки современных абхазов.

Плиний Секунд, римский историк и писатель I в. по Р.Х., в "Естественной истории" первым говорит о двух абхазских племенах, проживавших на территории античной Абхазии – об апсилах и санигах. "Племя апсилов (gens Absilae), – пишет Плиний, – и крепость Себастополь, на расстоянии 100 тысяч шагов от Фазиса; племя санигов (gens Sannigae), город Киги и город Пений и, наконец, племена гениохов, различающихся многими названиями (multis nominibus Heniochorum gentes)" [Scythica et Caucasica,т.2,с.179].

Упоминание же абазгов, причем первое, одного из основных древнеабхазских племен, мы находим в сочинении известного историка и государственного деятеля Флавия Арриана, жившего в конце I – второй половины II века. Этому автору, уроженцу города Никомидия, принадлежит до десятка значительных трудов, среди которых интересующий нас "Перипл Понта Евксинского". Данное сочинение, изложенное в форме письма, адресованного римскому императору Адриану (117-138 гг.), было составлено Флавием после плавания вдоль

восточных берегов Евксинского или Черного моря в период с 134 по 137 года. Целью поездки было инспектирование римских войск, квартированных в Восточном Причерноморье (см.[Агбунов,1987,с. 8-9]).

Флавий Арриан, в отличие от других античных авторов, лично побывал на Кавказе, в частности и в Абхазии, доплыв до Себастополиса, современной столицы Абхазии – Сухума. Кроме того "Перипл" Флавия интересен для нас еще и тем, что в нем содержатся самые ранние упоминания о первых политических образованиях на территории современной Абхазии.

"Мы проехали, – сообщает Флавий императору Адриану, – мимо следующих народов: с трапезунтийцами, как говорит и Ксенофонт, граничат колхи... Рядом с ними живут макроны и иниохи; у них царь Анхиал. С макронами и иниохами граничат зидриты; они подвластны Фарасману. [Рядом] с зидритами – лазы; царем у лазов – Малас, получивший свою власть от тебя. За лазами следуют апсилы (Ἀψίλαι); у них царь Юлиан (βασιλεὺς δέ αὐτῶν Ἰουλιανός), получивший царство от твоего отца. С апсилами граничат аваски (Ἀβασκοί); у авасков царь Рисмаг (Ἀβασκῶν βασιλεὺς Ῥησμάγοσ); этот также получил свою власть от тебя. Рядом с авасками – саниги (Σανίγαι), в земле которых лежит Севастополь; царь санигов Спадаг (Σανιγῶν βασιλεὺς Σπαδάγας) получил царство от тебя" [Scythica et Caucasica,т.1,вып.1,с.222].

Вышеприведенные сообщения рисуют следующую картину. В первые века по Рождестве Христовом на Восточном Причерноморье в пределах современной Абхазии мы встречаем древнеабхазские племенные образования, апсилов, абазгов и санигов, которые составляли окраину Римской империи. Они имели правителей, которых утверждали римские императоры. Разумеется, то обстоятельство, что указанные абхазские племена впервые фигурируют в источниках I-II в. по Р.Х. не означает, что эти племена ранее отсутствовали на Восточном Причерноморье. До этого в источниках они выступали под другими наименованиями. Как отмечает проф. Ш.Инал-ипа, "это связано не столько с изменением этнического состава или же перемещениями населения, сколько с уточнением сведений греко-римских писателей, с постепенным переходом ко все более точному и подлинному знанию историко-этнографической обстановки" [Инал-ипа,1976,с.204;см.также: Соловьев,1960,с.94].

Опираясь на вышеприведенные сведения из сочинений Плиния Секунда и Флавия Арриана, а также целого ряда других античных и средневековых источников, исследователями племена апсилов, абазгов и санигов локализуются в следующих районах Восточного Причерноморья.

Апсилы, в I-II вв. "заселяли значительную часть Колхиды от районов, прилегавших с севера к Фасису (окрестности Археополя) до Себастополя (современный Сухум)" [Воронов,1998,с.19;см.также: Инал-ипа,1976,с.216;Анчабадзе,1964,с.178;Гунба,1989,с.140-141]).

Что касается абазгов, то, по словам историка М.М.Гунба, об их местожительстве "имеются самые противоречивые сведения" [Гунба,1989,с.144].

По Флавию Арриану абазги граничили с апсилами и жили южнее Себастополиса.

"Судя по данным "Перипла", – говорит М.П.Инадзе, – территория княжеств апсилов и абазгов во II в. распространялась от р. Ингури примерно до Сухуми (т.е. Севастополя Арриана), который находился на территории санигов" (цит.по[Анчабадзе,1964,с.178]).

По сведениям перипла Анонимного автора, или Псевдо-Арриана, данное сочинение датируется V в., северо-западная граница абазгов простирается до реки Абаска, за которой до реки Ахеунта жили саниги [Scythica et Caucasica,т.1,вып.1,с.276-278]. Река Абаска исследо-вателями соотносится с современными реками Псоу или Хашупсе (см.[Воронов,1998,с.24]). Таким образом, абазги по Анониму V в. жили севернее Сухума до реки Псоу или Хашупсе, тогда как по Флавию Арриану они жили южнее Сухума. Некоторые грузинские историки, основываясь на сведениях только что указанного перипла Псевдо-Арриана, полагали, что в конце II в. по Р.Х. произошло передвижение апсилов и абазгов с юга на север под натиском лазов.

"Со II в., в связи с продвижением лазов к северу, – говорит М.Инадзе, – и занятием ими территории княжеств апсилов и абазгов, к северу же должны были переместиться и основные группы апсилов и абазгов. Так, например, если прежде (во II в.) северная граница княжества абазгов проходила южнее г. Севастополя (Сухуми), позднее (в V в.) таковой уже являлась река Абаск (нынешняя Псоу?), сам же Севастополь, находящийся до того на территории санигов, теперь находился на территории апсилов.

Таким образом, апсилы и абазги в продолжение II-V веков заняли территорию от Севастополя до реки Абаск. Эта территория во II веке входила в княжество санигов, которое, согласно Арриану, простиралось в это время от Севастополя до реки Ахенута (Шахе?). К VI в. апсилы и абазги захватили и остальную территорию санигов, подчинили их своему политическому влиянию и распространили на них свое этническое название" (цит.по:[Анчабадзе,1964,с.178]).

О подобном передвижении апсилов и абазгов под натиском лазов, основываясь на исследованиях Кислинга, высказывал и Г.А.Ме-

ликишвили (см.[Гунба,1989,с.145]). Но, как совершенно справедливо замечает М.М.Гунба, "источников, говорящих о распространении лазской этнографической границы до р. Кодор, не существует. И мог ли такой малочисленный народ, каким являлись, по мнению Г.А.Меликишвили, абазги, захватить большую территорию? Арриан и Перипл Арриана свидетельствуют о том, что абазги распространялись до р. Псоу и во II-V веках. Они, как видно, и в V в. остается "крупной величиной" [Гунба,1989,с.146].

Ш.Д.Инал-ипа также говорит о том, что "в течение первой половины I тыс. н.э. абазги с санигами занимают среднюю полосу современной Абхазии (хотя в локализациях Арриана и Анонима можно сомневаться). В раннесредневековое время (VI в.) границы между главнейшими абхазскими приморскими племенами (апсилами и абазгами) проходила где-то в районе современного Сухуми (может быть по р. Гумисте или Келасури), а с северо-запада абазги соседствовали с санигами (садзами), их отделяла друг от друга, может быть, р. Бзыбь" [Инал-ипа,1976,с.259-260].

О сочинениях Арриана и Анонима нужно сказать, что М.В.Агбунов в своей работе "Античная лоция Черного моря" (Москва,1987), посвященной "Периплу Понта Евксинского", утверждает, что "географическое сочинение, называемое периплом Анонимного автора, ничто иное, как тот же Перипл Арриана, расширенный и дополненный самим автором". "Этот текст, – продолжает Агбунов, – действительно побывал в руках византийского географа, но он лишь перевел стадии в мили, так как в его время уже не пользовались стадиями, и привел некоторые современные ему названия. Следовательно, рукописи, известные как перипл Арриана и перипл Анонимного автора, – не два разных произведения, а краткая и расширенная редакция одного и того же сочинения – перипла Арриана. Краткая редакция была оформлена как официальный отчет императору Адриану и посвящена ему. Затем Арриан переработал свое сочинение, расширил и дополнил его другими источниками" [Агбунов,1987,с.12-13].

Если действительно предположение Агбунова верно, то северо-западная граница абазгов уже в начале, а не в конце II в., как полагали грузинские авторы, простиралась до р. Абаска. Следовательно, нет смысла говорить о передвижении апсилов и абазгов с юга на север. Кроме того, название самой р. Абаска, упоминаемое не только Анонимом V в., но и Флавием Аррианом, "нельзя воспринимать отдельно от самих абасгов" [Воронов,1998,с.24].

"Возможно, что пределы распространения абазгского племени (или какой-то его части), – говорит проф. Инал-ипа, – простиралась до

р. Абаск, без допущения чего трудно было бы объяснить появление на этом месте топонима абазгского этнического происхождения" [Инал-ипа,1976,с.254].

Итак, абазги в I-II вв. занимали обширную территорию от Себастополиса (современный Сухум), где они граничили с апсилами, до р. Абаск (современные Псоу или Хашупсе). По р. Абаска, согласно периплу Анонима V в., они граничили с санигами.

Большую сложность представляет и локализация санигов, последнего древнеабхазского племенного образования, упомянутого у Плиния и Флавия Арриана. По Флавию Арриану саниги жили к северу от абазгов, начиная от Себастополиса, который, по утверждению Флавия, находился именно на территории санигов, и до р. Ахеунта, где они граничили с зихами (адыгами) [Scythica et Caucasica, т.1, вып.1,с.222-224]. Реку Ахеунта исследователи сопоставляют с современной Сочипста или какой-то ближайшей к ней с севера рекой, возможно, с Шахе (см.[Инал-ипа,1995,с.15; Гунба,1989,с.149]). По сообщению Псевдо-Арриана, саниги занимали территорию между реками Абаска и Ахеунта [Scythica et Caucasica,т.1,вып.1,с.278], т.е. районы современного Адлера и Сочи. Следовательно, Себастополис никак не мог быть на территории санигов. Мы уже приводили попытку согласования столь противоречивых сообщений Флавия Арриана и Анонима грузинскими авторами. По мнению последних речь идет о передвижении абазгов на северо-запад, захвате территории санигов от Себастополиса до р. Абаска и распространении на них своего этнического названия (см.выше).

По этому поводу Ш.Д.Инал-ипа говорит: "Возможно, саниги были вытеснены, но, может быть, абазги распространили к северу свое политическое влияние и этническое название. Надо полагать, что менялся не столько этнический (племенной) состав населения, сколько политические границы зависимых от Рима "царств", о чем говорит гидроним Абаск, не изменившийся за 300 лет" [Инал-ипа,1995,с.15].

М.М.Гунба считает, что утверждение Анонима V в. о расселении санигов между реками Абаска и Ахеунта "не соответствует действительности" [Гунба,1989,с.149]. Сам же Гунба предлагает следующее толкование противоречивых данных источника. "Если, – говорит он, – начиная со II в. и кончая VI в., Себастополь принадлежал санигам (территория которых протянулась до Никопсии), и в то же время в их стране жили абазги, это означает, что оба племени принадлежали к одной этнической группе. Однако вряд ли на территории царства санигов могла находиться другое, равноправное царство абазгов... Учитывая

данные источников, мы должны согласиться с М.М.Иващенко, который полагает, что "эти (саниги – *М.Г.*) или другое наименование тех же абазгов, или одно из племен, на которое они подразделялись" [Гунба,1989,с.150].

Мне думается более верным выглядит мнение Ю.Н.Воронова, который считал, что сообщения Флавия Арриана о нахождении Себастополиса на территории санигов – это всего лишь память о тех временах, когда саниги составляли сложный конгломерат местных родственных племен под собирательным наименованием "гениохи", занимавших обширную область Восточного Причерноморья.

"Объединение соанов (один из вариантов названия санигов – *иером.Д.*), – говорит Ю.Н.Воронов, – по-видимому, не носило прочного характера – уже в третьей четверти I в. наметился его распад на отдельные племена, среди которых первыми в поле зрения античных авторов попадают апсилы. В первой половине II в. к западу от апсилов дифференцируются абазги. Название соанов, сохраненное в форме саники или саниги, в этот период по традиции еще связывалось с населением Диоскуриады-Себастополя, но реально уже обозначало только жителей современных Сочинского, Адлерского и частично Гагрского районов. Об этом свидетельствует сопоставление сообщения Флавия Арриана и Псевдо-Арриана" [Воронов, 1998,с.29-30].

Таким образом границы племени санигов (в узком значение этого этнонима) во второй половине I-II веков проходило между современными реками Хашупсе или Псоу, где они соседствовали с абазгами, и реками Сочипста или Шахе, за которыми начиналась территория зихов (адыгов).

Теперь перейдем к вопросу об этнической принадлежности вышеперечисленных племенных образований – апсилов, абазгов и санигов.

Относительно этнической принадлежности упоминаемых Флавием Аррианом апсилов и абазгов, "подавляющее большинство ученых (Н.Марр, И.Джавахишвили, С.Джанашиа, А.Фадеев, Г.Меликишвили, Л.Лавров и др.) придерживаются того взгляда, что они были племенами абхазского происхождения, непосредственными предками нынешних абхазов" [Анчабадзе,1964,с.179]. Что касается точки зрения П.Ингороква, который причислял их к картвельским племенам (впоследствии его поддержали некоторыми грузинские историки: Н.Кечакмадзе, М.Инадзе и др.), то можно еще раз отметить, что такой подход был порожден политической конъюнктурой, складывавшейся к середине XX в., а не серьезным академическим изучением истории абхазов, а о чем уже говорилось выше, когда речь шла об этногенезе абхазского народа.

Сложнее обстоит дело с этнической принадлежностью санигов. Их обьявляли сванами (Н.Марр, И.Орбели, Д.Гулия, Г.Меликишвили и др.), мегрело-чанами (С.Джанашиа, П.Ингороква, Н.Ломоури и др.), наконец, связывали с абхазским племенем садзов (А.Дьячков-Тарасов, З.Анчабадзе, Ш.Инал-ипа, М.Гунба и др.).

Проф. З.В.Анчабадзе, рассматривая эти взгляды относительно этнической идентификации санигов, приходит к выводу, что сванская и мегрело-чанская теории не имеют под собой реальной почвы и не подтверждаются объективными данными источников (см. [Анчабадзе,1964,с.170,173]).

"Наиболее приемлемой гипотезой, – говорит проф. Анчабадзе, – об этнической принадлежности санигов является, на наш взгляд, предположение об их этнической связи с позднейшими джикетами-садзами, высказанное вскользь еще А.Дьячковым-Тарасовым" [Анчабадзе,1964,с.173].

По мнению проф. Г.З.Анчабадзе, "слабой стороной позиции сторонников картвелоязычности санигов является отсутствие у них единого мнения в вопросе племенной принадлежности санигов – они были сваны или мегрело-чаны? Без окончательного решения этого вопроса нельзя с уверенностью говорить о принадлежности санигов картвелоязычному миру" [Анчабадзе,1999,с.29-30]. Г.З.Анчабадзе также приводит ряд возражений против мнения М.Инадзе, оспаривающего идентичность санигов и садзов (см.[Анчабадзе,1999,с.30]).

Проф. Ш.Д.Инал-ипа, посвятивший одну из последних работ историко-этнографическому изучению садзов, присоединяясь к точке зрения З.В.Анчабадзе, касательно этнической принадлежности санигов говорит следующее: "Этническое тождество и историческая преемственность между санигами и садзами не подлежит, по-видимому, сомнению, а из всех гипотез этнической принадлежности санигов – сванской, мегрело-чанской, адыгской и абхазской – только последняя соответствует историко-этнографической и географической действительности и будет, надо полагать, все более уточняться и подкрепляться новыми данными в процессе дальнейшего исследования проблемы" [Инал-ипа,1995,с.17-18].

Итак, к моменту возникновения и распространения христианства апостолы Христовы, пришедшие в Абхазию с Благой вестью, застают здесь племена апсилов, абазгов и санигов, непосредственных предков современных абхазов. Апсилы жили от прилегавших к южному берегу р. Ингур районов, где они граничили с лазами, до Себастополиса, или Сухума. Абазги жили от Сухума до р. Хашупсе или Псоу, далее

следовали саниги до р. Сочипста или Шахе, и затем шла территория зихов или адыгов.

Теперь кратко коснемся политической, экономической и культурной ситуации в княжествах апсилов, абазгов и санигов.

Сведения о первых этнополитических образованиях на территории античной Абхазии содержатся в уже известном нам труде Флавия Арриана "Перипл Понта Евксинского". Данный источник сообщает нам, что княжества апсилов, абазгов и санигов, во главе с "царями", утверждаемыми римскими императорами, составляли окраину Римской империи.

"За лазами, – говорит Флавий Арриан, – следуют апсилы; у них царь Юлиан, получивший царство от твоего отца. С апсилами граничат аваски, у авасков царь Рисмаг; этот также получил свою власть от тебя. Рядом с авасками – саниги...; царь санигов, Спадаг, получил царство от тебя" [Scythica et Caucasica,т.1,вып.1,с.222]. Т.е. царь апсилов Юлиан получил власть от императора Траяна (98-117), цари же абазгов и санигов, Рисмаг и Спадаг, от императора Адриана (117-138).

"То, что царь апшилов, – говорит Г.А.Меликишвили, – "получил власть" от Траяна, в то время как "цари" лазов, абасгов и санигов лишь – от Адриана, конечно, нельзя понять обязательно в том смысле, что подобная практика ("получения власти", т.е., очевидно, утверждения) в отношении правителя апшилов установилась при Траяне, а в отношении остальных – при Адриане. Можно допустить, что и предшественники Малассы (царя лазов), Рисмага (царя абазгов) и Спадага (царя санигов) также "получили власть" от Траяна или какого-либо другого императора. Однако следует обратить внимание также и на то, что в отличие от "царей" лазов, абасгов и санигов, носящих местные имена, царь апшилов носит римское имя (Юлиан). Поэтому нам кажется не безосновательным положение о наличии у апшилов сравнительно рано наметившейся римской ориентации, в связи с чем выше отмеченный факт "получения власти" то от Траяна, то от Адриана, можно понять в том смысле, что он указывает на установление такой практики в отношении апшилов при Траяне, а в отношении лазов, абазгов и санигов – при Адриане. Конечно, это вовсе не означает отсутствие той или иной зависимости населения прибрежной полосы Западной Грузии от Рима в предшествующую эпоху. Наоборот, это является свидетельством признания Римом сложившихся здесь новых политических образований и укрепления последних" (цит.по:[Анчабадзе, 1964,с.191]).

Говоря о характере отношений между Римом и названными политическими образованиями древней Абхазии проф. З.Анчабадзе

отмечает, что "правители эти были, несомненно, местного происхождения, о чем свидетельствуют хотя бы их имена, а "получение власти" от того или иного императора предполагает, вероятно, лишь формальное утверждение Римом их прав. В чем остальном выражалась эта зависимость от Рима, сказать трудно: по-видимому, она не выходила за рамки дипломатических или военных сфер. Нет оснований полагать также, что в обязательства этих правителей входила и выплата дани" [Анчабадзе,1964,с.191-192].

Апсилы, абазги и саниги, которые, как мы видим, к концу I – в начале II в., политически оформились как этнополитические образования во главе с "царями" (βασιλεῖς), и в первую половину I в. по Р.Х. по-прежнему находились в сфере влияния Рима, хотя тогда они выступали в качестве племенного объединения, которое в источниках этого времени именуется "гениохами" (см.[Воронов,1998,с.28-30; Инал-ипа,1976,с.185-188]).

О гениохах, применительно к самому началу I в. сообщается в "Географии" Страбона. "У моря, – говорится в этом сочинении, – [лежит] азиатская часть Боспорского царства и Синдика, а за нею [живут] ахеи (Ἀχαιοὶ), зиги (Ζυγοὶ), ниохи (Ἡνίοχοι), керкеты (Κερκέται) и макропогоны (Μακροπώγωνες). Выше их лежат тесниы вшеедов (Φθειροφάγων). За ниохами [находится] Колхида (ἡ Κολχίς), лежащая под Кавказскими и Мосхийскими горами" [Scythica et Caucasica,т.1,вып.1,с.130]. Кроме того, по сообщению Страбона у гениохов во времена бегства Митридата VI Евпатора, это 60-ые года I в. до Р.Х., "было четыре царя" (τέτταρας εἶχον βασιλέας) [Scythica et Caucasica,т.1,вып.1,с.134]. Проф. Ш.Д.Инал-ипа полагает, что отмеченное у Страбона деление гениохов на "четыре царства", соответствует "четырем основным этническим группам древнеабхазского этноса: саниги (с ахейцами), абазги, апсилы и мисимяне" [Инал-ипа,1976, с.187-188].

Гениохи подпадают под влияние Рима после того, как полководец Гней Помпей вторгается в пределы Колхиды. Помпей, по сообщению Диона Кассия, "прошел через земли колхов и их соседей, действуя то убеждением, то страхом" [Scythica et Caucasica,т.2, вып.1,с.615]. Это событие имело место в 64 г. до Р.Х. (см.[Немировский,1980,с.154-159]). В дальнейшем римляне утвердились в Восточном и Северном Причерноморье, о чем, по-видимому, свидетельствуют слова из речи царя Агриппы, приведенной Иосифом Флавием в "Иудейской войне". В этой речи царь Агриппа советует иудеям не начинать войны против римлян, и, показывая сколько городов, стран и народов покорено римлянами, он говорит: "... не говоря уже о гениохах, колхидянах и

народе тавридском, об обитателях Босфора и племенах на Понте и Меотийского моря, которые раньше не имели понятия даже о туземной власти, а теперь их обуздывают три тысячи тяжеловооруженных, и сорок военных кораблей удерживают мир на бурном и прежде непроезжем море" [Иосиф Флавий,1900,с.219].

Действительно, в ряде городов и крепостей Восточного Причерноморья, в том числе и античной Абхазии, позднее мы будем встречать постоянные римские гарнизоны (см.[Леквинадзе,1969, с.75-92; Ломоури,1986,с.59-74 и др.]). Нужно полагать, эти города-крепости были не только местом дислокации римских солдат, но и политическими, торгово-экономическими и культурными центрами для автохтонного населения. Такими центрами на территории Абхазии были: Диоскурия-Себастополис, Питиунт, Гюэнос и др. (см. [Федотов,1996,с.77-78; Воронов,1980,с.27-95; Апакидзе,1978,с.23-33; Шамба,1988,с.20-133 и др.]). Все эти города, за исключением Питиунта, были основаны греками-ионийцами в период "Великой греческой колонизации" (VIII-VI вв. до Р.Х.).

"В течение почти трех столетий (VIII-VI вв. до н.э.), – говорит О.Лордкипанидзе, – продолжалось миграционное движение греков, подобного которому до того не знал древний мир. И по сей день можно поражаться его масштабами. В результате греческие города-колонии были основаны на огромной территории по всему побережью Средиземного и Черного морей – от Гибралтара до низовьев Дона. По образному выражению греческого философа Платона: "греки жили на ограниченной части земли от Фасиса (река и город в Колхиде – *О.Л.*) до Геракловых столпов (Гибралтар – *О.Л.*), расположившись вокруг моря как муравьи или лягушки вокруг болота" [Лоркипанидзе,1979,с.105].

Более подробно о каждом из городов, основанных греками-ионийцами в прибрежной полосе Абхазии, мы остановимся в соответствующих главах предлагаемого труда. Здесь же отметим то, что через эти города-колонии в эллинистическую эпоху, города-крепости в античную эпоху, шло огромное экономическое и культурное влияние на предков абхазов и наоборот.

"Возникновение многочисленных греческих поселений далеко за пределами Эллады, – говорит упомянутый выше О.Лордкипанидзе, – несомненно, имело большое значение и для огромной массы негреческих племен, так как, повторяя очень меткое замечание прославленного римского оратора и политического деятеля Цицерона, греческие города-колонии "представляли как бы кайму, подшитую к обширной ткани варварских племен". Греческая колонизация

ознаменовала собой начало долгого и сложного процесса взаимоотношений эллинского мира с многочисленными народами и племенами, населявшими обширные прибрежные области Средиземного и Черного морей. Последствия этих взаимоотношений были различны, точно так же, как различны были этническая принадлежность и язык, уровень социально-экономического и культурного развития тех племен и народов, которым отныне в течение многих столетий придется тесно соприкасаться с самой передовой в те времена великой древнегреческой цивилизацией" [Лордкипанидзе,1979,с.105-106].

Итак, к приходу апостолов Христовых в Абхазию, субъэтнические группы абхазского этноса – апсилы, абазги и саниги, к тому времени уже выделились из племенного союза гениохов и существовали как отдельные княжества во главе с правителями (βασιλεῖς), которые были утверждаемы римскими императорами. На территории этих княжеств находились города-крепости, основанные на месте античных полисов и являвшиеся политическими, торгово-экономическими и культурными центрами апсилов, абазгов и санигов, а также местом квартировки римских легионеров, защищавших здесь интересы империи. Именно в этих городах, где проживало смешанное греко-местное эллинизированное население, и куда, по словам Страбона, в его время сходилось "семьдесят народностей", будут вести свою проповедь о Воскресшем Спасителе апостолы Андрей Первозванный и Симон Кананит.

Глава 2. ДОХРИСТИАНСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ АБХАЗОВ

"Нет ничего более сложного, чем черкесская религия в целом, так как она представляет из себя смесь с другими (религиями)" (см.[Извест.европ.авт.,1974,с.142]).

Эти слова Абри де ля Мотрэ, записанные им еще в начале XVIII в., в полной мере относимы и к "религии" абхазов. Синкретический характер религиозных верований абхазов требует немалых усилий для того, чтобы определить, какие из них относятся к язычеству, какие взяты из христианства и других религий. Тем более такая работа усложняется еще и тем, что религиозные воззрения абхазов практически не изучены. И у дореволюционных авторов, и у тех, кто писал в советское время, в равной степени отсутствовала серьезная религиоведческая и богословская база. Не было вдумчивого, глубокого сравнительного анализа, который требовал бы знания не только верований абхазов, но и тех, кто жил вокруг них, и тех, кто в разное время в прошлом оказывал на них влияние.

И дореволюционные авторы, и религиоведы советского времени грешили еще и тем, что многое из традиции абхазов, относящихся к христианству и созданного последним, они приписывали язычеству, перенося их к дохристианскому периоду времени. И те и другие это делали по "неведению". Поскольку для первых, т.е. для дореволюционных авторов, мерилом "ортодоксальности" тех или иных традиций и обрядов абхазов служило соответствие последних традициям русского православия. Не учитывался опыт других православных народов. Вторые, т.е. советские религиоведы, при изучении религиозных верований абхазов абсолютно не интересовались традициями и обрядами христианских и, в особенности, православных народов. Кроме того, абхазские религиоведы большей частью сознательно не замечали значения христианства в религиозной жизни абхазов, в их истории и культуре, в то же время преувеличивали роль язычества абхазов. Этому содействовала восхваление языческой культуры египтян, греков и других древних цивилизаций, навязывавшееся в советское время. Наши ученые пытались хоть как-то "приблизить" к религиозной традиции этих цивилизаций абхазское язычество. Таким образом, мы видим, что религиозные верования абхазов требуют нового изучения и осмысления. Поскольку эта проблема не может быть исследована в рамках данной работы, мы ограничимся кратким изложением дохристианской религиозной традиции абхазов. Конечно, в дальнейшем религиозные верования абхазов останутся в кругу наших научных интересов.

Краткое изложение в данном случае необходимо лишь для того, чтобы увидеть, от чего отказывались наши предки при принятии христианства, был ли этот отказ болезненным или нет, что нового принесли проповедники Христовы на абхазскую землю.

Главная проблема при изучении дохристианских и древнейших религиозных верований абхазов упирается в источники, из которых мы черпаем сведения. Как совершенно резонно заметил в начале XVIII в. относительно веры черкесов (думаю, это в равной степени относится и к вере абхазов), француз Ферран: "По неимению у черкесов книг и жрецов, нельзя решить, какая у них вера" (см.[Извест. европ.авт.,1974,с.112]). И на самом деле, отсутствие не только религиозных текстов, но и вообще текстов, созданных нашими предками, которые говорили бы об их быте в древности, не позволяет нам в полной мере сказать, что представляла из себя дохристианская религиозная традиция абхазов. А отсутствие "жрецов", означающее отсутствие носителей живого культа, лишает нас возможности приоткрыть завесу над дохристианской эпохой. Повторимся, практикующееся сегодня у абхазов "язычество", не имеет ничего общего с дохристианским язычеством абхазов. Современное "язычество" абхазов – это метаморфоза христианства в эпоху упадка последнего в XVI-XVII вв. (см.[Дбар, 1999,с.126-140]). Следовательно, и оно не дает нам практически ничего для решения рассматриваемой в этой главе проблемы.

Тогда откуда нам черпать сведения о религиозных верованиях абхазов, имевших место в дохристианский и древнейший период?

Интересующие нас сведения, хотя бы в отрывочном, отчасти, возможно, и в искаженном виде, мы можем получить путем анализа абхазского лингвистического, этнографического, фольклорного и археологического материалов, а также из сообщений античных и средневековых иностранных письменных источников. При этом необходимо избегать следующего.

Во-первых, преувеличения архаичности абхазского языка, следовательно, его значения в попытке гипотетической реконструкции древнейших верований абхазов. Эту ошибку не избежал Н.Я.Марр, который "встав на путь идеалистического, так называемого четырехэлементного анализа, извращенно трактовал абхазские религиозные верования и термины, а также другие этнографические факты" [Бгажба,1954,с.21,примеч.1].

"Н. Я. Марр и некоторые другие языковеды, – говорит проф. Ш. Д. Инал-ипа, – преувеличивали архаичность кавказских, в особенности

абхазского языка, недооценивали долгий путь его развития. К тому же, если исходить из тех признаков, на которые они опирались, то многие и другие языки во многих частях света можно было бы с таким же успехом отнести к числу самых архаичных" [Инал-ипа,1976,с.323].

К сожалению, ненаучной трактовки религиозных понятий и терминов абхазов не избежали в последнее время Л.Л.Регельсон и И.Хварцкия в своей книге "Земля Адама" (Сухум,1997) (см.[Дбар, 1999,с.94-156]).

Во-вторых, нужно быть очень осторожным к фольклорному материалу. Эта осторожность связана с тем, что устные сказания абхазов стали фиксироваться письменно в позднейшее время, в XIX и, большей частью, в XX вв. Легенды, предания о происхождении абхазов, бытовавшие в народе – яркий пример того, как устное предание отстоит далеко от истинной картины (см.[Инал-ипа,1976,с.162-175]).

В целом, работа над этнографическим и фольклорным материалом должна идти в следующем порядке. В начале, нужно собрать все без исключения зафиксированные письменно тексты, затем расположить их хронологически, т.е. в порядке времени фиксации. И только потом вести сравнительный анализ, при возникновении противоречии отдавая предпочтение текстам, запечатленным письменно по времени раньше, чем другие. Такая работа, увы, не была проведена.

В-третьих, должно проявлять осторожность и к сообщениям письменных источников. Общее суждение античных и средневековых авторов о религиозных верованиях жителей Восточного Причерноморья, в том числе апсилов, абазгов и санигов, не следует принимать как непреложные.

С учетом всего вышесказанного мы перейдем к изложению дохристианских и древнейших верований абхазов.

Начнем с монотеистической традиции у древних предков абхазов. Проблема первичности монотеистической формы религии или политеистической - вопрос, вызывающий и по сей день большие споры среди религиоведов, богословов и историков. Понимая всю сложность проблемы, мы не будем ее затрагивать здесь. Это вопрос, требующий отдельного, специального рассмотрения. В данной главе мы намерены придерживаться не эволюционной теории развития религиозных представлений, впервые высказанной Lübbock'ом, который попросту переложил теорию эволюции Дарвина в сферу религии, а традиционной для ортодоксальной теологии библейской точки зрения. В соответствии с ней в начале у прародителей человечества было верное знание о Боге, о том, что Он – Един, что Его Сущность непознаваема и иноприродна по отношению ко всему тварному миру. И только после грехопадения

человека и помрачения его разума возник политеизм и связанная с ним система взглядов на окружающий человека мир. При этом на протяжении всей истории падшего человека до пришествия Сына Божия на землю среди бесчисленного множества верований разных народов, а не только среди избранного народа, сохранялся отблеск изначальной веры в Единого Бога.

"Среди самого мрака этих изжитых человечеством заблуждений, – писал архим. Хрисанф, – по временам, светили лучи того света истины, который никогда всецело не оставлял человека (Ин.1,5); среди самих суеверий мы находим следы истины: в этих призрачных мечтаниях языческой древности, в этих чарах, созданных воображением древнего человека, в этих мифах и легендах древнего мира, в этих причудливых образах фантазии, по временам, высказывалось искание истины, тяготение невольное, полусознательное к тому, что открыто нам; в них мы находим гадание об истине, ее предчувствие..." [Архим. Хрисанф,1873,с.2-3].

"Иовы" и "Мелхиседеки", т.е. носители изначальной веры в Единого Бога, были у большинства народов, они были и у абхазов. Бесспорно и то, что абхазы в своем языке и в устном предании сохраняли, также как и другие народы, элемент первобытной религии, религии Адама. Если мы сравним данные халдейской клинописной литературы с абхазским этнографическим и лингвистическим материалом, то мы не сможем не заметить целый ряд сходных черт. Это говорит или о возможном едином источнике, восходящем своими корнями к первозданному человечеству, или же о влиянии халдейской культуры на предков абхазов. Как известно, халдейская культура и по месту ее возникновения и по глубокой древности ее происхождения оценивается как ближайшая представительница послепотопной и непосредственная преемница первобытной религии Адама. Это и халдейское "Ану", "отец всех богов", о котором говорится в одной из таблиц так называемого "халдейского генезиса", и абхазское "Анцәа", "Бог, творец вселенной и создатель других богов" (см.[Миллер,1908,с.135]), это и "роща бога Ану" из рассказа о войне богов с драконом Тиамат, которая, по мнению апологета А.Покровского, составляет некоторую аналогию библейскому "саду Божью или раю" [Покровский, 1901, с.255], и почитание абхазами "священных рощ". Это и легенды о так называемом "Золотом веке", которые в различных вариациях рисуют нам картины первозданного рая и т.д.

"Предания о потерянном рае, – писал П.К.Услар, – о постепенном распространении зла на земле, о всемирном потопе, о спасении

небольшого числа праведных, о примирении Бога с обновившимся творением, сохранились в памяти весьма многих народов. но предания эти каждый народ расцветил по-своему самобытными созданиями своего воображения" [Услар,1881,с.19].

Действительно, и в абхазском фольклоре мы иногда находим причудливые рассказы о многих событиях библейской истории человечества. Например, повествование о Всемирном потопе, записанное абхазскими фольклористами С.Зухба и А.Аншба из уст известного сказателя Уанчки Ашуба (см.[Зухба.1981,ад.195-197; Аншба,1995,ад. 51-53]).

Как известно, начало рассказа о Всемирном потопе, описанное почти в тех же словах, что и в Библии, содержала одна из клинописных таблиц с эпосом о Гильгамеше, обнаруженная Джорджем Смитом в Британском музее. Эпос о Гильгамеше – один из самых древних литературных памятников в истории человечества.

"Чем более знакомимся мы с древним Востоком, – писал П.К.Услар, – тем более убеждаемся в непогрешимости библейских исторических сказаний. Здесь скептицизм, ищущий для себя опоры в науке, скоро превращается в глубокое верование" [Услар,1881,с.3].

Второй составной частью религиозных верований абхазов, относящихся к дохристианскому и древнейшему периоду, является древнее язычество абхазов. Что из себя представляло это язычество, какие оно имело формы, мы можем приблизительно догадываться из сопоставления хеттских клинописных текстов, в которых отразилась как хеттская, так и хаттская религиозная традиция (а хатты, как уже было сказано в первой главе, находились в родстве с древними предками абхазов), с абхазским лингвистическим, этнографическим и археологическим материалом.

Клинописные таблицы, датируемые XVII-XII вв. до Р.Х., в которых содержалось описание хеттских религиозных верований, были обнаружены в столице Хеттского государства – Хаттусе (совр. Богазкёй, в 150 км. восточнее Анкары). В ходе дешифровки, как этих табличек, так и других из архивов в Хаттусе, которой занимались многие ученые, среди них и знаменитые Б.Грозный и Э.Форрер, было установлено, что эти клинописные тексты написаны на хеттском, палайском, лувийском, хаттском и других языках.

Исследованию некоторых ритуалов, связанных с важнейшими царскими сезонными праздниками, в том числе "антахшума", "нунтариясха", "вуруллия", "хассумаса" и "килама", описанных в этих клинописных текстах, посвящена работа В.Г.Ардзинба "Ритуалы и

мифы древней Анатолии" (Москва,1982). Как отмечает названный исследователь, "все эти ритуалы записаны по хеттски. Однако лишь два из них – антахшума и нунтариясха – могут считаться хаттско-хеттскими. Три других праздника – килам, вуруллия и хассумас, видно, целиком заимствованы у хаттского населения Малой Азии" [Ардзинба,1982,с.6], т.е. у тех, кто, как мы уже отметили, находился в родстве с древнейшими абхазскими племенами.

Нас в данном случае, интересует культ бога грозы Хатти, одного из главных божеств хеттского пантеона. Вот что нам сообщает одна хеттская молитва, запечатленная в клинописной табличке, об этом божестве: "Когда царь оказывает богам почитание, помазанник (жрец) так молится: "Лабарна, царь, да будет угоден богам! Страна (принадлежит) богу грозы. Небо, земля, войны (принадлежат) богу грозы. И (бог грозы) лабарну, царя, наместником сделал и всю страну Хатти ему отдал. Всей страной да руководит лабарна рукой своей! Кто к телу царя и границе приблизится, и того бог грозы пусть поразит"" (см.[Ардзинба,1982,с.99]).

Ритуальное служение богу грозы, совершаемое во главе с хеттским царем, протекало в самшитовой роще.

"Царь совершал обряды, как в верней части Хаттусы, – говорит В.Г.Ардзинба, – так и в нижней, у каменной стелы, символизировавшей собой бога грозы Хатти. Стела находилась, видимо, в помещении тарну, на территории ритуальной самшитовой рощи... Для ритуала в самшитовой рощи царь на рассвете облачался в торжественный наряд. Он приносил жертвы каменной стеле бога грозы Хатти и некоторым другим божествам хеттского пантеона. Жертвовали быков и овец, хлеб, различные напитки, растения антахшум..." [Ардзинба,1982,с.13-14].

Относительно статуэток, изображавших бога грозы, то они, так же, как и статуэтки других божеств-воителей, "часто были исполнены в виде человека с оружием – топором, копьем и т.п. – в правой руке" [Ардзинба,1982,с.100].

У абхазов вплоть до конца XIX в. мы встречаем почитание бога грома и молнии Афы, близко напоминающего нам хеттского бога грозы, с которым, по всей видимости, были связаны некоторые ритуалы, проводившиеся абхазами в почитаемых ими рощах.

"Гром и молнию, – писал в третьей четверти XIX в. А.Иоакимов, - абхазцы приписывают божеству – Фу (Афы – *иером.Д.*), почтенному старцу на крылатом коне, с извилистым мечом в правой руке. Он вечно занят преследованием злого духа..." (см.[Кавказ,1879,№39]). Согласно поверью абхазов дьявол был преследуем ударами молнии, пущенными

богом Афы. Первый всегда прятался под деревом, почему Афы часто ударяет в деревья, за исключением грабовых деревьев, скрываться под которыми, по народному поверью, лукавый никогда не осмеливался (см.[Чурсин,1956,с.49,55]).

Другой автор, А.Векуа, в начале XX в. о почитании абхазцами бога Афы сообщал следующее: "После "Анып-Ныха" или "Дудрыпшь" самым сильнейшим из божеств считается бог грома и воздушных явлений "Афу", живущий на небе. Ему приносят жертвы во время засухи и верят, что Афу, если прогневается, посылает человеку болезнь, несчастье и даже смерть..." [Векуа,1912].

"Бог грозы, – говорит проф. Ш.Д.Инал-ипа, – был главным богом так абхазского, так и хеттского пантеона, в котором хаттский элемент был доминирующий. У хаттов это божество называлось Тару (ср. абх. Ай-Тар). Его функции и даже форма обращения к нему совпадают с соответствующими абхазскими языческими формулами. В длинной титулатуре Суппилулиумаса значились слова: "Герой, любимец бога грозы", "Хеттский бог грозы, мой повелитель", – читаем в молитве другого хеттского царя – Мурсилиса II (1345-1315). И напрашивается сравнение с окаменевшим абхазским фразеологизмом "афырхаца", что переводится обычно словом "герой", дословно же: "герой грозовых божеств", "мужчина (человек) бога молнии", что в точности совпадает с хаттским титулом определенного должностного лица "человека бога грозы"" [Инал-ипа,1976, с.141-142].

О ближайшем сходстве и даже тождественности хаттско-хеттского бога грозы и абхазского бога грома и молнии свидетельствуют и некоторые весьма любопытные детали из хаттско-хеттской и абхазской религиозных традиций, связанных с этими божествами.

Согласно хеттским инвентарным текстам "некоторые божества отождествлялись с сосудом. Так, сосуд в форме бычьей шеи представлял собой бога грозы дома, сосуд в форме быка – бога грозы города Лихцины..." (см.[Ардзинба,1982,с.63-64]). Так же в хеттской религиозной традиции мы находим сведения о совершении "человеком бога грозы", т.е. служителем или совершителем культа бога грозы, обряда над человеком, пораженным молнией (см.[Ардзинба, 1982,с.124]). Кроме того "человек бога грозы" участвовал также в весеннем ритуале в честь одной из ипостасей бога грозы – бога грозы дождя.

"Глухой человек, – сообщается в одном из клинописных текстов, – в своем городе устанавливает на постаменте (статую) бога грозы дождя. Наступает весна. И человек бога грозы спускается из города Хакмисы

и несет из своего дома один сосуд с пивом и три хлеба, а люди его города дают глухому одну черную овцу. И ее (овцу) человек бога грозы приносит в жертвы. Овцу режут перед каменной стелой (и) кладут мясо сырое и жареное" (см.[Ардзинба, 1982,с.125]).

Точно такую же связь бога грома и молнии Афы с "быком" и с человеком, убитым молнией, а также с обрядом вызывания дождя, мы имеем и в языческой традиции абхазов. По сообщению автора середины XIX в. С.Т.Званба абхазцы во время летней засухи "обращаются обыкновенно к помещику своему с просьбою о сделании жертвоприношения для Афы, дабы тем выпросить у него дождь. Тогда помещик выбирает из своего стада одного или двух быков и назначает день и место для жертвоприношения..." [Званба,1982,с.32].

Если молния убьет быка – это у абхазов считалось посещением бога Афы. И в подобных случаях хозяин убитой скотины, по словам того же С.Т.Званба, "собирает всю деревню, без различия пола, и устраивает на четырех столбах вышку такой вышины, чтобы на нее не могли вспрыгнуть собаки или хищные звери. После приготовления вышки все присутствующие совершают вокруг убитой скотины пляску, напевая следующие слова: одна половина поет хором "Во – етла", а другая "Чаупароу" – причем скотину поднимают на вышку. Там она остается на жертву хищным птицам. После совершения пляски и поднятия трупа убитой скотины хозяин – в знак благодарности богу за его посещение приносит в жертву другую скотину..." [Званба,1982,с.33].

Точно также "если гром поразит человека, то и над его телом совершают подобный же обряд. Во время круговой пляски родственники убитого не должны плакать, потому что, по понятиям абхазцев, Афы поразит всех присутствующих одним ударом. Тело убитого громом человека остается на вышке в гробу до тех пор, пока не останутся одни кости. После этого гроб снимают с вышки и предают его с костями земле при обычном обряде погребении и совершают поминки" (см.[Званба,1982,с.33]).

А.А.Миллер в обряде, совершаемом над убитым молнией человеком, усматривает "пережиток древнего абхазского погребения" [Миллер,1908,с.135]. Речь идет о так называемом "воздушном погребении", которое и проф. Ш.Д.Инал-ипа связывает с культом божества молнии Афы [Инал-ипа,1976,с.83].

О практике "воздушного погребения" у жителей Восточного Причерноморья мы имеем целый ряд сообщений античных и средневековых авторов. Так Нимфодор Сиракузский (IV в. до Р.Х.) говорит, что "у колхов ("колхи" в данном случае обозначает племена,

расселенные на территории исторической Колхиды, северо-западные границы которой включали и часть территории современной Абхазии – *иером.Д.*) не принято ни сжигать, ни хоронить трупы мужчин. Трупы эти они кладут в свежие кожи животных и вешают на деревья. Трупы же женщин они предают земле" (цит.по:[Гулия,1986,с.109].

Аполлоний Родосский (III в. до Р.Х.) в эпической поэме "Αργοναυτικά" сообщает, что в Колхиде "росло рядами множество ракит и ив, на вершинах которых висели привязанные веревками трупы: и теперь еще считается у колхов святотатством предавать огню трупы умерших мужчин; нельзя даже зарывать их в землю и насыпать сверху могильные холмы: их завертывают в невыдубленные бычьи шкуры и вешают на деревьях вдали от города. Однако и земля получает свое наравне с воздухом, т.к. (трупы) женщин предают земле; таков установленный у них обычай" [Scythica et Caucasica,т.1,вып.2,с.418].

Клавдий Элиан (II в. до Р.Х.) в сочинении под названием "Ποικίλη ἱστορία" также свидетельствует, что "колхи хоронят покойников в кожах (βύρσαις θάπτουσι); зашивают их и вешают на деревьях" [Scythica et Caucasica,т.1,вып.3,с.608].

Подобный обычай погребения фиксировался у абхазов и адыгов и в эпоху позднего средневековья. Сведения о том, что "воздушное погребение" практикуется у абхазов в указанный период времени имеются у Жана де Лукка, Арканджело Ламберти, Евлия Челеби, Вахушти, а также у автора середины XIX в. епископа Имеретинского Гавриила (см.[Жан де Лука,с.492; Ламберти,с.189-190; Челеби,с.179; Сообщения,с.78; Еп.Гавриил,1868,с.324]).

О практике подобного погребения у некоторых адыгских племен говорят Иоанн Шильтбергер, Ферран и др. (см.[Извест.европ.авт., 1974,с.38-40,112 и др.]).

Следует особо отметить, что за исключением абхазов и некоторых адыгских племен обряд "воздушного погребения" не наблюдается у других народов Кавказа.

Как отмечает проф. З.В.Анчабадзе, "локализация этого обычая на кавказском побережье Черного моря на протяжении тысячелетий свидетельствует, что он восходит к предкам абхазского народа, проживавшим в античную эпоху на той же территории" [Анчабадзе,1964, с.181].

Что касается сакральной стороны данного обряда, то очень сложно объяснить, какова была религиозная мотивация подобного погребения, поскольку у нас нет каких-либо комментариев как античных, так и позднесредневековых авторов к приводимым ими описаниям данного

обряда. За исключением того, что некоторые позднейшие авторы, например, епископ Гавриил, такого рода погребения связывали с культом бога грома и молнии Афы. Но почему возвышали тело умершего человека над землей, зашивали в бычью шкуру, и почему это касалось только мужчин, все это требует специального исследования, что невозможно в рамках нашей работы. Здесь же следует отметить, что "воздушное погребение" имеет непосредственное отношение к еще одному способу захоронения, распространенному среди древних предков абхазов начиная с III тыс. до Р.Х. Речь идет о так называемом "вторичном погребении", которое сводилось к тому, что кости умершего, очищенные от мяса, последняя процедура осуществлялась с помощью "воздушного погребения", хоронили в дольменах, пещерах, кромлехах и урнах. Все эти погребальные сооружения найдены археологами на территории современной Абхазии (см. [Миллер,1909; Соловьев,1960; Лавров,1960; Шамба,1974 и др.]).

"Наиболее состоятельные, – говорит Л.М.Соловьев, – и знатные роды или, вернее, большие семьи хоронили своих покойников в дольменах. Рядовые семьи употребляли в качестве оссуариев большие глиняные сосуды, а там, где поблизости находились подходящие небольшие пещеры или навесы, пользовались ими в качестве оссуариев. Позже кувшинные погребения получили преобладание во всех социальных прослойках общества" [Соловьев,1960,с.90].

По словам того же автора "все эти способы захоронения были вариантами одного погребального обряда, обусловленного единым религиозным мировоззрением этого общества" [Соловьев,1960,с.90]. Но что из себя представляло это "единое религиозное мировоззрение", повторимся, сказать с полной ясностью представляется невозможным. Некоторые попытки отыскать религиозные представления строителей дольменов, кромлехов и т.д. с помощью языка и фольклора абхазов и родственных им племен Кавказа Ш.Д.Инал-ипа, Л.Н.Соловьевым и др. на наш взгляд не совсем достаточны для окончательного ответа (см.[Инал-ипа,1976,с.71-96; Соловьев,1960,с.91-93 и др.]).

Очень важным и необходимым для решения вышеуказанной проблемы является сравнительный анализ религиозных верований народов, у которых наличествовала дольменная культура.

"Архитектура (дольмена – *иером.Д.*), – говорит Л.Н.Соловьев, – во всех своих деталях подчинена основным идеям заупокойного культа, а поскольку подобные черты мы встречаем в строительстве погребальных сооружений далеко за пределами Абхазии, и в западной части Северного Кавказа, и в Армении, и в Ленкорани, далее в Индии, Сирии

и некоторых других зарубежных странах, имеется основание предполагать, что соответствующие религиозные представления были свойственны и строителям дольменов этих стран" [Соловьев.1960,с.93].

Пожалуй, бесспорным является то, что вышеуказанные погребальные сооружения, служившие местом вечного упокоения не только для тленных останков, но и для душ умерших, свидетельствуют о наличии у древних предков абхазов, строивших эти сооружения, анимистических представлений, частью которых было и почитание душ предков с соответствующими обрядами кормления и умилостивления их (см. [Инал-ипа,1976,с.88-94]).

Возвращаясь к некоторым параллелям между хаттско-хеттскими и абхазскими религиозными традициями вспомним еще один древний мифологический образ под именем "Уашхо", о котором мы вскользь упомянули в первой главе.

Слово "уашхо" в форме (a)šhaw| (a)wšhap, wa-šhaw-šhap, (a)šhawp, <н.ч. wa-šhew(p), с чередованием конечного согласного (w/p), встречающееся в некоторых клинописных текстах, написанных на хаттском языке из Богазкёйского архива, мы также находим и во всех абхазо-адыгских языках и дигорском диалекте осетинского языка (см.[Инал-ипа,1976,с.152]). Е.Форер, Е.Ларош, А.Камменхубер, И.Дунаевская и др., изучавшие тексты из Богазкёйского архива, слово walhaw/p переводят в значении "божество", "бог" (см.[Инал-ипа, 1976,с.155]). Что касается значения этого термина в абхазо-адыгских языках и дигорском диалекте осетинского языка, то оно "употребляется в основном как наистрожайшая клятвенная формула, реже как "бог" (убыхск.), "бог клятвы" (кабард.), "небесный свод" (адыгск.), "гром и молния" (убыхск.) и вообще как некое сверхъестественное, ныне не совсем ясно сознаваемая священная мифическая сила" [Инал-ипа,1976,с.155].

Обращает на себя внимание и то, что в убыхском языке слово "уашхо" (уашҳәа) выступает то в значении "грома и молнии" (по Ю.Месароша), то как "бог" (по Ж.Дюмезилю) (см.[Инал-ипа,1976, с.150]). Т.е. мы видим некоторую связь с вышерассмотренными нами богом грозы Хатти у хеттов и богом грома и молнии Афы у абхазов, что, по-видимому, свидетельствует о некой единой абхазо-адыго-хаттской религиозной традиции.

"Если, – говорит проф. Инал-ипа, – между кавказским и малоазийским "уашхо" существует действительно определенная связь, то это можно объяснить тем, что представления о данном божестве были в свое время заимствованы либо кавказскими горцами у хаттов, либо,

наоборот, к последним они проникли от первых, либо же, наконец, и те и другие получили их от предполагаемого общего предка" [Инал-ипа, 1976,с.160].

Таким образом "Уашхо" – это один из богов общего для абхазо-адыгских племен и хаттов пантеона, который выступает в роли некой суровой небесной силы, а также бога грозовых явлений, с которым была связана особая клятвенная формула. Но какую ступень занимало это божество в иерархии богов в пантеоне абхазов, какова была форма культового служения ему и т.д., нам неизвестно.

Интересно, что "Уашхо" являлось "единственной сверхъестественной силой, которую, по верованиям абхазов, признавала коварная и мстительная, но полная очарования древнеабхазская водяная богиня "дзыдзлан", клявшаяся только именем Уашхо и его точильным камнем" [Инал-ипа,1976,с.153]. Представления о "Дзыдзлан" как о владычице вод, так же, как и представления абхазов о других божествах, покровителях иных стихий природы, напрямую связано с условиями внешней среды, в которой протекала жизнь наших предков.

"Величественная и грозная природа Кавказа, – писал С.Фарфоровский, – и ее необъяснимые для ума горцев явления создали множество самых разнообразных сказаний. Почти каждая река и каждое ущелье имеют своих духов и богинь; пылкое воображение горцев населило горы бесчисленным множеством сверхъественных и таинственных обитателей и создало массу легенд" [Фарфоровский,1908, с.107].

Мы не намерены здесь подробно останавливаться на натуралистических религиозных представлениях абхазов. В целом же у абхазов в этой области нет ничего, что мы не находили бы у других народов, живущих в тех же географических условиях. Это и поклонение духу гор, которому на вершинах кавказских гор высекались жертвенники, прекрасное описание одного из которых сохранилось у Ф.Ф.Торнау [Торнау,1864,с.406]; это и всевозможные легенды о вышеупомянутых русалках, владычицах вод, напоминающих "сацен" горных озер Лапландии (см.[Рыков,1991,с.58]) и т.д.

В дни празднования одного из ранее перечисленных царских осенних праздников у хеттов, а именно антахшума, из одного города в другой в сопровождении различных обрядов несли символ божества защиты, т.е. руно – овечью, а иногда козью шкуру.

"Установлено, – говорит В.Г.Ардзинба, – что руно, которое хранилось в столице (и в некоторых других городах) в храме, – не только символ, но и обычно само божество защиты (о чем свидетельствует чередование в параллельных контекстах слова "руно" и имени божества защиты).

В образе руна почитались многочисленные божества защиты, и в том числе богиня Инара, боги Цытхария. Хапанталия. Каппариямму и некоторые другие. Судя по именам божеств защиты и по названиям пунктов, в которых почитались божества защиты и которые локализуются в Северной Анатолии..., культ священного руна восходит к хаттской традиции" [Ардзинба,1982,с.10-11].

В связи с этим почитанием руна хатто-хеттами невольно напрашивается сравнение с почитанием "золотого руна" древними жителями Колхиды, куда входила, как мы уже отмечали, и часть территории современной Абхазии.

По сообщению Аполлония Родосского (III в. до Р.Х.) "... когда детям Нефеллы, Фриксу и Гелле, грозила смерть, явился баран. Затем, взяв их на спину, он вступает в море и отправляется в плавание. Прибыв в Троянское море, он теряет Геллу, от которой и получил название Геллеспонт, а Фрикса переносит в Скифию. Там Фрикс закалывает барана и приносит в жертву Зевсу Фиксию..." [Scythica et Caucasica, т.1,вып.2,с.412]. Руно этого золотого барана, по сообщению того же автора, висело на "кудрявых ветвях дуба". Дуб находился в священной роще Арея, в городе Эйа. Руно охранялось "бессмертным и не знающим сна змеем", которого произвела сама земля в горах Кавказа [Scythica et Caucasica, т.1,вып.2,с.416-417,427].

Диодор Сицилийский (I в. до Р.Х.) говорит, что охранитель святилища в священной роще Арея именовался Драконтом (Δράκοντος), "а поэты перенесли это имя на чудесное и страшное животное" [Scythica et Caucasica, т.1,вып.2,с.467]. В отношении "золотого руна" Диодор полагает, что речь идет не о коже барана, а о коже воспитателя Фрикса, которого звали Крием (Бараном). Этот воспитатель "был принесен в жертву богам, а содранная с его тела кожа по местному обычаю была прибита к храму". Кроме того, царь колхов Эйт "позолотил кожу для того, чтобы она, благодаря своему блеску, была как можно тщательнее охраняема воинами" [Scythica et Caucasica, т.1, вып.2,с.138].

Страбон же истинную причину похода аргонавтов видел в поисках богатства Колхиды, особенно золота. "Рассказывают еще, что у них (т.е. санигов – *иером.Д.*) потоки сносят золото, и что варвары собирают его при помощи просверленных корыт и косматых шкур. Отсюда-то и сложилось, говорят, басня о золотом руне..." [Scythica et Caucasica, т.1,вып.1,с.138].

Евстафий, митрополит Фессалоникийский (XIIв.), в своем "Комментарии к землеописанию Дионисия", ссылаясь на Харакам, говорит, что "золотое руно есть ничто иное, как способ добывания

золота, записанный на кожах; ради этого-то, достойного внимания способа и был предпринят поход на корабле Арго" [Scythica et Caucasica,т.1, вып.1,с.203-204].

Каковы бы не были истинные причины похода аргонавтов, и что бы из себя не представляло золотое руно, очевидно, что среди жителей Колхиды, и не только города Эйи, но и в других местах, имел место некий религиозный культ, связанный с почитаньем бараньей "священной шкуры", "священного дуба", на котором она висела, и "священной рощи", в которой стоял этот дуб.

Интересно, что в языческой традиции абхазов мы имеем некоторые жертвоприношения, совершаемые в особых рощах, когда шкуры принесенных в жертву животных, чаще всего козлов и быков, растягивались на прутьях и вывешивались на деревьях. Кроме того, по сообщениям европейских авторов в XVII в. у некоторых адыгских племен мы также встречаем обряды, связанные с растягиванием кожи барана на деревянных шестах в виде креста или на ветвях. Чаще всего этот обряд совершался в случае смерти знатного человека (см.[Извест.европ.авт.,1974,с.72,77,85,102,117-118,150]).

"В их стране (т.е. черкесов – *иером.Д.*), – говорит Жан де Люкка, – встречаются святилища, т.е. посвященные места, в которых валяется множество бараньих черепов, оставшихся от курбанов, или жертвоприношений, совершенных здесь. (Они втыкают голову барана или овцы на вершину креста и растягивают кожу на ветвях)" [Извест. европ.авт.,1974,с.72].

Петр Генри Брус (1694-1751), говоря об обычаях, религии и т.д. кабардинцев, сообщает, что "их наиболее торжественные жертвоприношения приносятся по случаю смерти ближайших друзей; при этих обстоятельствах мужчины и женщины встречаются в поле для присутствия при жертвоприношении, для которых употребляют баранов: его убивают, обдирают и натягивают шкуру вместе с головой и рогами на крест поверх длинного шеста, помещенного обычно в живой изгороди (чтобы охранять от скота); около места, где было совершено жертвоприношение, они варят и поджаривают мясо, которое потом съедают. Когда все окончено, мужчины встают, а женщины, приносят поклонение шкуре и произносят несколько молитв..." [Извест.европ. авт.,1974,с.150]).

Таким образом, мы вновь видим некоторые сходные черты между религиозными традициями хаттов, абхазов и адыгов, что должно подвигнуть нас в дальнейшем к более детальному изучению религиозных верований хаттов на основании сохранившихся древнейших

клинописных текстов для того, чтобы понять многое из верований абхазов и адыгов.

Теперь, перейдем к краткому рассмотрению религиозного влияния эллинов, персов и иудеев на предков абхазов, имевшее место в дохристианскую эпоху.

Начиная со времени "Великой греческой колонизации" через города-колонии, основанные греками в Восточном и Северном Причерноморье, шло религиозное влияние языческой Греции на древних предков абхазов и адыгов. Следует отметить, что это влияние коснулось только той части местного населения, которое проживало вместе с греками-колонизаторами в черте городов-колоний. В равной степени это относится и к религиозному влиянию языческого Рима, имевшее место со времен Рождества Христова. Оно также осуществлялось через города-крепости, воздвигнутых римлянами на месте древних греческих колоний.

В 1954 г. во время археологических раскопок на территории г. Сухума, проводившихся под руководством М.М.Трапш, был найден светильник местного производства, датируемый Т.С.Каухчишвили II-III вв. по Р.Х. Данный светильник имел следующую греческую надпись: "Странник, поклоняйся владыке Гермесу-Меркурию ради спасения своего (περάσεις προσκύνει κῦριν Ἑρμην Μαρκῦριν ὑπ᾽ερ σωτηρίας)" (см.[Каухчишвили,1957,с.228; Каухчишвили,1979,с.300-302]).

"Упоминание в надписи имени Гермеса-Меркурия, бога - покровителя странников и купцов, – говорит Т.С.Каухчишвили, - свидетельствует о том, что в Диоскурии (совр. Сухум – *иером.Д.*) был его культ (так же, как в Фасисе Аполлона и в причерноморских Афинах – богини Афины, что, само собой разумеется, не исключает наличия местных культов...). Памятник Гермесу из Трапезунта можно сопоставить с греческой надписью из Диоскурии с упоминанием Гермеса-Меркурия и допустить, что культ Гермеса в обоих городах имел свои основания вплоть до первых веков н.э." [Каухчишвили, 1979,с.302].

Во время археологических раскопок на территории древнего Питиунта (совр. Пицунда) была обнаружена также статуэтка Вакха (см.[ВП,т.3,иллюст.№255]). В связи с этой находкой в Пицунде особый интерес вызывает сообщение Дионисия (II в. по Р.Х.), который в своем "Описании населения Земли", говоря о большом племени камаритов (т.е. гениохах, а гениохи, как мы уже сказали в первой главе, это племенное объединение, куда входили древнеабхазские племена - *иером.Д.*) сообщает, что они "некогда гостеприимно приняли Вакха после

Индийской войны и вместе с линами устроили священный хоровод, надев на грудь передники и оленьи кожи и крича: "Эвой Вакх!" Бог же возлюбил сердцем это племя и обычаи этой страны" [Scythica et Caucasica, т.1,вып.1,с.185].

Говоря о влиянии греков нельзя не упомянуть миф о Прометее, восходящий ко времени не ранее VII в. до Р.Х. Как отмечает В.Л.Яйленко "весь ствол мифологемы чисто кавказский (скорее колхидский). Греческое только имя героя" [Яйленко,1979,с.374].

Теофил Лапинский в середине XIX в. сообщал, что "все народы Кавказа знают это сказание" и рассказывают его в различных вариациях (см.[Лапинский,1995,с.99]). Сам Лапинский приводит адыгский вариант этого мифа (см.[Лапинский,1995,с.99-100]).

У абхазов также сохранилось несколько вариантов сказания о Прометее, где главный герой выступает с именем Абрскил (см.[Абх. сказ. и лег.,1994,с.8-22]). Особенность легенды об абхазском Прометее – Абраскиле заключается в том, что этот герой прикован был к цепи в недоступной по глубине пещере в с. Члоу (см.[Миляновский,1961,с. 177-182; Цулая,1963,с.323-333]).

Следует подчеркнуть и то, что абхазские сказания об Абраскиле, так же, как и грузинские об Амирани, выявляют и более поздние черты, возникшие под влиянием христианства (см.[Дбар,1999,с.118, 122-125; Шенгелия,1980,с.109]).

Что касается персидского религиозного влияния, то эта вопрос практически не изучен. Тем не менее некоторые факты свидетельствуют об этом влиянии на религиозные представления предков абхазов. Например, абхазское слово "апааимбар" (архангел) заимствовано из персидского "пейгамбар", или же культ огня у абхазов, в котором, так же, как и у осетин, прослеживается определенное наслоение персидской религиозной традиции. Видимо, это влияние могло идти и через соседних алан-осетин, носителей языка, относящегося к иранской группе. О проникновении иранской религии через аланов не только к абхазам, но и к адыгам, по-видимому, свидетельствуют и слова Аль-Масуди, который в своем сочинении "Луга золота и рудники драгоценных камней" говорит, что "по соседству с аланами между Капхом и Румским морем (Черным морем – *перем.Д.*) находится племя по имени кешаг (кашки, адыги – *перем.Д.*); это племя благоустроенное и подчиненное *религии магов*..." (см.[Свед.араб.географ., 1908,с.54]).

Наконец, в религиозных верованиях абхазов, относящихся к моменту возникновения христианства, мы находим и следы ветхозаветной религии (следует отличать от первозданной религии или религии Адама). Об

этом писали многие авторы прошлых веков, соприкасавшиеся с религиозными традициями абхазов, возводя последние к патриархальному, в библейском смысле этого слова, времени.

Путь влияния ветхозаветной религии пролегал непосредственно через иудеев рассеяния, появившихся на Кавказе еще во времена Навухоносора и проживавших здесь, в частности, в Абхазии до XIX в. (см.[Услар,1869,с.1-24]).

По словам армянского католикоса Иованеса Драсханакерца, во времена царствования Аршака (это около II в. до Р.Х.) "кое-кто из евреев, живших в земле булкаров (имеется в виду находившаяся к северу от Кавказа территория расселения основного массива болгарских племен: утургур, оногур и др. – примеч. переводчика), что в ущельях Кавказа, отделились и пришли, поселились у подножия Кола (ныне Гёлле, который занимает территорию у истоков р. Кура – примеч. переводчика). Двое из них, подвергшиеся мучениям за то, что не поклонились богам, были загублены мечем за веру отцов по примеру св. Елеазара и сыновей Шамовоны" [Иованес Драсханакерци,с.56].

В "Летописи Феофана" под 671-ым годом упоминается, что "на восточных берегах Меотийского озера, за Фанагориею, кроме евреев живут многие народы" [Феофан,с.262].

По сведениям ряда европейских авторов, евреи проживали и среди адыгских племен (см.[Извест.европ.авт.,1974,с.110,112,146 и т.д.]). Интересно, что о кабардинцах в первой половине XVII в., т.е. еще до того, как они вплотную соприкоснулись с исламом, немецкий ученый Адам Олеарий (1600-1671) свидетельствует, что "они обрезаются и веруют в Единого Бога" [Извест.европ.авт.,1974,с.85]. Об обрезании у кабардинцев говорит и Энгельберт Кемпфер (1651-1716) и Петр Генри Брус (1694-1755) (см.[Извест.европ.авт.,1974,с.115,149]). Известно, что адыгские племена, куда входят и кабардинцы, ареал своего расселения простирали и до Крыма (см.[Поркшеян.,1957,с.335-367]). Именно здесь, в северном Причерноморье, в Босфоре, существовал культ "Бога Высочайшего (θεὸς ὕψιστος)", принесенный сюда в первом веке по Р.Х., вместе с появившимися здесь еврейскими поселениями (см.[Дистроптов,1987,с.36-60]).

"Почти во всех аулах (Карачая – *иером.Д.*), – писал в начале XX в. В.М.Сысоев, – есть так называемые горские евреи (и грузины), которые почти всецело завладели мелочной торговлей в Карачае" [Сысоев,1913,с.46]. О горских евреях сообщал и епископ Владимир в своих путевых заметках о Северном Кавказе.

"Костюмы их и ловкость горские, – говорит епископ Владимир. – но ни века, ни климат, ни другие условия здешней жизни не изменили типа еврейского... Я спросил: есть ли у них раввин? Мой еврей-собеседник указал на одного молодого человека, почти безбородого. Оказалось, его зовут Аарон. Я с улыбкой возразил, что он очень похож на древнего Аарона: у того была борода большая. При этом все слушатели добродушно и преусердно рассмеялись... Между собой они говорят. де, "парсским" языком, но знают и местные горские языки..." [Еп.Владимир,1904,с.670-672].

Что касается непосредственно Абхазии, то из сочинения анонимного автора XIV в., испанского миссионера-францисканца, известно о проживании в "королевстве Сант-Эстрополи" (Сухум) множества евреев, исповедовавших христианство (см.[Инал-ипа,1992,с.30]). Кроме того, по свидетельству одного автора середины XIX в., в одном из горных сел Абхазии, проживала группа евреев, говоривших на абхазском языке (см.[Аджинджал,2000,с.20]).

Не исключено, что именно через этих евреев рассеяния у абхазов и у других народов Кавказа могли возникнуть некоторые понятия о Едином Боге, представления о ветхозаветном законодательстве, возможно и закон левиратства и обычай знатных вельмож перед кончиной отпускать на волю раба и т.д.

"Знатные абхазы перед кончиной, – говорит А.П.Черепов, – отпускали на волю раба (агыруа, ахашалу), подобно тому, как во времена Моисея у евреев был установлен закон отпускать в год субботний и юбилея, с тем, чтобы они, рабы, молились о душе патрона" (см.[Анте-лава,Дзидзария,Олонецкий,1950,с.411]).

Разумеется, нужно всегда помнить о том, что элементы ветхозаветной религии могли проникнуть и через хазаров, исповедавших иудаизм, и через ветхозаветную апокрифическую литературу, а также через христианство (см.[Кузнецов,1977,с.9-10; Миллер,1893,с.94-103; Дбар,1999,с.113-114,117]).

Итак, к моменту возникновения христианства и прихода сюда, в Абхазию, апостолов, религиозные верования древнеабхазских племен – апсилов, абазгов, санигов и их соседей, не были, как мы видим, монолитными. Все вышеизложенное показывает, что, с одной стороны, племена апсилов, абазгов и санигов стояли на довольно высокой ступени религиозного развития, т.к. к этому моменту они уже имели некоторые представления о бессмертии, о душе, о духе, возможно, и о некоем Едином Боге, возвышавшегося над другими богами абхазского пантеона. Городское население, среди которого в основном и велась

апостольская проповедь, было знакомо с эллинской религиозной мифологией и с ветхозаветной традицией. И с тем и с другим они соприкоснулись благодаря грекам, римлянам и иудеям, живших в этих, вначале, городах-колониях и, затем, в городах-крепостях.

С другой стороны, религиозная традиция абхазов, особенно языческая, не знала храмов в честь богов, изощренного культа, жреческих каст, тем более развитой и цельной религиозно-мифологической системы взглядов. Все было предельно просто, порой примитивно, а иногда, может быть, для христианского сознания, даже страшно. Как, например, огромное количество трупов, висевших в бычьих шкурах на деревьях, или же возможное человеческое жертвоприношение во время совершения обряда вымаливания дождя – "дзиуауа", отголоском чего, по-видимому, служит чучело, которое топили в воде во время совершения этой церемонии в XIX в.

Глава 3. АПОСТОЛЬСКАЯ ПРОПОВЕДЬ И ПРОНИКНОВЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА В АБХАЗИЮ

3.1. Апостольская проповедь на территории Абхазии.

Св. Прокл, архиепископ Константипольский (Vв.), в "Похвале св. апостолу Андрею" говорит: "...Многие другие чудеса видел мир, но все это как тень и трава прошло и как свеча угасло. Солнце взошло, и тень исчезла. Нет ничего такого, что могло бы сравниться с апостолами. Они были слуги Бога-Слова (Лк.1,2); осязали Воплотившегося (1.Ин.1,1), который не имеет образа; последовали Ходящему, который вездесущ; совозлежали Неограниченному местом; слушали Создавшего словом всяческая; уловили языком мир; обошли все пределы земли; исторгли заблуждения, как терния; умертвили идолов, как зверей; обратили бесов в бегство, как волков; созвали Церковь, как стадо; собрали православных воедино, как пшеницу; развеяли ереси, как плевы; иссушили иудейство, как сено; сожгли язычество, как дрова; взорали крестом природу; посеяли слово, как пшеницу, озарили все, как утренние звезды... "Вы - свет мира". Видите звезды и изумляйтесь их сиянию" [Archiep. Procli,col.824-825, перевод по: Сказания,1867,с.45-46].

О нескольких "утренних звездах", которые принесли "Свет Истины" на абхазскую землю, а именно об апостолах Андрее Первозванном, Симоне Кананите и некоторых других, сопровождавших их, пойдет у нас речь в данной главе.

Для того, чтобы выяснить обстоятельства проповеди Евангелия среди древнеабхазских племен вышеназванными апостолами, нам необходимо рассмотреть, во-первых, греческую и зависимую от нее грузинскую церковную литературу, повествующую о проповеднической деятельностью апостолов Христовых, во-вторых, апокрифическую литературу, и, наконец, устные сказания и предания самих абхазов об апостольской миссии к ним. Нами будут рассмотрены те источники, как церковные, так и апокрифические, в которых речь будет идти о Восточном и Северном Причерноморье, а также Кавказе, как о месте проповеднической деятельности двух вышеуказанных апостолов и некоторых других.

Греческую церковную письменность, в которой отобразились предания и сказания древней Церкви об апостольской проповеди, исследователи группируют следующим образом. Самые ранние – это сведения из сочинений Евсевия Кессарийского, Руфина, Евхерия Лионского и из сирийского "Doctrina Apostolorum". Затем следуют

краткие известия или сказания в виде каталогов, перечисляющих имена апостолов с небольшими замечаниями о месте их проповеди или смерти. В данную группу входят каталоги, надписанные именами Ипполита, Дорофея, епископа Тирского, Софрония и Епифания, епископа Кипрского. Наконец, более поздние пространные церковное сказания. Это, главным образом, сочинения Епифания Иерусалимского, Симеона Метафраста, Никифора Пафлагонского и некоторых других, которые будут рассмотрены ниже.

Евсевий Памфил или Кесарийский (ок.260-340) в "Церковной истории" сообщает: "Святые же апостолы и ученики Спасителя рассеялись по всей земле. Фоме, *как повествует предание* (ὡς ἡ παράδοσις περιέχει), выпала по жребию Парфия, *Андрею – Скифия*. Иоанну – Азия, там он жил, там, в Ефесе, и скончался; Петр, по-видимому, *благовествовал иудеям, рассеянным по Понту*, Галатии, Вифинии, Каппадокии и Асии. Под конец жизни он оказался в Риме, где и был распят головой вниз: он сам счел себя достойным такой казни. Надо ли говорить о Павле, возвещавшем Христово Евангелие от Иерусалима до Иллирика и пострадавшем при Нероне в Риме. *В точности так рассказано у Оригена в 3-ем томе его Толкований на Бытие*" [Евсевий Памфил,с.78; см.также: Scythica et Caucasica.т.1,вып.3, с.665; Васильевский,1877,с.42; Петровский,1897-98,с.87].

"...Ап. Андрей, - говорит Руфин, - *как нам передано*, проповедывал в Скифии" (цит.по: [Петровский,1897-98,с.89]).

Евхерий Лионский (Vв.) с незначительными отступлениями повторяет слова Евсевия.

"Проповедуя слово Божье, - пишет Евхерий Лионский, - апостолы, *как повествует история* (quantum narrat historia), отправились по сторонам света: Варфоломей – в Индию, путь Фомы лежал в Парфию, Матфея – в Эфиопию (Mattheus Aethiopes), *Андрей же своей проповедью смягчил скифов* (Andreas Scythas praedicatione mollivit)" (цит.по: [Митр.Макарий,1994,с.265-266; см.также: Васильевский,1877,с.43]).

В сирийской "Doctrina Apostolorum" (IVв.) сообщается, что "апостол Андрей проповедовал в Никее, Никомидии, Вифинии, *Готии* и окрест лежащей стране" (цит.по: [Петровский,1897-98,с.89,примеч.3]).

В подлинности всех четырех вышеприведенных отрывков из сочинений, объединенных в первую группу источников, никто из исследователей не сомневается. Все они, как мы видим, свидетельствуют, что уделом апостольской проповеди Андрея была Скифия (в "Doctrina Apostolorum" она заменена "Готией"). Причем это

свидетельство основывается на предании (ὡς ἡ παράδοσις περιέχει). Этот фактор для нас немаловажен, учитывая значение предания не только в жизни Православной Церкви, но и в изучении ее истории.

Единственное, на что обращают внимание исследователи – это "кому принадлежит ссылка на предание – Оригену, или Евсевию, т.е., где именно начинаются слова, приводимые Евсевием из Толкования первого на книгу Бытия?" (см.[Васильевский,1877,с.42]).

С.В.Петровский, изложив противоположные точки зрения по указанному вопросу проф. Васильевского и Lipsius'a, совершенно справедливо замечает, "что при обеих гипотезах одинаково остается в силе вопрос, что это за предание, о котором упоминает начало отрывка?" [Петровский,1897-98,с.88]. Сам С.В.Петровский склонен видеть "в предании, упоминаемом у Евсевия, предание церковное, но отличающееся от канонического некоторой неопределенностью в смысле источника, предание анонимное, имеющее аналогию в сообщениях об апостольских уделах Дамаса, папы Римского, Амвросия, Иеронима и др." [Петровский,1897-98,с.88-89].

Таким образом, церковное предание, восходящее, возможно, к апостольским временам, запечатленное в III-IV вв. Оригеном и Евсевием Кессарийским, свидетельствует нам, что местом проповеди ап. Андрея Первозванного была "Скифия".

"...Предание о проповеди ап. Андрея в Скифии, – говорит И.Малышевский, – было в век Евсевия историческим преданием в Церкви. Преданием историческим, достойным занесения в историю Церкви, могло быть для Евсевия только такое предание, которое имело авторитет древности, восходящее не только к Оригену, но и к веку мужей апостольских, и признаки общего предания Церкви" [Малышевский,1888,с.300-301].

Относительно того, что вкладывалось в термин "Скифия" у вышеприведенных авторов, в особенности у Евсевия, то следует отметить, что данное понятие античными писателями употреблялось в очень обширном и неопределенном смысле. Значение этого слова со временем менялось, "обозначая этнические массивы разных масштабов и уровней объединения" (см.[Федотов,1996,с.42]). Тем не менее следует сказать, что под "скифами" в науке прежде всего понимаются северные кочевые племена, причисляемые к иранскому этническому миру, которые начиная с конца VIII, начала VII вв. до Р.Х. проникают в причерноморские степи, вытеснив оттуда киммерийцев, а также через Дагестан в Переднюю Азию, где они положили конец владычеству тех же киммерийцев (см.[Федотов,1996,с.40-46; Инал-ипа,1976, с.112-113,119-120,187 и др.]).

Интересно, что в античном Средиземноморье фракийцев и скифов считали самыми многочисленными народами на земле (см.[Федотов,1996,с.42]).

По мнению Д.С.Раевского и М.Н.Погребовой "античная традиция отразила переселение в Причерноморские степи начала I тыс. до н.э. обитателей ареала Нижней Волги, Предкавказья и Дона, имевших черты срубной и андроновской культуры, близкие населению Причерноморья" (см.[Федотов,1996,с.42]). Начиная с VII в. до Р.Х. следы Скифской культуры мы находим в степях Северного Кавказа, позднее в Закавказье. Эти следы найдены также и на территории современной Абхазии между Гагрой и Сухумом (см.[Инал-ипа,1976,с.120; Федотов,1996,с.42]).

Таким образом, под "Скифией" в письменных античных источниках понималась обширная область Причерноморских степей от Дуная и до Дона, а иногда этноним "скифы" античными авторами распространялся южнее Дона в направлении Восточного Причерноморья. Например, Стефан Византийский в своем сочинении "'Εθνικά" со ссылкой на Арриана причислял апсилов и лазов к скифским племенам (см.[Scythica et Caucasica,т.1,вып.1,с.256,262]).

Подобное же содержание, по всей видимости, вкладывали в понятие "Скифия" Ориген, Евсевий и Евхерий, которые прекрасно знали античную литературу, в том числе и историческую. Может быть, и правы В.Васильевский и С.Петровский, полагавшие, что Евсевий Кесарийский, Руфин и Евхерий Лионский с названием "Скифия" связывали "неопределенное представление". Последнее, по мнению С.В.Петровского, являлось прямым результатом "неопределенности того предания, какое впервые вывел Евсевий в своей "Истории" (см.[Петровский,1897-98,с.89]). Но эта неопределенность, нам кажется, могла быть связана только с незнанием более точной и подлинной историко-этнографической обстановки внутри географических границ "скифского мира", но не отнюдь вообще географического ареала распространения понятия "Скифия".

Следовательно, мы думаем, что вышеуказанные авторы, говоря о Скифии как о месте проповеднической деятельности ап. Андрея, разумели некую обширную территорию, возможно, не зная, какие именно племена проживали на этой территории, но точно представляли, что она, эта территория, находилась в Северно-Восточном Причерноморье и в сопредельных с ней землях. Это подтверждается еще и тем, что сам Евсевий Кесарийский в других своих сочинениях, а именно, в жизнеописании Константина Великого называет скифами причерноморских готов (см.[Васильвеский,1877,с.47; Петровский, 1897-

98.с.89]). Кроме того, как мы видели выше, "Doctrina Apostolorum" прямо заменяет "Скифию" "Готией". Аналогичная замена просле-живается и в Давидогареджийской рукописи "Жития ап. Андрея" (см.[Житие ап. Андрея.1869,с.165]).

К комментариям некоторых деталей из сообщения Евсевия мы еще вернемся, а теперь перейдем ко второй группе греческих источников. Сюда относятся каталоги апостолов, надписанные именами Ипполита Римского (IIIв.), Дорофея Тирского (IVв.), Софрония (IVв.) и Епифания Кипрского (вторая пол. IV- нач. V вв.).

В каталоге с именем Ипполита, называемом "О двенадцати апостолах: где каждый из них проповедовал и где скончался", говорится следующее: "Андрей, после *проповеди скифам и фракийцам* (Ἀνδρέας, Σκύθας, Θράκαις κηρύξας), распят в *Ахейском городе Патрах*, в прямом положении, на масличном дереве, и погребен там же" [Hippolyti,col.951, перевод по: Сказания,1867,с.3; см. также: Петровский, 1898,с.95; Митр.Макарий,1994,с.91-92].

Относительно ап. Симона Кананита в названном каталоге сообщается, что "Симон Кананит, сын Клеопы, называющийся также Иудою, был Иерусалимским епископом после Иакова Праведного. Он почил и погребен там же, прожив 120 лет (Σίμων ὁ Κανανίτης ὁ τοῦ Κλεωπᾶ, ὁ καὶ Ἰούδας, μετὰ Ἰάκωβον τὸν Δίκαιον ἐπίσκοπος γενόμενος Ἱεροσολύμων, ἐκοιμήθη, καὶ θάπτεται ἐκεῖ, ζήσας ἔτη ρκ΄)" [Hippolyti, col.953, перевод по: Сказания,1867,с.4].

В.Васильевский, рассматривая вопрос авторства названного каталога, а также время происхождения и начальную его редакцию, полагал, что "Ипполитовых каталогов было много, что редакции их были очень различны, и что некоторые из них, только по достойной уважения традиции, сохранили надписание, напоминающее о первоначальном каталоге Ипполита Римского". "Все-таки, – продолжает тот же автор, – следует признать, что существующий каталог с именем Ипполита, если и не принадлежит III в., то и не слишком далеко отстоит от него…" [Васильевский,1877,с.45].

По мнению Lipsius'а каталог Псевдо-Ипполита "один из позднейших и время образования его приходится между VI и началом IX века" (цит. по:[Петровский,1898,с.90-91]).

В каталоге св. Дорофея, епископа Тирского, со следующим пространным заглавием: "Церковное писание. О семидесяти учениках господина Дорофея, еп. Тирского, древнего мужа, духоносца и мученика, пострадавшего во времена Лициния и Константина императоров", об ап. Андрее сказано, что он вместе с братом, ап. Петром, "прошел все

побережье *Вифинии и Понта, Фракии и скифов*, благовествуя Господа" (πᾶσαν τὴν παραλίαν τῆς Βιθυνίας τε καὶ πόντου, Θράκης τε καὶ Σκύθας (Σκυθίας?) διῆλθεν εὐαγγελιζόμενος τὸν κύριον). Потом пришел *в Великий Севастополь, где укрепление Апсар и река Фазис, где живут внутренние эфиопы* (μετέπειτα ἐπορεύθη ἐν Σεβαστοπόλει τῇ μεγάλῃ, ὅπου ἡ παρεμβολὴ Ἄψαρος καὶ ὁ Θάσις ποταμὸς, ἔνθα οἱ ἐσώτεροι Αἰθίοπες κατοικοῦσιν). Погребен в Патрах Ахейских, распят Егиатом" (цит.по:[Васильевский,1877,с.51; см.также: Петровский,1898,с.94; Митр.Макарий,1994,с.92,примеч.14]).

В одной из редакций каталога св. Дорофея вместо "Вифинии, Понта, Фракии и Скифии" стоит "проповедал Евангелие скифам и согдианам и сакам" (см.[Петровский, 1898,с.94]).

Из предисловия к данному каталогу, написанного неким пресвитером Прокопием, мы узнаем о св. Дорофее, что "он оставил много сочинений на римском языке и эллинском, так как был знатоком в обоих. После смерти Диоклетиана и Лициния он прибыл в свою епархию и управлял Церковью Тирскою до тирании Юлиана. Так как, хотя и неявно, но тайно Юлиан через посредство властей истреблял христиан, то Дорофей удалился в город Эдесс, где и был схвачен властеначальниками Юлиановыми и умер вследствие старости, именно достигнув ста семи лет" (цит.по:[Васильевский,1877,с.46]).

Этот отрывок позднее целиком повторяется в "Хронографии" Феофана Исповедника [Феофан,с.19].

Кроме сказанного о св. Дорофее, еп. Тирском, известно только то, что приводимые в некоторых рукописях Нового Завета подробные повествования о жизни каждого из евангелистов также приписываются наравне со св. Софронием, Патриархом Иерусалимским (VIIв.) и св. Дорофею (см.[Мецгер,1996,с.23]).

В.Васильевский на основании отсутствия имени св. Дорофея Тирского в "Церковной истории" Евсевия Кессарийского высказывал сомнения в существовании когда-либо такого лица [Васильевский, 1877,с.47]. Он полагал, что прототипом для еп. Дорофея Тирского мог послужить упомянутый у Евсевия антиохийский пресвитер Дорофей [Васильевский,1877,с.48]. В отношении свидетельства Феофана Исповедника Васильевский считал, что "из этого можно вывести только то заключение, что сочинение Прокопия (речь идет о процитированном нами "Церковном списании" – *иером.Д.*) появилось на свет ранее 818 г., когда писал Феофан". "Но удивительно при этом то, – продолжает названный исследователь, – что Феофан, знакомый с мнимыми трудами Дорофея… не воспользовался ими для истории Константинопольской

епископской кафедры, ничего не говорит о посещении Византии или ее предместья Андреем, о поставлении Стахия, и, в довершение всего, называет первым епископом Византии Митрофана..., следуя в этом более древней Пасхальной хронике (кончающейся 628 г.), где также Митрофан назван первым епископом Византии (под 313г.)" [Васильевский,1877, с.48].

Сам В.Васильевский соглашался с тем мнением, что "Церковное списание" Дорофея есть позднейшая подделка и что сами каталоги, ему приписанные, вовсе не относятся к IV в., ни даже к VI, а ко времени гораздо более позднему, *хотя и могут быть основаны на других, более древних сочинениях такого же содержания*" [Васильевский, 1877,с.49].

Мы не намерены оспаривать точку зрения проф. Васильевского, отметим только то, что Lipsius считал "время образования Псевдо-Дорофеева каталога по всем данным – начало V (самое раннее) или начало VI в. (самое позднее)" (цит.по:[Петровский,1898,с.91]). Кроме того, сведения относительно проповеднической деятельности ап. Андрея, приведенные в каталоге св. Дорофея, еп. Тирского, также имеются у Софрония (IVв.) и Епифания Кипрского (втор. пол. IV – нач. V вв.).

Софроний, один из друзей блаж. Иеронима, в дополнениях к переведенному им сочинению Иеронима, а именно "De viris illustribus", говорит: "Андрей, брат его (Петр), *как передали нам предки* (ὡς οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασιν), проповедал Евангелие Господа нашего Иисуса Христа *скифам и согдианам и саккам, и проповедал в Севастополе Великом* (καὶ ἐν Σεβαστοπόλει ἐκήρυξε τῇ μεγάλη), где находится *укрепление Ансара и река Фазис, где живут внутренние Эфиопы* (ὅπου παρεμβολὴ Ἄψάρου καὶ Φᾶσις ὁ ποταμὸς, ἔνθα οἰκοῦσιν Αἰθίοπες οἱ ἐσώτεροι). Погребен же в Патрах Ахейских, преданный распятью Егиатом..." (цит.по:[Васильевский,1877,с.51-52; см.также: Митр.Макарий,1994,с.93]).

Об ап. Симоне Кананите Софроний свои сведения, по всей видимости, заимствует из каталога Псевдо-Ипполита, поскольку он единственный после Псевдо-Ипполита, кто называет ап. Симона Кананита "братом Иакова епископа, получившим и жребий епископства после кончины Иакова Праведного". Софроний также, вслед за Псевдо-Ипполитом, говорит о том, что Симон Кананит прожил 120 лет и умер в Иерусалиме, будучи распят на кресте, правда, в отличие от Псевдо-Ипполита, уточняя, что это произошло при Траяне (см.[Сказания,1867,с.6]).

Сообщение Епифания Кипрского, которое почти целиком совпадает со сведениями св. Дорофея и Софрония, находится в его сочинении под

названием "Епифания, епископа Кипрского, о святых апостолах, где они скончались, где лежат их святые мощи и в каких местах".

"Ап. Андрей, брат Петра, – говорит Епифаний Кипрский, – *как предшественники наши передали*, возвещал скифам, сугдианам и горсинам (Σκύθαις καὶ Σουγδαινοῖς καὶ Γορσίνοις): *возвещал и в Севастополе Великом, где находится укрепление Апсар и гавань Исса и Фасис река; здесь обитают эфиопы* (ἐκήρυξε δέ καὶ ἐν Σεβαστοπόλει τῇ μεγάλῃ, ὅπου ἐστὶν ἡ παρεμβολὴ Ἄψαρος καὶ Ὑσσου λιμὴν καὶ Φάσις ποταμός· ἔνθα οἰκοῦσιν Αἰθίοπες). Погребен в Патрах, город Ахаии" (цит.по:[Петровский,1898,с.95]).

Данный отрывок приводится со ссылкой на Епифания Кипрского и в сочинении Епифания Иерусалимского (см.[Epiphanii monachi.col. 221]).

Исследователи полагают, что только что процитированный каталог апостолов не принадлежит Епифанию Кипрскому, а также время составления его остается неясным.

"Руководящей в этом отношении нитью, – говорит С.Петровский, – служит только то, что список семидесяти учеников, подлинно принадлежащий Епифанию, доселе не открыт, следовательно, трактат "Περὶ τῶν προφητῶν, πῶς ἐκοιμήθησαν καὶ ποῦ κεῖνται" (cod.Par. gr.1115), содержащий кроме перечня двенадцати апостолов еще сведения об ап. Павле, ев. Марке и выдержки из книги о семидесяти учениках, ложно надписаны именем Епифания; а с другой стороны, что наиболее древняя редакция Псевдо-Епифаниева каталога, буквальную выписку из которой делает монах Епифаний, более совпадал с текстами Псевдо-Софрония и Псевдо-Дорофея, чем с текстом Псевдо-Ипполита; следовательно, время образования Псевдо-Епифаниева каталога приходится на V, или VI, а никак ни на VIII или IX века" [Петровский,1898,с.91].

Итак, нами рассмотрены все четыре каталога апостолов, сведенные во вторую группу греческих источников. Прежде чем обобщить их содержание необходимо уяснить происхождение, древность и ценность этих каталогов. По мнению проф. Васильевского "общий результат относительно всех четырех каталогов сводится к тому, что древность их может быть признаваема только условно и вовсе не определяется их надписанием, что, если и существовали древнейшие редакции, принадлежавшие действительно Ипполиту и Епифанию, то они не дошли до нас, и что те, которые мы теперь имеем, никак не представляют твердого и неизменного церковного предания, идущего от времени, близкого к апостольскому" [Васильевский,1877,с.51].

Другой, не менее авторитетный исследователь С.В.Петровский считает, что о происхождении, древности и ценности вышеприведенных

кратких известий каталогов сказать что-нибудь определенно очень трудно. "Правдоподобно, – продолжает тот же автор, – что первые списки апостолов явились в Египте, что в течение V в., может быть, каталоги семидесяти, а, может быть, и перечни только двенадцати апостолов отсюда – из Египта перенесены были в Грецию и из анонимных скоро стали подложными, т.е. для более широкого распространения в церковной среде приписаны были известным писателям и отцам Церкви... Наконец, вопрос о ценности подложных каталогов исчерпывался бы вполне определенно, если можно было доказать, что в них содержится действительно церковное предание. Изучение указаний этих памятников на места деятельности и кончины апостолов обнаруживают, напротив, что они только выражают допущенные в V-VIII вв. Церковью взгляды, что твердого предания в них нет, что их содержание есть модификация материала, заключающегося в апокрифах гностического происхождения" [Петровский,1898,с.92-94].

Действительно, нельзя отрицать того, что некоторые детали из сообщений вышеприведенных каталогов, а также сведения Ипполита и Софрония об ап. Симоне Кананите не представляют твердого предания Церкви. В последнем случае, т.е. в сообщении о том, что ап. Симон Кананит был епископом Иерусалимским и погребен там, произошла путаница с Симоном Клеоповым (см.[Болотов,1994,т.2,с.249]). Нельзя отрицать и того, что многое в эти каталоги попало из апокрифической литературы, например, наименование Восточного Причерноморья "внутренней Эфиопией" и т.д. Но совершенно очевидно и то, что, независимо от авторства, каталоги, датируемые в пределах IV-VIII вв., основанные, как это допускал тот же проф. Васильевский, "на других, более древних сочинениях такого же содержания", отразили в себе предание древней Церкви о местах проповеди апостолов.

Невозможно согласиться и с С.В.Петровским, который вслед за немецкими учеными, относившимися скептически к любой церковной традиции, настаивал на египетском происхождении каталогов и утверждал наличие сильного влияния апокрифической литературы в церковных сказаниях об апостольской проповеди. С.Петровский, чей труд, несомненно, является большим вкладом в церковную науку, тем не менее, нам кажется, иногда просто навязывает читателю собственное мнение, обрушивая на него огромный шквал информации, ссылок и т.д., что затрудняет читателю узреть историческую правду. Причем, придавая большую историческую ценность апокрифам, а не церковным сказаниям, он все время пытается увязать все этнонимы и топонимы апокрифических деяний апостолов с территорией Северного

и Восточного Причерноморья и прилегающих к ним районов, порой просто "лишая" остальные народы спасительного апостольского благовестия.

В рецензии на труд С.В.Петровского В.В.Болотов, например, на основании коптских и абиссинских легенд доказывал, что деятельность апостолов Варфоломея и Андрея относится к африканской территории (см.[Pogodin,1937-38,с.135-136]). Разумеется, утверждение Болотова не означает, что апостолы Варфоломей и Андрей не проповедовали в Причерноморье и прилегающих к нему землях, хотя именно так хотели бы понять В.В.Болотова – А.Карташев, А.Погодин и др. (см.[Карташев,1907,с.85-86; Pogodin,1937-38,с.136 и др.]). Утверждение Болотова должно означать то, что не нужно ограничивать деятельность апостолов одним местом, как это порой выходило у С.В.Петровского и у других авторов.

"При определении места их (т.е. апостолов – *иером.Д.*) деятельности, – говорит в своих лекциях по истории древней Церкви В.В.Болотов, – можно наткнуться на такие известия, которые, по-видимому, уничтожают друг друга. По одной истории, в Персии раздавалась проповедь Симона Зилота, – отсюда И.В.Чельцов заключил, что эта история западного происхождения; по другой истории, он был в Британии; отсюда заключение, что это история восточного происхождения... На самом же деле они вполне примиримы. Дело в том, что путь апостолов был путь торговых сношений, который простирался, с одной стороны, до Китая и Цейлона, а, с другой, – до островов Британии и до полудиких стран Африки.... Отсюда нет ничего невероятного в том, что апостолы в краткий период времени представляются проповедующими в Китае, Цейлоне и в Британии..." [Болотов, 1994,т.2,с.243-244].

Возвращаясь к содержанию каталогов, следует отметить, что в них впервые выступают "Великий Себастополис" (ἐν Σεβαστοπόλει τῇ μεγάλῃ), "укрепление Апсар" (ἡ παρεμβολὴ Ἄψαρος), "река Фазис" (ὁ Φάσις ποταμός), в совокупности указывающее, что ап. Андрей благовествовал в Восточном Причерноморье, где, по данным античных, греческих и латинских источников, и локализуются вышеуказанные топонимы и гидронимы (см.[Анчабадзе,1964; Инал-ипа,1976 и др.]). Другими словами ап. Андрей проповедовал Евангелие лазам (Западная Грузия), апсилам, абазгам и санигам, посетив столицу современной Абхазии Сухум (древний Себастополис).

Интересно, что жители этого района названы "эфиопами". Этот термин – "эфиопы" или "Эфиопия", довольно часто фигурирует в

апокрифах. Видимо, в каталоги Дорофея, Софрония и Епифания он попал именно оттуда. В начале этот термин не был строго географическим, чуть позже он обозначал страну на юге Египта, позднее он окончательно закрепился за абиссинцами, которые стали называть себя эфиопами (см.[Бологов,1994,т.2,с.244-245]). Но в данном контексте совершенно ясно, что под "Эфиопией", в которой проповедовал ап. Андрей, понимается территория Восточного Причерноморья от "Иссы" до "Великого Севастополя", где, по свидетельству Геродота, жили люди "темнокожие и курчавые" [Scythica et Caucasica,т.1,вып.1,с.8].

В каталогах св. Дорофея, епископа Тирского, и Софрония, с этой "Эфиопией" связывается проповедническая деятельность еще одного апостола, а именно, Матфия.

"Ап. Матфий, – говорит св. Дорофей Тирский (или Псевдо-Дорофей, в данном случае это неважно), – возвестил Евангелие Господа нашего *в крайней (внешней, дальней) Эфиопии, где гавань Иссы и река Фазис* (ἐν τῇ ἐσωτέρα Αἰθιοπία, ὅπου ἐστὶν Ὕσσου λιμὴν καὶ Φάσις ὁ ποταμός): там благовествовал он варварам, *плотоядцам* (ἐκεῖ ἀνθρώποις βαρβάροις σαρκοφάγοις). *Почил в Севастополе и там погребен близ храма солнца* (ἀπέθανε δε ἐν Σεβαστοπόλει καὶ ἐκεῖ ἐτάφη πλησίον τοῦ ἱεροῦ Ἡλίου)" (цит.по:[Петровский,1898,с.106]).

"Матфий, – сообщает Софроний, – был одним из семидесяти, избран вместо Иуды; проповедал Евангелие *во второй Эфиопии* (ἐν τῇ δευτέρᾳ Αἰθιοπίᾳ), *где укрепление Ансара и гавань Иесса, людям, которые были дикими* (ἀγρίοις ἀνθρώποις). *Там же он почил и погребен доднесь* (καὶ ἐκεῖ ἐτάφη ἕως τῆς σήμερον)" (цит.по: [Васильевский,1877,с.52; см.также: Сказания,1867,с.6; Петровский,1898,с.107]).

Каталог Псевдо-Ипполита также различает евангелиста Матфея от апостола Матфия.

"Матфий, – говорит Псевдо-Ипполит, – сопричислен к одиннадцати апостолам из числа семидесяти. Он, после проповеди в Иерусалиме, там же почил и погребен (ἐκοιμήθη καὶ θάπτεται ἐκεῖ)" [Hippolyti,col.953, перевод по: Сказания,1867,с.5].

По процитированному ранее отрывку из сочинения Евхерия Лионского ап. Матфей (Matthaeus) проповедал также в Эфиопии (см. выше).

На основании того, что часто в источниках имена "Матфей" и "Матфий" заменяют друг друга С.Петровский полагал, что под этими именами понимается одно и то же лицо – евангелиста Матфея. С этим утверждением Петровского трудно согласиться, если исходить из вышеприведенных источников, и, по-моему, его последующая

аргументация не совсем убедительна (см.[Петровский,1898, с.106,примеч.1]).

Если согласиться с посылкой С.Петровского об идентичности ев. Матфея и ап. Матфия то, действительно, будет трудно согласовать, с одной стороны, Руфина, Сократа, Евхерия Лионского и др., которые называли местом проповеди ев. Матфея "Эфиопию Африканскую", и, с другой стороны, Дорофея, Софрония, "Πράξεις" (речь об этом источнике у нас пойдет ниже) и др., отличающих ап. Матфия от ев. Матфея и указывающих на "Эфиопию Кавказскую" как на место его проповеди (см.[Петровский,1898,с.104,106-107,175]).

Исходная позиция С.В.Петровского заставляет нас отказаться и от тех выводов, которые он делает по отношению к проповеднической деятельности ап. Матфия в Восточном Причерноморье (см.[Петровский,1898,с.108-109]).

Что касается "варваров", "плотоядцев", "диких людей" и т.п., которые жили в "крайней Эфиопии", т.е. в Восточном Причерноморье, куда прибыл и где скончался ап. Матфий, то еще с давних времен, как известно, жители побережья Черного моря славились своим "негостеприимством" к чужестранцам, отчего в одно время и само Черное море именовалось Негостеприимным (Ἄξενον).

"...Это море, – говорит Страбон, – было недоступно для плавания и называлось Негостеприимным (Ἄξενον) по причине бурь *и дикости, живших вокруг его племен, в особенности скифских, приносивших чужеземцев в жертву, питавшихся человеческим мясом* и употреблявших черепа вместо чаш; впоследствии же оно названо было Гостеприимным (Εὔξεινον), когда ионийцы основали города на его побережье..." [Scythica et Caucasica,т.1,вып.1, с.111].

Совершенно очевидно, что составители каталогов при изложении церковного предания касательно проповеди апостолов, в данном случае св. Матфия, в Восточном и Северном Причерноморье пользовались фразеологией, устоявшейся в античных письменных источниках.

К третьей группе греческих источников относятся пространные церковные сказания, изложенные в форме "похвалы", "жития" и "деяний", появившихся в основном в IX-X вв. Сюда же мы относим и краткие сообщения позднейших церковных писателей и греческих синаксариев. Авторы пространных сказаний суммировали всю предшествующую литературу о проповеднической деятельности апостолов. Они также использовали и апокрифы, в которых действительно имелись и крупицы исторической правды. К последнему утверждению мы еще вернемся. Как отмечает В.Васильевский, "главный интерес опять, как

и в каталогах, становится историческим или географическим". "Для церковных позднейших писателей, – продолжает тот же автор, – наиболее важное значение имели предполагаемые факты первоначальной христианской истории, вопросы о том, в каких именно странах и каким народам проповедовали апостолы Христа. При решении этих вопросов они не имели нужды отвергать, что апостолы действительно проповедовали в тех странах, на которые так или иначе указывалось в сочинениях, хотя и еретических, но зато идущих из самой глубокой древности; тем более, что каноническая книга Деяний, говоря преимущественно о двух апостолах, пробуждала любознательность относительно других, но не давала средств к ее удовлетворению" [Васильевский,1909,с.261].

Еще одной особенностью сочинений, относящихся к третьей группе, является то, что в них учтены были предания жителей тех или иных мест, в которых проповедовали апостолы.

Все вышеуказанное наиболее ярко отразилось в следующих сочинениях: "О жизни, деяниях и кончине св. всехвального, первозванного апостола Андрея" – монаха Епифания Иерусалимского, "Πράξεις καὶ περίοδοι τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου Ἀποστόλου Ἀνδρέου, ἐγκωμίῳ συμπεπλεγμεναι" и "Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Ἀποστόλου Ἀνδρέου" анонимных авторов, "Похвала святому и всехвальному апостолу Андрею" Никиты Пафлагона, и, наконец, в "Сказании об апостоле Христовом Андрее, между учениками первозванном" – Симеона Метафраста.

С.В.Петровский полагает, что наиболее древним из этих пяти памятников является "Μαρτύριον".

"Простота рассказа, – говорит он, – скудость сведений, сокращенное изложение апокрифических данных с удержанием, однако, характерных деталей, дают основание видеть в "Μαρτύριον" один из первых опытов систематизации церковно-апокрифических известий о Черноморской миссии ап. Андрея, появившийся в IX в." [Петровский,1898,с.127].

По мнению С.Петровского источниками для анонимного составителя "Μαρτύριον" были: местные сказания, известия каталогов и апокрифическая "Πράξεις Ἀποστόλου Ἀνδρέου καὶ Ματθαίου" [Петровский,1898,с.127].

Далее идет сочинение монаха Епифания, жившего в конце первой пол. IX вв. Помимо вышеназванных ему принадлежат еще два сочинения: "Повесть об Иерусалиме и сущих в нем местах" и "Житие Пресвятой Богородицы", правда, некоторые исследователи отказывают ему в авторстве последнего сочинения (см.[ППС,т.4,вып.2,с.2-15]).

Интересующий нас труд – "О жизни, деяниях и кончине св. ап. Андрея" впервые был издан немецким ученым Альбертом Дресселем в 1843 г., затем он был опубликован в греческом корпусе Патрологии Миня, которым мы и будем пользоваться здесь (см.[ППС,т.4,вып.2, с.2; PG,v.120,col.215-260]).

В предисловии к своему сочинению монах Епифаний говорит, что "житий блаженных апостолов никто еще не описал надлежащим образом. Поэтому рассудилось и мне, желающему и разыскивающему в разных местах найти и собрать касающиеся их у свидетелей-очевидцев и богоносных мужей, у Климента Римского, у Евагрия Сицилийского и у Епифания Кипрского; ибо в записке о семидесяти учениках говорится "как передали нам бывшие прежде меня", очевидно, не в письмени и со слов писателей неканонических, также со слов мужей-панегеристов и других повествователей" [Epiphanii monachi,col.216-217, перевод по: Сказания,1867,с.109]. Далее Епифаний сообщает, что он, избегая общения с иконоборцами, странствовал "по областям и городам даже до Боспора, повсюду с великой любовью расспрашивали о святых местах и о том, есть ли где мощи, и нашли их много. Куда бы мы не приходили, мы везде *со тщанием* расспрашивали встречающихся и с радостью поучались" [Epiphanii monachi,col.222, перевод по: Сказания,1867,с.114].

Епифаний действительно лично побывал в прибрежных странах Евксинского Понта с целью, как видно из его слов, изучить местные памятники и предания об апостолах, в силу чего в своем труде об ап. Андрее он тщательно отметил все иконы, жертвенники, храмы и т.д., ведущие свое начало, по рассказам местных жителей, от времени проповеди апостолов.

Два вышеуказанных фактора, по-видимому, сыграли немаловажную роль в том, что "Житие ап. Андрея", составленное Епифанием, "пользовалось большим уважением как в греческой, так и в других Православных Церквах" [Васильевский, 1909, с.269]. Труд Епифания лег в основание и грузинского жития ап. Андрея, а также минейных житий Русской Церкви (см. [Pogodin, 1937-38,с.130; Васильевский, 1909, с. 272-277]).

С.В.Петровский, не раз уже цитировавшийся нами, говоря об источниках, которыми пользовался при составлении своего труда монах Епифаний, утверждал, что последний "намеренно обходит вопрос о том, каким материалом он, действительно, располагал" [Петровский,1898, с.130]. По его мнению, Епифаний широко использовал апокрифы, принадлежавшие гностикам, например, "Деяния апостолов Петра и

Андрея у варваров" и др., иначе, "представляется трудным, даже прямо невозможным написать пространную повесть, передающую, кроме многих фактов, буквально точные речи и беседы апостолов" [Петровский,1898, с.131].

Трудно не согласиться с Петровским в одном. На самом деле, точные речи и беседы апостолов, детали истории, связанные с проповедью у антропофагов, и многое другое, возможно, взято из апокрифов, по крайней мере, если они даже не взяты оттуда, все равно их нельзя считать исторически достоверными. Ведь нужно учитывать, что агиографический жанр имеет свои особенности. Но, что касается местностей, в которых проповедовали апостолы, то здесь монах Епифаний опирался на краткие известия и каталоги, которые в основном были независимы от апокрифической литературы. Он также опирался на свои собственные наблюдения, отсюда и некоторые уточнения, имеющиеся в его сочинении.

Вернемся к содержанию труда монаха Епифания. В данном случае мы не намерены детально излагать маршрут ап. Андрея и его спутников, указанный в работе Епифания. Отметим только то, что у названного автора мы впервые узнаем о трех путешествиях, предпринятых ап. Андреем. Во время двух первых апостол обошел западное побережье Малой Азии и южное побережье Черного Моря, посетив города: Ефес, Лаодикию, Никомидию, Амастрию, Амисос, Синоп, Трапезунт, Неокесарию и др., и доходил до Иверии. Во время третьего путешествия он обошел все побережье Восточного и Северного Причерноморья, посетив Себастополис, Зихию, Сугдею, Боспор, Херсон, затем, отплыв из Боспора в Синоп, прошел через Византию, Ираклию, Фракию, Македонию, Пелопоннес и прибыл в Ахаю, в город Патры, где и принял мученическую кончину.

"После Пятидесятницы, – сообщает Епифаний, описывая третье путешествие апостола, – Андрей, Симон Кананит, Матфий и Фаддей остались в Эдессе у Авгаря, а прочие ходили по городам, предлагая учение и, совершая чудеса, *и пришли в Иверию и в Фазис, а потом в Сусанию* (Σουσανίαν)... *Матфий с учениками остался в этих местах,* уча и творя многие чудеса, *а Симон и Андрей пошли в Салапию* (читай – Аланию) *и в город Фуст* (Φοῦσταν), и, сотворив много чудес и научив многих, *отправились в Авазгию* ('Αβασγίαν), *и, вошедши в великий Севастополь* (εἰσελθόντες εἰς Σεβαστόπολιν τὴν μεγάλην), учили слову Божию. *Андрей, оставив там Симона* (ὁ δέ 'Ανδρέας καταλείψας τὸν Σίμωνα ἐκεῖ), *сам пошел с учениками в Зикхию* (Ζηκχίαν). Зикхи – народ жесткий, грубый и даже доныне

наполовину неверный. Они хотели убить Андрея: но увидели, что он беден, кроток и ведет строгую жизнь. Наконец, оставив их, он пришел к верхним сугдеям (Σουγδαίους). Это – люди удобноубеждаемые и кроткие; они с радостью приняли слово. Затем пришел апостол в Боспор (Βόσπορον), город приморский, куда и мы пришли. Видя чудеса, сделанные апостолом и слыша богодухновенное слово, боспоряне скоро уверовали, как сами рассказывали нам. *Они показали нам ковчег с надписью имени апостола Симона, вкопаный в основание весьма большого храма святых апостолов, содержащий в себе мощи, и дали нам часть их* (Ἔδειξαν δε ἡμῖν λάρνακα ἐπιγραφὴν ἔχουσαν Σίμωνος ἀποστόλου εἰς θεμέλια κεχωσμένην ναοῦ τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων πάνυ μεγάλου, ἔχουσαν λείψανα. Καὶ ἔδωκαν ἡμίν ἐξ αὐτῶν). *Есть и другой гроб в Никопсии Зикхийской, с надписью Симона Кананита; и он с мощами* (Ἔστιν δε καὶ ἕτερος τάφος εἰς Νίκοψιν τῆς Ζηκχίας ἐπιγραφὴν ἔχων Σίμωνος Κανανίτου, καὶ αὐτός ἔχων λείψανα)" [Epiphanii monachi,col.241-244, перевод по: Сказания,1867,с.134-135].

Хотелось бы обратить внимание вот на что. Во-первых, в сочинении монаха Епифания впервые указаны Иверия (Восточная Грузия) и Алания с городом Фуст как места апостольской проповеди. Во-вторых, мы узнаем, что ап. Андрея сопровождали ап. Матфий, который остается в Сусании, и ап. Симон Кананит, оставленный в абазгском городе Себастополисе. Затем Епифаний из слов местных жителей, а также из собственного наблюдения говорит о сосуществовании двух ковчегов с надписанием имени ап. Симона Кананита, в которых покоились его мощи, причем частица мощей из одной гробницы была взята Епифанием и его спутниками. Одна из гробниц находилась в Боспоре Керченском, другая – в Никопсии Зихской.

К комментариям этих деталей из сообщения Епифания мы вернемся после рассмотрения оставшихся источников, что позволит нам представить более точную картину апостольской проповеди в Причерноморье.

"Πράξεις καὶ περίοδοι 'απ. 'Ανδρέου" анонимного автора в основе своей повторяет труд Епифания Иерусалимского.

"...По вопросу о соотношении труда монаха Епифания и "Πράξεις" энкомиаста, – говорит С.Петровский, – я останавливаюсь на следующем выводе: труд Епифания появился ранее "Πράξεις" энкомиаста. Этот труд положен в основу "Πράξεις". Из этой основы энкомиаст опустил все субъективные детали, значительно сократил, а по местам и опустил речи апостола, вполне справедливо считая их неподлинными; этот труд

он корректировал в тех местах, какие нашел или неверными или неполными, наконец, к повествованию Епифания он прибавил подробности заимствованные из других источников позднейшего, сравнительно с епифаниевым сказанием, происхождения" [Петровский,1898, с.132].

Интересующий нас фрагмент о миссии апостолов Андрея, Матфия и Симона Кананита в Сусанию, Аланию, Авазгию и Боспор, в "Πράξεις" дан буквально по Епифанию. Только о первом ковчеге с мощами Симона, находившемся в Боспоре, аноним замечает, что речь идет об апостоле Симоне Зилоте (см.[Петровский,1898, с.149]).

Симеон Метафраст, автор X в., в своем сочинении об ап. Андрее предлагает нам несколько переделанный и сокращенный вариант, по мнению проф. Васильевского, труда Епифания, а по С.Петровскому, "Πράξεις", правда, Васильевский вообще ничего не говорит о последнем сочинении анонимного автора (см.[Васильевский,1909,с.269; Петровский,1898, с.134]). Метафраст также говорит о трех путешествиях ап. Андрея. Кроме того, у него Синоп не занимает такого значения, как у Епифания. Он упомянут всего лишь один раз. Особое внимание обращает на себя то, что Симеон Метафраст нигде не упоминает Иверию, как место проповеди ап. Андрея и его спутников. Повествуя об апостольском жребии и уделе ап. Андрея, Метафраст пишет: "...Какая же назначена и поручена Андрею? Ему вверена весьма великая и обширная, именно – вся Вифиния, Понт Евксинский, Пропонтида и оба берега, простирающиеся до Стакенского залива и распространяющегося оттуда переезда. К ним нужно прибавить еще знаменитый Халкидон и самую Византию, также тех, которые населяли Фракию и Македонию, простираются даже до Истра; сюда привходит Фессалия и Эллада; наконец, плоды его слова и ростки его благочестия суть и народы, расселившиеся даже до Ахаии" [MHN NOEMBPIOΣ, 1904,σ.210, перевод по: Сказания,1867,с.88].

Метафраст, опуская Иверию, говорит только о Лазике (совр. Западная Грузия), куда ап. Андрей пришел из приморского города Трапезунта [MHN NOEMBPIOΣ,1904,σ.210, перевод по: Сказания,1867, с.89-90]. Далее по Метафрасту ап. Андрей проповедовал в области аланов, абазгов, в Себастополисе Великом, у зикхов, боспорян, а также в Херсонесе [MHN NOEMBPIOΣ,1904,σ.211, перевод по: Сказания, 1867,с.96]. Относительно гробниц с мощами ап. Симона Кананита Метафраст, ошибочно считая, что Симон Зилот и Симон Кананит два разных лица, пишет, что на гробницах были видны надписи "на одной Симона Зилота, на другой – Симона Кананита", правда, в этом он

следует анонимному автору "Πράξεις", хотя, в отличие от последнего, он опускает указание о нахождении одного из ковчегов в Никопсии Зихской [MHN NOEMBPIOΣ, 1904, σ.211, перевод по: Сказания, 1867,с.96].

Никита Пафлагонский, живший в конце IX и начале X вв., в "Похвале святому и всехвальному апостолу Андрею" говорит: "А ты, наиболее для меня достойный почитания, Андрей: ты, достойнобожественная вещь, истинного мужества образец, твердости адамант, столп терпения, после Камня камень (1Кор.10,4), несокрушимое основание Церкви после Христа! Получив *в удел север, ты обходил иверов и сарматов, тавров и скифов, всякую страну и город, которые лежат на севере Евксинского Понта, и которые расположены на его юге* (τὸν βορρᾶν κληρωθεὶς, Ἴβηρας καὶ Σαυρομάτας, Ταύρους καὶ Σκύθας, καὶ πᾶσαν χώραν καὶ πόλιν, ὅσαι τε πρὸς ἄρκτον Εὐξείνου τοῦ πόντου καὶ ὅσαι πρὸς νότον διάκεινται περιὼν)... Итак, *обняв благовестием все страны севера и всю прибрежную область Понта* (πάντα τοιγαροῦν τὰ κλίματα τοῦ βορρᾶ, καὶ πᾶσαν τοῦ Πόντου τὴν παράλιον) в силе слова, мудрости и разума, в силе чудес и знамений, везде поставив для верующих жертвенники, священников и иерархов, он приблизился к оной славной Византии" [Nicetæ Paphlagonis,col.64,68, перевод по: Васильевский,1909,с.283; см.также: Сказания,1867,с.66,69; Митр. Макарий,1994,с.93].

Столь же риторичными и обобщающими выглядят слова о проповеднической деятельности ап. Симона Зилота в панегирике последнему того же Никиты Пафлагонского. Никита указывает на Ливию(Λιβύη), Африку (Ἀφρικῇ), Мавританию (Μαυριτανίᾳ) и Британию (Βρετανικαῖς), как на удел апостольской миссии Симона Зилота (см.[Nicetæ Paphlagonis,col.235-254]).

В месяцеслове императора Василия, редакция которого относится к концу X или началу XI в., имеются сведения о проповеди ап. Андрея, напоминающие нам сообщения рассмотренных выше каталогов.

"Ап. Андрей, – говорит импер. Василий, – проповедывал по всему побережью Вифинии и Понта, Фракии и Скифии, после того отправился в Севастополь Великий, в котором рядом впадают (?) реки Псар и Фазис (ἐν ᾗ παρεμβάλλουσιν ὁ Ψάρος καί ὁ Φάσις οἱ ποταμοί). Внутри этого Фазиса живут Эфиопы. Потом отправился в Патры Ахейские" (цит.по:[Васильевский,1879,с.52]).

В приведенном отрывке фрагмент, связанный с реками Псар и Фазис, немного запутан. В каталогах апостолов, откуда, судя по всему взят данный пассаж, говорится об "укреплении Апсар и реке Фазис"

(см.выше). Эта путаница, т.е. замена крепости Апсар на реку Псар и Апсар, которая будет встречаться и в последующих источниках, отразилась и на работах об истории христианства в Абхазии авторов XIX и XX веков. Так, в частности, архим. Леонид (Кавелин) в своем труде "Абхазия и ее христианские древности" будет локализовывать реку Апсар в районе современного Нового Афона и отождествлять ее с рекой Псырцха (см.[Архим.Леонид.1888,с.19]). К такому выводу о. Леонида и многих других подтолкнуло отсутствие топографической точности в рассматриваемых нами источниках, это, собственно, и не входило в их задачу. Когда в источниках, в особенности, каталогах апостолов, говорится, что укрепление Апсар или река Апсар, как в последнем случае, вместе с р. Фазис находились рядом с Великим Себастополисом, имелось в виду, что все эти пункты – город Себастополис, укрепление Апсар и р. Фазис – расположенные "рядом" друг с другом составляли территорию "крайней Эфиопии" (Восточного Причерноморья). И совершенно ясно, если сопоставить сведения вышеприведенных источников с реальной топографической ситуацией Восточного Причерноморья, основанной также на описаниях античных авторов, то укрепление, гавань, местность Апсар (или Апсара) и река Апсар, локализующиеся намного южнее Себастополиса (Сухума), в районе современного Батума, никак не могли находиться севернее Себастополиса, в окрестностях современного Нового Афона. К сожалению и Ш.Д.Инал-ипа, из-за того, что он не был знаком непосредственно с каталогами апостолов и другими вышеприведенными источниками, ошибочно полагал, что в районе р. Псырцха могла быть крепость Апсара (см.[Инал-ипа,1976,с.279-280]).

Далее в греческих синаксариях об ап. Андрее сообщается следующее.

"Андрей..., – говорится в одной из них, – ушел в восточные области Черного моря, в города (πόλεις) аланов, абазгов и в Севастополь, там благовествовал Евангелие и обратил в христианскую веру всех жителей этих городов и мест" (см.[Glossar,1979,s.215]).

"Выйдя из Синопа, – говорится в другой, – он (ап. Андрей) обошел много городов (πολλὰς πόλεις) – Неокесарию, Самосату, (области) агавов, абазгов, обитающих в Крыму, боспорских зекхов в Колхиде (τοὺς ἐν τῇ Κολχίδι Ζηκχοὺς τοὺς Βοσπορινούς), т.е. живущих на Боспоре Киммерийском и херсониситов" (см.[Glossar,1979,s.215]).

Наконец, Никифор Каллист (+1317) в "Церковной истории" в главе 39 писал об ап. Андрее: "Апостолу Андрею по жребию досталось идти к язычникам, именно в Каппадокию, Галатию и Вифинию; обошедши

их, он посетил также страну, которая называется страною антропофагов (’Ανθρωποφάγων), и пустыни скифские (ἥ τε Σκυθῶν ἐρημία) по обеим берегам Евксинского понта – северному и южному (Εὔξεινος τε πόντος ἑκάτερος· τά τε πρὸς Βορρᾶν καὶ Νῶτον αὐτοῦ κλίματα)" [Nicephori Callisti,col.860, перевод по:Васильевский,1909. с.285: см.также: Митр.Макарий,1994,с.96-98].

В 40-ой главе Никифор Каллист также кратко сообщает об ап. Симоне Кананите, что он проповедывал в Африке, Ливии. Мавритании и Британии [Nicephori Callisti,col.864].

Итак, нами рассмотрен весь свод сочинений, составляющих третью и последнюю группу греческих источников. Из них наиболее важным для нас остается труд Епифания Иерусалимского.

Теперь остается проанализировать зависимые от греческих грузинские сказания и вообще все, что известно об апостольской проповеди из грузинских письменных источников, затем сообщения отдельных апокрифических деяний апостолов и, наконец, свод абхазских устных преданий об апостольской миссии в Абхазии.

Начнем с рукописи Давидогареджийского монастыря, содержащее житие св. ап. Андрея Первозванного. Она опубликована в русском переводе в “Христианском чтении” за 1869 год. По мнению С.Петровского данное “Житие” по сути является грузинской редакцией “Πράξεις καὶ περίοδοι ’απ. ’Ανδρέου” анонимного автора.

“...Сличение текста грузинского “Жития” с текстом “Πράξεις”, – говорит Петровский, – обнаруживает, что списатель его, “иеромонах Роман” maximum своего повествования скопировал без переделок и изменений с оригинала, лишь выпуская из последнего по местам то, что считал лишним; в редких случаях он расширил текст “Πράξεις”, сделал намеренно два-три пропуска и заменил старые этнографические термины новыми” [Петровский,1898,с.133].

Последнее обстоятельство, т.е. замена этнографических и топографических терминов, по словам проф. Васильевского может послужить своего рода комментарием к греческому тексту (см.[Васильевский,1909,с.280]).

Грузинская редакция “Жития ап. Андрея”, сохраняет традицию трех путешествий указанного апостола. Во время первого хождения ап. Андрея из Трапезунта, “города, лежащего в земле мегрельцев”, отправляется в Карталинию (Иверию греческого оригинала), где он посещает города: Ниглею, Кларджетию и Артапанкалосию (см. [Житие ап. Андрея,1869,с.155]). Во время второго путешествия ап. Андрей доходит только до армянского города Самосата, откуда он возвращается

в Иерусалим к празднику Пасхи [Житие ап. Андрея, 1869,с.164]. Третье и последнее путешествие ап. Андрея целиком изложено по "Πράξεις" (в последнем оно, в свою очередь, как мы уже отмечали, изложено по Епифанию). Только изменены названия стран и местностей. Вместо Σουσανίαν греческого оригинала в грузинском "Житии" выступает Сванетия, вместо Σαλανίαν – Осетия, вместо Ἀβασγίαν – Абхазия, вместо Ζηκχίαν – Джигетия и т.д. Что касается могилы ап. Симона Кананита, то грузинская редакция утверждает, что оно находится в "городе Никополе, лежащем между Абхазиею и Джигетиею", различая при этом, как и анонимный автор "Πράξεις", Симона Кананита и Симона Зилота (см.[Житие ап. Андрея,1869,с.164-165]).

Рукопись Давидогареджийского монастыря была использована наравне со славянской редакцией Епифаниева "Жития", содержащейся в "Великих Макариевских минеях", А.Н.Муравьевым при составлении им "Жития св. ап. Андрея Первозванного", помещенного в "Житиях святых Российской Церкви, также Иверских и Славянских" (см.[Жития святых,1856,с.407-470]).

Среди сочинений св. Еквтиме Атонели (Евфимий Афонский) (ок.955-1028), известного грузинского церковного писателя и переводчика, подвизавшегося на Св. Горе Афонской, мы встречаем и труд, посвященный ап. Андрею, "Поминовение о странствии и проповедовании Андрея". В этой работе св. Еквитимием собраны и переведены на грузинский язык сведения об апостольских трудах, содержавшиеся в вышеприведенной нами греческой церковной литературе.

Из сочинения Еквтиме Атонели мы узнаем, что апостолы Андрей Первозванный, Симон Кананит и Матфий, после проповеди в Картли и Кларджети "вступили в землю *сосаиков*, а в стране той владычествовала тогда некая женщина, которая уверовала в проповедь апостолов. Матфий оставался в их стране вместе с другими сподвижниками, а великий Андрей, вместе с Симоном вступили в страну Осетию, и прибыли в город, который зовется *Постапори*, где сотворили великие чудеса и множество народа обратили [в христианство] и просветили. Отправились оттуда и вступили в страну Абхазию и прибыли в город Севаста, и проповедовали Благую Весть и многие с радостью восприняли ту проповедь. Там оставил блаженный Андрей Симона Кананита вместе с другими сподвижниками и сам достиг страны Джикетии... И могила Симона Кананита находится в городе Никопсе, между Абхазией и Джикети" (см.[Абхазия и абхазы,1988,с.25-26; Сообщения,1986, с.18]).

Данный отрывок совершенно очевидно взят из сочинения Епифания Иерусалимского или одного из пространных церковных сказаний, в

котором отразилось Епифаниево "Житие", и очень близок к соответству-ющему месту в рукописи Давидогареджийского монастыря. Разница в том, что вместо Σουσανίαν греческого оригинала и Сванетии грузинской редакции здесь стоит "земля сосанигов", что, на наш взгляд, более соответствует истине, но об этом в свое время.

В историческом сочинении "Жизнь картлийских царей", припи-сываемом автору XI в. Леонтию Мровели, также имеются интересные сведения об апостольской проповеди.

"В ту же пору *царствования Адерки*, – сообщает Леонтий Мровели, – пришли в *Абхазию и Эгриси* Андрей и Симон Кананит – двое из двенадцати святых апостолов. Святой Симон Кананит преставился там же, в городе Никопсии, на рубежах Греции (или "в пределах [владений] греков" – последний перевод, принадлежащий Г.А.Амичба, нам кажется более верным и ясным (см.[Сообщения,1986,с.23]) – *иером.Д.*). Андрей же обратил мегрелов и удалился по Кларджетской дороге" [Мровели Леонтий,1979,с.33; см.также: Абхазия и абхазы,1988, с.38; Сообщения,1986,с.23].

Далее в "Жизни картлийских царей" следует вставка более позднего времени, которое в точности повторяет вышеприведенный нами отрывок из сочинения Еквтиме Атонели, в связи с чем мы не будем цитировать его здесь [Мровели Леонтий,1979,с.33; см.также: Абхазия и абхазы,1988,с.39-40; Сообщения,1986,с.24].

Хочу обратить внимание на то, что, согласно Леонтию Мровели, апостолы пришли в Абхазию и Эгриси, т.е. автор данного сочинения утверждает, что апостольская проповедь коснулась только Восточного Причерноморья в пределах Лазики, Апсилии, Абазгии и Санигии, ничего не говоря о Картли (Восточной Грузии). В этом он действительно близок византийской церковной традиции, существовавшей до IX в. Кроме того, здесь сказано, что ап. Симон Кананит преставился там же, т.е. в пределах Абхазии, в городе Никопсии. Этот город, по утверждению Леонтия, находился в пределах владений греков. Последнее обстоятельство наводит нас на мысль, что Леонтий Мровели, под Никопсией понимал Анакопию (совр. Новый Афон), а Анакопия, как известно, в его время действительно принадлежала византийцам. К этому мы еще вернемся, когда будем рассматривать вопрос, связанный с местом кончины ап. Симона Кананита. Наконец, не следует допускать той ошибки, которую зачастую делали авторы XIX и начала XX веков, писавшие об истории христианства в Абхазии. Они, говоря об апостольской проповеди, писали о гонениях на христиан, воздвигнутых царем Адеркием, и даже о мученической кончине ап. Симона Кананита

при этом царе (см.[Архим.Леонид, 1887,с.18; Тарнава,1917,с.7 и др.]). Как видно из самого источника царь Адеркий, правивший в Картли (Восточная Грузия), не имел и не мог иметь какого бы то ни было отношения к апостолам и к их проповеди в Лазике (Западная Грузия), тем более в Апсилии и Абазгии. Его имя стоит здесь благодаря только Леонтию Мровели, который, описывая вообще царствование Адеркия в Картли, вскользь упомянул о приходе к тому же времени апостолов в Абхазию и Эгриси, поскольку во времена самого Леонтия Абхазия, Эгриси (Западная Грузия) и Картли (Восточная Грузия) составляли единое государство – Абхазское царство.

Одна из основных работ Ефрема Мцире, известного грузинского церковного писателя и переводчика, жившего в XI в., посвящена обращению в христианство картвелов. В этой работе Ефрем Мцире, кроме сведений, касающихся обращения в христианство картвелов в IV в. и абхазов в VI в., собрал и некоторые свидетельства из доступных ему византийских церковных источников о проповеднической деятельности ап. Андрея и его спутников в его родной стране, которая в те времена именовалась "Абхазским царством", куда входили и современные Восточная и Западная Грузия, и, разумеется, территория современной Абхазии (см.[Цинцадзе,1905,с.7-11])

"Эти немногие слова, – говорит Ефрем Мцире, – как собиратель семени собрал я из различных мест св. книг, где они были рассеяны, вследствие указания твоего, человек Божий (речь идет об Иоанне Кириакосе – *иером.Д.*), о необходимости этого. Ты знаешь, как многие многажды спрашивали нас об этих (вопросах) и, по незнанию, соблазнялись о нас, как будто мы отступились от Церкви великого Петра (речь идет об Антиохийской Церкви – *иером.Д.*), главы апостолов" (цит.по: [Джавахов,1901,с.108]).

И.Джавахишвили полагал, что Ефрема Мцире к составлению данного сочинения побудили споры об автокефалии Грузинской Церкви, имевшие место в его время в Антиохии (см.[Джавахов,1901, с.107-108]). Для нас представляет интерес один аспект этих споров, связанный с апостольской проповедью.

В "Житии и деяниях праведного и блаженного Георгия Мтацминдели", написанного иеромонахом Георгием в 1066-68 гг., сообщается, что во время "прений" между Антиохийским патриархом*, притязавшего на территорию Картли (Восточная Грузия) как на свою каноническую

---

* О каком именно патриархе идет речь см. [Цинцадзе,1905,с.26,примеч.39; Цинцадзе,1906,с.84-85,примеч.23]

территорию, и преп. Георгием Мтацминдели, последний, отстаивая автокефалию Мцхетского (Ф. Жордания, полагает Пицундского) Католикосата говорит: "...Если сомневаешься касательно проповеди апостольской в земле нашей, вели принести книгу, называемую "Странствования ап. Андрея Первозванного", и там найдешь истину. Патриарх велел немедленно принести из книгохранилища эту книгу, и она была принесена находившимся при нем Феофилом.... Между тем Георгий говорит патриарху: "Ты хвалишься, владыка святый, что занимаешь кафедру верховного апостола Петра, но мы – достояние брата его, который самого Петра призвал ко Христу. При том, проповедовал нам не один Первозванный, *но и другой из апостолов – Симон Кананит, почивающий в абхазской нашей земле, в городе Никопсии*; с тех пор мы твердо стоим в православии и в заповедях апостольских. Мы, если должно, будем покоряться тебе, но, владыко, не прилично ли и то, чтобы званный покорялся призвавшему его" [Афонский Патерик,1897,ч.1,с.437; см.также: Сообщения.1986,с.19-20; Абхазия и абхазы,1988,с.29-30].

Указанное в данном отрывке "Странствования ап. Андрея Первозванного" – это, по всей вероятности, то сочинение, которое входило в состав апокрифического корпуса "οἱ περίοδοι τῶν ἀποστόλων", приписывавшееся Леуцию Харину (см.[Петровский,1897,с.65-82]).

Фотий, патриарх Константинопольский (IX в.), в своей знаменитой "Библиотеке" писал: "Прочитана была книга так называемая "Хождение апостолов", в которых содержались деяния Петра, Иоанна, Андрея, Фомы и Павла. Написаны они, как показывает сама книга, Левкием Харином" (цит.по:[Васильевский,1877,с.55]).

"Хождение апостолов", наравне с "Церковной историей" Феодорита Кирского и Евагрия Схоластика и другими византийскими источниками использовал при составлении своего труда и Ефрем Мцире.

"Да будет известно, – говорит Ефрем, – что тотчас же после проповеди святых апостолов, когда, по пророчеству Давида, по всему свету разнесся их голос и слова их достигли пределов вселенной, в этих же пределах говорится и о нас в *странствии святых апостолов о проповеди Андрея Первозванного в Авазгии, что есть Абхазия, его отправлении оттуда в Осетию*, а также *странствие Варфоломея на север, что есть Картли*" (см.[Абхазия и абхазы,1988,с.34-35; Сообщения,1986,с.21-22]).

На последнюю фразу Ефрема Мцире о том, что ап. Варфоломей проповедовал в Картли особое внимание обращал в свое время Н.Я.Марр в связи с его гипотезой об иерусалимском происхождении

Грузинской Церкви (см.[Марр.1907.с.110-111]). На предании о проповеди Варфоломея в Восточной Грузии, по словам Марра, "приходится остановиться внимательно, т.к. его мы находим в древнем песнопении, сохраненном в соответственной богослужебной книге в рукописи X в. В ней просветителем Грузии (Картли – *пером.Д.*) назван ап. Варфоломей: Грузия – удел апостольской деятельности Варфоломея. К этому преданию протягивает руку через Армению сирийские источники, по которым ап. Варфоломей просветил внутреннюю Армению, т.е., с точки зрения сирийца, северную ее часть с Грузией" [Марр.1907, с.111].

Н.Я.Марр считал, что ап. Варфоломей проповедовал в Восточной Грузии, а ап. Андрей только в Западной Грузии (см.[ЦВ.1907.№4.с. 147-148]).

Завершая рассмотрение грузинских источников необходимо упомянуть, что сохранился и грузинский перевод греческого синаксария, принадлежащий вышеупомянутому преп. Георгию Мтацминдели. Сведения об апостольской деятельности Андрея Первозванного, имеющиеся в ней, мы не будем приводить здесь, поскольку ничего нового, по сравнению с тем, что мы уже знаем, в нем не содержится (см.[Джанашвили,1899,с.3]).

Теперь перейдем к апокрифической литературе.

С.В.Петровский, не раз уже цитировавшийся нами, посвятил специальную работу, в которой он рассмотрел все сведения об апостольской проповеди в Северо-Восточном Причерноморье, содержащиеся в апокрифической литературе. В своем труде названный автор учел и обработал все редакции и переводы апокрифов, изданных Фабрициусом, Тишендорфом, Липсиусом и др.

При всех достоинствах сочинения С.Петровского с некоторыми его положениями нам трудно согласиться, о чем мы уже имели случай говорить (см.выше). Неприемлема для нас сама позиция С.В.Петровского, который отдавал предпочтение апокрифам в ущерб церковным сказаниям. При его верном определении необходимости привлечения апокрифической литературы для изучения апостольский миссии на Северо-Восточном Причерноморье, поскольку в них действительно сохранялись крупицы подлинной истории, нам кажется немного натянутыми и очень спорными попытки локализовать те или иные этнонимы и топонимы, содержащиеся в апокрифах. Вообще тенденция С.Петровского локализовать все географические пункты, упомянутые в апокрифах, в том числе и в коптских, в Северо-Восточном Причерноморье и прилегающих к нему районах, ошибочна, как и

ошибочно ограничивание деятельности апостолов одним географическим местом (см.выше).

Конечно, нужно понимать, что многие спорные, а порой неверные предположения С.Петровского относительно определения значений и ареалов распространения этносов и географических пунктов, упомянутых в апокрифах, были возможными в силу того, что тогда, когда он писал свой труд, этнографическая и топографическая карты Северного и Восточного Причерноморья были практически неразработаны, многие географические сведения античных и средневековых авторов еще не были изучены надлежащим образом, да это и не было возможным, поскольку почти отсутствовала археологическая карта территории Причерноморья.

Все это необходимо учитывать при использовании сочинения С.В.Петровского.

Что касается самих апокрифов, то для определения их ценности следует знать отношение к ним отцов и учителей Церкви, как восточных, так и западных.

С.Петровский подробно останавливается на этом вопросе. Он, приводя точку зрения Евсевия Кессарийского, Льва Великого, Епифания Кипрского, Филастра, Августина, Амфилохия Иконийского, патриарха Фотия, Никифора Каллиста и др. делает следующее заключение: "...О каком-нибудь "авторитете" этих творений в церковных кругах, о какой-нибудь постановке их вслед за каноническими, или неканоническими писателями издревле не могло быть и речи. Напротив, Запад гораздо раннее Иннокентия I, а Восток задолго до второго Никейского Собора (787 г.) одинаково решительно высказались против них, высказались в самом общем духе, имея в виду прошлое и будущее, распространяя свое veto столько же на греческие, сколько и на западные редакции апокрифов" [Петровский,1897,с.47-54].

Но, вместе с тем, некоторые из отцов и учителей Церкви допускали, что в апокрифических сказаниях не все лживо. Например, епископ Брешианский Филастр, живший во времена императора Феодосия Великого, писал: "Тайные, т.е. апокрифические сочинения, хотя и могут быть читаемы ради назидания, но не всеми, а только совершенными, потому что в них много еретических прибавлений; так манихеи имеют апокрифы о блаженном апостоле Андрее, т.е. деяния, которые он совершил на пути от Понта в Грецию, и которые (будто бы) описали тогда ученики, сопровождавшие апостола, а также деяния Иоанна Евангелиста и равным образом Петра апостола. Здесь рассказывается о знамениях и чудесах, сотворенных апостолами, о том, как говорили (по человечески) скоты, собаки и дикие звери, и о том, как души

человеческие превращались в души собак и скотов" (цит.по: [Васильевский.1877.с.54]).

"...Чтобы осветить странный, как бы недосказанный смысл этих речений, – говорит Петровский, – легко понять, что Филастр различает две редакции апокрифов: редакцию церковную... и редакцию еретическую, принадлежавшую манихеям и подобным им еретикам. Первая редакция, по Филастру, подлинная, во второй – дан широкий простор всяким искажениям, извращениям, добавкам, вымыслам и нелепостям" [Петровский.1897.с.48].

Турбий, епископ Асторгийский, характеризовал содержание апокрифов следующим образом: "Несомненно все достойное удивления, а равно и добродетели святых апостолов, как они описаны в апокрифах или были, или могли быть" (цит.по:[Петровский.1897.с.50]).

Видимо, исходя из последнего, т.е. того, что в апокрифах не все лживо, в особенности это касалось описаний местностей, в которых вели свою миссию апостолы, начиная с VI в. апокрифические сказания очищались и использовались составителями церковных сказаний об апостольской проповеди, правда, может быть, не так широко и активно, как этого хотел бы видеть С.Петровский и многие другие исследователи.

Таким образом, апокрифические "деяния" (πράξεις, acta), "хождения" (περίοδοι, itinera), "мученичества" (μαρτύριον, passio) апостолов, относящиеся в начальной своей редакции к раннехристианскому периоду времени (см.[Петровский.1897.с.147-148]), содержали в себе, с одной стороны, еретические воззрения и вытекающие из них всевозможные вымыслы и небылицы об апостольской проповеди, с другой стороны, они отражали и элементы исторической правды. Последнее чаще всего имело место, когда в апокрифах описывались названия народов, личные имена и географические пункты (см.[Петровский.1898.с.82-83]).

"Апокрифические сказания об ап. Андрее и его сотрудниках, – говорит С.В.Петровский, – оказываются, таким образом, не просто литературными памятниками, генетически между собой объединенными, но записями преданий об апостольской миссии, сложившихся и хранившихся впервые, там, где апостолы проповедовали, – записями, которые ценны потому, что основу их составляют или действительные, или близкие к действительности факты" [Петровский.1898.с.83].

Исходя из вышесказанного для нас, в данном случае, представляют интерес два апокрифических сочинения, в которых есть некоторые детали, поясняющие известия вышерассмотренных нами церковных греческих источников об апостольской проповеди в Восточном Причерноморье.

В греческой редакции апокрифа "Мученичество Матфея" (Μαρτύριον Ματθαίου), которое, по мнению того же Петровского, появилось в конце IV, начале V вв., но является переделкой более ранней редакции, восходящей к концу II, началу III вв. (см. [Петровский, 1897,с.88]), повествуется о проповеди апостола Матфея в Мирне (Μύρνη), городе антропофагов. Царем же у антропофагов в этом апокрифе назван Фульвиан (Φουλβιανός) (см.[Васильевский,1877,с.81-82; Петровский,1897,с.86-85]).

В большинстве апокрифов, в которых речь идет о миссии апостолов у антропофагов, они же мирмидоняне, независимо от локализации страны антропофагов, речь, в основном, касается евангелиста Матфея. Напротив, в каталогах св. Дорофея и Софрония, у Епифания Иерусалимского, в греческих минеях говорится об апостоле из семидесяти Матфие, избранном на место Иуды, который проповедал в "крайней Эфиопии", где жили "плотоядцы". Причем в одной из редакций каталога св. Дорофея или Псевдо-Дорофея сказано: "Матфий..., возвестивший Христа первой Эфиопии, принял кончину от Вуфнама, царя эфиопов (Βουφνάμου βασιλέως Αἰθιόπων), и погребен там Платоном епископом" (см.[Петровский,1898,с.107]).

О Вуфнаме (искаженное Фульвиан) и епископе Платоне речь идет и в вышеуказанном "Μαρτύριον Ματθαίου".

Нам уже приходилось говорить о попытке примирить эти противоречивые данные источников С.Петровским, полагавшим, что в обоих случаях речь идет об одном и том же лице – евангелисте Матфее (см.выше). Но эта попытка, судя по всему, разнится с церковной традицией, различающей евангелиста Матфея и апостола Матфия. Данная проблема, требующая специального изучения, не будет затрагиваться нами здесь. Нам хотелось бы обратить внимание на другое.

С.В.Петровский, настаивавший на том, что миссия ев. Матфея (он же и Матфий) в страну антропофагов относится к Восточному Причерноморью, в упомянутом в "Μαρτύριον Ματθαίου" имени "Φουλβιανός" видит имя царя апсилов "Ἰουλιανός", о котором сообщает Флавий Арриан (см. [Петровский,1898,с.37]).

Это предположение С.Петровского вполне допустимо, если учесть, что, по сведениям вышеприведенных каталогов, ап. Матфий (отличай от Матфея) проповедовал в "крайней Эфиопии", где реки Исса и Фазис и укрепление Апсар, и умер в Себастополисе. Из сочинения монаха Епифания ап. Матфий остался с учениками в Сусании, по грузинской редакции в Сванетии. Возможно, что во всех этих случаях речь идет о

проповеди и кончине ап. Матфия в стране санигов, на территории которых, по утверждению античных авторов (Флавия Арриана), а ими, наверняка пользовались и составители и церковных и апокрифических сказаний, находился Себастополис (см.выше). Прямым подтверждением предположения о том, что ап. Матфий проповедовал и умер в стране санигов, служит замена греческого Σουσανίαν на "землю сосанигов" у Евтиме Атонели. Кроме того, территория "внутренней Эфиопии" вышеуказанных источников, эта территория в действительности апсилов, у которых, по Флавию Арриана, в конце I в. был царь Ἰουλιανός. Все это вместе должно свидетельствовать о том, что ап. Матфий проповедовал в Апсилии, которая немного ранее прихода апостолов входила в племенное объединение санигов, и, возможно, действительно скончался в Себастополисе.

Второе интересующее нас апокрифическое сочинение "Passio Simonis et Iudae" входило в сборник латинских апокрифов "Passiones apostolorum". Этот сборник в полном своем объеме появился во второй половине VI в.

"О большей части сказаний, – говорит С.Петровский, – относящихся к обеим группам ("virtutes" и "passiones"), следует сказать, что они, хотя и имеют источником греческие апокрифы, писаны первоначально на латинском языке. Родина их – франкские монастыри... Ценность собраний ("virtutes et passiones") устанавливается тем, что большая часть содержащихся в них сведений почерпнута из древних источников, от которых нам досталось вообще очень немного..." [Петровский,1897,с.103-104].

По свидетельству Стефана Претория автором "Passio Simonis et Iudae" был некто Кратон, очевидец и ученик апостолов (см.[Петровский,1897,с.100]). С.Петровский полагает, что "имя "Кратон" можно с большим правом считать за намек позднейшего компилятора на древний источник, которым он пользовался, чем за собственное имя известного лица" [Петровский,1897,с.100-101].

В этом апокрифическом "Мученичестве Симона и Иуды" речь идет о тринадцатилетней проповеди апостолов Симона Кананита и Иуды в Персии, откуда затем они отправились в "область Сванир", где они и окончили свое благовестие мученической кончиной (см.[Петровский, 1898,с.73-79]).

"Еще Тиллемон, – говорит Петровский, – доказал, что в этом названии (парал. Suanis в мартирологе Псевдо-Иеронима) дано указание на область сванов в Северной Колхиде" [Петровский,1898,с.76].

Мы же, сопоставив вышеприведенные сообщения церковных источников с данным утверждением апокрифического "Мученичества",

пришли к выводу, что и здесь речь идет об области соанов-санигов, а не о сванах. К этому мы вернемся при изложении вопроса о месте кончины Симона Кананита.

Наконец, последнее из того, что нам необходимо рассмотреть здесь, это абхазские устные предания об апостольской проповеди в Абхазии.

В.В.Болотов в своих лекциях по истории древней Церкви говорил о значимости использования преданий поместных Церквей для проверки свидетельств о апостольской проповеди. Местное предание "могло бы быть, – говорит Болотов, – превосходным средством для проверки апокрифических сказаний" [Болотов,1994,т.2,с.246]. При этом, согласно В.В.Болотову, следует различать Свящ. Предание от исторического предания и предания ученого.

"Историческое предание, – говорит он, – не имея ценности священного, передается исторически от поколения к поколению... Подле такого предания надо различать еще... предание научное. Оно происходит таким путем. Ученый человек читает книгу и для вящей славы своей Родины делает какой-нибудь лестный для нее вывод из прочитанного. Затем он распространяет это воззрение в своей местности. Люди узнают вывод, запоминают его и передают потомкам. Явление это может быть названо secunda genitura. Так и может явиться воззрение, которое есть вывод, а не историческое предание... Очевидно, разность авторитетности предания сохраненного и предания выводного – существенная, а различать то и другое иногда нет возможности, т.к. местное предание записано очень поздно..." [Болотов,1994, т.2,с.246-247].

Если все это отнести к преданиям абхазов об апостольской проповеди, то мы имеем следующую картину. Во-первых, эти предания письменно запечатлены гораздо позднее времен апостольской миссии. Самая ранняя фиксация относится к IX-XI вв., затем несколько преданий записано в XVII в., остальные в XIX в. Во-вторых, трудно определить границу между Преданием Абхазской Церкви и историческим преданием абхазского народа. Наконец, что касается "предания ученого", то здесь, по мнению исследователей, скептически относившихся к апостольской проповеди в Северном и Восточном Причерноморье, таковыми преданиями можно считать фрагменты средневековых пространных церковных сказаний об апостольской миссии, с точным указанием географических мест, составленных учеными монахами.

"...Имеющиеся у грузин и других кавказских народов предание об апостоле Андрее, – пишет А.Погодин, – не вошли в литературную обработку легенды об Андрее, а, напротив, сами вышли из нее, т.е. в

"народе" никогда не было никаких преданий об апостольский деятельности Андрея Первозванного на Кавказе, т.к., вероятно, не было и самой деятельности, а книжным путем "легенда", которая потом и вошла в обиход "народных преданий" [Pogodin,1937-38,с.130].

Возможно в памяти народов Кавказа, в том числе у абхазов, могло ничего не сохраниться о миссии апостолов на Кавказе, но это не означает, как того хотел бы Погодин и др., что самих апостолов никогда не было на Кавказе. Литературные памятники об апостольской проповеди в средние века, впрочем, как и в наше время, могли лишь вновь напомнить, а что-то и воскресить в народной памяти. С другой стороны также очевидно, что многие исторические предания кавказских народов, например, предание, указывающее место кончины ап. Симона Кананита, не могли быть выдуманы учеными-монахами, иначе бы Епифаний Иерусалимский не говорил бы о двух гробницах ап. Симона Кананита.

С учетом всего этого перейдем к самим преданиям абхазов.

На наш взгляд самым ранним историческим преданием абхазов является указание места кончины и упокоения ап. Симона Кананита. Первую фиксацию этого предания мы находим у Епифания Иерусалимского, который, как мы видели выше, сообщает о нахождении одной из гробниц с мощами названного апостола в Никопсии Зихской. Затем это предание отразилось в сочинении Леонтия Мровели, уточняющего, что город Никопсия, в котором скончался ап. Симон Кананит, находился во владении греков, т.е. в Анакопии. Далее преп. Георгий Мтацминдели прямо говорит, что ап. Симон Кананит погребен "в Абхазии, в городе Никопсия". Преп. Георгий мог узнать об этой могиле во время поездки вместе с царем Багратом IV в Абхазию (см.[Сообщения,1986,с.20]), или же из рассказов тех иноков, которые, возможно, приходили из Абхазии на Афон, или, наконец, от тех учеников, которых преп. Георгий Мтацминдели сам направлял в Абхазию и которые время от времени возвращались к нему за духовным наставлением. Данное наше предположение подтверждается еще и тем, что и сам составитель "Жития преп. Георгия Мтацминдели" иеромонах Георгий также свидетельствует о нахождения мощей ап. Симона Кананита в Никопсии Абхазской.

"Блаженный Георгий, – пишет иеромонах Георгий, – довершил дело проповеди святых апостолов Андрея и Симона, ибо Первозванный прошел всю страну нашу, а Кананит совершенно вселился в ней, так как в Никопсии почивают святые его мощи" (см.[Афонский Патерик,1897,ч.1,с.445])

Позднейшая фиксация исторического предания о могиле ап. Симона Кананита относится к XIX в. Так. Фредерик Дюбуа де Монперэ, посетивший Абхазию в 30-ых годах XIX в., писал: "Анакопия (совр. Н.Афон – *иером.Д.*) теперь совершенно покинута. Среди руин только одна маленькая очень древняя церковь напоминает нам о живых. Эта церковь очень знаменита по всей Абхазии и даже Грузии, т.к. предполагают, что именно здесь было погребено тело св. Симона (Кананита)" [Дюбуа,с.130].

А.Н.Муравьев, побывавший в Абхазии в середине XIX в., в частности и в Анакопии, которую он называет "древняя Никопсия греков", сообщал: "...Для меня драгоценно было другое историческое предание, записанное в хронике царя Вахтанга, который говорит, что один из проповедовавших здесь апостолов, Симон Кананит, скончался и погребен в Никопсии. Мы сошли на берег, чтобы посетить церковь, на которую указывает *местное предание*, как на погребальню апостола, и долго ее искали посреди развалин Никопсии... Нам пришла мысль, что она должна быть в горном замке Трахейском, и мы уже хотели туда подыматься, когда один из проводников, с ближнего казачьего поста, вызвался указать нам желанную церковь. Он возвратил нас опять к развалинам Никопсии и, позади ограды, вывел на довольно обширную поляну, усеянную также обломками. Она была ограждена прибрежными скалами Псирсты, которая омывала своими волнами дикое, живописное место, как бы нарочно созданное природою, чтобы приманить на жительство людей. Посредине стояла церковь, небольшая, но почти совершенно уцелевшая, кроме обвалившегося купола; западный ее притвор завален камнями и зарос дикими растениями, как и сама вершина церкви; вход от южного притвора, над коим виден еще полустертый лик Спасителя... Живопись (внутри храма – *иером. Дорофей)* уже стерлась, но на западной стене еще видны Успения Богоматери и два мученика. Гробницы Апостольской нельзя распознать; но предполагая, что святые мощи должны были, по древнему обычаю, под самым престолом, я помолился над тем местом, где он некогда стоял, и призвал имена обоих Апостолов Симона и Андрея, просветивших страну сию" [Муравьев, 1848,с.295-297].

Тот же А.Н.Муравьев предполагал возможность перенесения мощей ап. Симона Кананита из Анакопии в Пицунду, где в кафедральном соборе Абхазских католикосов и поныне сохраняется кувуклия, в которой расположены две гробницы. Над этими гробницами на стене до сих пор видны фрески с фигурами апостолов Симона Кананита и Андрея Первозванного (см.[Муравьев,1848,с.312]).

А.Введенский, описывая развалины храма в Анакопии, который, по его словам, "до настоящего времени известен под названием храма Симона Кананита", говорит следующее: "Сзади храма, в левой скале, находится пещера, вероятно служившая кельей какому-нибудь монаху: *по преданию* это была келья св. Симона Кананита, и всякий, старавшийся проникнуть в нее, поражался смертью. В настоящее время трещина, образовавшаяся в скале ниже пола пещеры, дала выход скопившимся в ней газам, вероятно, причинявшим смерть, и доступ в пещеру сделался возможным. В ней, кроме камня с грубо высеченным на нем крестом, нет ничего" [Введенский.1871.с.2]. Грот, в котором скрывался ап. Симон Кананит, сохранился до сих пор и является местом паломничества для христиан.

А.Введенский, запечатлел еще одно предание абхазов об ап. Симоне Кананите, сохраненное в форме очень наивного рассказа (см. [Введенский.1871.с.1.примеч.1]). Это предание позднее будет повторено К.Д.Мачавариани, правда, он связывал его с ап. Андреем (см. [Мачавариани.19193,с.329]).

"Мучения, смерть за веру, – писал в первой половине XIX в. М.Селезнев, – скрепили у туземцев (имеются в виду абхазы – *иером.Д.*) память о св. ап. Симоне Кананите в Никопсисе и, через долгие периоды различных бедствий, истреблений со стороны язычества и магометанства, перенесли память о его останках до нынешних потомков" [Селезнев,1847,кн.1,с.71-72].

Из письменно зафиксированных исторических преданий абхазов об ап. Андрее Первозванном самое ранее относится к XVII веку.

Жан Шарден (1643-1713) сообщает о том, что ему указывали на Пицундский храм как на то место, где проповедовал ап. Андрей. [Шарден, с. 38]. Иосиф Цампи, католический монах-миссионер XVII в., также свидетельствует, что "по преданию, славный святой апостол Андрей проповедовал веру абхазам", что, по его словам, подтверждается существованием старинной церкви в Пицунде в честь названного святого апостола (см.[Шарден,с.41]). Особое внимание привлекает другое сообщение Иосифа Цампи. Он, со слов отца Христофора Кастелли, который лично бывал в Пицунде, повествует о некотором мраморном столбе, "из которого, по произволению Божьему, изошел кипящий поток воды, когда святой апостол (Андрей) был умерщвлен". Но после молитвенного призывания имени святого апостола Андрея этот поток остановился. "Поэтому, — продолжает монах Иосиф Цампи, — после такого чуда народ проникся великим почитанием его и, проходя мимо столба, прикладывается к нему и преклоняет колени" (см.[Шарден,с.42]).

Этот мраморный столб запечатлен на рисунке с изображением Пицундского храма, сделанного вышеупомянутым Христофором Кастелли (см.[Tamarati,1910; Ломинадзе,1966]).

А.Н.Муравьев говорит, что ключ святой воды, который ко времени его посещения Пицунды находился к востоку от средневекового храма, "местное предание приписывает молитвам Первозванного" [Муравьев,1848,с.313]. Он же приводит содержание дарственной грамоты 1731г., написанной от имени княгини Анисии Абашидзе.

"Мы сделались достоянием святого апостола Андрея, – говорится в этой грамоте, – который был мучим в земле людоедов Анухарет и погребен на месте, называемом Бичвинта (Пицунда). Господь прославили его честное тело, и, по его повелению, была тут построена церковь во имя Божьей Матери, сделавшаяся кафедрою католикоса" [Муравьев,1848,с.313; см.также: Мурзакевич,1877,с.16-17].

Конечно, речь не может идти о кончине и погребении ап. Андрея в Пицунде, но это место в данном контексте, по-видимому, свидетельствует о влиянии апокрифических "Хождений" ап. Андрея в страну антропофагов на предания не только жителей Абхазии, но, как в случае с грамотой Анисии Абашидзе, и жителей Западной Грузии.

В приведенной грамоте указано, что Пицундский храм был построен в честь Божьей Матери, тогда как из вышеприведенных сообщений Жана Шардена и Иосифа Цампи, а также Антиохийского патриарха Макария (см.[Жузе,1905,с.72-73]), нам известно, что он был посвящен Андрею Первозванному. Здесь нет никакого противоречия, просто нужно учитывать, что Анисия Абашидзе могла следовать той традиции, которая называла Пицундский храм храмом Богоматери, имея в виду, что в этом храме находилась знаменитая икона Пицундской Богоматери, хотя престол был освящен в честь Андрея Первозванного. По- видимому, о том же свидетельствует и грамота, выданная патриархом Иерусалимским и Антиохийским (?) Михаилом Абхазскому католикосу Иоакиму, в которой сказано: "...По воле и с помощью Богоматери мы назначили Иоакима католикосом Абхазии, являющимся десницей Иерусалима. Да будет он благословен! Я его возвел и посадил на престол Андрея в Абхазии, чтобы он правил всеми христианами Имеретии, Одишии, Гурии и Абхазии" (см.[(1)Brosset, 1844,p.312-313]).

Что касается страны людоедов "Анухарет", о ней говорит и архим. Леонид (Кавелин). "Народное предание как грузин, так и абхазцев, - пишет он, - прямо говорит, что будто св. ап. Андрей, за христианскую проповедь у них, был убит в стране людоедов – Анухарет, близ Никопсии" [Архим.Леонид,1887,с.19].

Сам архим. Леонид в названии Анухарет усматривал сходство с названием абхазской деревни Анухва, расположенной недалеко от Нового Афона. В Анухве, по его словам, на одном из холмов находились развалины древней каменной церкви, которую "в виду такого предания следовало бы воссоздать.... освятив ее во имя св. ап. Андрея Первозванного" [Архим.Леонид.1887.с.19]. Развалины этого храма сохраняются и по сей день в Анухве на территории приусадебного участка одной семьи по фамилии Трапш.

Архимандрит Леонид (Кавелин), запечатлел еще несколько преданий абхазов о проповеди ап. Андрея в Пицунде. В них повествуется об изгнании апостолом злых духов, в одном варианте — из башни, в другом — из дупла дерева, и об обращении этим действием абхазов к вере Христовой [Архим.Леонид,1887,с.18]. Эти предания об изгнании ап. Андреем злых духов из дупла дерева напоминают нам ряд сюжетов из сочинения Епифания Иерусалимского и др. источников, связанных с изгнанием бесов из скалы и т.д. (см.[Сказания,1867,с.122-123 и др.]). С другой стороны, мы можем допустить, что это предание вполне могло иметь реальную историческую почву, если учесть наличие культа деревьев и рощ у древних предков абхазов. Об этом культе, связанном с теми религиозными представлениями, о которых мы говорили во 2-ой главе, писал еще Прокопий Кессарийский [Прок.Гот., с.382].

Наконец, одну из гробниц, которая вместе с гробницей ап. Симона Кананита устроена внутри кувуклии, расположенной в западной части Пицундского храма, предание также называет гробницей Андрея Первозванного [Архим.Леонид,1887.с.35].

"Нельзя не иметь веры к преданиям, — писал А. Н. Муравьев, — освященным глубокою верою народа с незапамятных времен. Если несправедливо то, что св. апостол (Андрей) здесь довершил земной свой подвиг, то нет никакого сомнения о его долгом пребывании на сих местах" [Муравьев,1848,с.298-299].

Итак, нами рассмотрены сведения кратких греческих сказаний, каталогов и пространных церковных сказаний, сообщений грузинских источников и апокрифов, и устные предания абхазов об апостольской проповеди на территории современной Абхазии. Все эти источники однозначно свидетельствуют о том, что ап. Андрей вместе другими апостолами и их сподвижниками действительно проповедовал в Восточном и Северном Причерноморье. У нас нет объективных данных, чтобы сомневаться в этом. Напротив, об этом прямо говорят названия географических пунктов, впервые появляющиеся в каталогах апостолов. Это река Фазис, укрепление Апсар, город Себастополис и т.д.

Во всех источниках, вплоть до IX в., однозначно речь идет о проповеди апостолов только в прибрежных районах Понта Евксинского, если быть еще точнее, в городах, которые были некогда основаны греками-ионийцами. Эти города поддерживали торгово-экономические связи с городами Малой Азии и Средиземноморья.

"Если дать веру писателям греческим, – говорит Е.Е.Голубинский, – относительно проповеди апостола (Андрея) в Скифии, то у них необходимо будет разуметь под Скифией вовсе не внутреннюю страну с ее варварским населением, а только ее южную окраину, или северный берег Черного моря с находившимися на последнем греческими колониями" [Голубинский,1901,т.1,с.28].

А.В.Карташев также считал, что ап. Андрей проповедовал в Причерноморье, начиная с прибрежных районов Западной Грузии, далее в Абхазии и вплоть до Крыма.

"Не имея прямых данных, – пишет он, – к тому, чтобы без остатка отклонять предания об ап. Андрее, идущее от такой глубокой древности, и толкуя его в географическом отношении пока согласно в господствующим в науке мнением, мы без насилия ученой совести можем допускать, что первозванный апостол, если и не был в странах на севере от Черного моря, то мог быть в Грузии и Абхазии, а может быть и в Крыму..." [Карташев,1991,т.1,с.50].

В торговых городах Восточного и Северного Причерноморья по всей видимости присутствовало иудейское население. К ним, прежде всего, была обращена апостольская проповедь. Это подчеркнуто не только в Деяниях, но и в вышерассмотренных нами церковных сказаниях (см.[Евсевий Памфил,с.78; Сказания,1867,с.111,115,122,132 и др.]).

"Из Свящ. Писания, – говорит В.В.Болотов, – мы видим, что апостольская проповедь вне Палестины направляется по тем местам, где жили иудеи рассеяния. Ап. Павел, по преимуществу апостол языков, избирает точкою отправления для своей проповеди молитвенные дома иудеев и, прежде всего, обращается к ним, как наиболее подготовленным слушателям. Более чем вероятно, что и другие апостолы практиковали тот же самый способ в деле христианского благовестия. Поэтому с доверием нужно относиться к тем сообщениям, где апостолы представляются действующими в иудейских поселках. Например, сообщение о том, что ап. Андрей был в Синопе, вероятно: там была иудейская колония. Синоп упоминается в талмудической литературе, оттуда же вышел пресловутый Акила, буквалист-переводчик Свящ. Писания на греческий язык. Таким образом, ап. Андрей проповедовал уже на обработанной почве" [Болотов,1994,т.2,с.242].

Видимо, не только в Синопе, но и в других населенных пунктах Причерноморья, в том числе и в Себастополисе, могли быть молитвенные дома иудеев, благодаря которым и здесь была обработана почва. Мы уже имели случай говорить об еврейских поселениях на Кавказе, в частности, в Абхазии, и о влиянии через них ветхозаветной религии на религиозные представления абхазов (см.выше), что отчасти подтверждает данное наше утверждение.

"Христианскую веру, – пишет Г.Мерцбахер, – на Западном Кавказе, в Колхиде, впервые (40 г. по Р.Х.) проповедовал ап. Андрей, а ввели ее немного позже Матфей и Симон Кананит… Эти проповедники Слова Божья во всяком случае привлечены были сюда многочисленными древнееврейскими колонистами, оставшимися в постоянном сношении со своими соплеменниками в Иудее, о чем свидетельствует Досифей, патриарх Иерусалимский" (цит.по:[Митр.Гедеон,1992,с.17]).

Начиная с IX в. в источниках в удел ап. Андрея и его спутников включается Иверия и Алания, позднее Сванетия.

Был ап. Андрей вместе с другими, сопровождавшими его апостолами в Иверии (Восточной Грузии) или не был – вопрос, который был поднят в начале XX в. И.Джавахишвили.

И.Джавахишвили считал, что ап. Андрей не был в Грузии, что грузины до IX в. не знали ничего о проповеди Первозванного у них, и что сказания о хождении ап. Андрея в Грузию было занесено из Византии грузинскими монахами, подвизавшимися на Афоне (см.[Джавахов, 1901,с.106-109]).

В пользу своего утверждения он приводит следующие аргументы:

1. В Шатбердском "Житии св. Нины" от лица учениц просветительницы Грузии говорится следующее: "Вот мы учились от тебя, что были до сошествия Бога на землю пророки, а после двенадцать апостолов и еще семьдесят два, *и к нам никого не прислал Бог кроме тебя*".

2. Историк Руфин, который со слов грузинского царя Бакура повествует об обращении Грузии св. Ниной, ничего не говорит о хождении Андрея в Грузию.

3. Ни Петру, епископу Маюмскому, который был сыном грузинского царя, ни его ученику, написавшему его житие, ничего не было известно об Андрее.

4. Древнегрузинский письменный памятник "Обращение Грузии" также хранит молчание о проповеди ап. Андрея.

M.Tamarati, в пятой главе своего сочинения "L'Eglise georgienne: Des origines jusqu'a nos jours" настаивая на действительности апостольской

проповеди в Иверии выдвигает собственные возражения против четырех аргументов И.Джавахишвили. Эти возражения Tamarati не всегда выглядят убедительно. Например, рассматривая последний довод И.Джавахишвили, а именно молчание "Обращения Грузии" о проповеди ап. Андрея в Иверии, Tamarati полагает, что об этой проповеди речь могла идти в несохранившемся листе рукописи названного памятника. Но даже если это не так, что допускает и сам Tamarati, он, тем не менее, не верит в легендарный характер апостолата св. Андрея в Грузии (см.[Tamarati,1910,p.126]).

Не вдаваясь во все тонкости данного спора, мы хотели бы вновь подчеркнуть, что до IX в. в вышеприведенных нами источниках нет указаний на Иверию (Восточную Грузию), как на удел апостола Андрея. Кроме того, Симеон Метафраст, опуская Иверию, говорит только о Лазике (Западная Грузия), как о месте проповеди Андрея, куда он пришел из причерноморского города Трапезунт. Леонтий Мровели в своем сочинении сообщает, что апостолы ходили в Абхазию и Эгриси, т.е. в ту же Лазику, Апсилию, Абазгию и Санигию, но не в Восточную Грузию.

Нам кажется, что используемый в источниках термин "Иверия" многими исследователями иногда понимается неверно. Средневековые авторы, говоря о проповеди апостолов Андрея и Симона в Иверии, последним словом обобщали всю территорию Западной и Восточной Грузии, а иногда туда же включали и Абхазию. В этом смысле характерно употребляемое грузинскими средневековыми авторами выражение "апостолы проповедали в земле нашей", "Симон Кананит, почивающий в абхазской нашей земле" и т.д. Под "нашей землей", "страной" грузинские авторы подразумевали ту страну, в которых они жили в X-XI вв., т.е. "Абхазское царство", куда входила и современные Восточная (Иверия) и Западная Грузия (Лазика), и, само собой разумеется, собственно Абхазия (Абазгия, Апсилия, Санигия и Мисимяния). Поэтому мы думаем, что под "Иверией", в которой проповедовали апостолы, нужно понимать современную Западную Грузию, где локализуются названные в рассмотренных нами выше источниках река Фазис и укрепление Апсар, и современную Абхазию со столицей Сухумом, древним Себастополисом.

Федот Елчин, прибывший во главе русского посольства в 1640 г. в "Дадианскую землю", т.е. в Западную Грузию, во время встречи с митрополитом Митрофаном спросил последнего: "Давно ли Ваше царство крестилось в православную христианскую веру?" Митрополит отвечал: "Наше де царство крестил Андрей Первозванный, а наизусть

де я не помню сказать давно ли царство крестилось… А те, грузинские земли, Темразова, Бошечуйская и Тюфлиская (Восточная Грузия – *иером.Д.*) и Гурьельская крещены опосле нашия Дидьянския земли (Западная Грузия – *иером.Д.*); а пришла, скать, некая праведная девица от Ерусалима, а имя ей Ненила, по ее присылке те земли крестились" [Федот Елчин,с.218].

Теперь в отношении Алании и Сванетии.

У монаха Епифания, как мы уже видели, апостолы Андрей, Симон Кананит и Матфий проповедовали в Сусании, где остался ап. Матфий с учениками, а Андрей и Симон Кананит пошли в Аланию, в город Фуста, откуда они затем направились в Абазгию. Этот маршрут апостолов повторен "Πράξεις" анонимного автора, у Симеона Метафраста и в грузинской редакции "Жития ап. Андрея". В последнем сочинении вместо Сусании выступает Сванетия, вместо Алании – Осетия, вместо города Фуста – Фостофори или Постопори. Эти же изменения этнонимов и топонимов встречаются и у Еквтиме Атонели, правда, здесь вместо Сванетии – "земля сосанигов".

Мы полагаем, что под Сусанией и Аланией названные источники разумеют территорию Апсилии. В первом случае, т.е. когда речь идет о проповеди апостолов в Сусании, в которой остается Матфий, имеется в виду прибрежная часть Апсилии, во втором случае, – когда речь идет об Алании, о горной полосе территории апсилов, т.е. район современной Цебельды.

Сопоставление сообщений каталогов Псевдо-Дорофея и Софрония, позднейших церковных сказаний, апокрифа "Μαρτύριον Ματθαίου" и Еквтиме Атонели неизбежно приводит нас к выводу, что местом проповеди ап. Матфия была территория апсилов. Апсилы, повторимся, немного ранее прихода апостолов входили в племенное объединение "соанов-санигов". Отсюда позднейшая замена сперва "крайней Эфиопии" на Σουσανίαν, затем Σουσανίαν на "Сванетию" (см.выше).

Что касается "Алании", то подтверждением того, что в действительности имелась в виду горная часть Апсилии, служит упоминание города Фуста. В письме ученика преп. Максима Исповедника апокрисиария Анастасия к Феодосию Гангрскому есть упоминание об этом городе-крепости (in castro Phustas). Автор данного письма, заточенный, по его словам в крепости Phustus, сообщает, что последняя находилась в пределах Апсилии и Мисимянии (ad partes Apsiliae et Misimianæ) (Ам.[Anastasii presbyteri,col.174]).

Ш.Д.Инал-ипа названную крепость локализует в междуречье р. Амткел и Джампал, в местности Апушта, "название которой так

близко по своему оформлению к термину "Пуста" Анастасия" [Инал-ипа, 1976, с.256; см. также: Анчабадзе, 1959. с. 64-65; Воронов. 1998, с.114-115].

В этих районах горной Абхазии апсилы и мисимяне действительно граничили с аланами. К тому же некоторые исследователи утверждают, что аланские поселения имелись и на южной стороне Кавказского хребта в горной части Юго-Восточной Абхазии (см.[Гаглоев.2000.с.52]). По мнению С.Гаглоева именно о них и идет речь в вышеназванных церковных сказаниях об апостольской проповеди.

"Мы отнюдь не отрицаем возможности перехода через Кавказский хребет и посещения Западной Алании апостолами, – говорит С.Гаглоев, – а стараемся утвердить ту мысль, что маловероятность перехода не служит еще достаточным основанием для отрицания проповеди апостолов среди алан (осетин), по крайней мере, в Закавказье" [Гаглоев,2000,с.52].

Наконец, о месте кончины ап. Симона Кананита.

Епифаний Иерусалимский сообщает нам, что он в первой половине IX в., во время путешествия по побережью Черного моря, в Боспоре Керченском и Никопсии Зихской видел гробницы с мощами ап. Симона Кананита. Разрешить данное противоречие пытался еще анонимный автор "Πράξεις καὶ περίοδοι 'απ. 'Ανδρέου". Он ошибочно полагал, что ап. Симон Кананит и ап. Симон Зилот два совершенно разных лица. Этому нет объяснения и в исследовательских работах. Исключение составляют работы И.Малышевского и С.Петровского. Первый стоит на позиции анонимного автора "Πράξεις", считая Симона Кананита апостолом из семидесяти, а Симона Зилота – из двенадцати (см.[Малышевский,1889,с.558]). Второй, С.Петровский, в сообщении Епифания видит попытку "примирить два разных, более ранних предания об ап. Симоне Петре и ап. Симоне Кананите" [Петровский,1898,с.118-122,159-160].

А.В.Гадло, в одной из своих статей, посвященных Зихской епархии, полагал, что в Боспоре могла находиться часть мощей ап. Симона Кананита, а остальная часть была в Никопсии Зихской (см.[Гадло, 1991,с.103]).

Вообще контекст сообщения Епифания допускает возможность различать ап. Симона, который у него дан без всякого определения, от ап. Симона Кананита. Отсутствие определения в имени "первого" Симона дало повод анониму "Πράξεις", Симеону Метафрасту и др. назвать его "Зилотом" и отличить от ап. Симона Кананита. Возможно ап. Симон, чьи мощи находились в Боспоре Керченском, мог

действительно отличаться от ап. Симона Кананита, почившего в Никопсии. Другое дело, что мы не можем с точностью сказать, кто подразумевался под именем "ап. Симона" в Боспоре. Хотя можно допустить, что речь идет об ап. Иуде (Иуде Зилоте), который, по свидетельству апокрифа "Passio Simonis et Iudae" и западных мартирологов проповедовал вместе с ап. Симоном Кананитом в Персии и затем они окончили свою жизнь в "Сванире" (см.[Петровский,1898,с.118-120]), т.е. в Санигии.

Для детального разъяснения рассматриваемого нами отрывка из сочинений монаха Епифания требуются дополнительные изыскания.

Что касается Никопсии, где скончался ап. Симон Кананит, то и здесь необходимы некоторые пояснения.

Вопрос о местонахождения Никопсии, как замечает А.П.Горст, "не просто труден, а архитруден. Иногда даже кажется, что безопаснее странствовать по самой земле Побережья, чем по страницам описывающих ее прошлое книг" [Горст,1997,с.73]. На сегодня существует шесть точек зрения по вопросу локализации Никопсии. Все они подробно будут рассмотрены нами в 7-ой главе предлагаемого труда. Здесь остановимся на наиболее распространенной точке зрения, которая отождествляет Никопсию с Анакопией (совр. Н.Афон) (см.[Горст, 1997,с.73; Kollautz,1969,s.29]).

Локализация Никопсии в Новом Афоне ошибочна. Это совершенно ясно из источников. Но нельзя исключать возможности того, что Анакопия в течение какого-то времени могла именоваться так же, как и Никопсия. Правда, иногда складывается впечатление, что в силу созвучия Анакопсии и Никопсии многие источники, говоря о Никопсии, и даже Никопсии Зихской, на самом деле подразумевали Анакопию.

Мы думаем, что именно это и произошло в рассматриваемом нами сочинении монаха Епифания. В пользу данного предположения мы приведем следующую аргументацию:

1. Из самого сочинения монаха Епифания известно, что ап. Симон Кананит был оставлен ап. Андреем в Себастополисе (Сухуме), а сам Андрей с учениками ушел в Зикхию, или Зихию. Апокриф "Passio Simonis et Iudae" и латинские мартирологи свидетельствуют, что ап. Симон Кананит умер в "области Сванир", т.е. в области племенного объединения соанов-санигов, на территории которых и находился Себастополис (по Флавию Арриану). Следовательно, более чем вероятно, что ап. Симон Кананит скончался и был погребен в Анакопии (Н.Афон), расположенной под Себастополисом.

2. Допустимо, что само изложение Епифания, когда он пишет "отправились в Авазгию, и, вошли в Великий Севастополь... Андрей, оставив там Симона, сам пошел с учениками в Зикхию", дало повод грузинским средневековым авторам считать, что Никопсия, которую они отождествляли с Анакопией, была расположена между Абхазией и Джигетией, т.е. между Абазгией и Зикхией. Действительно, из слов Епифания получается, что территория Зикхии начиналась сразу после Себастополиса, соответственно Анакопсис (или Никопсия Епифания) оказывалась между Абазгией и Зикхией или же на территории последней. Отсюда, возможно, "Никопсия Зихская" самого Епифания.

3. Согласно сообщению Леонтия Мровели ап. Симон Кананит преставился в пределах Абхазии, в городе Никопсии. Последняя, по утверждению этого автора XI в., находилась в пределах владений греков. Данное обстоятельство однозначно указывает, что Леонтий Мровели под Никопсией понимал Анакопсию (Н.Афон), а Анакопсия, как известно, в его время действительно была во владении византийцев.

4. Преп. Георгий Мтацминдели прямо говорит, что ап. Симон Кананит погребен в Абхазии, в городе Никопсия, подразумевая под последней Анакопию. Видимо, преп. Георгий сам видел могилу Симона в Анакопии, по крайней мере, совершенно точно, что ее видели ученики преп. Георгия Мтацминдели, которые и сообщили ему о ней.

5. О могиле ап. Симона Кананита в Никопсии, мы имеем в виду Никопсию, находившуюся действительно на территории Зихии, ничего нам не известно ни из других источников, ни из этнографического материала адыгов (зихов). Напротив, предание абхазов об ап. Симоне Кананите, грот, в котором он подвизался, храм в его честь в Н.Афоне, гробница и фресковое изображение его и ап. Андрея в кувуклии Пицундского патриаршего собора, все это говорит в пользу Анакопии – Н.Афона, как месту погребения ап. Симона Кананита.

Итак, если обобщить все, что изложено нами в этой подглавке, мы получаем следующую картину апостольской проповеди в Абхазии.

В середине I-го в. по Р.Х., апостолы Андрей Первозванный, Симон Кананит и Матфий, пройдя вместе с сопровождавшими их учениками малоазийские города, затем область Понт и города Трапезунт и Неокесарию, далее страну лазов, укрепление Апсар и город Фазис, вступили

в Апсилию. Здесь они ведут свою проповедь, возможно, в городе Гюэносе (совр. Очамчира), где остается ап. Матфий с учениками. Апостолы Андрей и Симон Кананит идут вглубь Апсилии, через Кодорское ущелье они достигают "города" Фуста, где, помимо апсилов, они проповедуют аланам, жившим на южном склоне Кавказского хребта. Затем они снова спускаются из Кодорского ущелья и приходят в Великий Севастополис, в город, куда, по сообщению Страбона, сходилось до 70 народностей. В Себастополисе, по-видимому, проживали и иудеи рассеяния, а, может быть, была и синагога. Ап. Андрей оставляет здесь Симона Кананита, а сам с учениками уходит в Зихию.

Ап. Симон Кананит, благовествуя в этом большом городе, видимо, вызвал негодование иудеев и язычников, и привлек к себе внимание начальника римского гарнизона. Покинув Себастополис, он скрывается в Анакопии, небольшом населенном пункте, где проживали, скорее всего, в основном абазги. Слухи о проповеднической деятельности ап. Симона Кананита в Анакопии, дошедшие до Себастополиса, заставили римских легионеров предпринять решительные меры, следствием чего и стала мученическая кончина ап. Симона Кананита. Он был обезглавлен. Обращенные в христианство местные жители, их могло быть немного, видимо, погребли тело ап. Симона Кананита и передали своим потомкам память о месте погребения этого апостола. На этом месте позднее, после утверждения христианства в Абазгии, строится храм.

В то время, когда ап. Симон Кананит скрывался в Анакопии, в Себастополис приходит ап. Матфий, который здесь оканчивает свою жизнь.

Ап. Андрей с учениками, проповедуя в Анакопии, затем в Питиунте, где он сталкивается с языческими традициями абхазов, далее в стране санигов, зихов, дошел до Боспора и Херсонеса и проповедовал в Скифии. Из Боспора, переплыв Понт Евксинский, он возвращается в Синоп, откуда пройдя Византию, Ираклию, Фракию и т.д., доходит до города Патры, где принимает мученическую кончину.

Таким образом, первые семена христианства на территории Абхазии были посеяны апостолами Андреем, Симоном Кананитом, Матфием и их учениками. В этом у нас нет повода сомневаться.

3.2. Пути проникновения христианства в Абхазию.

На основании сообщений письменных источников и археологического материала мы можем обозначить несколько путей проникновения христианства в Абхазию.

Основными были два пути. Первый путь – через сосланных сюда христианских мучеников и святителей, и, второй путь – через воинов-христиан Римской империи, служивших в частях, дислоцированных в Абхазии.

В отношении первого пути мы имеем ряд важных сообщений источников. Так, греческий синаксарий сохранил нам "Мученичество Орентия и его шести братьев", где повествуется о том, как славный воин Орентий, победивший в единоборстве во время одной из битв во Фракии вождя варваров, отказался принести жертву языческим богам, на чем настаивал император. Разгневанный Диоклетиан (284-305) отсылает Орентия и его братьев в Саталу. В ту самую Саталу, где как раз находился основной лагерь XV легиона Apollinaris`a. Солдаты именно этого легиона были дислоцированы в Питиунте (см.главу 4). Сюда же, т.е. в страну абазгов, где и располагался Питиунт, из Сатал за исповедание веры Христовой были отправлены в ссылку Орентий и его братья. По дороге в страну абазгов и зихов (κατὰ Ἀβασγίαν καὶ Ζικχίαν χώραις) братья один за другим погибают: 22 июня в "Новом Лагере" умирает Эрос, 24 июня Орентию в Ризии привязывают к шее камень и топят в море, из воды его выносят на берег ангелы, здесь же его хоронят. 3 июля в Кордиле умирает Фарнакий, 7 июля в Апсаре умирают Фирм и Фирмин, 14 июля в Зиганисе (современная Гудава, расположенная на территории Очамчирского района Абхазии — *иером. Д.*) скончался Кириак. Последний из братьев, Лонгин, доплыв от Зигаписа до Ливики, умирает на море, и тело его, выброшенное в море, находят в Питиунте, где и хоронят 22 июля (см.[Архим.Сергий,с.176; (1)Леквинадзе,1970,с.190; Археол.съезд,1882,с.64-65]). Память мученика Орентия и его шести братьев по греческому синаксарию совершается 24 июня.

"Мученичество Орентия и его братьев" сохранилось и в грузинском переводе св. Григория Афонского (+ 1066) (см.[Kollautz,1969, s.31]).

В связи с "Мученичеством Орентия" особый интерес представляет греческая надпись Пицундской мозаики. Т.С.Каухчишвили, занимавшаяся подробным исследованием этой надписи, прочитала ее так: "В моление за Орэла и за весь его дом (ὑπέρ εὐχῆς Ὡρέλ καὶ παντὸς τοῦ ὀίκου [αὐτοῦ])" [Каухчишвили,1978, с.232]. Исследователи в данной надписи оспаривают, во-первых, характер надписи, т.е. была ли эта надпись ктиторской или же погребальной, во-вторых, прочтение имени "Орэл", и, в-третьих, кем был этот "Орэл"?

В отношении первого спорного вопроса К.С.Каухчишвили [Каухчишвили,1978,с.239], вслед за ней Л.Шервашидзе [Шерва-

шидзе,1978,с.171], полагают, что надпись ктиторская. Напротив, Л.А.Мацулевич (см.[Каухчишвили,1978,с.239]), Ш.Я.Амиранашвили [Амиранашвили,1957,с.22] и В.А.Леквинадзе [(1)Леквинадзе,1970,с.189-190] считают надпись погребальной, то есть надгробной эпитафией.

"Уже то обстоятельство, – говорит Леквинадзе, – что она входит органической частью в мозаику "надгробного типа", исключает возможность понимания ее как ктиторской. Местонахождение же указанной мозаики в центре апсиды – фокальной точке всей базилики – говорит о том, что эта мозаика была посвящена тому, в чью честь была выстроена и базилика" [(1)Леквинадзе,1970,с.189-190]. Мацулевич также считал, что мозаика с хризмой была посвящена мученику, правда, с мучеником он связывал лишь одну апсиду, называя ее мартирием (см.[(1)Леквинадзе,1970,с.190]).

Мы целиком согласны с мнением Леквинадзе и Мацулевича в отношении того, что надпись не могла быть ктиторской.

Во-первых, датировка мозаики не позволяет говорить о том, что в столь ранний период христианства, тем более в Абхазии, уже могли быть ктиторы, если даже они и были, то трудно сказать, была ли как таковая традиция ктиторских надписей в христианских храмах в тот период. Т.С.Каухчишвили говорит, что "надписи аналогичного содержания не известны на территории Грузии, но в других местах они встречаются" [Каухчишвили,1978,с.234]. В качестве примера она приводит две херсонесские надписи первой половины X века [Каухчишвили,1978,с.234]. В.А.Леквинадзе, возражая Каухчишвили, указывает на то, что по В.В.Латышеву, опубликовавшему эти надписи из Херсонеса, они могли быть не только "строительными", но и "посвятительными", что позволяет их истолковывать очень широко [(1)Леквинадзе,1970,с.189]. К тому же надписи из Херсонеса относятся к X веку. Конец первого тысячелетия и IV-V вв. – это совершенно разные периоды в истории христианства и в особенности того, что касается отношения Церкви и внешнего мира (под последним мы подразумеваем и всех ктиторов, и благодетелей из высших сословий общества, благоволивших к Церкви Христовой). Вообще, ктиторские надписи характерны для более позднего времени XIV-XVII вв., что, кстати, отмечает и Т.С.Каухчишвили. Нам думается неуместным приводить в качестве аналогии и надпись 126 года по поводу обновления языческого храма Гаем Юлием Антонием (см.[Каухчишвили, 1978,с.235]).

Во-вторых, как совершенно справедливо заметил В.А.Леквинадзе, нахождение надписи на мозаике, которая выложена в апсиде, в "святая

святых", в принципе исключает возможность того, что она была ктиторской. Поэтому нам представляется более верным прочитывание имени в надписи мозаики как "Орэн", предложенное Леквинадзе, и соотнесение его с мучеником Орентием. По мнению Леквинадзе, четвертая — последняя — буква имени упомянутого в надписи лица могла быть не только "Л", но и "Н", ибо возле остатков этой буквы находится лакуна, следовательно, имя должно прочитываться как "Орэн", что является сирийской формой имени Орентия, упомянутого в синаксаре [(1)Леквинадзе,1970,с.189-191].

"Сходство имени Орентия, — говорит он, — с именем упомянутого в надписи питиунтской мозаики представляется нам очевидным даже вне зависимости от того, какой здесь была четвертая буква — Л или Н" [(1)Леквинадзе,1970,с.191].

Если связь между именем пицундской надписи и имени мученика видимо устанавливается, то по Леквинадзе "гораздо сложнее определить сам характер этой связи — трудно решить была ли базилика святого Орентия выстроена над останками соименного мученика или только в его честь?" [(1)Леквинадзе,1970,с.191].

В.А.Леквинадзе допускает оба варианта. "В первом случае, — говорит он, — по-видимому, должно было иметь место перенесение его мощей из Ризия... Однако обычным было и строительство мартириев только в честь (in memoriam) мученика. Судя по приведенным выше архитектурным параллелям, ни одна из базилик с апсидальным абходом не стоит непосредственно над останками мучеников; в то же время изображения питиунтской мозаики в апсиде явно носят "надгробный" характер" [(1)Леквинадзе,1970,с.191]. Это противоречие Леквинадзе полагает разрешимым в случае обнаружения или не обнаружения под мозаикой могилы или мощей мученика [(1)Леквинадзе,1970,с.191].

Мы соглашаемся с тем, что, действительно, человек, чье имя отобразилось в пицундской мозаике, и мученик Орентий — одно и то же лицо. И разрешение этого вопроса видим следующим образом. Мученик Орентий, сосланный в Абхазию, вероятнее всего в Питиунт, но по дороге утопленный в море около Ризии, действительно мог быть, как это полагает и Леквинадзе, одним из самых почитаемых мучеников в Восточном Причерноморье. Он и его братья, по сути, первые христианские мученики, чьи имена связаны с Восточным побережьем Черного моря, по крайней мере, других мы пока не знаем. Второе, мы совершенно точно знаем, что Питиунтская парикия во главе с епископом была первой и единственной церковной организацией на побережье Восточного Причерноморья (к востоку от Трапезунта) во время

мученической кончины Орентия и его братьев (см.главу 4). Следовательно, вполне допустимо, что тело Орентия, чудесным образом вынесенное ангелами на берег и погребенное в Ризии, не позднее IV века было перенесено сюда в Питиунт, в единственную Церковь в указанной местности. Хотя возможно и то, что мощи могли быть перенесены и в Трапезунт. Последний находился ближе к месту гибели Орентия, в нем к тому времени могла быть христианская община. Но отсутствие свидетельств, даже косвенных, в отличие от Питиунта, где у нас имеется мозаичная надпись, ставит под большое сомнение возможность перенесения останков Орентия в Трапезунт. Здесь, в Питиунте, они, т.е. мощи Орентия могли быть под спудом или под престолом в алтарной части храма. Они могли быть также выставлены для поклонения в саркофаге, подобном тому, который был найден в 1980 году в Пицунде (см.[Хрушкова,1984,с.207-209]. Позже, когда на месте базилики, где находилась кафедра епископа Стратофила, о котором мы еще, скажем, строится новая трехнефная церковь. Можно допустить, что именно она и была названа в честь мученика Орентия, наиболее прославившегося среди своих братьев. Могло быть и просто запечатление его имени в мозаике как одного из почитаемых мучеников Питиунтской парикии или даже Понт Полемонтийской епархии. Также возможно, что слова надписи "за весь его дом" подразумевает братьев Орентия, тело одного из которых покоилось здесь, в Питиунте.

Совершенно не убедительны некоторые доводы по рассматриваемой нами проблеме не раз упомянутой Т.С.Каухчишвили.

Например, ее предположение того, что "Орэл" является местным именем. Основанием для такого утверждения явилось сопоставление имени "Орэл" с личными грузинскими именами (Натэл-и, Беврэл-и, Меврэли и т.д.) и с рядом топонимов ("Ор-и" — деревня в олтисском крае, "Орал-и" — деревня в Ахалцихском районе и т. д.), которые по конструкции якобы идентичны с "Орэл" [Каухчишвили,1978,с.236-237]. Только непонятно, какое отношение имеют эти личные грузинские имена и топонимы из верхней Сванетии или Ахалцихского района и других областей Грузии к Абазгии и абазгам, их языку, когда известно, что Питиунт находился именно на территории последних.

"По этому материалу, — говорит она, — географические название с корнем "Ор" встречаются в Южной Грузии. Ни одного из них нет в Абхазии, но это не значит, что не было или нет в Абхазии такого пункта. И, наконец, возможно, в Абхазии и не было такого географического пункта, но было личное собственное имя" [Каухчишвили,1978,с.237]. Но где это собственное имя? Почему оно не приводится?

Далее, в Питиунт в начале V века ссылается знаменитый учитель Церкви, архиепископ Константинопольский Иоанн Златоуст (см.[Созомен,с.606; Феодорит,с.365-366; Евагрий Схоластик,с.365-366]). По дороге сюда он скончался от изможденния в Команах Абхазских, расположенных недалеко от Себастополиса (Сухума) (см.главу 5]). Через 30 лет мощи свт. Иоанна торжественно переносятся в Константинополь. И переносятся они не через ближайший город, где находилась прекрасная гавань, т.е. через Себастополис, а через Питиунт, о чем нам сообщает знаменитый византийский канонист Иоанн Зонара (см. [Georgica,т.6,с.205-206]). Этот факт, безусловно, свидетельствует о значении Питиунта как церковного центра как в самой Абхазии, так и за ее пределами, иначе выше приведенный факт необъясним. Кстати сказать, это событие было запечатлено и тем, что под алтарем Пицундского собора, который бесспорно стоит на месте более древнего храма (см.[Хрушкова,1985,с.66]), была устроена гробница свт. Иоанну Златоустому, возможно, в ней хранилась частица мощей великого святого, оставленная во время перенесения их в Константинополь. И факт нахождения этой гробницы под алтарем дает нам право предположить, что Пицундский храм (имеется в виду тот, который стоял на месте средневекового) был в честь Иоанна Златоуста. В этом случае можно легко объяснить возражение Т.С.Каухчишвили по поводу того, насколько логично было построение храма в Питиунте не Орентию, а Иоанну Златоусту [Каухчишвили,1978,с.241]. Что же касается тех свидетельств, которые были приведены, когда речь шла об абхазских преданиях об апостольской проповеди в отношении того, что храм был посвящен апостолу Андрею Первозванному, то, действительно, средневековый храм, выстроенный на месте храма Иоанна Златоуста, был в честь апостола Андрея, поскольку это было время существования Абхазской автокефальной Церкви, которая, конечно же, прославляла имя апостола Андрея вместе с именем Симона Кананита, устроив обе гробницы в кувуклии, в западной части храма, для собственного утверждения как независимой Церкви. Ибо тогда одним из необходимых условий создания независимой Церкви было ее апостольское происхождение– sedes apostolicae (см.[Еп.Пор-фирий,1877,с.190-191]).

Кроме мучеников и святителей, в Абхазию также ссылались еретики и оказавшиеся в немилости у императора государственные сановники.

В середине V века сюда был сослан Антиохийский патриарх Петр Гнафевс, который возглавил тогда противохалкидонскую партию. По дороге в Питиунт Петр Гнафевс, обманув своих проводников, бежал к св. Феодору Евхаитскому [Феофан,с.99].

Император Юстиниан I выслал к "абасгам" (ἐς Ἀβασγοὺς ἐξέπεμψεν) отстраненного от власти прославленного, но провинившегося военачальника Бесса (Βέσσαν), "чтобы он оставался там, пока о нем не будет другого решения (ἕως ἂν ἕτερόν τι ἐπ᾽ αὐτῷ διανοηθείη)" (см.[Glossar,c.215]). Позднее Юстиниан Великий издаст особый указ, в котором будет сказано: "Те, кто причинили ущерб государству и по таковой причине подлежат конфискации и ссылке, будут сосланы на *вечное поселение в Себастополь и Питиунт*, расположенные у крайних пределов (Абасгии и) Понта Евксинского (οἱ πρὸς τὸ δημόσιον ἀγνωμονήσαντες καὶ τὴν τοιαύτην ἀνάγκην ἀναμείναντες δήμευσίν τε καὶ ἐξορίαν ὑποστήσονται διηνεκῆ, τὴν Σεβαστουποιτῶν καὶ Πιτυούντων, αἵπερ εἰσὶν ἐπ᾽ ἐσχάτου τῆς [Ἀβασγίας καὶ] τοῦ Εὐξείνου Πόντου κατοικήσοντες)" [Glossar,c.209].

Выше приведенные имена мучеников, святителей, государственных деятелей и т.д. — это имена людей, так или иначе принадлежавших к высшим церковным и государственным кругам, в силу чего о них мы и знаем из источников. Но наверняка сосланных на "вечное поселение" в Питиунт и Себастополис простых людей, христиан, было гораздо больше. Все они, бесспорно, сыграли немаловажную роль в христианизации абхазов.

Второй путь проникновения христианства — это через воинов-христиан и военнопленных. Мы будем говорить в четвертой главе предлагаемого труда о военных гарнизонах, дислоцированных в городе-крепости Питиунте. Это XV легион Apollinaris'a и первое счастливое крыло имени Феодосия (Ala Felix Theodosiana). Нет сомнения в том, что среди этих римских солдат, которые находились здесь с конца I века по Р.Х., были и воины-христиане, которые способствовали распространению христианства в Абхазию. XV легион Apollinaris`a появляется в Питиунте с конца II — начала III веков. Основной и постоянный лагерь этого XV легиона размещался в Сатале, в Каппадокии, недалеко от лагеря XII легиона. Последний, т.е. XII легион, постоянным местом дислокации имел город Мелитена. Частично солдаты XII легиона, по мнению некоторых исследователей, были квартированы и в Колхиде (Апсар, Фазис) [Кигурадзе, Лордкипанидзе,Тодуа,1987,с.91].

Именно этот XII легион упоминается в "Церковной истории" Евсевия Кессарийского как легион, состоявший из воинов-христиан [Евсевий,272]. Евсевий повествует о том, что, когда войско Марка Аврелия "истаивало от жажды", воины XII легиона, преклонив колени, обратились к Богу с прошением. "Сколь ни дивным показалось неприятелю такое зрелище,

Глава 4. ДРЕВНЕЙШАЯ ПАРИКИЯ В ПИЦУНДЕ

"Из всех философских доказательств бытия Божия, – писал свящ. Павел Флоренский, - наиболее убедительно звучит именно то, о котором даже не упоминается в учебниках: примерно оно может быть построено (таким) умозаключением: "Есть Троица Рублева, следовательно, есть Бог" [Флоренский,1995,с.67].

Из всех исторических доказательств в пользу существования Абхазской Церкви наиболее убедительным является величественный храм в "Великом Питиунте". Достаточно увидеть его один раз, чтобы уверенно сделать следующее умозаключение: "Есть Пицундский храм, следовательно, была Абхазская Церковь".

В том, что это действительно так, нас убеждают слова известного путешественника Фредерика Дюбуа де Монперэ, который, увидев Пицундский собор, записал: "Вот я перед лицом одних из самых грандиозных, самых живописных руин, какие только я когда-либо знал. Мне говорили об этом здании с восхищением, но впечатление, которое оно производит, превзошло мои ожидания – этот стиль, благородный и смелый, изумляет среди дикой природы Абхазии" [Дюбуа,с.102].

Пицундский храм, восхищавший не только швейцарского путешественника, но и многих других, был вершиной, венцом, увенчавшим христианство в Абхазии к концу первого тысячелетия. Этот храм действительно говорит о той важной роли, которую играла Пицундская кафедра в христианизации как непосредственно самих абхазов, так и всего Восточного Причерноморья, а также Северного Кавказа.

"Ни один из храмов Кавказа, – писала во второй половине XIX в. графиня П.С.Уварова, – не пользуется таким уважением даже среди полуязыческого населения края, как храм в Пицунде" [Уварова,1894, с.8].

Разумеется, для такого особого выделения не только самого Пицундского храма, но и вообще Пицунды как церковного центра, в котором находилась вначале кафедра епископов Пицундских, а затем и католикосов Абхазских, из ряда других древних, не менее значимых центров христианства в Абхазии, имеются основания.

Известную роль в этом сыграло то, что Пицунда была местом проповеди апостола Андрея Первозванного, благовестие которого, как мы уже говорили в предшествующей главе, столь ярко запечатлелось в исторической памяти абхазов. Оно отобразилось не только в народных преданиях абхазов, но и в устроении гробницы святому апостолу Андрею рядом с гробницей апостола Абхазии Симона Кананита в кувуклии,

выстроенном в западной части Пицундского собора. Свою роль сыграло и то, что Пицунда в ранний период христианства была, по словам Э.Брайера и Д.Уинфилда, "фешенебельным местом ссылки святых" (см.[Хрушкова,1995,с.231-232]). Сюда во времена римского императора Диоклетиана были сосланы воины-христиане, семь братьев во главе с Орентием. Тело одного из них Лонгина, выброшенное морем на берег Пицунды, было погребено здесь. Знаменитый учитель Церкви архиепископ Константинопольский Иоанн Златоуст также был сослан сюда. Хотя святитель Иоанн и скончался по дороге в Пицунду в Команах Абхазских, тело его впоследствии было перевезено в Константинополь именно через Пицунду, в память чего под алтарем Пицундского собора была устроена гробница в его честь и многое другое. Но все же это все не было самым главным в возвышении Пицундской кафедры, поскольку апостолы Андрей Первозванный и Симон Кананит проповедовали и в других городах Абхазии, причем Симон Кананит, как нам уже известно, после мученической кончины был погребен в Анакопии (совр. Н.Афон). Кроме того, в Команду Абхазскую, входившую в территорию хоры города Себастополиса, был сослан и там скончался мученик Василиск, тот самый, который по Житию свт. Иоанна Златоуста, явился последнему перед его кончиной и т.д.

Самым главным в выделении Пицундской кафедры, по нашему мнению, является: во-первых, ее древность, ибо это первая церковная организация во главе с епископом на территории современной Абхазии, во-вторых, участие епископа Пицундского Стратофила в I Вселенском Соборе, т.е. его личный авторитет. Поэтому в данной главе мы попытаемся показать статус Пицундского епископа к моменту его появления в источниках, в какой церковно-административный округ входила его кафедра, кем он поставлялся и многие другие вопросы, которые современной церковно-исторической наукой пока не исследованы.

4.1. История города-крепости Питиунт (Пицунда).

Изучение древней истории города-крепости Питиунт, который располагался на Пицундском мысе абхазского побережья Черного моря, на территории современного поселка Пицунда, имеет для нас немаловажное значение. Это позволит понять многие аспекты, связанные с существовавшим здесь древнейшим центром христианства в Абхазии и во всем Восточном Причерноморьи.

Прежде чем приступить к рассмотрению письменных источников, которым в современной исторической науке отдается безусловное предпочтение перед археологическим материалом, следует сказать, что в данной главе изучение истории Питиунта мы ограничиваем временными рамками в пределах первых шести веков по Р.Х., т.е. от возникновения христианства и его распространения, в частности в Абхазии, до первой половины VI в., т.е. до окончательной христианизации предков абхазов и создания новой церковной организации на территории Абхазии – Абазгской автокефальной епархии. Этот промежуток времени, как мы увидим в дальнейшем, является особой, неповторимой страницей в истории как самой Пицундской кафедры, так и в целом Абхазской Церкви.

Первое упоминание о Питиунте в классических письменных исторических источниках связано с Артемидором Ефесским, географом II-I в. до Р.Х. Сведения Артемидора сохранились у Страбона, который сообщает следующее: "За ваттами Артемидор называет побережье керкетов с пристанями и селениями, на пространстве около 850 стадий, затем побережье ахеян, на пространстве 500 стадий, далее берег иниохов в 1000 стадий и наконец *великий Питиунт* (Πιτυοῦντα τὸν μέγαν)* в 360 стадий до Диоскуриады (совр. Сухум – *иером.Д.*)" [Scythica et Caucasica,т.1,вып.1,с.135].

---

* Этимология топонима "Питиунт" (Πιτυοῦντα) разными исследователями трактуется по-разному (см.[Меликсет-Беков,1915,с.121-122; Мурзакевич,1877,с.5; Апакидзе,1978,с.11; Мацулевич,1978, с.100; Откупщиков,1980,с.74]. Не вдаваясь в подробности рассмотрения данного вопроса, следует отметить, что попытка возведения топонима "Питиунт" к грузинскому наименованию сосны "пичви" или "бичви" и утверждение того, что греческая форма названия этого места "Питиунт" есть лишь результат простого восприятия греками местного названия "Бичвинта", является ошибочным. Во-первых, само наименование Питиунта "Бичвинтой" впервые появляется только в средневековых грузинских источниках. Во-вторых, совершенно непонятно, какое отношение имеют носители грузинского языка к древнему Питиунту. Сами абхазы, на территории которых и располагался древний Питиунт, называли его и до сих пор называют "Лдзаа" [Кварчия,1985,с.29]. Поэтому нам представляется более верным мнение Л.Меликсет-Бекова, который полагал, что в основе как современного топонима "Пицунда", так и древнего "Питиунта" лежит греческое πίτυς, Т.е. – сосна (см.[Меликсет-Беков,1915,с.121]). "Такое производство интересующего нас названия, – писал он, – вполне естественно, если принять во внимание то обстоятельство, что царицей пицундской растительности является Pinus maritima – приморская сосна, считавшаяся когда-то священной. В таком случае "Питиус" или "Питиунт", resp. "Пицунда", получает значение места, поросшего сосной" [Меликсет-Беков,1915,с.121].

Сведения о Питиунте есть и у самого Страбона: "Сначала побережье, как я сказал, тянется к востоку и обращено лицом к югу, а начиная от Ват постепенно делает поворот, затем лицевой стороной обращается на запад и оканчивается у Питиунта (Πιτυοῦντα) и Диоскуриады, ибо эти местности Колхиды примыкают к названному побережью" [Scythica et Caucasica,т.1,вып.1,с.135]. Не менее важно сообщение Гаия Плиния Секунда (23-79 гг. по Р.Х.): "От Диоскуриады следующий город Ираклей. От Севастополя он отстает на 70000 шагов. Здесь живут ахейцы, марды, керкеты, за ними – серры, кефалотомы. Внутри этого пространства *богатейший город Питиунт* (Pityus oppidum opulentissimum), разграблен ениохами" [Scythica et Caucasica, т.2,вып.1,с.179]. Далее, Флавий Арриан в сочинении "Объезд Эвксинского Понта", написанном в 131 г. по Р.Х., говорит следующее: "Итак, если двинуться из Диоскуриады, первая стоянка (ὅρμος) будет в Питиунте на расстоянии 350 стадий" [Scythica et Caucasica,т.1,вып.1, с. 223].

Это сообщение Арриана вместе со словами Плиния Секунда о разграблении гениохами (или ениохами) Питиунта дают повод некоторым исследователям считать, что Питиунт к указанному времени "представлял собой лишь незначительную пристань (ὅρμος), якорную стоянку" [Кигурадзе,Лордкипанидзе,Тодуа,1987,с.91].

"Судя по Плинию, – говорит В.А.Леквинадзе, – Питиунт в I в. н.э. был разграблен гениохами, после чего его уже нельзя считать городом. В середине III в. н.э. он упоминается Зосимом лишь в качестве римского укрепления, аналогично другим римско-византийским укреплениям Восточного Причерноморья. О том, что Питиунт не стал городом ни в IV, ни в V, ни в VI вв., свидетельствует неоднократное упоминание его как укрепления или крепости Прокопием Кесарийским" [Леквинадзе,1968,с.53]. Этот же автор в последующей своей работе также утверждает, что "ни один из оккупированных римлянами в Восточном Причерноморье пунктов не представлял собой в I-V вв. города. Это были только римские крепости… или же римские крепости с канабами" [Леквинадзе,1969,с.92]. В свою очередь проф. А.Апакидзе, руководитель Пицундской археологической экспедиции, возражая утверждению В.А.Леквинадзе, указывает на выше приведенные сообщения Артемидора Ефесского (II в. до Р.Х.) и Страбона (I в. по Р.Х.) о "великом Питиунте", а также – упоминание Плинием Секундом (I в. по Р.Х.) "богатейшего города Питиунта", которые, по его мнению, не получили должного внимания [Апакидзе,1978,с.12].

"Признание Питиунта греческим городом-колонией или только римской крепостью I-V вв., – говорит он, – на наш взгляд, научно

необоснованно, так как античные, византийские и грузинские письменные исторические источники, как уже отмечалось, не содержат никаких указаний о существовании на Пицундском мысе греческого поселения или города" [Апакидзе,1978,с.12]. А.Апакидзе не сомневается, что в Питиунте в продолжение нескольких столетий находился римский гарнизон, но тем не менее "ни письменные источники, ни результаты раскопок не дают основания утверждать, что в Питиунте существовала только римская крепость... Очевидно, следует признать сосуществование в Питиунте в какой-то определенный период римской крепости и большого торгового города" [Апакидзе, 1978,с.12-13].

В отношении сообщения Флавия Арриана проф. Апакидзе говорит, что "при толковании сообщений Арриана необходимо иметь в виду, что Арриан сам не бывал в Питиунте; своими глазами он увидел и сам промерил только территорию до Диоскуриады, остальную же часть побережья, от последнего пункта до Боспора, он описывал, основываясь на различных источниках" [Апакидзе,1978,с.26-27].

Сведения Флавия Арриана с незначительными отклонениями сохранились в "Перипле" безымянного автора V в.

"Если отправиться из Диоскуриады-Севастополя, – говорит анонимный автор "Перипл", – первая стоянка (ὅρμος) может быть в Питиунте; от Севастополя, где стоянка кораблям (ὅρμος ναυσί), 350 стадий" [Scythica et Caucasica,т.1,вып.1,с.277]. Апакидзе обращает внимание на слова Псевдо-Арриана "от Себастополиса, где стоянка кораблям", т.к. и у анонимного географа V в. Себастополис, и у Арриана Питиунт упомянуты совершенно одинаково: "стоянка кораблям" (ὅρμος) – в Питиунте по Арриану и "стоянка кораблям" (ὅρμος) – в Себастополисе по Псевдо-Арриану.

"Таким образом, – говорит проф. Апакидзе, – наше предположение о том, что на основании сообщений Арриана неправомерно считать Питиунт "просто" стоянкой, подкрепляется и свидетельством Безымянного автора – географа V в." [Апакидзе,1978,с.29].

Следующий источник о Питиунте это Notitia dignitatum или "Перечисление почетных должностей". Этот источник содержит полный перечень всех размещенных на Восточном побережье Черного моря римлянами на рубеже IV и V вв. гарнизонов с указанием пунктов их дислокации. Среди перечисленных в этом источнике гарнизонов "Понтийского лимеса" первым в порядке значится Пития, т.е. Пицунда – стоянка первого счастливого крыла имени Феодосия (Ala Felix Theodosiana) (см.[Леквинадзе,1968,с.54]). То обстоятельство, что

перечисление гарнизонов в источнике следует в порядке иерархии командирских должностей, по словам В.А.Леквинадзе "дает возможность судить и о степени важности и о размерах той или иной крепости" [Леквинадзе,1969,с.81], из чего следует, что Питиунт на рубеже IV-V вв. играл более значительную роль среди других гарнизонов Восточного Причерноморья.

Далее следуют несколько источников, в которых упоминание Питиунта связано с описанием истории изгнания Константинопольского архиепископа Иоанна Златоуста. Это "Церковная история" Эрмия Созомена и Феодорита Кирского, где Питиунт обозначен как "крайний предел Понта и римской власти" [Созомен,с.606; Феодорит,с.365-366].

Наиболее подробные сведения о Питиунте по сравнению с выше приведенными сообщениями сохранились в "Новой истории" Зосимы – византийского историка конца V и начала VI в. События, описываемые Зосимой, относятся к середине III в. и связаны с нашествием скифов.

"Когда скифы стали опустошать все, что было на пути, – говорит историк, – жители побережья Понта удалились в глубь страны и в лучшие укрепления, а варвары прежде всего напали на Питиунт, *окруженный огромной стеной и имевший весьма удобную гавань* (τείχει τε μεγίστω περιβεβλημένω καὶ λιμένα εὐορμότατον ἔχοντι). Когда Сукессиан (Σουκεσσιανοῦ), стоявший во главе местного гарнизона, выступил с бывшими там силами и прогнал варваров, то скифы, опасаясь, чтобы гарнизоны других укреплений, узнав об этом и соединившись с Питиунтским отрядом (Πιτυοῦντι στρατιώταις), не уничтожили их окончательно, захватили какие могли суда и с величайшей опасностью удалились восвояси, потеряв под Питиунтом многих из своих" [Scythica et Caucasica,т.1,вып.3,с.790]. Эта победа Питиунтского гарнизона была одержана, по Зосиму, благодаря "искусным действиям Сукессиана". После отозвания Сукессиана императором Валерианом для восстановления разрушенной перед тем персами Антиохии, скифы снова двинулись в Азию и пристали к берегу вблизи Фазиса.

"Сделав безуспешную попытку взять святилище (имеется в виду храм Артемиды в Фазисе – *пером.Д.*), - продолжает Зосим, - они пошли прямо на Питиунт. Без малейшего затруднения взяв это *укрепление* и вырезав бывший в нем *гарнизон*, они двинулись дальше" [Scythica et Caucasica,т.1,вып.3,с.791]. После разорения Питиунта, по сообщению Зосимы, скифы взяли город Трапезунт. Затем, разграбив его и окружавшие его области, они вернулись на родину "с огромным количеством кораблей" [Scythica et Caucasica,т.1,вып.3,с.791]. В другом месте своей истории Зосим упоминает Питиунт в связи с победами

А.М.Апакидзе. Эти раскопки дали огромный материал, который позволяет "составить многостороннее представление о развитии городской жизни, о характере взаимоотношений с причерноморскими и с более отдаленными центрами, о культурном облике Питиунта и о важнейших этапах истории "Пицундской земли" [Апакидзе,1978,с.15].

Проф. Апакидзе с учетом сообщений исторических источников группирует раскопанный археологический материал так, что история Питиунта представляет собой четыре основные ступени. Из них, нас, в данном случае, интересуют третья и четвертая.

Третья ступень – это римский период истории Питиунта – охватывает I-IV столетия по Р.Х. Причем проф. Апакидзе различает в этой ступени истории Питиунта два этапа: первый - I-II вв. по Р.Х. И второй - III-IV вв. Четвертая ступень – это период упадка в истории "Великого Питиунта" – охватывает V-VI вв. К первому этапу третьей ступени, т.е. к I-II вв. относятся фрагменты глиняных сосудов, одна разновидность амфор, до пятидесяти монет. К этому же периоду относятся и найденные при земляных работах до начала археологических раскопок монеты Нерона (54-58 гг.) и Марка Аврелия(161-180 гг.). Сюда же относится и римский кастеллум (крепость, укрепление), который был выстроен здесь во второй половине II в. по Р.Х. [Апакидзе,1978,с.17-18]. До кастеллума, как показывают результаты археологических раскопок, римляне здесь в конце I или в первой половине II в. по Р. Х, выстроили небольшое деревянное укрепление, следы которого (дубовые сваи) хорошо сохранились [Кигурадзе,Лордкипанидзе,Тодуа,1987,с. 91].

"Памятники этой ранней группы, – говорит Апакидзе, – должны рассматриваться как убедительные вещественные доказательства высокого уровня градостроительства и коммунальной культуры независимо от того, сооружались они римскими легионерами или горожанами Питиунта" [Апакидзе,1978,с.18].

Ко второму этапу третьей ступени, т.е. к III-IV вв. по Р.Х., относятся: большое количество кусков краснолаковой керамики, амфоры, монеты в большом количестве, сооружения различного назначения, в том числе и развалины древнейшего храма [Апакидзе,1978,с.19].

Из найденных в Пицунде монет III в. представлен 247 монетами, из них 228 монет из Малой Азии; IV в. более 500 монетами и кладом из 310 единиц [Апакидзе,1978,с.96,98].

И, наконец, четвертая ступень, т.е. V-VI вв. В этот период редко встречаются иноземные монеты (найдено всего около десятка монет, относящихся к V в., и 86 монет к VI в.) и образцы иностранной керамики, что говорит об упадке Питиунта как крупного торгового центра

[Апакидзе,1978,с.20-21,98-99]. Но этого нельзя сказать о Питиунте как о церковном центре. Именно к этому периоду относятся трехнефная базилика, датируемая концом IV – серединой V вв., и одна однонефная базилика, датируемая первой половиной VI в. Кроме того, за пределами города-крепости, были обнаружены развалины еще трех церквей, датируемые тем же временем, т.е. VI в. (см.[Хрушкова,1985, с.60-66]). На фоне такого количества церквей, для того времени, вполне справедливы слова Апакидзе, что "начиная с VI в. "Великий Питиунт" является по существу храмовым городом" [Апакидзе,1978,с.21].

Уникальной находкой стала и открытая в 1952 г. Пицундская мозаика, которая одними исследователями датируется IV-V вв., другими – V-VI вв. (см.[Шервашидзе,1978,с.169]). Храмы Пицундского городища и названная мозаика будут рассмотрены нами отдельно.

Немного следует сказать и об археологических исследованиях в окрестностях города-крепости Питиунт, на Пицундском мысе и "Бзыбской земле". Перед археологами в данном случае, по словам Апакидзе, состояла задача "по вещественным памятникам показать характер городской жизни Питиунта, его внешний облик, а также назначение, т.е. ответить на вопрос, был ли он только крепостью для размещения римского гарнизона, лагерем (castellum) или городом, к тому же в свое время большим и богатейшим" [Апакидзе,1978,с.43].

Разведка окрестностей городища и всей территории мыса Пицунда во главе с М.М.Трапш уже в 1952 г. выявила ранее неизвестные сооружения, где были обнаружены фрагменты керамики, архитектурные детали и т.д. При расчистке сооружений были вскрыты пять раннехристианских погребений, которые, по мнению археологов, были устроены здесь после IV-V вв. (см.[Апакидзе,1978,с.44]). В 1956 г. здесь же была выявлена двухапсидная церковь, погребения и остатки городища – культурный слой позднеантичного периода [Апакидзе,1978,с. 44-45].

"Таким образом, – говорит А. Апакидзе, – разведочные раскопки "Южного участка" показали, что населенная часть города в позднеантичную эпоху достигала сосновой рощи, т.е. распространялась до берега моря – до дюн. Позднее там на какое-то время угасает жизнь, и эти места отводятся для могильников. В раннефеодальную эпоху здесь строится двухапсидная церковь, т.е. Питиунт вновь расширяется, однако культурных слоев этого периода не обнаружено, иначе говоря, возрождение Питиунта как города на этом участке, нужно полагать, не произошло. Питиунт начинает расширяться и развиваться как религиозный центр в основном в его укрепленной части и во дворе нынешнего монастыря" [Апакидзе,1978,с.45].

Раскопки, проведенные в окрестностях озера Инкит в 1957 г., также дали интересный материал. Особого внимания заслуживает обломок глиняной плиты, на которой сохранились три латинские буквы — LEG. Этот фрагмент найден во время раскопок римской сторожевой башни в культурном слое II-III вв. по Р.Х. [Апакидзе,1978.с.47, 49]. Два аналогичных фрагмента обнаружены в 1961 г. на территории кастелла в культурном слое конца II в. по Р.Х. На этой керамической плите сохранилась часть клейма [LE]G и номер легиона — XV; и в 1985 г. при расчистке западных центральных ворот кастелла в слое конца II — начала III в. по Р.Х. И в данном случае прямоугольное клеймо сохранилось не полностью, хотя надпись все же восстанавливается: [LE]G XV [Кигурадзе,Лордкипанидзе,Тодуа,1987,с.88].

Клейма на керамических плитах, которые расшифровываются как LEG(io) XV (Appolinaris) [Кигурадзе,Лордкипанидзе,Тодуа,1987,с. 88], связаны с кастеллумом, который в конце II — начале III вв. воздвигается в Питиунте. По словам исследователей, они "документально подтверждают участие солдат XV легиона в строительстве оборонительных сооружений Питиунта в конце II — начале III вв. по Р.Х. при Коммоде или Септимие Севере" [Кигурадзе, Лордкипанидзе, Тодуа,1987,с.92].

Археологические раскопки на территории, непосредственно примыкающей к югу южной части средневекового Пицундского храма и к юго-западной части города-крепости позднеантичной эпохи, в 1961 г. открыли большое число погребений, относящихся к позднеантичной и раннефеодальной эпохе. В частности, были обнаружены три амфоры с человеческими останками; захоронения относятся к III — IV в. по Р.Х. [Апакидзе,1978,с.51]. Как отмечает Апакидзе, "в связи с распространением христианства... к первой половине IV в. наблюдаются явные изменения в обряде захоронения, несмотря на то, что т.н. грунтовые погребения как одна из разновидностей захоронения продолжала существовать, происходит заметная стабилизация ориентировки в погребальных сооружениях (W—O) и постепенно начинают преобладать захоронения с останками, уложенными на спине, в вытянутом положении и без погребального инвентаря, характерного для дохристианских захоронений" [Апакидзе,1978,с.51- 52].

В 1980 г. в Пицунде при раскопках церкви, расположенной между городищем и большим храмом, также был обнаружен саркофаг "антропоидной" формы (см.[Хрушкова,1984,с.207]). "Антропоидная" форма, как отмечает Л.Г.Хрушковой, является принадлежностью саркофагов только раннехристианского времени. Саркофаг датирован

VI в. По словам Хрушковой "углубления для свечей, высверленные по краю крышки", а так же "особая тщательность обработки крышки, возможно, указывают на то, что первоначально саркофаг был открыт для обозрения" [Хрушкова,1984,с.207], т.е. можно допустить, что в этом саркофаге покоились мощи какого-то святого (мученика или святителя), которым поклонялись христиане этой местности. В этой же церкви также были раскопаны гробница из камня, кирпича и черепицы (см.[Хрушкова,1984,с.207]).

В 1990 г. в Пицунде была обнаружена расколотая на две части раннехристианская стела (высота ее 73,7, максимальная ширина — 26 см) [Лордкипанидзе,Кигурадзе,Тодуа,1990,с.65-67]. В верхней части вырублено четырехугольное углубление для вставки креста. Эта раннехристианская стела археологами датирована IV в. по Р.Х. и отнесена к периоду гонений Диоклетиана [Лордкипанидзе, Кигурадзе, Тодуа, 1990,с.67].

В 1970 г. археологами также тщательно были обследованы историко-археологические памятники среднего течения реки Бзыбь и ее низовий. Были выявлены многочисленные материалы для археологической карты "Бзыбской земли". В частности в результате раскопок, проведенных в 1970-73 гг. на холме Ахашных, расположенном в центральной части села Алахадзы, выявлен уникальный трехнефный храм (см.[Апакидзе, 1978,с.55-58]), который подробно будет рассмотрен нами ниже.

Мы уже упоминали римский кастеллум, когда говорили о первом этапе третьей ступени истории Питиунта. Нам кажется, здесь будет уместно дать краткое описание всего комплекса фортификационных сооружений Питиунта.

Укрепленная часть "Великого Питиунта" состоит из двух главных частей: а) западная часть представляет собой большой прямоугольник, ось которого O—W составляет 155 метров, а ось N—S — 130 метров, т.е. внутренняя площадь западной части города-крепости составляет примерно 20 000 квадратных метров; б) восточная часть — условно полукруглая. Обе части составляют единое целое с точки зрения системы укрепления [Апакидзе,1978,с.62]. Но укрепления этих двух частей города-крепости сооружались не одновременно и не по единому плану. Более древней является западная часть, принципиально схожая с римскими крепостями. Такая кастелла рассчитана на гарнизон из одной когорты, или алы auxilia (не более 500 солдат) [Леквинадзе,1968,с.54]. Внутри кастеллы археологами были выявлены различные постройки (см.[Леквинадзе,1968,с.55]). Более поздняя восточная часть крепости, условно названная полукруглой, по мнению В. А. Леквинадзе, является

"типичной канабой (canaboe), то есть тем гражданским посадом, который возникал обычно и повсеместно возле римских пограничных укреплений" [Леквинадзе,1968,с.55]. Этим же автором постройка единой оборонительной системы обоих частей Питиунта датирована IV—V вв. [Леквинадзе,1968,с.56]. Общий периметр крепостной стены составляет примерно 1200 метров. Вся эта окружность снабжена башнями и контрфорсами. Число башен, выявленных археологами, составляет 27 [Апакидзе,1978,с.63]. Так в общих чертах выглядят фортификационные сооружения Питиунта.

Еще один важный вопрос, о котором необходимо упомянуть еще раз, прежде чем сделать некоторые обобщения, это состав населения города-крепости Питиунта и его окрестностей.

Римские солдаты были дислоцированы в Питиунтской крепости. После отставки они частично занимали территорию канабы, об этом, по-видимому, свидетельствуют слова Прокопия Кесарийского о том, что римские солдаты давно расселились среди абазгов [Прок.Гот., с.400]. Но в данном случае нас интересуют не столько римские легионеры, сколько само автохтонное население. Однозначно можно сказать, что Питиунт находился на территории абазгов. Абазги же, как мы уже отмечали, являлись одним из основных древнеабхазских племен и вместе с апсилами были прямыми предками абхазов.

Итак, на основании вышеизложенных сведений исторических источников, а также данных археологии, история города-крепости Питиунт выглядит следующим образом.

Со II в. до Р.Х., т.е. с первого упоминания Питиунта в источниках, и до разорения его гениохами в I в. по Р.Х. мы знаем Питиунт как великий и богатейший город, при этом, в отличие от других городов Восточного Причерноморья, он ни в одном историческом источнике не упоминается как греческая колония или греческий город. С усилением политического влияния римской империи с 60-х гг. I в. по Р.Х., разгромленный и опустошенный гениохами Великий Питиунт вновь оживает. Он вновь становится крупным торговым городом, хотя с последним утверждением не все исследователи согласны. В конце I или в начале II вв. по Р.Х. римляне строят здесь небольшое деревянное укрепление. С конца II в. здесь появляется кастелла, в которой размещается римский гарнизон из одной когорты, т.е. не более 500 солдат. Причем мы знаем, что эта когорта состояла из солдат XV легиона Apollinaris'a, основной лагерь которого дислоцировался в Сатале, в Каппадокии. В это же время, во II или в III вв. по Р.Х., с восточной стороны кастеллы возникает поселение (канаба), которое обнесено оградой с башнями. Здесь проживают

отставные военные, торговцы, ремесленники и т.д. Из сообщений историка Зосимы, относящегося к середине III в., мы узнаем, что Питиунт был окружен "огромной стеной" и имел "весьма удобную гавань". В стенах города-крепости размещался римский гарнизон, состоявший, по всей видимости, из того же XV легиона. Командовал гарнизоном талантливый военачальник Сукессиан. Именно благодаря ему в 256 г. было отбито нападение варанов и готов. Но следующим летом, в 257 г., когда Сукессиана, которого император Валериан отозвал для восстановления разрушенной перед тем персами Антиохии, уже не было в Питиунте, варвары взяли Питиунт и вырезали весь гарнизон, после чего они отправились в Трапезунт, который был также взят и разграблен ими.

В IV—V вв. в Питиунте были произведены восстановительные работы, была реставрирована оборонительная система всего Питиунта, кастеллум вместе с канабой были окружены единой стеной. Но в этом реставрированном городе-крепости уже размещались солдаты не XV легиона, а первого счастливого крыла имени Феодосия (Ala Felix Theodosiana), что известно из Notitia dignitatum. Питиунт в этом источнике значится первым в перечне укреплений "Понтийского лимеса", что говорит о его особом значении на тот период времени среди других укреплений римлян Восточного Причерноморья.

Археологический материал, в особенности нумизматические находки IV в. позволяет говорить о новом экономическом подъеме Питиунта. В это время поддерживаются тесные торгово-экономические отношения с Трапезунтом и другими городами южного берега Черного моря и Малой Азии. Все это позволяет утверждать, что Питиунт в IV-V вв. был не просто военной крепостью, где размещался римский гарнизон, но и торговым городом. Можно говорить, как резонно заметил А.Апакидзе, о сосуществовании римской крепости и торгового города.

К IV в. относится и возникновение и парикии во главе с епископом, что также свидетельствует о значении Питиунта именно как города. Поскольку известно, что епископ обычно возглавлял городскую христианскую общину.

К концу V в., а затем к середине VI в., после небольшого наметившегося возрождения в начале VI в., Питиунт теряет свое значение как крупного торгового города, но при этом возрастает его значение как церковного центра, и он, по сути становится "храмовым городом". Ко времени Прокопия Кесарийского Римская империя сохраняла за собой в Восточном Причерноморье два укрепления, одним из которых был Питиунт, где стоял римский гарнизон. Этот гарнизон в

542 г., узнав, что Хозрой направил сюда войска, сжигает дома и до основания разрушает стены Питиунта с тем, чтобы враги "не смогли завладеть этой страной".

4.2. Возникновение парикии в Питиунте и ее место в церковно-административном делении древней Церкви.

Прежде чем приступить к описанию парикии в Питиунте, кратко скажем о значении этого термина в истории древней Церкви.

Первые христианские общины были, как известно, основаны в городах. В церковных правилах и определениях древнейший вид церковной общины, управляемой епископом, носил греческое название: παροικία (Ам.[Заозерский,1894,с.88]).

"Что город, — говорит церковный канонист проф. Н. Заозерский, — и от него в гражданском отношении зависевшая страна или уезд (παροικία) А ее предградиями и селениями уже в первые три века были внешним пределом, за которым уже жили другие христианские общины, это засвидетельствовано историческими показаниями непререкаемой достоверности" [Заозерский,1894,с.88].

Тем не менее, как отмечают исследователи, термин "παροικία", кроме выше указанного употребления, использовался в ранней христианской письменности еще в нескольких значениях, а затем с увеличением христианских общин в IV-V вв. этот термин стал обозначать отдельные части целого округа, на который простиралась власть епископа, т.е. обозначать то же самое, что в настоящее время обозначает слово "приход" (см.[Заозерский,1894,с.89; Гидулянов,1905,с.293, примеч.77]). В связи с этим, т.е. увеличением христианских общин и употреблением слова παροικία в смысле прихода, приходской общины, как отмечает А.П.Лебедев, "название παροικία заменилось словом "епископия", которое точнее указывало характер управления церковной общиной" [Лебедев,1997,с.150].

Несмотря на различный смысл, который с течением времени вкладывался в слово "παροικία", традиционно под ним в церковно-исторической науке применительно к первым векам истории христианской Церкви понимается отдельная, автономная территория, округ, где проживала христианская община во главе с епископом, т.е. то, что впоследствии стало называться епископией, а в наше время епархией. Главный или кафедральный храм парикии находился в городе. Со второй половины III в. кроме кафедральной церкви парикии имели

так называемые филиальные церкви как в самом городе, в зависимости от количества христиан, так и в селениях, составлявших "хору" того или иного города [Заозерский,1894,с.143].

Именно такая отдельная, автономная территория, где проживала христианская община во главе с епископом, существовала в Пицунде в начале IV в. Об этом нам становится известно из списков участников I Вселенского Собора, где и упоминается Питиунтский епископ Стратофил. В виду важности этого события, т.е. упоминания имени Питиунтского епископа среди участников знаменитого I Никейского Собора, следует более подробно рассмотреть сохранившиеся списки отцов этого Собора.

Известно, что как таковых актов, в смысле протокольных записей, I Никейского Собора никогда не существовало. Проф. А.П. Лебедев, посвятивший данной проблеме специальную статью, приходит к следующему выводу: "...Смело можно утверждать, что протоколирование прений и речей, имевших место на I Вселенском Соборе, протоколов в точном смысле слова, совсем не было. Никейский Собор ограничился изданием лишь главнейших документов, относящихся к истории Собора, как то Символа веры, правил и определений о Пасхе и египетских мелетианах" [Лебедев,1997,с.388]. При этом проф. Лебедев допускает, что некоторые участники Собора, такие как свт. Афанасий Великий, св. Евстафий Антиохийский и Евсевий Кесарийский "для удовлетворения собственной любознательности записывали для памяти некоторые моменты прений" [Лебедев,1997,с.396]. Однако и эти записи ими не были изданы или были утеряны. К сожалению, утрачены и изданные определения I Никейского Собора. Почему не удалось сохранить подлинные оригиналы документов в высшей степени важного Вселенского Собора, — дать однозначный ответ представляется трудным. Исследователь К.Смирнов дает некоторые более или менее вероятные предположения утраты этих документов (см.[Смирнов, 1888,с.20-24]).

Исходя из вышесказанного нам становится ясным, что и интересующий нас список участников I Вселенского Собора, который в точности воспроизводил бы подлинный перечень их имен, составленный на самом Соборе, также не мог дойти до нас. Имеющиеся списки отцов Никейского Собора, которые будут рассмотрены нами ниже, как полагают исследователи, "восходят к архетипу, очень близкому к подлинному перечню епископов, составленному на Никейском Соборе и хранившемуся в синодике св. Афанасия" (см.[Воронов,1973,с. 107]). Священник Дмитрий Лебедев, посвятившей данной проблематике

специальную работу, считает, что этот подлинный список, составленный на самом Соборе, представлял собой "не подписи под деяниями Собора, а Praesenzliste, список епископов, явившихся на Собор" [Лебедев, 1916,с.20].

Имеющиеся списки отцов Никейского Собора, а их существует около пятнадцати, тот же свящ. Д.Лебедев распределяет на две группы: систематические, т.е. такие, в которых имена епископов распределены по провинциям (епархиям), к этой группе относится большинство списков, и несистематические, где порядок имен не согласуется с таким распределением кафедр [Лебедев,1916,с.2]. Приведем полный перечень имеющихся в науке систематических и несистематических списков, составленный проф.-прот. Л.Вороновым [Воронов, 1973,с.103].

К систематическим спискам относятся: 4 латинских (редакции I, II, III, IV), греческий Феодора Чтеца (G)*, коптский (K), 3 сирийских (Нитрийский N, Авдишо D и Маруты T) и армянский (R).

К несистематическим спискам принадлежат: арабский (B), греческий – Ватиканский (V), 3 других греческих: Синайский (S), Иерусалимский (M) и Иерусалимский (P). По крайней мере, четыре из несистематических списков, а именно: D, S, P, M – являются списками так называемых "318-ти имен".

Список S, хотя и насчитывает лишь 312 имен, однако, как замечает издатель этого списка проф. Бенешевич, "заключительная заметка (Ὁμοῦ οἱ ἅγιοι τὸν ἀριθμὸν τριακόσιοι δέκα καὶ ὀκτώ – *иером.Д.*) говорит об обычном числе – 318" [Бенешевич,1908,с. 281].

Здесь следует отметить, что между учеными в отношении числа участников Никейского Собора, в особенности того, что касается 318 имен, существуют противоположные мнения. Это вызвано тем, что сами источники называют различные цифры, говоря о количестве епископов, бывших на указанном Соборе. Не вдаваясь в подробности данной проблемы, все же скажем, что, несмотря на то, что большинство исследователей склонно считать традиционно принятое число участников Никейского Собора, т.е. 318, получившее известное символическое толкование, позднейшей интерполяцией, тем не менее, недостаточно убедительная аргументация сторонников этой точки зрения дала возможность проф.-прот. Л.Воронову, специально изучавшему эту проблему, заключить следующее: "Нет никаких оснований подвергать сомнению ясное и точное указание св. Афанасия

---

* Нами используются обозначения, данные свящ. Д. Лебедевым [Лебедев, 1916,с.7,примеч.3].

на число епископов, участвовавших в соборной деятельности и подписавших важнейшие "деяния". Их было 318, и не следует решительно заявлять, что цифра эта заимствована из Библии (Быт.14,14)" [Воронов,1973,с. 110]. Этого же мнения придерживался и именитый церковный историк А.Гарнак (см.[Воронов,1973,с.110]).

Вернемся к спискам. Основной вопрос, стоявший перед исследователями, заключался в следующем: который из сохранившихся списков, а их, как мы уже отмечали, около пятнадцати, является наиболее архаичным и близким к оригиналу?

Вот некоторые выводы свящ. Лебедева, касающиеся поставленного нами вопроса, которые затем повторены и прот. Л.Вороновым.

> 1. В основе списка 318 имен (это арабский (B), синайский (S) и два Иерусалимских (M, P)) лежат, по-видимому, разрозненные листы списков систематических, из которых, по меньшей мере, один в отношении полноты и порядка имен приближался к коптскому списку.
>
> 2. Из списков систематических редакций и по полноте, и по порядку имен, в особенности египетских епископов, наиболее приближается к оригинальному списку коптский список, к сожалению, не до конца сохранившийся [Лебедев,1916,с.67].

"Таким образом, — говорит прот. Л.Воронов, суммируя выше изложенные выводы свящ. Лебедева, — коптский список, а также один или несколько разрозненных греческих списков, использованных автором прототипа "списка 318-ти имен", ближе всего восходят к оригиналу, не особенно древнему (не ранее V в.), служащему архетипом всех существующих ныне как систематических, так и несистематических списков" [Воронов,1973,с.104]. В отношении того, что из себя представлял архетип имеющихся списков, прот. Л.Воронов делает следующее предположение. "Судя по характеру всех систематических списков, — говорит он, — архетип этот заключал в себе имена, расположенные по провинциям, начиная с Египта, если не считать начала списка, где, по-видимому, стояли имена Осии Кордубского, Виктора и Викентия, пресвитеров римских, т.е. немногочисленных представителей Запада, а также, возможно, имена первостоятелей апостольских Церквей" [Воронов,1973,с.104].

Особо важно для нас отметить, что и В.В.Болотов, и свящ. Д.Лебедев, и другие авторы, в отличие от К.Смирнова, который ошибочно полагал, что порядок имен участников I Никейского Собора определялся достоинством епископов и их кафедр, считали, что

перечисление имен идет по провинциальному принципу (см.[Воронов, 1973,с. 105]). К этому обстоятельству мы еще вернемся.

В отношении же вопроса о соотношении архетипа имеющихся списков с подлинным никейским списком прот. Л.Воронов, рассмотрев весь спектр решений этого вопроса К.Смирновым, В.В.Болотовым, свящ. Лебедевым, Gelzer'ом и др., делает следующее заключение: "Все существующие списки участников Никейского Собора — как систематические, так и несистематические — восходят к архетипу, очень близкому перечню епископов, составленному на самом Никейском Соборе и хранившемуся в синодике св. Афанасия" [Воронов, 1973,с.107].

Наконец, что касается неполноты имеющихся на сегодня списков, то исследователям удалось установить 225-226 имен участников I Вселенского Собора. Остальные имена утрачены в результате обветшания рукописей, содержавших списки отцов Собора. И, как справедливо замечает свящ. Лебедев, "отсутствие какого-либо имени во всех списках не может служить доказательством, что этого имени не было и в оригинальном списке" [Лебедев,1916,с.20].

Теперь, после необходимой, хотя и краткой, поскольку это не является задачей нашей работы, характеристики имеющихся списков, мы перейдем непосредственно к имени епископа Стратофила, упомянутого в перечне отцов I Вселенского Собора. В данном случае мы будем пользоваться таблицами, составленными проф. В.Н.Бенешевичем и свящ. Д.Лебедевым.

Проф. Бенешевич в своей таблице сравнивает следующие списки участников Никейского Собора: синайскую, две греческих, арабскую, три сирийских, армянскую, коптскую и четыре латинских [Бенешевич, 1908,с.285,303].

Приведем интересующий нас фрагмент таблицы (цифры справа обозначают порядок имен в других редакциях перечня отцов, горизонтальная черточка — отсутствие имени):

Синайский	Греческ.			Сирийские					Латинские			
	Vatic. 44	Marc. 344	Арабский	Нитрийский	Нестория	Маруты	Армянский	Коптский	I	II	III	IV
	a	b	c	d	e	f	g	h	i	k	l	m
268. Στρατόφιλος Πιτυούντων	-	110	235	113	115	108	107	119	115	111	112	105

Свящ. Д. Лебедев же в своей таблице сравнивает список 318 имен, т.е. арабскую, синайскую, две иерусалимских, коптскую и "Index patrum Nicaenorum restitutus" Gelzer'a [Лебедев,1916,с.69,102]. Последний составлен на основе двух латинских (I, II), греческого (G) и трех сирийских (Нитрийского N, Авдишо D и Маруты T) и содержит 220 имен, полученных путем тщательного критического анализа списков (см. [Воронов,1973,с.103]). Вот интересующий нас фрагмент таблицы:

Список 318-ти имен	Провинция	Коптский список	Index restitutus
274. Στρατόφιλος Πιτυούντων	Понт Полемонтийский	119. στρατολιος qм пітеоγс	113. Στρατόφιλος Πιτυοῦντων

Итак, из всех имеющихся пятнадцати списков епископ Стратофил Питиунтский назван в четырнадцати, его имени нет только в греческом-ватиканском (V) списке. Кроме того, в синайском, арабском и двух иерусалимских епископ Стратофил упоминается дважды, правда, с небольшими изменениями наименования его кафедры: вместо Πιτυούντων стоит Πιτιλιυοῦντον (см.[Бенешевич,1908,с.301; Лебедев, 1916,с.98]).

Повторение имен в списках отцов Никейского Собора дважды, а в некоторых из них и трижды, свящ. Д.Лебедев связывает с переписчиком, который, "имея под руками систематический список (или разрозненные листы одного или — вероятнее — нескольких таких списков), выписывал из него несколько имен подряд, потом переворачивал несколько листов вперед (или назад) и брал еще несколько имен, и так без всякой ясной системы делал до тех пор, пока не получал требуемое число 318 имен" [Лебедев,1916,с.6-7].

На основании выше приведенных списков участников I Вселенского Собора мы совершенно точно можем сказать, что к 325 г. в Питиунте уже существовала парикия во главе с епископом Стратофилом, причем участие последнего на столь важном Вселенском Соборе подчеркивает, что Питиунтская парикия к тому времени была уже довольно крупной церковной организацией, т.е. у нее функционировали все составляющие парикиальной христианской общины. Известно, что в каждой парикии непременно должны были быть: епископ, пресвитеры (неопределенное число), диаконы, диакониссы, чтецы, певцы и т.д. (см.[Заозерский, 1894,с.90-91]).

Существование сильной церковной организации в Питиунте в IV в. подтверждается не только этим. Археологические раскопки показывают, что на одном и том же месте после неоднократного разрушения одних

христианских храмов тут же воздвигались новые, более значительные храмы, что не могло бы быть, если бы не было сильной христианской общины. Кроме того, в дальнейшем, мы видим, что и за пределами стен города Питиунта появляются храмы, во главе которых стояли пресвитеры, находившиеся в юрисдикционном подчинении у епископа Питиунтского.

С именем епископа Стратофила связана и самая древняя базилика, обнаруженная археологами в Питиунте (см.[Хрушкова,1985,с.61]).

В научной литературе не раз ставился вопрос о том, кого представлял епископ Стратофил на Соборе. Существуют два мнения: одни утверждают, что Стратофил был представителем только греческого населения Питиунта, а другие — всего населения Питиунта, т.е. в том числе и абазгов (см.[Гунба,1989,с.83]).

Когда мы выше рассматривали внешнюю историю города-крепости Питиунт, то мы убедились в том, что Питиунт был не только крепостью, где находились римские солдаты, но и торговым, и культурным центром Абазгии. Поэтому совершенно справедливы слова С.Г.Каухчишвили, сказанные против мнения академика К. Кекелидзе, утверждавшего, что Стратофил представлял только питиунтских греков.

"Высказанные нами соображения, — говорит Каухчишвили, — вызвали возражение некоторых авторов, которые утверждают, что Стратофил был представителем питиунтских греков, как будто было возможным существование в Питиунте христианской греческой общины, отгороженной высокой стеной от местных нехристианских племен Западной Грузии (автор писал в советское время, когда Абхазия находилась в составе Грузинской ССР, поэтому в данном случае под "племенами Западной Грузии" следует понимать собственно абхазов, если быть точным — абазгов, апсилов, санигов — *иером.Д.*). Наши соображения по этому вопросу остаются незыблемыми в силу того, что участником Вселенского Собора мог быть представитель коренного населения какого-то населенного пункта, а не временно расквартированных торговцев, а тем более — военных иноземных отрядов" (цит.по[Апакидзе,1978,с.20]).

Действительно, до кого же епископ Стратофил должен был донести Символ веры, 20 правил, определения о Пасхе и т.д., принятые на I Вселенском Соборе? Временным торговцам и когорте римских солдат, личный состав которого за время путешествия епископа Стратофила на Собор мог не раз измениться, или же тем, которые всегда были с ним, отправляли его на Собор и ожидали его возвращения с Собора?

Пицундская "патриаршая библиотека", разграбленная и уничтоженная в течение XVI-XVIII вв., возможно, могла бы пролить свет на

некоторые подробности, связанные с деятельностью Стратофила в Питиунте, но, к сожалению, она больше не существует, а иностранные источники не говорят нам ничего более того, что изложено нами выше. Тем не менее, на основании косвенных свидетельств, мы вправе поставить и рассмотреть следующие вопросы: кем был поставлен во епископы Стратофил? В какую церковно-административную область входила его парикия? Являлся ли Стратофил первым епископом Питиунтским или же у него были предшественники по кафедре? Вопрос, касающийся поставления епископа Стратофила, можно разрешить только после определения статуса его парикии, т.е. в какую митрополичью область входила Питиунтская парикия? Поэтому начнем с последнего.

Исходной точкой в решении данного вопроса являются рассмотренные нами списки имен участников Никейского Собора. Мы уже отмечали (см.выше), что почти все исследователи согласны с тем, что порядок имен отцов собора следует по провинциальному принципу, т.е. имена расположены по церковным провинциям, которые были сходны с государственными провинциями Римской империи, хотя насчет последнего утверждения не все исследователи придерживаются единого мнения. Так, П.Гидулянов, возражая Конраду Любеку, который признавал полное и решительное сходство церковных и гражданских провинций в списке имен участников Никейского Собора, писал: "Подписи никейских отцов отражают только существовавшее в то время церковное деление, совпадавшее *в большинстве случаев* (курсив Гидулянова — *иером.Д.*) с делением государственным" [Гидулянов,1905,с.245]. Причем это совпадение, по мнению того же автора, "является не результатом рабского следования Восточной Церкви за государственными делениями, как это думает Любек, а следствием собственной, самостоятельной организации Церкви по округам, соответствующим этнографическим, лингвистическим, историческим и другим особенностям и условиям населявших римскую империю народов, округам, послужившим, как мы видели, также основанием для нового провинциального деления" [Гидулянов,1905,с.245-246].

Проф. А.П.Лебедев, считая допустимыми и ту, и другую точку зрения по поводу соотношения церковно-административного деления с государственным, делает следующий вывод: "На основании этих фактов можно заключать, что христианская Церковь в своем устройстве, хотя силой вещей и приноравливалась к политическим порядкам империи, однако, в то же время имела в данном отношении и свое собственное, самостоятельное течение, которое условливалось внутренними

потребностями церковными и которые не всегда согласовалось с римско-политическими распорядками" [Лебедев.1997.с.169].

Вернемся к спискам участников Собора. В списке "318 имен" Стратофил Питиунтский с Домном Трапезунтским и Лонгином Неокесарийским указан как представитель Понт Полемонтийского митрополичьего округа. В "Index restitutus" обращает на себя порядок имен этих епископов Понт Полемонтийской епархии. Этот порядок имен, по нашему мнению, в отличие от порядка "318 имен" показывает иерархичность или достоинство кафедр Понт Полемонтийской церковной области, с выделением Неокесарии как митрополии названной церковной области, а также последовательность возникновения парикий во главе с епископами в Понт Полемонтийской епархии.

Так, в "Index ristitutus", который, как мы помним, составлен на основе двух латинских (I, II), греческого (G) и трех сирийских (Нитрийского N, Авдишо D и Маруты T), под 111 номером стоит — Λογγῖνος Νεοκαισαρείας, под 112 — Δόμνος Τραπεζοῦντος, под 113 — Στρατόφιλος Πιτυοῦνος (см.[Лебедев,1916,с.97,102]).

То, что Питиунтская парикия входила в состав Понт Полемонтийской церковной области, кроме списков участников Никейского Собора, подтверждается и другим источником. 28 новелла Юстиниана Великого гласит: "В Полемоновский же Понт входят пять других [городов]: Неокесария, Комана, Трапезунд, Керасунт и Полемонион, (ведь Питиунт с Себастополем нужно, *скорее*, считать крепостями, чем городами), так что состав каждого из двух Понтов таков" (см. [CJC,vol.5,s.220-221; Georgica,т.2,с.32-33]). Нет сомнения, что в данной новелле речь идет о государственной провинции. Но, как мы увидим ниже, и территория государственной провинции под названием Полемоновский Понт, и церковная область под тем же наименованием была одна и та же. Мы уже отмечали в самом начале, что если Питиунт ко времени Юстиниана Великого перестает быть крупным торговым городом, то он никак не перестает быть крупным церковным центром. Это подтверждается и археологическим материалом. Следовательно, несмотря на экономический упадок Питиунта к середине VI в., Питиунтская епископия сохраняет свое значение как церковного центра на территории Абазгии.

Исходя из вышеизложенного, т.е. из того, что Питиунтская парикия в интересующий нас промежуток времени входила в состав Понт Полемонтийской церковной области, нам необходимо рассмотреть, хотя бы кратко, историю Понт Полемонтийской провинции и в плане политическом, и в плане церковно-историческом. В данном случае мы

будем опираться на работу не раз упомянутого П.Гидулянова "Митрополиты в первые три века христианства". Сам Гидулянов в описании истории интересующей нас провинции опирается на Моммсена и Marquardt'a.

Известно, что Римское управление на Востоке никогда не было организованно систематически до реформ императора Диоклетиана, а, напротив, по мере того, как отдельные области входили в состав империи, из них образовывались римские административные округи без всякого существенного изменения их прежних границ.

В 25 г. до Р.Х., после смерти Амипты, Галатское царство было обращено в римскую провинцию с названием Галатия. В ее состав вошли: собственно Галатия, далее Писидия, восточная часть Великой Фригии, Ликаония с Иконией и Исаврия. Позднее к ней были присоединены: внутренняя часть Пафлагонии, Понт Галатский и Понт Полемонов (Pontus Polemoniacus или Polemonianus), простиравшийся от реки Фермидона до города Китеорума (Cyteorum), с городом Полемонием (Polemonium) и охватывавший округа городов Зелы, Неокесарии и Севастии с двумя обширными странами: Малой Арменией и Понтом Каппадокийским [Гидулянов,1905,с.33-34]. Свое наименование Polemoniacus она получила от того, что многие правители этой области носили имя Полемон [Терновский,1899,с.253]. В начале II в., при изменении границ некоторых провинций Малой Азии, Понт Полемонов вместе с Малой Арменией, Понтом Каппадокийским и Понтом Галатийским был присоединен к провинции Каппадокия, при этом и сама провинция была значительно увеличена к северу до Фазиса и Диоскурии [Гидулянов,1905,с.35]. В дальнейшем, кроме деления Сирии в конце II в., никаких изменений в провинциальном делении Востока вплоть до времен Диоклетиана произведено не было. При Диоклетиане империя была разделена на две части во главе с двумя августами и двумя цезарями. Последние должны были быть помощниками и, вместе с тем, в случае необходимости преемниками августов. Так возникает четыре префектуры: Италия, Галлия, Восток и Иллирик. Каждая из этих префектур была разделена на известное число диоцезов. Всех диоцезов было двенадцать. В свою очередь каждый из диоцезов делился на большее или меньшее число округов, провинций. Интересующая нас провинция Pontus Polemoniacus после реформ Диоклетиана вошла, правда, в уменьшенных размерах, в состав вновь образованного Понтийского диоцеза, при этом сохранив свое название. Понтийский диоцез, в свою очередь, входил в префектуру Восток (Oriens) [Гидулянов,1905,с.260]. Функцию митрополии или главного города в провинции Понт Полемониакус за собой сохраняет Неокесария.

Теперь что касается истории Понт Полемонтийской провинции в плане церковно-историческом. Следует сказать, что, несмотря на проникновение христианства на территорию Понта с апостольских времен (1Петр.1,1), в самой Понт Полемонтийской провинции оно не имело успеха до середины III в., т.е. до прихода сюда святителя Григория Чудотворца, ученика знаменитого Оригена.

"Утверждение христианства во внутренних областях Полемонова Понта на значительном пространстве, — говорит проф. Н.И.Сагарда, посвятивший замечательную работу Григорию Неокесарийскому, — относится уже к половине III в. и стоит в связи с плодотворной миссионерской деятельностью просветителя этой страны в собственном смысле слова, ее апостола и первого епископа ее главного города Неокесарии и организатора в ней церквей св. Григория Чудотворца" [Сагарда,1916,с.60].

К моменту возвращения свт. Григория после учебы в Кесарии Палестинской у Оригена в родную Неокесарию (это было около 241-242 гг.), в этом городе, по словам свт. Григория Нисского, "из бесчисленного множества жителей, населяющих самый город и его окрестности, находилось не более семнадцати человек, принявших веру (имеется в виду христиан — *иером.Д.*)" (цит.по:[Сагарда,1916,с.175]). К концу своей жизни, полной забот о Понтийской Церкви, свт. Григорий Неокесарийский узнает, что чуждыми веры остались только семнадцать человек [Сагарда,1916,с.198-199]. Свт. Григорий поставил много епископов в разные города своей церковной области, епархии, он способствовал и распространению христианства вглубь Полемоновского Понта.

"Миссионерская деятельность св. Григория, — продолжает проф. Сагарда, — увенчалась весьма существенными и очевидными результатами. Мы не имеем данных для того, чтобы указать точные пределы распространения христианства в Понте при св. Григории Чудотворце; но из последующих отрывочных известий можно заключать, что Полемонов Понт, по крайней мере в своей западной части, в отношении к просвещению христианством стал рядом с прежде христианизированными областями Малой Азии; проложен был путь для проникновения христианства и дальше вглубь этой удаленной от культурных центров полудикой страны" [Сагарда,1916,с.203-204].

Наконец, наравне с известными причинами, основная заслуга в возвышении Неокесарийской кафедры до ранга митрополии в возникающей в это время Понт Полемонтийской церковной области принадлежит свт. Григорию, его личному авторитету.

"Со времен св. Григория Чудотворца, — говорит проф. Сагарда, — Неокесария делается и центром христианской проповеди во внутренних областях Понта" [Сагарда,1916,с.33]. Под последними, т.е. "внутренними областями Понта", мы вправе предполагать и Абазгию с Питиунтом. Нам представляется, что с именем свт. Григория Чудотворца связано если не возникновение парикии в Питиунте, что тоже не исключено, то, по крайней мере, образование небольшой христианской общины, во главе которой стал пресвитер, направленный сюда свт. Григорием. Это могла произойти после общего бедствия, испытанного и Питиунтом, и городами Понта. Речь идет о нашествии воранов и готов, о чем мы знаем не только из слов историка Зосимы, но и из "Канонического послания" свт. Григория Неокесарийского [Сагарда,1916,с.190-193].

Некоторый свет на историю Питиунтской парикии до епископа Стратофила проливает еще один источник, к рассмотрению которого мы и переходим. Это арабская рукопись "Мученичества святых Григория, Рипсимы и Гаяны", обнаруженная Н.Я.Марром в 1902 г. в Синайской библиотеке. Им же эта рукопись датирована не ранее первой половины IX в. и не позднее X в. [Марр,1905,с.159-160]. Как показывает Марр, данная рукопись является поздней перепис憂 арабского перевода переработанного армянского жизнеописания св. Григория Просветителя. Сам арабский перевод осуществлен не позднее VIII-IX в. [Марр, 1905,с.164].

Из этого источника мы узнаем об обращении "царя абхазов" наравне с царем грузин и аланов в христианство [Марр,1905,с.115].

"Святой Григорий, — говорится в "Мученичестве", — приказывал им ставить кресты и окружать храмы оградами. И он велел им, т.е. царям и всем вельможам, строить церкви без жертвенников, так как у него не было священства, и приказывал водружать кресты на площадях, дорогах и во всех местах, чтобы изгонять бесов из этих мест. И он проповедовал во всех местах, был велик Божьим словом и всяким учением, и Святой Дух был с ним, помогая ему соответственно с его намерением" [Марр,1905,с.119].

Так же из этого источника нам становится известным, что св. Григорий, поставленный в епископы в Кесарии Каппадокийской собором архиереев во главе с Леонтием, который в "Мученичестве" назван архиепископом, что действительно соответствовало его значению в Понтийском диоцезе, вернувшись на родину, уже сам поставлял епископов соседним народам.

"И начал он освящать церкви, — говорится в "Мученичестве", — и ставить в них священников из тех, которые знали Священное Писание.

Иного он отправил в Грузию, иного *в страну абазгов* и иного к аланам" [Марр,1905,с.135].

Далее в ней уточняется, кто именно был отправлен к абазгам (абхазам). Им оказался пресвитер Софроний, прибывший со св. Григорием из Каппадокии и находившийся при нем. Прежде чем пресвитер Софроний был отправлен к абхазам, св. Григорий возводит его в сан епископа [Марр,1905,с.137].

"И он посылал епископов с правителями стран, и эти вельможи, властители и вожаки очень радовались, идя в свои области с епископами, поставленными над ними и собранием священников с тем, чтобы воздвигнуть церкви во имя мучеников" [Марр,1905,с.137].

Н.Я.Марр на основании того, что вместо "абхазов" в тройственном, как он называет, союзе народов, получивших крещение от св. Григория (имеются в виду грузины, абхазы и аланы) иногда в тексте появляются то лазы (стр.117), то русы (стр.133), то менее ясная народность "дрзкит" (стр.137), делает вывод, что "абхазы" — позднейшая арабская глосса "лазов" и "Лазики". Точно так же слово "русы" вместо "абхазов" представляет, надо думать, вставку арабского переводчика или, вернее, одного из позднейших переписчиков, руководствовавшегося какими-либо своими соображениями при таком отождествлении" [Марр,1905, с.160-161]. К такому выводу Марра подтолкнула вот какая причина. "Наличие абхазов, — говорит он, — в арабской версии могло бы установить как terminus a quo VI-ой в., когда при Юстиниане I (527-556) они приняли христианство" [Марр, 1905,с.165]. Говоря другими словами, об абхазах (абазгах) в "Мученичестве" не может идти речи, поскольку они собственно крещение приняли при Юстиниане Великом, о чем говорит нам Прокопий Кесарийский [Прок.Гот.,с.383].

К сожалению, Н.Я.Марр к тому времени еще не знал, по крайней мере, нигде он об этом не пишет, о епископе Стратофиле Питиунтском, не говоря о том, что он даже не мог себе представить, какой огромный материал дали археологические раскопки в Пицунде, свидетельствующие о существовании в одном из торговых и культурных центров Абазгии сильной церковной организации задолго до официального принятия абхазами христианства при Юстиниане I. Марр в данном случае противоречит собственным словам: "Если в Армении затмила славу *других просветителей* личность св. Григория, а в Грузии — св. Нины, то мы не должны еще торопиться с заключением о соответственно широком реально-историческом значении их проповеди" [Марр,1905, с.149]. Точно так же деятельность Евфрата Абазга, евнуха императора Юстиниана, не должна затмевать труды епископов Стратофила и

Софрония. Такую же ошибку Марр допускает и в отношении аланов, которые также упомянуты в "Мученичестве". Под аланами, по Марру, следует понимать албанцев или алванов, а не алан, соседей абхазов.

"Если бы мы имели основание думать, что под аланами сам автор ("Мученичества" — *иером.Д.*) подразумевает соседей абхазов, то греческий подлинник пришлось бы отнести самое раннее в X в. Ю.Кулаковский выясняет, что "просвещение алан светом христианства совершилось в патриаршество Николая Мистика... ", т.е. от 912 до 925 гг." [Марр,1905,с.164-165]. Но тот же Прокопий Кесарийский еще в середине VI в. аланов вместе с абазгами называет уже христианами [Прок.Перс.,с.139].

Нет сомнения, и мы так же считаем, учитывая агиографический жанр, что в названном "Мученичестве" речь, конечно, не может идти о крещении всех абхазов или всех аланов и грузин, так же, как и всех армян. Речь идет о крещении "царей" упомянутых в источнике народов или отдельных правителей, что могло быть, могло и не быть, и, самое главное, о поставлении епископов. Это были не епископы народов, в известном смысле слова, а епископы городов, находившихся на территории упомянутых народов, в которых возникают христианские общины. Мы доподлинно знаем, что в первой четверти IV в. в Пицунде уже была христианская община во главе с епископом, т.е. парикия, что было показано нами выше на основании как письменных источников, так и археологического материала. Поэтому мы вправе допускать, что пресвитер Софроний, поставленный св. Григорием Армянским в епископы для абхазов (абазгов) (это могло произойти, исходя из даты поставления самого св. Григория, в самом начале IV в.), был предшественником епископа Стратофила на Питиунтской кафедре. И не только предшественником, но, скорее всего, и первым епископом Питиунтской парикии. Это, т.е. поставление Софрония в епископы Питиунта, следует еще из того, что Питиунтская парикия к тому времени, к IV в., была единственным христианским центром на всей исторической территории Абхазии.

Епископ Софроний по происхождению, как мы уже сказали, был из Каппадокии. Кроме того, он, как и св. Григорий Просветитель, находился в юрисдикционном подчинении у епископа Кесарии Каппадокийской Леонтия, который позднее вместе с епископом Стратофилом и другими епископами был участником I Вселенского Собора (см. [Лебедев, 1916,с.94]). В том, что епископ Софроний находился в ведении Леонтия Кесарийского, а епископ Стратофил был, без сомнения, поставлен епископом Неокесарийским, разумеется при участии и других епископов

Понт Полемонтийской епархии, и подчинялся ему, нет никакого противоречия. Потому что после реформ Диоклетиана, как нами было уже сказано, и Каппадокия, и Понт Полемонтийская провинция вошли в состав Понтийского диоцеза, а Кесария становится главным городом этого диоцеза. Начиная с этого времени, роль епископа Кесарии Каппадокийской в Понтийском диоцезе растет. Правда, не все исследователи согласны с последним утверждением. Вопреки мнению Лекэна, Массена, Любека и др., которые признавали роль епископа Кесарии Каппадокийской как в доникейский, так и посленикейский период, Гидулянов отрицает эту точку зрения [Гидулянов, 1907,с.388-389].

Возможно, в доникейский период значение епископа Кесарии Каппадокийской в Понтийском диоцезе было менее значимо, что позволяло церковным округам, входившим в состав диоцеза, в том числе и Полемонову Понту, быть самостоятельными, но это не означало, что епископ Кесарии Каппадокийской в иных случаях не предпринимал каких-либо конкретных действий на территории соседних церковных областей, с которыми он в плане политическом, а в дальнейшем и в плане церковном, составлял единую административную единицу. К тому же в то время границы церковно-административных округов не были, хотя этот процесс начался уже с конца III в., окончательно закреплены. По мнению многих исследователей, в посленикейский период в юрисдикционном подчинении архиепископа Кесарии Каппадокийской находились все церковные области Понтийского диоцеза, в том числе и Понт Полемонтийский. Нам представляется, что слишком резки и не обоснованы обвинения, воздвигаемые Гидуляновым в адрес архиепископа Кесарии Каппадокийской свт. Василия Великого, который, по его мнению, "под видом осуществления своей заботы и любви... весьма недвусмысленно начал вмешиваться во внутреннюю жизнь соседних митрополий, именно Анкиры и Неокесарии" [Гидулянов,1907,с. 393]. Вмешательство свт. Василия Великого было обусловлено не попыткой подчинения соседних епархий, а, как говорит Сократ Схоластик, из-за опасения "как бы арианское нововведение не проникло и в понтийские епархии" [Сократ,с.194]. Кроме того, и предшественники свт. Василия Великого на Кесарийской кафедре так или иначе влияли на церковную жизнь соседних митрополичьих областей. Тот же Сократ сообщает о низложении Евстафия Севастийского (а Севаста, или Себаста, была митрополией Малой Армении) его отцом епископом Кесарии Каппадокийской Евлалием [Сократ,с.124].

В связи с рассматриваемой нами проблемой особое внимание заслуживает 6-е правило I Вселенского Собора и 2-е правило II

Вселенского Собора. Первое из них, т.е. 6-е правило, гласит: "Да сохранятся древние обычаи, существующие в Египте, Ливии и Пентаполе, по которым Александрийский епископ имеет свою власть во всех сих местах; так как и у Римского епископа – свои в этом отношении обычаи. Подобным образом и в Антиохийском и *в других округах* да соблюдаются преимущества, принадлежащие известным Церквам. Вообще же да будет известно, что если бы кто поставлен был во епископы без согласия митрополита, таковому Великий Собор определил не быть епископом…" [Деяния,т.1,с.73].

Более всего внимание исследователей обращено на выражение "и в других округах". Что следует понимать под этими словами? Максим (Христополус), митрополит Сардский, известный греческий церковный историк и канонист нашего времени, приводя различные мнения ученых, говорит о том, что наиболее верным и более соответствующим фактом признается сегодня то мнение, которого придерживались де Валуа, дю Пин, Массен и др., т.е. под этими словами должно понимать три области: Понт, Азию и Фракию, которые "имели такие же права, как и Церкви Римская, Александрийская и Антиохийская; митрополиты этих областей были, соответственно, епископы Кесарии Каппадокийской, Ефесской и Ираклийской" [Митр.Максим,1976,с. 73-74].

Известный сербский канонист епископ Никодим (Милаш) под выражением "и в других округах" понимает, кроме уже названных областей, т.е. Азии, Понта и Фракии, еще и Италию с центром в Милане и проконсульскую Африку с центром в Карфагене [Правила, с.203-204].

Теперь что касается 2-го правила II Вселенского Собора. В этом правиле приводится то же 6-е правило Никейское, но с некоторыми дополнениями и пояснениями. Вот его содержание: "Областные епископы да не простирают своей власти на другие Церкви, вне своих областей… ; но по правилам: Александрийский епископ должен управлять делами только в Египте, а епископы Востока начальствовать только в Восточной Церкви, с сохранением преимуществ Церкви Антиохийской, утвержденных никейскими правилами; также епископы Азийской области да управляют Церковью только в Азии, *Понтийские — только в Понтийской области* и Фракийские — только во Фракии. Не быв призваны, епископы не должны переходить за пределы своей области, для рукоположения, или какого-либо другого церковного распоряжения. При сохранении же вышеописанного правила о (церковных) областях, очевидно, дела каждого округа будет устроять окружной собор, как определено в Никее. А Церкви Божии, находящиеся в иноплеменных народах, должны быть управляемы по соблюдавшемуся доныне обыкновению отцов" [Деяния,т.1,с.117].

"Ученые, считающие, что подобные группировки были установлены на Никейском Соборе, – говорит митрополит Максим (Христополус), – и что, уже начиная с 325 г., существовало пять церковных округов, каждый из которых подчинялись епископу столицы, рассматривают 2-й канон просто ратификацией порядка, уже учрежденного в 6-м каноне Никейского Собора... Они стараются показать, что не только Рим, Александрия и Антиохия имели особую высокую юрисдикцию (это не обсуждается), но что также и столицы Фракии, Понта и Азии до 381 г. осуществляли первенствующую юрисдикцию над всеми своими епархиями" [Митр.Максим,1976,с.119]. Далее митрополит Максим приводит мнение Любека, которое впоследствии было поддержано Беком, о том, что свт. Василий, как Кесарийский епископ, осуществлял юрисдикцию над всем Понтом [Митр.Максим, 1976,с.119]. Другие же исследователи отвергали возможность существования в период I Никейского Собора церковно-диоцезального устройства. П.Гидулянов, подробно рассматривавший эту проблему, говорит: "Все вышеизложенное заставляет нас, вслед за Бевериджем, Фан-Эспеном, Пихлером, Павловым, Лангеном, Зомом, Болотовым, Каттенбушем, Рорбахом, Раушеном и Фридбергом, признать, что церковно-диоцезальное устройство во времена Никейского Собора еще не существовало, и, таким образом, не оно имелось в виду при издании отцами Никейского Собора шестого канона" [Гидулянов,1905,с. 345].

Говоря иными словами, во времена Никейского Собора, вернее сказать, до 381 г., до издания приведенного 2-го правила II Вселенского Собора, Асийский, Понтийский и Фракийский диоцезы с церковными центрами в Ефесе, Кесарии Каппадокийской и Ираклии не имели юрисдикционной власти над митрополичьими округами своих диоцезов, т.е. Понт Полемонтийская епархия сохраняла в этот период свою независимость от архиепископа Кесарии Каппадокийской.

Теперь, возвращаясь к епископам Софронию и Стратофилу, исходя из вышеизложенного, мы можем предположить следующее. Территория абазгов, где находился интересующий нас Питиунт, географически примыкала к Понт Полемонтийской провинции. Если даже реально Абазгия и не входила в состав этой провинции, что, скорее всего, так и было, то в плане юридическом ее основные города, в том числе и Питиунт, в системе государственного и церковно-административного деления включались в состав Понт Полемонтийской епархии. Это видно из вышеприведенных списков участников Никейского Собора и 28 новеллы императора Юстиниана. Кроме того, как показали археологические раскопки Питиунта, последний находился в тесных торговых

и иных связях с городами Понт Полемонтийской провинции, особенно Трапезунтом, о чем говорят нумизматические находки в Пицунде. В середине III в. в этой провинции распространяется христианство, благодаря деятельности св. Григория Неокесарийского. Именно с его именем связано возникновение здесь христианских общин, которые составили особый Понт Полемонтийский митрополичий округ, епархию. Возможно, к его времени следует относить и с его именем связывать возникновение в Питиунте и первой небольшой христианской общины во главе с пресвитером. В начале IV в. свт. Григорий Армянский поставляет для абазгов в епископы Софрония. Учитывая то, что Питиунт был тогда единственным христианским центром Абхазии, видимо, Софроний и возглавил его, став, таким образом, первым епископом Питиунтской парикии. Епископ Софроний, будучи сам уроженцем Каппадокии, вместе со св. Григорием находился в юрисдикции епископа Кесарии Каппадокийской. Если исходить из позиции тех исследователей, которые считали, что епископ Кесарии уже тогда играл важную роль в Понтийском диоцезе, то в том, что епископ Софроний, чья каноническая территория находилась в ведении епископа Неокесарийского, подчинялся епископу Кесарии Каппадокийской, нет противоречия. Если же исходить из точки зрения противоположной стороны, т.е., что архиепископ Кесарии Каппадокийской только после 381 г. подчинил себе все церковные округа Понтийского диоцеза, в том числе и Полемонтийскую епархию, то и в этом случае нет несогласованности.

Во-первых, ко времени поставления епископа Софрония Питиунт не являлся в церковном отношении окончательно закрепленной территорией Понт Полемонтийской митрополии. Во-вторых, если даже допустить последнее, т.е. закрепление Питиунта за указанной митрополией, то у нас есть масса примеров вмешательства епископов одних областей в дела других церковных округов, вызванное различными причинами, и не всегда только корыстными. О том, что и в дальнейшем преемники епископа Софрония до Стратофила могли быть поставляемы и епископом Кесарийским, и епископом Неокесарийским, у нас просто нет никаких данных, но и то и другое вполне допустимо. Видимо, кто-то из них мог быть и участником Неокесарийского Собора, состоявшегося не позже 319 г.. Но уже епископ Стратофил, нет сомнения, был поставлен митрополитом Неокесарийским, и Питиунтская парикия входила в состав Понт Полемонтийской епархии, которая, как мы уже отмечали, по мнению одних ученых, после Никейского Собора вошла в ведение архиепископа Кесарии Каппадокийской, по мнению других, еще оставалась самостоятельной. Такой порядок сохранялся до конца

IV в., когда Понт Полемонтийская епархия. в этом нет разногласия ученых, была подчинена юрисдикции архиепископа Кесарии Каппадокийской. Митрополит Неокесарийский продолжал рукополагать епископов Питиунтских, но уже с этого времени сам он поставлялся с разрешения или непосредственного участия архиепископа Кесарийского.

Что мы знаем о дальнейшей истории Питиунтской парикии?

Нам известно только то, что мощи свт. Иоанна Златоуста из Коман Абхазских в Константинополь были перенесены через Питиунт, о чем сообщает знаменитый византийский канонист Иоанн Зонара (см. [Georgica,т.6,с.205-206]). Об этом событии, которое имело место в 437 г. во время правления Константинопольской кафедрой Прокла, говорят и многие древние авторы (см.[Евагрий Схоластик,с.396; Феофан, с.73]). Правда, в отличие от Иоанна Зонары, они не упоминают Питиунт, это связано с краткостью их сообщения. Это событие имеет для нас особо важное значение еще и потому, что оно показывает, что в Питиунте к 437 г. не только сохранялась церковная организация во главе с епископом, но и то, что этот город оставался единственным сильным христианским центром во всей Абазгии. Иначе, какой смысл было перевозить мощи свт. Иоанна через Питиунт, когда рядом с Команами Абхазскими находился Себастополис с прекрасной гаванью, где, кстати сказать, уже в начале V в. была и христианская община, о чем свидетельствует раскопанная здесь октогональная церковь (см.[Хрушкова,1995,с.228,234-235]).

И, наконец, еще одна дата, связанная с историей Питиунтской парикии. Это 451 год. В этом году состоялся знаменитый Халкидонский Собор, который своим 28 правилом Понтийский диоцез с центром в Кесарии Каппадокийской, куда входила и Понт Полемонтийская епархия, а в составе последней находилась и Питиунтская парикия, подчинил Константинопольской Церкви.

Приведем текст этого правила: “Следуя по всем определениям святых отцов и признавая недавно прочитанный канон 150-ти боголюбезнейших епископов, и мы определяем и постановляем тоже самое о преимуществах святейшей Церкви Константинополя, нового Рима. Ибо и престолу древнего Рима отцы прилично дали преимущества, потому что он был царствующий город. Следуя тому же побуждению, и 150 боголюбезнейших епископов предоставили равные преимущества святейшему престолу нового Рима, справедливо рассудив, чтобы город, почтенный царским правительством и синклитом, и имеющий равные преимущества с древним царственным Римом, был возвеличен, подобно ему, и в церковных делах, будучи вторым по нем. И потому только митрополиты понтийского, асийского и фракийского округа, и,

кроме того, епископы у иноплеменников вышеупомянутых округов, да рукополагаются от вышеупомянутого святейшего Престола святейшей Константинопольской Церкви; то есть каждый митрополит вышеупомянутых округов, с епископами области, да рукополагает епископов епархий, как предписано божественными правилами. А (самих) митрополитов вышеупомянутых округов (должно) рукополагать, как сказано, Константинопольскому Архиепископу, после того, как сделано, по обычаю, согласное избрание и представлено ему" [Деяния,т.3,с.142-143].

По словам митрополита Максима (Христополуса) "этот канон (28-й) формально утвердил создавшееся положение дел, явившегося результатом длинного ряда событий" [Митр.Максим,1976,с.260]. Он, подробно рассматривая события, способствовавшие усилению власти Константинополя и расширению его юрисдикции, выделяет следующие основные факторы:

а) Важность для христианского мира новой столицы и нового исторического периода, отмеченного его деятельностью.

б) Его (т.е. Патриарха Константинопольского – *иером.Д.*) деятельность как посредника между императором и епископом, приезжавшими в столицу для разрешения дел своих областей.

в) Существование постоянного Синода (σύνοδος ἐνδημοῦσα – *иером.Д.*) в Константинополе, что увеличило престиж епископа столицы в глазах обращавшихся к нему с жалобами лиц.

г) Зарождение и величие патриаршего служения, которое вызвало особое одобрение на Востоке. В результате этого Церкви, которые не подчинялись Александрийскому и Антиохийскому патриархам, естественно потянулись к Константинополю в надежде объединиться вокруг нового и сильного патриарха.

д) Личные качества некоторых Константинопольских епископов, и, в особенности, Иоанна Златоуста.

е) Культурный элемент: хотя в Египте, как и в Анатолии, Сирии и Армении, развивалась коптская литература, Фракия, Азия и Понт всегда находились под влиянием греческой культуры. Это культурное родство сильно повлияло на ориентацию епископов этих трех округов в сторону Константинополя, который уже становился самым важным центром греческой культуры" [Митр. Максим,1976,с.143-144].

Таким образом, Константинопольская Церковь, за которой 28-е правило Халкидонского Собора закрепило наравне с другими и Понтийский диоцез, отныне, т.е. с 451 г., простирала свою юрисдикционную власть и над Питиунтской кафедрой, и в целом над всей исторической территорией Абхазии.

Питиунтский епископ по-прежнему рукополагался митрополитом Неокесарийским при участии и других епископов Понт Полемонтийской епархии; митрополит Неокесарийский поставлялся через архиепископа Кесарии Каппадокийской, а последний, в свою очередь, избранный собором епископов Понтийского диоцеза, поставлялся Константинопольским Патриархом.

4.3. Храмы Питиунтской парикии и знаменитая Пицундская мозаика.

В результате археологических раскопок в Пицунде было выявлено семь развалин раннехристианских храмов. Из них четыре были построены непосредственно на территории поселения или канабы, которое вместе с кастеллумом было обнесено единой фортификационной системой. Остальные три располагались за стенами города-крепости Питиунт.

Самая древняя из всех этих церквей — это однонефная базилика с полукруглой апсидой, датированная началом IV в. (см.[Хрушкова, 1985,с.61]). Здесь находилась кафедра не только епископа Стратофила, как отмечают многие исследователи, но, по нашему мнению, возможно, и епископа Софрония. Кроме того, в этом храме могли покоиться мощи воина-христианина мученика Лонгина, который, согласно греческому синаксарию, умирает по дороге из Зиганиса в Абазгию, а тело его, выброшенное в море, находят в Питиунте, где и хоронят его. Учитывая древний церковный обычай строить храмы на месте погребения мучеников можно допустить, что останки мученика Лонгина не просто нашли упокоение в Питиунте, но что и сама эта базилика была выстроена над ними. Длина этой базилики 26,2 м, ширина 11,3 м.

Второй храм Питиунтской парикии — это трехнефная базилика с нартексом, построенная на останках вышеуказанной церкви епископа Стратофила. Ее длина 28,03 м, ширина 13,2 м. Она была обнаружена в 1952 г. Некоторые особенности этой базилики, отмеченные В.А.Леквинадзе, заключаются в следующем. Во-первых, ширина апсиды "соответствовала ширине всех трех его нефов, а не только ширине центрального нефа, как это наблюдается у обычных трехнефных базилик". Во-вторых, неправильная (перекошенная) в плане форма ее апсиды, многоугольной изнутри, "для базилик восточно-христианского мира — явление тоже необычное" [(1)Леквинадзе,1970,с.176]. К западной стороне базилики примыкал обширный нартекс, где

располагалась крещальня (бассейн с двумя сходами). Как замечает Л.А.Мацулевич, "по своему прямоугольному плану пицундская крещальня может быть сближена с ранними сооружениями того же назначения в Палестине, в Сирии и в Малой Азии" [Мацулевич,1978,с.105]. Описываемая базилика имела мозаичный пол, который будет рассмотрен нами ниже. Что касается датировки этой церкви, то здесь между исследователями нет единства. Согласно И.Н.Цицишвили и Л.А.Мацулевичу, церковь построена в IV в. (см.[Хрушкова, 1985,с.62]), по В.А.Леквинадзе, в начале IV в. [(1)Леквинадзе,1970,с.192]. Напротив, Л.Г. Хрушкова полагает, что церковь создана во второй половине V в. [Хрушкова,1985,с.62].

В.А.Леквинадзе на основании своей датировки допускает, что эта церковь могла быть и кафедральным храмом епископа Стратофила [(1)Леквинадзе,1970,с.192]. В таком случае правильнее предположить, что рассмотренная нами в начале церковь была кафедрой епископа Софрония, а эта церковь — епископа Стартофила, будучи построена или при нем, или же во время правления одного из его предшественников. Исходя из надписи мозаики, как мы уже отмечали, данная церковь была посвящена мученику Орентию, чьи мощи были перевезены сюда, в единственную Церковь Восточного Причерноморья, из Ризии, где они, вынесенные на берег, были погребены.

Третий храм Питиунтской парикии — это также трехнефная базилика с пятигранной апсидой и нартексом, построенная на развалинах описанной перед этим базилики (см.[Хрушкова,1985,с.62]). Ее длина 28,4 м, ширина 14,6 м.

"Среди всех раннехристианских церквей Абхазии, — говорит Хрушкова, — эта больше всего приближается к базилике "эллинистического" типа, в частности, к известным константинопольским церквам Иоанна Студия и Халкопратийской" [Хрушкова,1985,с.63].

Эту церковь И.Цицишвили датирует IV в. (см.[Хрушкова,1985, с.63]), а Леквинадзе, с которым соглашается и Хрушкова, концом V и серединой VI вв. [Леквинадзе,1968,с.57; Хрушкова,1985,с.63].

Четвертый, последний храм, построенный внутри городских стен, — это однонефная базилика с трехгранной апсидой, нартексом и широкими пилястрами. Она расположена таким образом, что ее апсида занимает нартекс третьей, вышеописанной церкви. Длина — 17,45 м, ширина — 11,6 м. Церковь тем же Цицишвили датирована первой половиной VI в. (см.[Хрушкова,1985,с.63]). "Эта дата, — говорит Хрушкова, — справедлива, судя по соотношению церкви № 4 с предыдущими постройками. Церковь могла быть построена не позже

542 г., когда в ходе византийско-пирсидских войн Питиунт разрушили византийцы, чтобы не уступить его персам" [Хрушкова,1985,с.63].

Теперь, рассмотрим остальные три церкви, расположенные за стенами Питиунта.

Первая из них была раскопана Т.М.Микеладзе в 1956-57 гг. в 400-500 м. к северу от укрепления в сосновой роще (см.[Микеладзе,1963, с.131]). Отличительной особенностью этого храма среди других церквей Питиунта является наличие двух апсид.

"Двухапсидные церкви, — говорит Леквинадзе, — в раннесредневековой архитектуре представляют собой большую редкость — их известно всего две; двухапсидные же пещерные церкви, по-видимому, были довольно обычны. Характерно, что те и другие находятся только в Малой Азии, что косвенно подтверждает малоазийские связи Питиунта" [Леквинадзе,1968,с.57].

Сам Микеладзе датирует эту церковь первой половиной VI в. (см. [Микеладзе,1963,с.131]), а Леквинадзе, следом за ним и Хрушкова, — второй половиной VI в. [Леквинадзе,1968,с.58; Хрушкова,1985,с.64]. Длина церкви 28,5 м, ширина — 14 м.

Наконец, последние две церкви Питиунтской парикии были обнаружены в 1981 г. Г.А.Лордкипанидзе и З.В.Агрба в 25 метрах к западу от средневекового Пицундского собора, за стенами крепости (см.[Лордкипанидзе,1981,с.402-403; Агрба,1985,с.104-105]). Обе церкви являются однонефными сооружениями, датируемыми в пределах VI в. [Хрушкова,1985,с.64-66]. Здесь же, при раскопках этих церквей, был обнаружен упомянутый нами саркофаг "антропоидной" формы, у которого тщательно обработанная крышка, по мнению Хрушковой, "указывает на то, что первоначально саркофаг был открыт для обозрения" [Хрушкова,1984,с.207]. Т.е. в этом саркофаге покоились мощи какого-то мученика или святителя, к которому с молитвенным призыванием прибегали христиане Питиунта. Об этом же, видимо, свидетельствуют и углубления для свечей, высверленные по краю крышки саркофага (см.[Хрушкова,1984,с.207]).

Что касается Пицундского патриаршего собора, то, по предположению некоторых исследователей, он стоит на месте более древнего храма (см.[Хрушкова,1985,с.66]), который, по нашему мнению, мог быть связан с именем свт. Иоанна Златоуста, т.е. был построен в честь этого одного из самых почитаемых святых Вселенской Церкви, чьи мощи перевозились из Коман Абхазских в Константинополь через Питиунт. Это подтверждает и сохранявшаяся еще в конце XIX в. гробница под престолом Пицундского средневекового храма, на которую местные

жители указывали как на гробницу Иоанна Златоуста. Правда, под этой гробницей следует понимать не тот саркофаг, в котором 30 лет покоились мощи Златоуста в Команах Абхазских и который и ныне находится там же, а тот, в котором хранилась частица мощей свт. Иоанна, оставленная, видимо, при перенесении мощей святителя в Константинополь или же, если в ней и не было частицы мощей, устроенная в память этого события.

Здесь же отметим, что храмы, обнаруженные в Алахадзы и Гаграх, датируемые VI в., вместе с теми тремя храмами, расположенными за стенами города, являлись так называемыми "филиальными" церквами. Все эти церкви, мы полагаем, находясь в юрисдикционном подчинении у епископа Питиунтского, вместе с кафедральным храмом составляли единую территорию Питиунтской парикии или епископии.

Последнее, что осталось нам рассмотреть в данной работе, — это знаменитая Пицундская мозаика.

Впервые фрагменты Пицундской мозаики пола были обнаружены А.Зотовым в 1914 г. Но, как полагают исследователи, из-за начавшейся первой мировой войны раскопки, на которые Зотов получил разрешение Археологического общества, не были осуществлены (см.[Апакидзе, 1978,с.40-41]). В 1952 г. засыпанная землей и надолго забытая мозаика вновь была открыта Пицундской археологической экспедицией. Мозаичный пол принадлежал, как сказано об этом выше, трехнефной базилике с обширным нартексом, которая по хронологии обозначена второй. От этого пола сохранилось приблизительно 20-25 % первоначальной площади. Остатки мозаики уцелели главным образом в апсиде и в южной части нартекса. Мозаика выполнена техникой т.н. opus tesselatum, т.е. "из кубиков разноцветных природных камней; кубики не совсем правильной формы и не одинаковы по величине; размеры кубиков от 0,5 до 1 см. Верхняя поверхность каждого кубика гладко отполирована. Основой для мозаики служит известковый раствор... камни, из которых выложена мозаика, имеют следующие цвета: белый, красновато-коричневый, розовый, темно-серый, зеленовато-серый, черный, желтый" (см.[Шервашидзе,1978,с.170]).

Что касается датировки Пицундской мозаики, то Л.А.Мацулевич относит ее к IV-V вв. [Мацулевич,1978,с.139,150]; Л.А.Шервашидзе, И.Н.Цицишвили, В.А.Леквинадзе — к V-VI [Шервашидзе,1978,с.179; (1)Леквинадзе,1970,с.192], Т.С.Каухчишвили — к V-VII вв. [Каухчишвили, 1978,с.238].

Мозаичный пол в центре апсиды украшен медальоном с хризмой, т.е. монограммой, составленной из перекрещенных начальных

греческих букв имени Христа. К ним присоединены апокалиптические символы — начальная и конечная буква греческого алфавита (см. [Мацулевич,1978,с.131]). Здесь же, под центром круга с хризмой, находится исполненная белыми буквами по темному фону греческая надпись, которая подробно была рассмотрена нами выше, когда мы говорили о мученике Орентии. Панно с сюжетами так называемой "Фонтана жизни" или "Фонтана воды живой", узоры коврового типа, открывающиеся и замыкающиеся в конце изображениями рыб, изображение птиц среди ветвей гранатового дерева и другие сюжеты Пицундской мозаики подробно описаны Л.А.Мацулевичем и Л.А.Шервашидзе, к работам которых мы и отсылаем.

Нам же хочется остановиться только на одном фрагменте мозаики. Это сохранившийся слева от надписи, между изображениями листьев аканфа, сюжет коровы с теленком. Согласно Мацулевичу, "этот мотив, будучи связан с местными преданиями и, в то же время, не находя повторения ни в одной из восточных или средиземноморских мозаик, представляет явление местного характера" (цит.по:[Шервашидзе, 1978,с.171]. Этот сюжет вместе с остальными фрагментами мозаики, которые, по Мацулевичу, также связаны с местными традициями, приводят его к следующему выводу: "Вымостке пицундской крещальни предшествовало в районе Пицунды, по крайней мере, одно здание с мозаичным настилом из тех же местных пород камня. Оно не обязательно было храмом, а могло быть общественной или дворцовой постройкой или баней" [Мацулевич,1978,с.129].

Исходя из этого названный автор делит пицундскую мозаику на две группы: первую он называет "Пицунда-Бичвинта 1-ая", а вторую — мозаику крещальни — "Пицунда-Бичвинта 2-ая".

"Можно с полным правом допускать, — продолжает он, — что мозаичный ковер Пицунды-Бичвинты 2-ой мог не только использовать основные мотивы узора Пицунды-Бичвинты 1-ой. Возможно, у последнего была заимствована и величина рапорта. Потребовавшийся образ краев сократил ширину ковра голько на 20-22 см. Можно считать на основании этого, что оба сооружения могли мало отличаться величиной один от другого" [Мацулевич,1978,с.129].

Вполне можно предположить, что сюжет коровы с теленком представляет местную традицию символизма и говорит о создании пицундской мозаики местными мастерами, но связывать его с неким культом коровы у абхазов, как это делает Мацулевич и некоторые другие исследователи, нам представляется маловероятным (см.[Мацулевич, 1978,с.127-129; Шервашидзе,1978,с.171 и др.]). У нас нет никаких

данных, кроме небольшого этнографического материала позднейшего времени, который интерпретируется этнографами без всякого глубоко анализа, о существовании у абхазов культа коровы и каких-либо традиций, имеющих отношение к нему. Тем более неверно связывать с этим культом коровы "чудесное появление жертвенного быка" в ограде Илорского храма и все то, что имеет отношение к этому событию, о котором мы впервые узнаем из источников XVII в. (см. [Кация,1963,с.31-36]). Чудо с быком в Елорской церкви следует рассматривать в контексте обычаев и традиций, сложившихся у византийцев, южных славян и некоторых кавказских народов в связи с особым почитанием ими св. Георгия Победоносца. Но это отдельный вопрос, требующий специального рассмотрения, чего нельзя сделать здесь, учитывая цели и задачи данной работы.

Вместе с тем, Л.А.Шервашидзе не исключает возможности существования прототипа рассматриваемого нами сюжета пицундской мозаики и в эллинской традиции.

"Нужно полагать, — говорит он, — что мастера пицундской мозаики, согласуя тематику декора пола с местными преданиями, выбрали при этом соответствующие образцы из известного им эллинистического репертуара" [Шервашидзе,1978,с.172].

На наш взгляд, более верным и соответствующим действительности является предположение В.А.Леквинадзе. Согласно его мнению, в данном случае "большой интерес представляет не сама корова, а то, что она изображена вместе с теленком. Дело в том, что в мозаиках изображения самых различных животных, в том числе и быков (в изобразительном отношении совершенно таких же коров без вымени, но без телят), весьма обычны, случаи же изображения животных с детенышами крайне редки. В питиунтской мозаике это повторено дважды. По-видимому, как и на другом изображении такого рода, корову с теленком по правую сторону круга с надписью должен был композиционно уравновешивать образ "отца", т.е. быка..." [(1)Леквинадзе, 1970, с.180]. Исходя из этого Леквинадзе считает, что "именно "семью" христиан в абстрактном смысле этого слова, т.е. весь христианский мир, должны были олицетворять собой, по-видимому, рассматриваемые изображения питиунтской мозаики" [(1)Леквинадзе,1970,с.180].

Не менее интересна приводимая им же интерпретация H.Kenner'a раннехристианской мозаики в Тойрнии (Австрия), где также имеются изображения животных с детенышами — лани с олененком и утки с утятами. Эти сюжеты, по мнению Kenner'a в соответствии с

христианской символикой олицетворяли собой "мать-Церковь" (см.[(1)Леквинадзе,1970,с.180]). Однако, как полагает Леквинадзе, "в одном случае определенное, а в другом предположительное смысловое объединение в Питиунте самок и детенышей с самцами не позволяет здесь интерпретировать рассматриваемый сюжет указанным образом" [(1)Леквинадзе,1970,с.180].

На наш взгляд изображение коровы с теленком можно интерпретировать и как абхазскую редакцию "Фонтана воды живой с жаждущими оленями". Т.е. как изображение жаждущих оленей у фонтана с водой, иллюстрирующее слова 41 псалма: "Как лань желает к потокам воды, так желает душа моя к Тебе, Боже", так и корова с теленком (устремление сосунка к корове, при отсутствии фонтана) символизируют жажду, стремление к Богу, Отцу Небесному, питающему нас Своей Благодатью.

Итак, наличие такого количества храмов в Питиунте, один из которых был украшен прекрасной мозаикой, выполненной местными мастерами, обучавшимися в Палестине (см.[Шервашидзе,1978,с.186]), еще раз свидетельствует о непрерывном существовании в течение рассматриваемых нами веков, т.е. с самого начала IV в. по первую половину VI в., сильной церковной организации, парикии (епископии) в "Великом Питиунте", в Абхазии.

Глава 5. МЕСТО КОНЧИНЫ СВЯТИТЕЛЯ ИОАННА ЗЛАТОУСТА

В ноябре 1884 г. в Абхазию из Константинополя прибыл греческий ученый-археолог Константин Вриссис. Он, на основании найденной им в одной из европейских библиотек пергаментной рукописи, датируемой 895 г., пришел к выводу, что свт. Иоанн Златоуст скончался в Команах Абхазских недалеко от Сухума, древнего Себастополиса (см.[Архим. Леонид,1887,с.58]).

Мнение Константина Вриссиса, изложенное в работе архим. Леонида (Кавелина) "Абхазия и ее христианские древности", расходилось с уже устоявшейся к тому времени точкой зрения о месте кончины свт. Иоанна Златоуста. Один из комментаторов русского перевода сочинения Константина Багрянородного замечал: "Придерживаясь пока общепринятого мнения о том, что Златоуст умер в Команах, что близ Токата, я не могу не упомянуть про новое мнение о положении этого города близ села Гуми (ныне Михайловка) в четырех часах пути от Сухума. Будем осторожны: греческий ученый мог сделаться жертвой позднейшей догадки..." (см.[Конст.Багрян.,1899,с.211]).

Осторожность, о которой говорил Г.Ласкин, и которую мы наблюдаем и у других авторов, вполне уместна. Однако новое мнение о положении Коман, в которых почил свт. Иоанн, выдвинутое Вриссисом, тоже нельзя считать беспочвенным. Поэтому в данной главе предлагаемого труда мы попытаемся разобраться в этом вопросе.

Прежде всего нужно отметить, что, несмотря на обилие литературы о жизни и деятельности великого святителя Вселенской Церкви, архиепископа Константинопольского Иоанна Златоуста, нет работ, по крайней мере, нам они неизвестны, где бы тщательно рассматривалась вышеуказанная проблема, а именно в какой из Коман скончался святитель (см.[Тьерри,1884; Буш,1897; Лопухин,1895; Круглов,1917; Иером.Феодосий,1897; Юбил.сборник,1903; The Oxford Dictionary,1993, p.285-286 и др.]).

В 1904 г. в Российской Церкви проводились юбилейные торжества по случаю 1500-летия со дня кончины свт. Иоанна Златоуста (тогда еще датой кончины Златоуста ошибочно считалась 404, а не 407 г.). В этой связи, по свидетельству А.В.Карташева, Св. Синод поставил "задачу ученым проф. А.И.Бриллиантову и В.Н.Бенешевичу совместно с грузинскими учеными определить археологически место ссылки и смерти великого отца Церкви" [Карташев,1994,с.183]. К великому сожалению "наступивший хаос войны и революции (1914-1920) предал

эту задачу забвению" [Карташев,1994,с.183], и мы остались лишенными исследований крупнейших исследователей по интересующему нас вопросу. С тех пор к этому вопросу никто не возвращался.*

В начале мы рассмотрим древние источники по данному вопросу. Их можно разделить на две группы. К первой относятся сведения из сочинений Сократа Схоластика, Ермия Созомена, Феодорита Кирского и Евагрия Схоластика. Эти сведения носят отрывочный характер и не дают цельной картины о последних годах жизни свт. Иоанн. Вторая группа представлена агиографическими сочинениями. Сюда входят "Жития" свт. Иоанна, написанные Мартирием Антиохийским, Федором, епископом Тримифунтским, Палладием, епископом Еленопольским, Георгием, патриархом Александрийским и переработка вышеперечисленных житий, осуществленная Симеоном Метафрастом (см.[PG:vol.47,col.5-82; vol.114,col.1046-1210; Palladios,1988,p.44-450; Рудаков,1997,с.230]). Из сочинений второй группы самым важным для нас является "Житие", написанное Палладием, еп. Еленопольским.

Сократ Схоластик, современник Златоуста, в своей "Церковной истории" сообщает следующее о месте кончины свт. Иоанна: "Иоанн скончался на пути в ссылку, именно *в Команах при Евксинском Понте*, в следующее консульство, т.е. седьмое Гонория и второе Феодосия" [Сократ,с.263].

Младший современник Сократа Ермий Созомен в своей "Церковной истории" о кончине Златоуста передает, что "...враги Иоанна в Константинополе придумали клевету и приверженцам его, как бы вредившим заграничной власти, приготовили позорную ссылку, а для самого Иоанна им удалось устроить по решению императора переселение *в отдаленный Питиунт* (εἰς Πιτυοῦντα κατώρθωσαν); вскоре явились солдаты и исполнили это распоряжение. *Говорят*, что Иоанн, увезенный ими, на пути предусмотрел день своей кончины, т.к. *в армянском городе Команах ему явился мученик Василиск* (ἐπιφανέντος αὐτῷ Βασιλίσκου τοῦ μάρτυρος ἐν Κωμάνοις τῆς

---

* Следует также сказать о книге под названием "Крестный путь Иоанна Златоуста", вышедшей в 1996 г. в Москве. Составитель и общий редактор этой книги О.В.Орлова пренебрегла не только именем подлинного автора этого сочинения, француза Амедея Тьерри, и оригинальным названием – "Святой Иоанн и императрица Евдоксия", но и вообще не учла существующих в русской церковно-исторической науке работ о жизни свт. Иоанна Златоуста, в том числе и касающихся места его кончины. Составительская работа и общая редакция О.В.Орловой свелась только к переизданию сочинения А.Тьерри, которая была впервые напечатана в русском переводе в Москве в 1884 г.

'Αρμενίας). Здесь же, не имея сил для продолжения пути, вследствие головных болей и не будучи в состоянии выносить солнечных лучей, он скончался от болезней" [Scythica et Caucasica,т.1,вып.3,с.770].

Феодорит, еп. Кирский, сообщает о кончине святителя более подробно, чем Сократ и Созомен.

"По прошествии немногих месяцев (после возвращения свт. Иоанна в Константинополь из первого изгнания – *иером.Д.*), – пишет Феодорит, – они (враги Златоуста - *иером.Д.*) снова собрались и опять произнесли осуждение... Таким образом, созвав второй собор, враги не находили нужды в суде, но, убедив царя, что решение над Иоанном законно и праведно, не только изгнали его из того города, но и послали в один *небольшой и пустынный городок Армении, которого имя Кукус*, на пределы Понта и Римской империи, на границу с самыми дикими варварами. Но человеколюбивый Господь не допустил победоносного подвижника вселить в то скопище; ибо, *по прибытии в Команы*, переселил его в жизнь нестареющую и безначальную. Благоподвизавшееся же *тело его было положено близ гроба мученика Василиска*, согласно с повелением, которое дал через сновидение самый этот мученик" [Феодорит,с.365-366].

Позднее сведения Феодорита Кирского были повторены и Евагрием Схоластиком (см.[Евагрий Схоластик,1855,с.365-366]).

Из агиографических сочинений второй группы, как мы уже отметили, наибольший интересе представляет труд Палладия, еп. Еленопольского. Что касается остальных агиографических сочинений, то они, в основном, зависят от "Жития", составленного Палладием (см.[PG: vol.47,col.43-52; vol.114,col.1046-1210; Архиеп.Георгий,1899, с.898-1131]).

Палладий, еп. Еленопольский, автор известного "Лавсаика", был одним из друзей Златоуста. Импер. Аркадий в одно время отправил его в ссылку, как сторонника свт. Иоанна. Биография Златоуста, написанная Палладием, впервые была издана E.Bigot в Париже в 1680 г. (см.[Терновский,1883]). Затем этот труд был включен в Patrologia cursus completus Migne (см.[PG,vol.47,col.5-82]). В 1988 г. в серии Sources Chretiennes вышло критическое издание сочинений Палладия (см. [Palladios,1988]). Готовится к изданию и русский перевод этого агиографического источника, часть перевода опубликована в журнале, издаваемом Российским Православным университетом ап. Иоанна Богослова (см.[УЗ,вып.3,с.240-269]). Полное название сочинения Палладия звучит так: "Диалог с Федором, римским диаконом, повествующий о жизни блаженного Иоанна, епископа Константинопольского, Златоуста".

Мы не будем приводить все подробности из этого "Диалога" касающихся последних годов из жизни свт. Иоанна, только обратим внимание на моменты, представляющие для нас интерес.

Свт. Иоанн Златоуст, после вторичного его удаления с Констан тинопольской кафедры, был сослан в Кукус (Κουκουσὸν). Однако враги Златоуста, видя, что сторонники изгнанного святителя, в том числе и иерархи, собрались вокруг него здесь, в маленьком Кукусе, вновь ходатайствуют перед импер. Аркадием о ссылке Златоуста в другое, более отдаленное место. Император дает свое согласие на изгнание святителя Иоанна в Питиунт, в совершенно пустынное место у цанов (ἐντὸς στενῆς προθεσμίας μετενεχθῆναι αὐτὸν εἰς Πιτυοῦντα, τόπον πανέρημον τῶν Τζάνων) [Palladios,1988,p.223-224].

Солдатам, которые должны были сопровождать Златоуста в новое место заточения, было дано понять, что если святитель умрет от изнеможения по дороге в Питиунт, они получат большую награду (οἱ δὲ διάγοντες αὐτὸν στρατιῶται τοῦ ἐπάρχου τῶν πραιτωρίων ἐπὶ τοσοῦτον κατήπειγον διὰ τῆς ὁδοῦ, λέγοντες τοιαύτας ἔχειν τὰς ἐντολὰς ὡς, εἰ ἀποθάνοι κατὰ τὴν ὁδόν, μειζόνων ἀξιωθήσονται τῶν βαθμῶν) [Palladios,1988,p.224].

Конвой вел Златоуста под проливным дождем и палящим солнцем в течение трех месяцев, пока они не достигли Коман. Затем конвой вместе со Златоустом пройдя город Команы "как переезжают мост" остановились на ночлег в 5-6 милях оттуда, в маленьком храме муч Василиска, еп. Команского (Πλησιάσαντες δέ τῇ Κομάνῃ, καθάπερ γέφυραν αὐτὴν παρῆλθον, ἔξω τοῦ τείχους ἐν τῷ μαρτυρίῳ μείναντες ἀπὸ πέντε ἢ ἕξ σημείων· κατ᾽ αὐτὴν δέ τὴν νύκτα παρέστη αὐτῷ ὁ τοῦ τόπου ἐκείνου μάρτυς, **Βασιλίσκος** ὄνομα αὐτῷ ὃς μαρτυρεῖ, **ἐπίσκοπος ὢν Κομανῶν**) [Palladios,1988,p.225-226].

Далее Палладий описывает явление епископа Василиска, который говорит Златоусту: "Надейся, Иоанн, брат мой, завтра мы будем вместе с тобой". Мученик Василиск явился также пресвитеру (πρεσβυτέρῳ) этой церкви или мартирия и повелел ему "приготовить место для нашего брата Иоанна, ибо он идет сюда". Утром, несмотря на все просьбы пресвитера к конвою остаться хотя бы "до пятого часа", конвой уходит со Златоустом. Но, когда они прошли около 30 стадий, Златоусту вдруг стало плохо и конвой быстро возвращается в мартирий мученика Василиска, где свт. Иоанн, приобщившись Св. Даров и произнеся знаменитые слова "Слава Богу за все!" ("Δόξα τῷ Θεῷ πάντων ἕνεκεν") отошел ко Господу [Palladios,1988,p.226-228]. Это произошло 14 сентября 407 г. Златоусту было 52 г.

Останки свт. Иоанна были помещены здесь в мартирие в Команах рядом с могилой мученика Василиска (Ἐνταφιασθεὶς δέ καὶ ἑορτασθείς, καθάπερ ἀθλητὴς νικηφόρος, τὸ σωμάτιον θάπτεται μετὰ τοῦ Βασιλίσκου ἐν τῷ αὐτῷ μαρτυρίῳ) [Palladios,1988,p.225-226].

Фрагментарные сведения о кончине свт. Иоанна Златоуста имеются и в сочинениях более поздних авторов, у Феофана Исповедника, Константина Багрянородного и Георгия Кедрина (см.[Феофан,с.63; Чичуров,1980,с.48; Кедрин,1774,л.103; Конст.Багрян.,1899,с.27]). Каких либо существенных дополнений к тому, что мы уже знаем, у этих авторов нет.

Итак, вышерассмотренные источники рисуют нам следующую картину.

Летом 404 г. свт. Иоанн Златоуст вторично смещен с Константинопольского престола и отправлен в ссылку. После высадки святителя на вифинский берег конвой ведет его по большой дороге из Халкидона в Никею Вифинскую. В Никее он узнает об императорском указе сослать его в Кукус, "небольшой и пустынный городок Армении" (Феодорит Кирский). Через год по прибытии в Кукус он переводится в Арависскую крепость для безопасности от нападения исаврян. Затем приходит новое указание императора Аркадия об изгнании Златоуста в Питиунт (совр. Пицунда). По пути от Кукуса и Арависсы в Питиунт летом 407 г. святитель, изнеможденный трехмесячной дорогой. скончался в Команах (по Сократу в Команах при Евксинском Понте, по Созомену в армянском городе Комане; по Феодориту, Евагрию и Палладию – просто в Команах, без указания географической принадлежности этого города той или иной римской провинции).

Из церковно-исторической географии нам известны несколько городов, которые назывались Команы. На карте азиатской части Римской империи, составленной по атласу Амбруаза Тардье (Париж,1858 г.), обозначены две Команы: Комана Армянская в провинции Милитинской и Комана Понтийская в провинции Неокесарийской (см. [И.Н.,1898,прилож.]). В учебном церковно-историческом атласе свящ. Л.Петрова говорится о еще двух Команах: о Команах Памфилийских в провинции Сидской и о Команах близ Гераклеополя в Среднем Египте (см.[Петров,1867,с.37]). Но два этих последних пункта нас не могут интересовать, поскольку они не расположены в географическом отрезке между Кукусом и Питиунтом. Сам же свящ. Л.Петров полагал, что свт. Иоанн Златоуст скончался в Команах Армянских [Петров, 1867,с.37].

С.А.Терновский в составленной им карте древне-церковной истории помечает только Команы Понтийские.

"Город Комана, – говорит он, – находился недалеко от Неокесарии, при реке Ирисе, которая протекала по середине города... В церковной истории этот город замечателен потому, что здесь, по предложению свт. Григория Неокесарийского в епископа был избран некто Александр, некогда занимавшийся философией, но во время избрания бывший простым угольщиком. Еще более замечателен город Комана потому, что вблизи этого города, в семи верстах от него, умер св. Иоанн Златоуст, на пути из Кукус в новое место ссылки – Питиунт" [Терновский, 1899,с.255-256].

Н.И.Сагарда относительно Понтийской Команы писал: "Понтийские Команы – древний, богатый и знаменитый город Галатийского Понта в верхней долине реки Ириса, которая протекала по середине города, значительный торговый пункт для купцов из Армении; эти Команы, в отличие от одноименного города в Каппадокии, назывались Понтийскими. Но особенно Команы были знамениты храмом местной богини, которая имела святилище и в Команах Каппадокийских" [Сагарда, 1916,с.31].

Наконец, Команы Абхазские. Мы позволим себе привести большую выдержку из работы архим. Леонида (Кавелина) "Абхазия и ее христианские древности", в которой сообщается об изысканиях Константина Вриссиса. К сожалению, нам не удалось разыскать каких-либо публикаций этого греческого археолога. Утеряна и записка, оставленная Вриссисом в Ново-Афонском монастыре. Небольшая выдержка из этой записки приводится в указанной работе архим. Леонида (Кавелина).

"В то время, когда составлялось это описание (речь о сочинении "Абхазия и ее христианские древности" – *иером.Д.*), – сообщает архим. Леонид, – мы получили из Ново-Афонского Симоно-Кананитского монастыря известие, что в ноябре месяце 1884 г. прибыл к ним из Константинополя один ученый грек-археолог, Константин Вриссис, и поведал им, что он, занимаясь церковной археологией, при помощи недавно отрытой в одной из европейских библиотек пергаментной рукописи 6403 (895) г., нашел точное указание места города Команы, где скончался на пути в Питиус и был погребен св. Иоанн Златоуст в 407 г. Рукопись эта, по его словам, заключает в себе "археологические добавления" к известному ученому труду патриарха Фотия "Библиотека или описание 1000 книг". Господин Вриссис привез с собою и карту Восточного берега Черного моря, составленную им на основании упомянутых "археологических добавлений". Из Сухума он взял проводника и отправился прямо на речку Гумисту, где в 12 верстах

выше Сухума (древнего Севастополиса) на одном из притоков реки Гумисты, речке Гума (Кума) близ селения Гуми (ныне Михайловки); и действительно указал, руководясь своею картою, развалины древнего поселка и развалины большого храма, доселе малоизвестные и малоисследованные. Эти развалины, по его изысканиям, суть развалины города Коман или, точнее, Коуман и его храм во имя священномученика Василиска, епископа Команского (IVв.), где, как известно, были погребены в 407 г. и мощи св. Иоанна Златоуста до их перенесения в Константинополь в 437 г." [Архим.Леонид,1887,с.58-59].

Таким образом, перед нами три географических пункта с одним и тем же наименованием – Команы. Это Команы Армянские или Каппадокийские, расположенные недалеко от Кукуса, далее Команы Понтийские и Команы Абхазские. Судя по карте, составленной упомянутым С.А.Терновским, а также карте "Христианских общин до 325 г.", составленной D.Mehrgardt'ом, все три названные Коман входили в состав Понтийского диоцеза (см.[Терновский,1899,прилож.; Atlas zur Kirchen.,1970,karte 5]).

Так в какой же из них скончался святитель Иоанн Златоуст?

Команы Армянские или Каппадокийские, несмотря на свидетельство Созомена, можно вычеркнуть сразу, только по той причине, что этот город был слишком близко расположен и к Кукусе и к Арависсе, а из сочинения Палладия нам известно, что путь от Кукуса до Коман занял три месяца.

По общепринятому мнению, как мы помним, свт. Иоанн Златоуст скончался именно в Команах Понтийских. Пожалуй самым главным аргументом в пользу Коман Понтйиских являются сведения, приводимые архидиаконом Павлом Алеппским, в его описании путешествия Антиохийского патриарха Макария III.

"Утром, – сообщает архид. Павел Алеппский, – мы отправились посетить гробницу св. Иоанна Златоуста... Гробница находится на дороге, по которой мы прибыли из Омалы в Токат, и другого пути к ней нет... В Комане показали нам среди виноградника древнее здание с куполом, где, как нам сообщили, была *гробница мученика Василиска, поверх которой было положено тело Златоуста*; гробница эта посещается и в настоящее время. Из Команы мы прошли в деревню, называемую *Бизари*... В деревне этой находится старинная византийская церковь, на большинстве камней которой имеются кресты. Она в честь *Воздвижения Креста*... престол остается до сих пор в своем первоначальном виде... *Саркофаг, в котором заключено было тело свт. Иоанна Златоуста, из синего мрамора, и помещается с*

правой стороны перед вратами третьего алтаря, подле самой стены. Говорят, что когда импер. Аркадий взял тело святого, саркофаг был без крышки, но недавно, лет 16 тому назад, святой явился ночью одному некнижному пожилому человеку и сказал ему: "На таком-то поле зарыта крышка моего гроба. Скажи жителям города Бизари, у которых находится моя гробница, чтобы они пошли и взяли ее и положили на мою гробницу". Человек этот в изумлении проснулся и рано поутру отправился и стал рыть на том месте, которое указал ему святой. Это то самое место, о котором мы только что упоминали как о груде камней на поле. Здесь и была найдена крышка. К этому рассказу прибавляют, что одна из важных лиц в Токате пыталась перевести ее в этот город, но буйволы не хотели двинуться с места или сделать хоть один шаг по направлению к этому городу, а только в направление к вышеупомянутому Бизари. Люди устали бить их и, наконец, предоставили им идти своим путем и буйволы шли, ни разу не остановились, пока не пришли в это последнее место; и этим самым, говорят, святой явил чудо, ибо всех буйволов было пять или шесть. Мы совершили у гробницы святого молебен, со многими метаниями и с возжжением в большом числе восковых свеч и приложились к ней" [Архид.Павел, 1900,с.128-130].

Несмотря на незначительные противоречия и неточности в целом сообщение архид. Павла выглядит убедительным. Следовательно, оно является еще одним подтверждением общепринятого мнения о кончине свт. Иоанна в Команах Понтийских.

Теперь следует ознакомиться и со свидетельствами в пользу Коман Абхазских.

Нам известно, что свт. Иоанн в сопровождении конвоя из Кукус до Коман шел в течение трех месяцев. Последнее обстоятельство, по мнению некоторых исследователей, говорит в пользу Коман Абхазских. Так, архим. Леонид (Кавелин) писал: "До сих пор полагали, что это Камана Понтийская, значащаяся на древних картах на юго-западе от Трапезонта, между Амасиею и Токатом, на реке Ирисе (ныне Токат). Место это отстоит от Арабиссы верст 150 не более. Как же, спрашивается, согласить это указание с тем известием, которое помещено в "Житии" св. Иоанна Златоуста, что он находился в пути от Арабиссы первоначально до Камана (место его кончины) *три месяца*, и веден был *спешно*, по жестокосердию одного из своих конвойных, не как святитель, а как самый простой узник" [Архим.Леонид,1887, с.60-61].

На это же обстоятельство обращал внимание и свящ. Александр Кременецкий. В частности он писал: "Комана Понтийская могла быть на пути следования святителя в Питиус, но эта Комана, соображая по карте Тардье, находится от Арависсы в 5-6 днях пути; а при той

спешности и безостановочности путешествия, как вышло на долю святителя, путь от Арависсы до Команы Понтийской мог быть пройден в 3-4 дня. Между тем вышеупомянутые агиологи: блаж. Феодорит, Созомен, Сократ и другие говорят, что в путешествии святителя от Арависсы до Коман прошло около трех месяцев (здесь свящ. А.Кременецкий ошибается. Феодорит, Созомен и Сократ как раз ничего не говорят об этом. О трех месяцах сказано в вышеуказанных нами агиографических сочинениях – *перо.м.Д.*). Остается допустить более чем вероятность сообщение Вриссиса, что местом и упокоения и погребения святителя была древняя Комана или Коумана в Абхазии. По карте Тардье расстояние от сих двух пунктов будет несколько длиннее, чем от Никеи до Кукуса. А там проведено в пути семьдесят дней. Безошибочно будет, если мы определим расстояние от Арависсы до Команы в Абхазии в 1000 верст. Эта Комана и могла быть на пути в Питиус. Воины, сопровождавшие святителя, получившие тайное приказание не щадить его в пути, могли избрать этот путь, т.е. на Коману в Абхазии, еще потому, чтобы больше изнурить святителя и скорее довести его смерти, чего не могло бы быть, если бы путь святителя был через Коману Понтийскую. После трех-четырехдневного пути на осликах путникам от Команы Понтийской пришлось бы плыть по судоходной реке Ирису, впадающей в море, а потом плыть морем до самого Питиуса. Этот путь кратчайший и для узника-святителя был легчайшим. Плывя по воде, святителю-мученику не пришлось бы испытать той тяготы, которую он испытал, будучи доведен до крайнего изнурения от продолжительного безостановочного трехмесячного путешествия…" [Кременецкий,1908,с.7].

Из "Диалога" Палладия Еленопольского мы помним, что Златоуста вели в спешке, не давая ему возможности передохнуть ни в одном городке, через которые им приходилось проходить. Задача, поставленная перед солдатами, сопровождавшими святителя была ясна: Златоуст должен умереть от изнеможения в пути.

"Им (солдатам), – говорит А.Тьерри, – даже дали понять, что не особенно будут стоять за то, чтобы изгнанник непременно доехал до Питиунта, потому что путевые утомления собственно могут привести к тому же концу, как и казнь, и такая смерть даже поставила бы императора в менее неловкое положение" [Тьерри,1884,с.415].

Этот метод "казни" применялся часто. К примеру так поступали с учеником преп. Максима Исповедника св. Анастасием Апокрисиарием. В своем письме к Феодосию Гангрскому о правителе Лазики он писал: "И водил он меня туда и сюда по всем названным странам семь месяцев,

нагого, разутого и пешего; изнуренного и холодом, и голодом, и жаждою, желая, кончено, и меня так же удалить из сей жизни. Но не знаю, провидя о мне смиренном, все совершающий Своим спасительным Промыслом Бог доныне сохранил меня в сей жизни, исполненной многих треволнений и бед" [Anastasii presbyteri,col.174, перевод по: Преп.Максим,1916,с.177].

По свидетельству Прокопия Кесарийского, чтобы добраться от Халкидона до реки Фазис, нужно было 52 дня [Прок.Гот.,с.389]. Примерно столько же уходило на дорогу от Кукуса до Коман. Поэтому мы согласны с тем, что свт. Иоанн вместе с конвоем, который вел его в спешке, не мог идти до Коман Понтийских около 90 дней. В течение 3 месяцев они действительно могли добраться по суше до Себастополиса и затем до Коман Абхазских.

Помимо этого в пользу Коман Абхазских говорят и предания абхазов, связанные с местом кончины свт. Иоанна. Они были зафиксированы в XIX и начале XX вв.

Так свящ. Александр Кременецкий, лично побывавший в Команах Абхазских, писал: "Нам передавали, что эти развалины с давних времен были в большом почете не только у христиан, но и у магометан, особенно *абхазцев*; небольшой холм, на котором расположен теперь монастырь, *они называли горою святого Ивана* (автор, возможно, пытается передать абхазскую транскрипцию имени святителя "Иуана" – *иером.Д.*), а развалины на этих холмах называли *церковью святого Ивана*; холм же вдали от монастыря называли *горою святого Василиска*, а развалины на нем *церковью святого Василиска. Христиане и магометане часто приносили сюда больных, особенно детей, клали их на развалины и просили у святых Ивана и Василиска исцеления больных*" [Кременецкий,1908,с.7]. Тот же свящ. А.Кременецкий сообщает и о гробнице. "За алтарем храма, – говорит он – на открытом месте стоит высеченный из цельного камня больших размеров гроб. Гроб этот найден при расчистке развалин храма внутри. В нем были кости и хранились в нем несколько лет. В 1905 г. по благословению владыки кости были вынуты из гроба и погребены в приличном месте. Кому принадлежал этот гроб, нет исторических данных. Но нужно полагать, что найденный гроб был ложем упокоения какой-либо сановитой особы, может быть и *епископа*" [Кременецкий,1908,с.23].

Возможно, эта и есть та самая гробница, в которой покоились мощи свт. Иоанна Златоуста в течение 30 лет. Это подтверждается тем, что, с одной стороны, она была обнаружена в храме, который, по преданию абхазов, связывался с именем Златоуста, и, с другой стороны,

датировкой самого саркофага. По мнению Л.Г.Хрушковой саркофаг, ныне находящийся в Команах*, наравне с аналогичными саркофагами, обнаруженными в 1954 г. в г. Сухум и в 1980 г. в Пицунде, относится к раннехристианскому периоду времени (см.[Хрушкова,1984, с.207-210]).

Источник, находящийся недалеко от Команского храма, по словам свящ. А.Кременецкого, "искони назывался источником св. Василиска" [Кременецкий,1908,с.16]. В этом источнике и по сей день совершаются исцеления больных.

П.С.Уварова, в конце XIX в. также посетившая Команы Абхазские, сообщает, что "в этой местности, по указаниям древних писателей, должны находиться развалины города Команы, куда был отправлен в заточение Иоанн Златоуст. Местность эта, осмотренная Никитиным, представляет следы множества развалин, которыми следует когда-нибудь заняться специально. Никитин же провел на месте несколько дней и успел только раскопать и изучить одну большую церковь, которой, по соображениям Чернявского, придал название *святого Василиска*" [Уварова,1891,с.115].

Помимо Коман у абхазов с именем св. Иоанна Златоуста связывались также икона и одна гробница в Пицундском храме. Знаменитый путешественник А.Н.Муравьев, побывавший в Абхазии в первой половине XIX в., в частности в Пицунде, писал: "Еще одно местное предание называет сию гробницу (эта гробница находилась под алтарем Пицундского патриаршего собора – *иером.Д.*) гробницею Златоустовою, ибо известно по истории, что его хотели сослать в пустынный Пифион (Питиунт – *иером.Д.*), не довольствуясь суровым заточением в пределах Малой Армении..." [Муравьев,1848,с.307]. Представляет интерес и другое сообщение Муравьева. "Я слышал от князей Гурии, – говорит он, – что в одной из обителей их земли показывают доныне могилу Златоуста, и собственно в том монастыре, который служит теперь, близ главного города Озургет, кафедрою для епископа Гурии. Я просил экзарха Грузии спросить о том письменно Преосвященного Евфимия и получил отзыв, что ни в его кафедральном монастыре Шемок-Меди, ни в Джуматском, который ближе к морю, нет могилы Златоуста, если только верны его сведения" [Муравьев, 1848,с.311-312]. Думаю, что последнее сообщение есть ничто иное, как

---

* Этот саркофаг, в котором в течение 30 лет покоились мощи свт. Иоанна Златоуста, в 1967 г. из Команского храма был перевезен в Сухумский кафедральный собор. В 1990 г., после проведения восстановительных работ в Команском монастыре, гробница Златоуста была вновь возвращена на прежнее место (см. [Фонченко,1970-72,с.49]).

отголосок предания предков гурийцев, которые, как и другие жители Западной Грузии, посещали Команы Абхазские, где находилась гробница свт. Иоанна, от которой проистекали многие чудеса.

А.Н.Муравьев пишет о Пицундской иконе: "Достойно замечания то, что на древней иконе Пицундской, святитель всегда пишется вместе с ангелом своим Предтечею по сторонам Божьей Матери" [Муравьев, 1848,с.312; см.также: Кондаков,1890,с.35-36].

О гробнице Златоуста в Пицунде сообщает и не раз упомянутый архим. Леонид (Кавелин). "В постаменте последней местной иконы, – пишет он, – на юг сделан вход в узкий и низкий коридор, который огибает всю внутреннюю стену алтаря. Спустясь в этот коридор несколькими ступеньками, согнувшись, приходят к тому пункту коридора, где под самым горным местом находится открытая гробница, считаемая *местным преданием за гробницу святителя Иоанна Златоуста*; очевидно, это предание служило лишь к возвеличению значения Пицундского храма в мнении окрестных жителей и сохранилось до нашего времени" [Архим.Леонид,1887,с.34].

С последним утверждением архим. Леонида мы не согласны. Устроение гробницы под алтарем Пицундского собора не было случайным. Знаменитый канонист Иоанн Зонара в своей "Хронике" сообщает нам о том, что во время царствования византийского императора Феодосия II и правления Константинопольской Церковью Прокла, останки свт. Иоанна Златоуста были перевезены из Пицунды в Константинополь и положены посередине храма апостолов святых Апостолов (Οὗτος τοίνυν τῷ θρόνῳ τῆς Κωνσταντίνου ἐνθρονισθείς, ἀξιοῖ τὸν βασιλέα τὸ σῶμα τοῦ Χρυσοστόμου ἐκ Πιτυοῦντος ἀνακομισθῆναι, καὶ μὴ μένειν καὶ θανόντα τὸν ἅγιον ὑπερόριον. Πείθεται τούτῳ ὁ βασιλεῦς, καὶ ἀνακομίζεται ὁ τοῦ ἁγίου νεκρός, καὶ ὑποδέχεται μεθ' ὑπερβαλλούσης τιμῆς, καὶ κατατίθεται ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ τῶν ἁγίων Ἀποστόλων περιωνύμου ναοῦ) [Georgica,т.6,с.205-206].

Сведения об этом событии имеются и у Евагрия Схоластика, Феофана Исповедника и других авторов (см.[Евагрий Схоластик, 1855,с.369; Феофан,с.73-74 и др.]). Константин Багрянородный составил и особое "Слово на перенесение мощей свт. Иоанна Златоуста" (см.[Конст.Багрян.,1899,с.27,примеч.79]). Все эти авторы говорят о перенесении мощей Златоуста из Коман в Константинополь не уточняя того, какие Команы они имеют в виду. Напротив того, свидетельство Иоанна Зонары позволяет нам точно определить, о каких Команах может идти речь. Если, как сообщает Зонара, мощи были перевезены из

Питиунта, это значит, что они могли находиться до этого только в Команах Абхазских. После восхождения на Константинопольский престол Прокла, ученика свт. Иоанна, мощи Златоуста с согласия импер. Феодосия II в 437 г. перевозятся из Коман через Питиунт в Константинополь. Последнее обстоятельство неслучайно. Останки Златоуста могли были быть перевезены и через ближайший Себастополис, где была прекрасная гавань. Однако, они перевозятся через более отдаленный Питиунт, потому что в Питиунте, как мы помним из предшествующей главы, уже существовала епископская кафедра. Перенесение мощей великого учителя Церкви было актом прежде всего церковным и оно не могло состояться помимо местной церковной организации. Мало того, мы полагаем, что храм в Пицунде, на месте которого позднее был воздвигнут патриарший собор, был построен в честь этого святителя. Память о перенесении его мощей не была забыта. Об этом говорит гробница, которая сохранялась еще в XIX в. под алтарем патриаршего собора, и древняя Пицундская икона, где Божьей Матери во весь рост предстоят св. Иоанн Креститель и свт. Иоанн Златоуст. Гробницу в Пицунде следует отличать от гробницы в Команах. Первая могла быть устроена в память описанного нами события, также возможно, что в них хранилась частица мощей свт. Иоанна, оставленная во время перенесения.

Мы полагаем, что Иоанн Зонара при описании данного события мог пользоваться "археологическими добавлениями" к известному труду свт. Фотия, которые в XIX в. были обнаружены Константином Вриссисом. Ко времени Фотия, патриарха Константинопольского, место кончины свт. Иоанна могло быть более уточнено. В этом была заинтересована и образовавшаяся в тот период Абхазская Церковь, которая благоустроила Команский храм, где какое-то время покоились мощи свт. Иоанна и мученика Василиска. Также, видимо, именно тогда и был построен в Команах храм в честь Иоанна Златоуста. В этот храм был перенесен саркофаг Златоуста, который и поныне находится там.

Что касается мученика Василиска, то жизнеописание этого святого требует серьезного исследования, что мы не в силах осуществить в данной работе. Отметим только то, что он, скорее всего, был епископом Коман Понтийских, а в Команы Абхазские он попал по причине очередных гонений на христиан. Его "этапировали" по тому же маршруту, что и мученика Орентия и шестерых его братьев, о которых мы говорили в предшествующих главах, и позже свт. Иоанна Златоуста, преп. Максима Исповедника и его двух учеников, блаженного Анастасия

и Анастасия пресвитера. а также многих других. чьи имена сокрыты от нас историей. Возможно мученик Василиск Команский и священномученик Василиск, епископ Команский два разных человека.

Теперь, прежде чем сделать некоторые выводы, рассмотрим возражения исследователей в отношении Коман Абхазских. Первое из них связано с тем, что Команы сегодня настолько крохотное и пустынное место, что трудно говорить о существовании здесь некогда города. Второе, зачем нужно было вести святителя через труднодоступные Команы, когда гораздо удобнее добраться до Пицунды морским берегом? И, наконец, третье возражение. Оно заключается в том, что якобы только с основания здесь в 1898 г. женской обители и появилось мнение о Команах Абхазских как о месте кончины Златоуста, поскольку Русская Церковь, границы которой тогда охватывали и территорию Абхазии, была заинтересована в этом.

Мы думаем, что вообще не имеет смысла рассматривать последнее возражение, потому что, приведенные нами предания самих абхазов об Иоанне Златоусте, запечатленные путешественниками еще задолго до возникновения монастыря, говорят сами за себя. Что касается первого возражения, то тут представляет интерес сообщение из рукописной "Книги знаний обо всех королевствах" анонимного автора XIV в., испанского миссионера-францисканца. В ней говорится о том, что основное население "королевства Сант-Эстрополи" (Сухум) состояло из "коман-христиан" (см.[Инал-ипа,1992,с.29-30]).

"Трудно сказать, – комментирует данное сообщение проф. Инал-ипа, – кого он имел в виду под названием *команы*. Скорее всего это *гумцы, гумские абхазы* (об этом же говорил и Вриссис – *иером.Д.*), жители Гумы – исторической области Абхазии в районе Сухума и его окрестностей" [Инал-ипа,1992,с.30].

Развалины в Команах и множество вещей, обнаруженных там еще в конце XIX и в начале XX вв., все это, по мнению свящ. А.Кременецкого, свидетельствует о том, что "на этом месте было некогда селение" [Кременецкий,1908,с.22]. По поводу найденных в 1905 г. двух медных и одного железного крестов этот автор писал: "Эти кресты порядочной величины и, надо полагать, были принадлежностью или часовен, или надмогильных памятников. На медных крестах линиями изображено с одной стороны распятие, а с другой – фигура Божьей Матери с греческими инициалами: М Θ. Кресты свидетельствуют о их глубокой древности и о том, что там была колония Византийской империи, дававшая возможность византийским путникам держать путь в эту далекую от метрополии окраину, а все вообще многочисленные

развалины свидетельствуют, что тут была некогда кипучая жизнь" [Кременецкий,1908,с.22].

Теперь что касается второго возражения. Как сообщает иером. Нифонт, "один из профессоров Академии, заинтересовавшийся этим вопросом, летом 1897 г. осматривал местность, на которой, по мнению г. Вриссиса, предполагается исконная Комана; господин профессор отнесся к этому открытию с некоторым недоверием, ссылаясь на то, что Иоанн Златоуст следовал в изгнание морем, а указываемая местность стоит далеко от моря" [И.Н.,1898,с.255-256].

Как мы помним источники, приведенные нами в начале, особенно "Диалог" Палладия, совершенно однозначно говорят о том, что свт. Иоанн до Коман следовал сухим путем. Поэтому данное возражение не дает оснований подвергать сомнению гипотезу Вриссиса.

То же возражение было высказано и К.Д.Мачавариани, который в начале XX в. писал: "Что святитель Иоанн Златоуст был в Абхазии и Диоскурии, в том нет сомнения, т.к. стража, ведшая его из Трапезунта, должна была сначала побывать в Диоскурии, а потом продолжать свой путь в Пицундский монастырь – место назначения для ссылки великого учителя, но святителю не суждено было увидеть этого места: он умер на дороге. Утверждают, что он умер в г. Комане, в 12 верстах от Сухума (в горах Абхазии), где теперь Команский женский монастырь. Но это едва ли возможно было, т.к. стража вела Златоуста все время по берегу моря. Скорее надо предположить, что святой отец скончался там, где теперь Лыхненская церковь, недалеко от местечка Гудаута" [Мачавариани,1913,с.330].

Что можно возразить на это? Во-первых, абсолютно ошибочно предположение о том, что святитель Иоанн мог скончаться в Лыхненской церкви. Строительство этого храма относится к IX-X вв. Во-вторых, в IV в., так же как и в XIX в., передвигаться по прибрежной полосе Абхазии было весьма затруднительно. Еще античные авторы отмечали, что прибрежные районы Восточного Причерноморья были сильно заболоченными (см.[Лоркипанидзе,1979,с.17]). В-третьих, П.С.Уварова сообщает о "древней дороге", некогда проходившей через Команы [Уварова,1891,с.115], по которой, видимо, и следовал свт. Иоанн Златоуст с конвоем в Пицунду.

Итак, вновь возвращаясь к поставленному в начале вопросу о том, в какой из Коман скончался Златоуст, мы можем констатировать, что скорее всего речь идет о Команах Понтийских или о Команах Абхазских. Позднейшие источники говорят нам о наличии двух храмов: одного – в честь мученика Василиска, другого – в честь Иоанна

Златоуста, и в Команах Абхазских и в Команах Понтийских. В соответствии с сообщениями этих позднейших источников вначале тело святителя было положено внутри храма или мартирия мученика Василиска, затем гробница, оставленная после перенесения мощей Златоуста, была перемещена во вновь построенный храм. В случае с Команами Понтийскими это был храм в честь Воздвижения Креста Господня, где новый храм носил имя самого святителя. Обращает на себя внимание то, что храм Воздвижения Креста, в котором находилась гробница Златоуста, располагался не в самих Команах, а в деревне Бизари, тогда как храм святителя Иоанна в Абхазии, где и по сей день находится его гробница, расположен на небольшом расстоянии от храма св. Василиска. Следует заметить также то, что гробница Златоуста в Токате была сделана из "синего мрамора". Вряд ли в IV в. останки гонимого святителя нашли бы упокоение в мраморной гробнице. Напротив, массивный известняковый саркофаг из Коман Абхазских представляет собой, по мнению Л.Г.Хрушковой, типичный ранне-средневековый христианский саркофаг.

Самым главным аргументом, на наш взгляд, в пользу Коман Абхазских служит свидетельство Иоанна Зонара и рукопись, найденная Константином Вриссисом. Конечно, в дальнейшем необходимо будет найти эту рукопись и окончательно удостовериться в аутентичности сведений, приводимых греческим археологом.

В любом случае мы должны дать объяснение существованию двух гробниц, от которых происходили исцеления.

Единственное, что мы можем предположить, это то, что жители-христиане всех местностей, связанных со скитаниями гонимого святителя Иоанна, позднее, после прославления этого великого угодника Божья, строили в его честь часовни, храмы, монастыри и строили в них гробницы. Так могло быть и в отношении Коман Понтийских, в которых, по-видимому, побывал святитель на своем пути в Пицунду. Сама гробница, о которой говорит Павел Алеппский, скорее всего очень позднего происхождения. На это указывает, на наш взгляд, "синий мрамор", из которого она была изготовлена.

Может возникнуть вопрос: "Что побудило жителей местностей, связанных со скитаниями Иоанна Златоуста, к устроению гробниц?" Нам кажется, их действия понятны всякому христианину. Также для христианина нет никакого противоречия в том, что и в Команах Понтийских, и в Команах Абхазских, и в Пицунде равным образом по молитвам великого отца Церкви, святителя Иоанна Златоуста были явлены чудеса.

Глава 6. ХРИСТИАНСТВО В АБХАЗИИ ПРИ ЮСТИНИАНЕ ВЕЛИКОМ

6.1. Утверждение христианства среди абазгов.

"При ныне царствующем императоре Юстиниане, – сообщает Прокопий Кесарийский, – все отношения у абазгов облеклись в более мягкие формы. *Они приняли христианскую веру* (τά τε γὰρ Χριστιανῶν δόγματα εἵλοντο), и император Юстиниан, послав к ним *одного из императорских евнухов* (Παλατίου εὐνούχων), *родом абасга* (Ἀβασγὸν γένος), *Евфрата именем* (Εὐφρατᾶν ὄνομα), решительно запретил их царям на будущее время лишать кого-нибудь из этого племени признаков мужского пола, железом насилуя природу. С удовольствием абасги услыхали этот приказ императора. Получив смелость в силу такого приказания императора, они уже решительно воспротивились таким действиям своих властителей. А до этого времени каждый из них боялся, как бы ему не стать отцом красивого сына. *Тогда же* (τότε) *император Юстиниан воздвиг у абасгов храм Богородицы* (ἱερὸν τῆς Θεοτόκου ἐν Ἀβασγοῖς οἰκοδομησάμενος) *и, назначив к ним священников* (ἱερεῖς), *добился того, чтобы они приняли весь христианский образ жизни* (διεπράξατο ἅπαντα αὐτοὺς ἤθη τῶν Χριστιανῶν ἐκδιδάσκεσθαι). В скором времени абасги, низложив своих царей, решили жить на свободе" [Прок.Гот.,с.383; см.также: Glossar,s.221-222].

Этот фрагмент из сочинения Прокопия приводится и в "Церковной истории" Евагрия Схоластика (см.[Евагрий Схоластик,1997,с.167-168]). Позднее эти сведения об обращении в христианство абазгов повторяются в сочинениях Ефрема Мцире, Иоанна Зонары, Никифора Каллиста и Антиохийского патриарха Макария III(1647-1672), у последнего, правда, с некоторыми дополнениями, которых нет у Евагрия, хотя патр. Макарий и ссылается на него (см.[Сообщения,1986, с.22; Glossar,s.211,217-218; Патр.Макарий,с.118]).

"Историк Евагрий пишет, – говорит патр. Макарий, – что соборная церковь в Абхазии выстроена (императором) Юстинианом и что при дворе этого императора жил какой-то абхазец, по имени Ефрат, которого Юстиниан послал в Абхазию собрать несколько детей и привести их в Константинополь, где названный император устроил школу для обучения их грамоте и разным наукам…" [Патр.Макарий,с.118-119].

Вполне можно допустить, что эти дополнения могли быть взяты патр. Макарием либо из более полной редакции "Церковной истории" Евагрия, которая могла быть на руках у патриарха Макария, либо же из другого не дошедшего до нас сочинения Евагрия. Косвенным подтверждением тому служат слова самого Евагрия.

"Написана нами и другая книга, – пишет Евагрий в последних страницах своей "Церковной истории", – заключающая в себе донесения, послания, судебные мнения, речи, разговоры и прочее тому подобное..." [Евагрий Схоластик,1997,с.239]. Тем более, что Евагрий жил и писал в Антиохии (см.[Бибиков,1998,с.69-70]), и наверняка что-то из его трудов сохранялось в Антиохийской Церкви, предстоятелем которой в XVII в. был вышеупомянутый патриарх Макарий III.

Но вернемся к сообщению Прокопия.

Безусловно, Прокопий Кесарийский был очень хорошо осведомленным историком. Его сведения, в том числе об абасгах и других этнополитических образованиях на территории исторической Абхазии, имеют для нас исключительное значение. Однако церковно-историческая тематика у этого автора изложена слишком обобщенно. Прокопий в этом отношении часто противоречит самому себе. К примеру, в "Войне с персами" он утверждает, что абасги являются христианами [Прок. Перс.,с.139], тогда как из вышеприведенных его слов абасги принимают христианство только при Юстиниане. Или другой пример. Когда Прокопий говорит, что Юстиниан послал к абасгам священников (ἱερεῖς), на самом же деле речь идет о епископе. Это выясняется, если сопоставить это сообщение с другими сведениями Прокопия (см. [Прок.Гот.,с.385; Прок.Перс.,с.126]) и т.д.

Поэтому не так легко понять, о чем хотел сообщить нам Прокопий в приведенном пассаже. Чтобы разобраться, нам необходимо обозначить вопросы, возникающие при чтении этого отрывка. Действительно ли абасги стали христианами только при Юстиниане Великом, или же это сообщение требует более глубокой интерпретации? Когда произошли описываемые Прокопием события? Какова роль евнуха Евфрата? Где именно был построен Юстинианом храм Богородицы? И, наконец, кого послал Юстиниан к абасгам – священников или епископов? Попытаемся, насколько это возможно, ответить на эти вопросы.

Чаще всего сведения Прокопия трактуются как сообщение об официальном принятии христианства абхазами.

Во-первых, события, описываемые Прокопием, не совсем корректно относить к абхазам. У Прокопия речь идет только об одной протоабхазской субэтнической группе – абасгах, хотя Ш.Д.Инал-ипа

считал, что иногда у Прокопия термин "абасги" распространялся и на апсилов [Инал-ипа,с.268]. Но в данном случае контекст сообщения Прокопия ясно показывает, что речь идет только об абасгах.

Во-вторых, что касается принятия абасгами христианской веры (Χριστιανῶν δόγματα), то и здесь не понятен характер обращения абасгов. То ли они действительно были язычниками, как это утверждает Прокопий, и в одночасье стали христианами, то ли de facto они уже были христианами, а при Юстиниане эта ситуация была всего лишь признана de jure в Константинополе.

К Восточному Причерноморью, как известно, примыкала Понт-Полемонтийская провинция Римской империи, в которой с середины III в. распространилось христианство трудами свт. Григория Неокесарийского. Можно ли допустить, что лазы, апсилы и абасги, жившие рядом с христианской провинцией с сильным христианским центром в Неокесарии, с III по VI вв. ничего не знали о христианстве. Тем более, что в одном из культурных и административных центров Абасгии существовала древнейшая парикия, о которой мы говорили в одной из предшествующих глав. Храмы этой епископии, так же, как и храмы в Себастополисе и Команах, сообщения о мучениках и святителях Церкви Христовой, сосланных сюда и окончивших свою жизнь здесь, в Абасгии, ясно свидетельствует о том, что абасги были знакомы с христианством задолго до Юстиниана I. Более того, какая-то их часть несомненно даже уже исповедовала христианство к этому моменту. Об этом, впрочем, как мы уже говорили, сообщает и сам Прокопий.

"Тут (по Кавказскому хребту – *иером.Д.*), – пишет он, – живет много различных племен, в том числе аланы и абасги, являющиеся христианами и издревле находящиеся в дружбе с римлянами" [Прок.Перс., с.139].

Интересно, что монофизитский митрополит Захарий Ритор в своей "Церковной истории" также считал абасгов уже христианским народом (см.[Hannick,1978,s.318]). Правда, Christian Hannick полагает, что Захарий Ритор имеет в виду греческую прослойку населения Абасгии (см.[Hannick,1978,s.318]).

В-третьих, когда речь идет об официальном принятии христианства тем или иным народом практически всегда подразумевается, главным образом, крещение первого лица, т.е. правителя, владетеля, царя и т.д. В случае с абасгами мы, напротив, наблюдаем другую картину. Христианскую веру принимает сам народ, а правители низлагаются.

Исходя из всего этого мы полагаем, что сообщение Прокопия нужно понимать в том смысле, что период правления Юстиниана I явился

временем завершения, а не начала христианизации абасгов. С первой половины VI в. абасги выступают. как единый христианский народ, но к этому они шли начиная с конца III в., т.е. с возникновения Питиунтской парикии. Поэтому, если определять время крещения абасгов, то оно приходится на IV-VI вв., если говорить о времени завершения христианизации абасгов, то это первая половина VI в.

Однако, сообщение Прокопия, мы думаем. можно прочитать и иначе. Возможно, в рассматриваемом нами отрывке из сочинения Прокопия Кесарийского речь идет не столько об обращении в христианство абасгов, сколько о прямом вмешательстве Юстиниана в церковную жизнь Абасгии, и о создании там новой церковной организации – епархии. Для чего Юстиниан и посылает туда Евфрата. строит кафедральный собор, а также направляет туда епископа.

В предшествующей главе мы говорили о том, что на территории Абасгии находилась Питиунтская епископия, входившая в состав Понт Полемонтийской епархии. Последняя, в свою очередь, подчинялась Понтийскому экзархату Константинопольской Церкви. Такой порядок существовал со времен Халкидонского Собора. Юстиниан же образовывает новую епархию – Абасгскую, каноническая территория которой изымается из подчинения митрополиту Неокесарийскому, соответственно, архиепископу Кесарии Каппадокийской, и напрямую подчиняет ее Константинопольскому патриарху. Иначе непонятно зачем нужно было строить храм для абасгов, когда у них уже стоял не один храм, и зачем направлять туда духовенство, когда этот вопрос мог решить епископ Питунтский или митрополит Неокесарийский.

Главной причиной, подвигнувшей импер. Юстиниана к созданию новой епархии, заключалась в политическом интересе Византии на Кавказе, в Абасгии в частности.

Е.К.Аджинджал, подробно изучавший данный вопрос, подчеркивает, что повышенный интерес Юстиниана к абасгам в тот период был связан с его внешнеполитическими планами.

“Нужно отметить, – говорит Е.К.Аджинджал, – особое значение кавказского региона для безопасности империи, традиционно определявшейся элементарной геополитикой, а также тем, что у двух крайних пунктов перешейка, отделяющего Черного моря от Каспийского, греко-римская цивилизация Средиземноморья нередко встречалась и сталкивалась с экспансией азиатских держав. Усилия имперской дипломатии в этом регионе были направлены как на достижение благоприятного равновесия сил на Кавказе, так и на создание оплота против нападения персов через Малую Азию на Константинополь.

Народы этого региона могли оказывать реальную услугу империи в соответствии с их географическим положением и военными ресурсами" [Аджинджал,2000,с.49].

Прямым подтверждением нашего предположения служит Notitiae episcopatuum, относящиеся к VII в., где в числе "αὐτοκεφάλων ἀρχιεπισκόπων" под последним, 34-ым номером указана "Ἐπαρχίας Ἀβασγίας ὁ Σεβαστοπόλεως" (см.[Gelzer,1900,s.535-536; см.также: Glossar,s.211; Georgica,т.4,вып.2,с.129]).

В отношении термина "автокефальная" заметим, что в византийскую эпоху Константинопольские патриархи подчиняли своей юрисдикции целые епархии, находившиеся в пределах митрополичьих округов. Такие епархии именовались автокефальными, под "автокефалией" подразумевалась их независимость от окружных митрополитов (см.[Голубинский, 1871,с.254-255; Голубинский,1901,т.1,с.264-265]).

Таким образом, из сообщения Прокопия Кесарийского можно сделать вывод, что во время правления Юстиниана I на территории Абасгии образовывается новая церковная организация – епархия, во главе которой становится присланный из Константинополя автокефальный архиепископ, т.е. независимый от экзарха Понтийского диоцеза.

В отношении евнуха Евфрата мы думаем, что выбор Юстиниана не случаен. Как известно, евнухи играли большую роль в дворцовой жизни Константинополя. Они, кроме своих прямых обязанностей, выполняли всякого рода поручения императоров и императриц. Например, для возвращения свт. Иоанна Златоуста из первой ссылки импер. Аркадием был послан евнух Врисон. Или другой пример, убийство патрикия и полководца Аетия по приказу импер. Валентиниана совершил евнух Ираклий и т.д. (см.[Феофан,с.62,77,85,247,269]). Евнухи со временем занимали высокие посты. Евнух Нарзес был произведен в генералы, евнух Евтропий стал первым министром импер. Аркадия, евнух Калоподий был экономом при "великой Церкви" во времена Анастасия; один из евнухов стал даже патриархом Константинопольским, правда, позднее он был предан анафеме как лжеименный патриарх (см.[Феофан, с.122,339; Сократ,с.241; Инал-ипа,1976,с.297-298]).

Относительно Евфрата нам уже известно, он был родом абасг (Ἀβασγὸν γένος). Из "Тайной истории" Прокопия мы узнаем также об его должности. Он был главой придворных евнухов – "препозитом священной спальни", и человеком весьма богатым [Прок.Перс.,с.337]. К такому человеку, разумеется, должны были прислушаться правители Абасгии, которым он от лица императора должен был запретить оскоплять мальчиков и заниматься работорговлей. По видимому,

авторитет этого человека мог заставить подчиниться решению императора об образовании новой епархии и назначению епископа из Константинополя как самого епископа Питиунтского, так и епископов Понт Полемонтийской епархии. Таким образом, Евфрат явился той личностью, которая сумела найти общий язык и с правителями абасгов, и с самим народом, и с греками, возможно, игравшими немаловажную роль в церковной жизни Абасгии, а также с местными иерархами, которые отныне должны были подчиниться через нового архиепископа Константинопольскому патриарху.

Г.А.Амичба полагает, что Евфрат и был тем епископом, которого прислал для абасгов Юстиниан (см.[Амичба,1999,с.27-28]). Это неверно, поскольку из "Тайной истории" нам известно, что Евфрат после миссии в Абасгию продолжал занимать должность "препозита священной спальни" до конца своей жизни и умер в Константинополе [Прок. Перс.,с.337].

Теперь рассмотрим следующий вопрос, т.е. время прибытия Евфрата, следовательно, и время образования Абасгской епархии.

Прокопий Кесарийский не дает точную датировку событий, о которых он сообщает в приведенном выше отрывке из его сочинений. Он говорит, что это происходило во время правления императора Юстиниана, т.е. между 527 и 565 годами. Однако из дальнейшего повествования Прокопия о посольстве в Константинополь готов-тетракситов мы можем уточнить дату окончательной христианизации абасгов и образования новой епархии на их территории.

"Незадолго перед этим (а именно когда исполнился двадцать один год единодержавного правления импер. Юстиниана), – говорит Прокопий, – они прислали в Византию четырех послов, прося дать им кого-либо в епископы (ἐπίσκοπον), потому что тот, который у них был священнослужителем (ἱερεὺς), незадолго перед тем умер; они узнали, по их словам, что и абасгам (Ἀβασγοῖς) император прислал священника (ἱερέα)..." [Прок.Гот.,с.385; Glossar,s.222].

Из этого сообщения следует, что рассматриваемое нами событие произошло до 548 г.

Каких-либо уточнений нет ни у Евагрия Схоластика, ни у последующих средневековых авторов, ссылавшихся на Прокопия и Евагрия, за исключением Барония, автора известных "Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198", который, как это утверждает царевич Вахушти, называет 529 год годом строительства храма для абасгов Юстинианом (см.[Вахушти,1904,с.233; Меликсет-Беков, 1915,с.114]). В последствии M.Brosset в своей работе "Histoire des

Bagratides georgiens", комментируя список абхазских царей, называет 529 год годом окончательного принятия христианства абасгами (см.[(2)Brosset,1844, p.192]). В своем примечании Brosset ссылается на известный труд Иерусалимского патриарха Досифея (Нотар) " Ἱστορία περὶ τῶν Ἱερουσολύμοις πατριαρχευσάντων..." (Βουκουρέστιον,1715). На основании этой ссылки Е.К.Аджинджал посчитал, что указанная Brosset дата взята из сочинения патр. Досифея (см.[Аджинджад,1987,с.179; Аджинджал, 2000, с.57]).

К сожалению, сам оригинал сочинения патриарха Досифея оказался нам недоступен. Но сведения, относящиеся к адыгам, абхазам и грузинам, извлечены из указанного сочинения патр. Досифея и опубликованы М.Броссе (см.[Броссе,1843; см.также: Селезнев, 1847,кн.1]). Там мы не находим эту дату. Полагаем, что указанную дату Brosset взял не у патр. Досифея, а у царевича Вахушти. В свою очередь у Brosset, судя по всему, эту дату заимствуют последующие авторы, в том числе и Е.Такайшвили (см.[Такайшвили,1918,с.69]).

В.В.Латышев считал, что описываемые Прокопием Кесарийским события имели место ок. 546 г. [Латышев,1911,с.176]. Kollautz и составители "Glossar zur frühmittelalterlichen Geschicte im östlichen Europa" указывают 543/546 года [Kollautz,1969,s.27; Glossar,s.221]. Ш.Д.Инал-ипа называет 523 г. [Инал-ипа,1976,с.296]. Е.К.Аджинджал, подробно останавливающийся на этом вопросе, предполагает, что "официальное крещение абхазов произошло в 529 г. или между 528-534 гг." [Аджинджал,2000,с.58]. Г.А.Амичба думает, что событие, описываемое Прокопием, "имело место в период "вечного мира" (532-542 гг.), скорее всего сразу же после его заключения – в 532 г." [Амичба,1999,с.27].

Все вышеприведенные точки зрения можно разделить на две группы. Представители первой группы события, описываемые Прокопием, относят к началу правления Юстиниана, а именно 529-532 гг. Вторая группа – к 543-546 гг. В пользу первого подхода говорит следующее обстоятельство. Крещение абасгов, вернее, окончательное утверждение христианства у них, стоит в ряду аналогичных событий, имевших место в 20-30 годах VI века и у соседей абасгов. Мы имеем в виду утверждение христианства у лазов, сванов, апсилов, мисимян, эллуров, боспорских гуннов, утигуров и т.д. (см.[Феофан,с.136-137,171-172]). С другой стороны в пользу мнения второй группы свидетельствует вышеприведенное сообщение Прокопия о посольстве в Константинополь готов-тетракситов. Трудно представить, что готы, если их соседи абасги крестились в 529-532 гг., узнают об этом спустя двадцать лет. В то же время нужно учитывать, что в 542 г. византийцы, разрушив до основания

Питиунт и Себастополис, покидают Абасгию" [Прок.Гот., с.384]. И, как замечает по этому В.А.Леквинадзе, "после 542 г. им было не до строительства храмов в Абасгии" [Леквинадзе,1973,с.186].

Видимо, дать окончательный ответ на данный вопрос, в виду молчания самих источников, представляется невозможным. Единственное, что мы хотели бы подчеркнуть, это то, что не следует уделять много внимания внешнеполитической занятости Византии при определении даты массового крещения абасгов, как это делает большинство исследователей. Безусловно, указанный фактор нельзя не учитывать. Но необходимо обращать внимание и на другое. Константинополю не требовалось огромных усилий в деле окончательного утверждения христианства среди абасгов, поскольку Питиунтская епископия, функционировавшая здесь с IV в., намного облегчила эту задачу. Иное дело строительство кафедрального собора и организация новой епархии. Здесь, не смотря на то, что инициатива исходила от самого императора, очевидно, требовалось немало времени.

Поэтому можно прочесть этот отрывок из сочинения Прокопия и следующим образом. Характер изложения Прокопия позволяет нам допустить, что принятие христианства абасгами и миссия Евфрата, направленная против их правителей, с одной стороны, строительство храма Богородицы и создание новой епархии на территории абасгов, с другой стороны, являются двумя различными событиями, произошедшими в разные периоды правления Юстиниана. Возможно, что в начале своего правления, в 529-32 гг., Юстиниан окончательно утверждает христианство среди абасгов, а затем, позднее, в 543-46 гг., тот же Юстиниан образовывает новую епархию, строит кафедральный храм и посылает епископа из Константинополя.

Следующий вопрос – где именно Юстиниан построил храм Богородицы.

По данному вопросу мнения исследователей также расходятся. Причина тому отсутствие ясного указания места строительства "храма для абасгов" самим Прокопием. Грузинские средневековые авторы – Ефрем Мцире и Джуаншер, а также грузинский ученый XVIII в. царевич Вахушти писали о Пицунде, как о том месте, где Юстиниан построил храм. Вахушти, кроме того, отождествлял Юстиниановский храм с главным патриаршим собором в Пицунде (см.[Вахушти,1904, с.233; Сообщения,1986,с.77; Гунба,1989,с.86-87]).

На Пицундский собор, как на творение Юстиниана указывало и предание абхазов, мегрелов и имеретинцев. Об том в свое время писали Фредерик Дюбуа де Монперэ, графиня П.С.Уварова и др. (см.[Дюбуа, с.107; Уварова,1894,с.8 и др.]).

"Предание, – говорит графиня Уварова, – видит в нем постройку великого Юстиниана, и мнение это так укрепилось на Кавказе, что его почти невозможно оспаривать; может быть, мнению этому обязаны мы тем, что ни один из храмов Кавказа не пользуется таким уважением даже среди полуязыческого населения края, как храм в Пицунде" [Уварова,1894,с.8].

Л.Меликсет-Беков считал, что подобное предание могло возникнуть в пределах XIV-XVIII вв. "В это время, – пишет он, – Пицунда (Бичвинта) служила кафедрой католикоса-патриарха Западной Грузии, именовавшегося Абхазским и Имерским, и имевшего под своей юрисдикцией епархии Имерии, Гурии, Мингрелии, Абхазии, Свании и части Месхии. При таком исключительно важном значении названного храма, с одной стороны, и при отсутствии данных о местонахождении Юстинианова творения, с другой стороны, народная психология, понятное дело, не могла воздержаться от более или менее удобомыслимого для нее заключения..." [Меликсет-Беков,1915,с.115].

Соглашаясь с Л.Меликсет-Бековым, мы хотели бы добавить, что предание, указывавшее вообще на Пицунду, как на место строительства Юстиниановского храма, отразившееся и в вышеуказанных грузинских средневековых сочинениях, могло возникнуть и гораздо раньше. И это было связано, прежде всего, с тем, что Пицунда была самым древним христианским центром на Кавказе, а епископ этого города был участником I Вселенского Собора. Очевидно, авторитет Пицунды всегда был высок среди христиан Кавказа, поэтому не случайно ее избирают своей кафедрой абхазские католикосы в VIII в.

Кроме вышеназванных авторов район Пицунды возможным местом строительства Юстиниановского храма считали Ш.Д.Инал-ипа и М.М.Гунба, последний соотносил его с храмом на холме Ахашныха (см.[Инал-иап,1976,с.296; Гунба,1989,с.90]).

Проф. Ю.Кулаковский первым выступил с возражением против вышеизложенного мнения в специальной статье "Где был построен императором Юстинианом храм для абасгов?" Кулаковский в данной статье утверждал, что храм должен был быть построен в Себастополисе (Сухуме). В качестве аргументов, подтверждающих его мнение, он приводит, во-первых, упоминание сочинения Прокопия "De aedificiis" восстановление Юстинианом Себастополиса, разрушенного ранее вместе с Питиунтом. Во-вторых, свидетельство Notitiae episcopatuum Константинопольской Церкви, где Себастополис назван кафедральным городом Абасгской епархии (см.[Кулаковский,1897,с.35-36]).

"Так как, – говорит проф. Кулаковский, – Юстиниан сделал культурным центром Абхазии Севастополь, и Прокопий ничего не

говорит о восстановлении Питиунта, то очевидно кафедра абхазского епископа должна была иметь место в Севастополе. Прямое подтверждение этого вывода дает нам свидетельство списка епархий Константинопольского Патриархата, принадлежащего первой половине IX в., в котором в числе автокефальных архиепископов значится – 'Επαρχίας 'Αβασγίας ὁ Σεβαστοπόλεως, т.е. кафедра архиепископа Авазгии есть город Севастополь" [Кулаковский,1897,с.36].

Правда, не совсем верно утверждение проф. Кулаковского о том, что "первоначально, в течение более трех веков, авазги имели свой духовный центр не в Питиунте или Пицунде, а в Севастополе, т.е. нынешнем Сухуме..." [Кулаковский,1897,с.36-37]. Формально Кулаковский прав. Духовный центр абазгов был в Себастополисе, т.е. здесь находился административный центр Абазгской епархии. Но реально духовным центром вначале для абазгов, затем и для остальных абхазских народностей и соседних народов Кавказа был и оставался всегда Питиунт. Об этом, повторимся, красноречиво свидетельствует факт избрания Абхазскими католикосами Пицунды как кафедрального города в VIII в. Эти католикосы всячески отгораживались от Константинополя и от церковного влияния греков в Абхазии. Построенный Юстинианом храм не был храмом для собственно абасгов. У последних к этому времени было немало значительных храмов, взять хотя бы те, которые претендуют, по мнению ученых, на Юстиниановскую постройку. Юстиниановский храм для абасгов означал создание нового церковного центра в Абасгии, который напрямую подчинялся Константинополю и защищал интересы византийцев здесь. Это видно из того, что еще долгое время после возникновения Абхазского Католикосата греки всячески пытались хотя бы номинально сохранить Себастопольскую епархию, как это следует из списков Notitiae episcopatuum IX-X вв.

Ошибочно и утверждение Кулаковского относительно Сотериуполиса, упомянутого в Notitiae episcopatuum времен Льва Мудрого, которую проф. Кулаковский локализует в Пицунде, но об этом в свое время.

Точка зрения проф. Кулаковского о месте строительства Юстиниановского храма впоследствии была поддержана Л.Меликсет-Бековым и Е.К.Аджинджалом (см.[Меликсет-Беков,1915,с.114-119; Аджинджал,2000,с.68]).

Проф. З.В.Анчабадзе в одной из своих главных работ высказался против мнения Ю.Кулаковского. Анчабадзе считал, что доводы Кулаковского несостоятельны. Он совершенно справедливо замечает, что "нет никаких оснований обязательно увязывать друг с другом два

разных факта – строительство храма для абазгов и благоустройство города Себастополиса" [Анчабадзе,1959,с.26]. Однако критика проф. Анчабадзе не во всех своих положениях убедительна. К примеру, З.В.Анчабадзе считал, что список епархий Константинопольской Церкви, составленный в IX в., в которых Себастополис назван кафедрой Абазгского архиепископа, "никак не может служить аргументом в пользу положения о постройке Юстинианом храма для абазгов там же", потому что, по его мнению, "обстановка в Абхазии существенно изменилась в сравнении с VI столетием" [Анчабадзе,1959,с.26]. Но дело в том, что есть и более ранние списки Notitiae episcopatuum, отражающие церковно-административное деление Константинопольской Церкви в VII в., в которых Себастополис также назван кафедральным городом Абазгской епархии (см.[Gelzer,1900,s.536 и др.]).

Решающим обстоятельством для опровержения точки зрения Ю.Кулаковского, по мнению, З.В.Анчабадзе, является то, что Севастополь "вопреки утверждению Ю.Кулаковского, находился не на территории Абазгии, а являлся "городом Апсилии". Уже по одному этому Юстиниан не стал бы строить здесь храма для абазгов" [Анчабадзе, 1959,с.26].

Отметим, что среди исследователей пока нет единого мнения относительно того, на чьей территории находился Себастополис. Одни считают, что граница между Апсилией и Абазгией проходила около р. Келасур, следовательно, Себастополис оказывался на территории абазгов, другие – по р. Гумиста, или даже ближе к Н. Афону, соответственно, Себастополис становился городом апсилов (см.[Гунба, 1989, с.179-181]). Но обращает на себя внимание другое. В наиболее древнем из известных сводов "Картлис цховреба", принадлежавшем царице Анне, говорится о Сухуме, как "о городе Абхазии и Апсилии" (см.[Анчабадзе,1959,с.8; Инал-ипа,1979,с.219]). Данное выражение "город Абхазии и Апсилии Цхуми", по словам проф. Анчабадзе следует понимать как "город Апсилии, которая находится на территории Абхазии" [Анчабадзе,1959,с.8]. С этим не согласен проф. Инал-ипа. Последний считает, что, если "в приведенной фразе под "Абхазией" понимался весь край, с включением и "Апсилии", то незачем было бы автору летописи упоминать вообще Апсилию, называть рядом их и противопоставлять Апсилию и Абхазию. Поэтому указанное место источника правильнее, может быть, понимать в прямом смысле, т.е. в том смысле, что летописец называет Сухуми общим городом Абазгии и Апсилии, т.е. "всеабхазским" городом. Это в точности соответствует и географическому положению самого города" [Инал-ипа,1976,с.219].

Мы полагаем, что Себастополис в VI в. не контролировался ни абазгами, ни апсилами, и в этом смысле он не был городом абазгов и апсилов, а всецело принадлежал византийцам. Не думаю, чтобы император Юстиниан, заново отстроивший Себастополис, отдал бы его просто так во владение абазгов и апсилов.

"Ныне же, – сообщает Прокопий, – Юстиниан этот Севастополь, который прежде был только крепостью, заново весь перестроил, окружил его такими стенами и укреплениями, что он стал неприступным, украсил его улицами и другими постройками; таким образом, и по красоте и по величине он сделал его теперь одним из самых замечательных городов" [De aedificiis,c.249].

И где, если не в этом "замечательном" городе могла находиться кафедра автокефального архиепископа, который простирал свою власть как на территорию абазгов, так и на территорию апсилов. В.А.Леквинадзе совершенно справедливо замечает, что в Notitiae episcopatuum Севастополь "является кафедрой архиепископа Абазгии, под которой здесь подразумеваются и Абазгия и Апсилия" [Леквинадзе, 1973,с.180,примеч.53]. Правда, такое положение он относит к VII в., но мы думаем, что так было и в VI в.

Сам З.В.Анчабадзе считал, что Юстиниан построил храм в Анакопии (Н. Афон).

"Юстиниан, – говорит он, – надо полагать, повелел воздвигнуть храм там, где его еще не было, и где для осуществления поставленной им цели он был наиболее необходим. Таким местом, нам кажется, могла быть в VI в. только Анакопия – "наиболее значительное укрепление" абазгов" [Анчабадзе,1959,с.27].

Если целью Юстиниана было бы крещение абазгов, то для этого не нужно было строить храм, абазги, еще раз подчеркнем, уже имели не один храм. Мы не находим также никакой связи между Юстинианов ским храмом Богоматери и Анакопийской иконой Божьей Матери, на которую, в качестве подтверждения своей гипотезы, указывает З.В.Анчабадзе (см.[Анчабадзе,1959,с.27]). Появление Анакопийской иконы Богоматери в столице Абхазского царства связано с конкретным временем и обстоятельством, но об этом чуть позже.

В.А.Леквинадзе, вслед за ним и Л.Г.Хрушкова полагали, что Юстинианов ской постройкой мог быть храм в Цандрипше.

"При локализации указанного храма, – говорит В.Леквинадзе, – нужно исходить, в первую очередь, из указания Прокопия о том, что Юстиниан построил храм именно для абазгов, а не для абазгов и апсилов, фигурирующих часто в древних источниках в составе Абазгии в связи

с тем, что они были родственные абазгам и жили возле (южнее) их..." [Леквинадзе,1973,с.180].

Но, опять таки, как понимать слова Прокопия о строительстве храма для абазгов. Если понимать в том смысле, что у абазгов вообще не было храмов, и Юстиниан строит им храм и обращает их в христианство, то как объяснить наличие Питиунтской епископии, которая, не считая собственно самого города Питиунта и его окрестностей, на территории Абазгии уже имела несколько храмов. Если же иметь в виду, что под строительством храма подразумевалось создание епархии, то кафедральный собор никак не мог быть в Цандрипше, поскольку совершенно ясно в Notitiae episcopatuum VII в. сказано, что административный центр Абазгской епархии находился в Себастополисе. Вряд ли можно допустить, что Абазгская епархия с кафедрой в Цандрипше или Анакопии или же Питиунте, если что-то подобное и было устроено при Юстиниане, просуществовала не более полувека, а затем эта кафедра была перенесена в Себастополис.

Второй аргумент в пользу Цандрипшского храма, который приводит В.А.Леквинадзе, связан с локализацией главной крепости абазгов Трахеи. Здесь Леквинадзе присоединяется к мнению С.Джанашиа, который считал, что Трахея находилась в районе современной Гагры (см.[Леквинадзе,1972,с.180]). Однако на сегодня большинство исследователей считают локализацию Трахеи в районе Нового Афона более верной (см.[Инал-иап,1976,с.275-284; Гунба,1989,с.182-188: Воронов, 1998,с.71 и др.]). К этому же мнению склоняется и Л.Г.Хрушкова, при этом она допускает, что Цандрипшский храм мог быть построен Юстинианом.

"Цандрипшская базилика, – говорит она, – действительно могла быть храмом, построенным Юстинианом для абазгов. Впрочем, этот вопрос и сейчас нельзя считать окончательно решенным" [Хрушкова,1985,с.53].

Итак, нами рассмотрены все существующие точки зрения относительно строительства Юстинианом храма Богородицы в Абазгии, из чего видно, что вопрос остается открытым, хотя мы сами присоединяемся к мнению Ю.Кулаковского. Мы полагаем, что при определении места постройки Юстинианом храма для абазгов нужно исходить из следующих обстоятельств.

Первое, существование Питиунтской епископии и ее роль в христианизации абазгов. Второе, надо уяснить, о чем конкретно идет речь в не совсем внятном и слишком обобщенном сообщении Прокопия Кесарийского. И, наконец, как верно указал Кулаковский, необходимость привлечь сведения Notitiae episcopatuum. Все эти обстоятельства были

прокомментированы нами выше и все они, на наш взгляд, ясно указывают на Себастополис, как на город, в котором Юстиниан строит кафедральный собор Абазгской автокефальной епархии.

В пользу этого утверждения свидетельствует еще одно обстоятельство, связанное с выяснением последнего поставленного нами вопроса: кого послал Юстиниан абазгам – священников или епископа?

В приведенном в начале отрывке из сочинения Прокопия речь идет о священниках или священнослужителях (ἱερεῖς) (см.выше). Но необходимо учитывать следующее. Прокопий, говоря в своих сочинениях о епископе или епископах и даже католикосе, часто называет их священнослужителями (см.[Прок.Перс.,с.96,126 и др.]). Нечто подобное мы наблюдаем и у других авторов. К примеру, Созомен называет Ульфила в одном месте епископом (ἐπίσκοπον), в другом священнослужителем (ἱερωμένος) (см.[Scythica et Caucasica, т.1,вып.3,с.763-764]). Поэтому и в данном случае у Прокопия речь может идти либо об иереях (священниках), либо о епископах, или же о духовенстве во главе с епископом. Прямым подтверждением тому, что Прокопий говорит о епископе или духовенстве во главе с епископом служит его последующее сообщение, связанное с готами-тетракситами.

"Незадолго перед этим (а именно когда исполнился двадцать один год единодержавного правления импер. Юстиниана), – говорит Прокопий, – они прислали в Византию четырех послов, прося дать им кого-либо в епископы (ἐπίσκοπον), потому что тот, который у них был священнослужителем (ἱερεὺς), незадолго перед тем умер; они узнали, по их словам, что и абасгам (Ἀβασγοῖς) император прислал священника (ἱερέα, т.е. епископа – *иером.Д.*). Император Юстиниан очень охотно исполнив их просьбу, отпустил их" [Прок.Гот.,с.385; Glossar,s.222].

Однако непонятно, зачем нужно было Юстиниану присылать в Абасгию епископа или духовенство во главе с епископом, если они уже были в Питиунте и Себастополисе, возможно, и в других населенных пунктах Абазгии. Это неоспоримо, поскольку и источники и, особенно, археологический материал однозначно говорят об этом (см.[Апакидзе, 1978; Хрушкова,1985; Хрушкова,1995 и др.]). Следовательно, был возможен только один вариант развития событий. Епископ, направленный сюда Юстинианом, не был простым епископом. Он и должен быть тем автокефальным архиепископом Абазгской епархии с кафедрой в Себастополисе, которому отныне подчинялись все епископы на территории Абазгии, а также, возможно, и Апсилии и Санигии.

В завершение мы хотели бы сказать вот еще что. Часто в литературе можно встретить утверждение, что при Юстиниане I, а именно в 541 г.

в Пицунде была учреждена архиепископская кафедра. Причем об этом пишут серьезные авторы, такие, как Н.Н.Дурново, А.Апакидзе, Christian Hannick, последний, правда, ссылается на Г.Смыр. и др. (см.[(1) Дурново,1910,с.14; Апакидзе,1978,с.23; Hannick,1978,s.318 и др.]). Но ни у одного из этих авторов мы не находим указания на источник, в котором содержалось бы подобное утверждение. Мы подозреваем, что таким источником мог быть труд епископа Арсения "Летопись церковных событий и гражданских, поясняющих церковные". Здесь еп. Арсений, говоря о событиях, сообщаемых Прокопием, т.е. об обращении в христианство абазгов, утверждал, что тогда же, в 541 г., была учреждена "кафедра архиепископская (неподведомая никакому митрополиту, а только патриарху Константинопольскому) в Пицунде" [Еп.Арсений,1899,с.218]. Нам трудно судить, является ли это утверждение заключением самого еп. Арсения, или оно взято им из какого-либо источника. По крайней мере, пока нам неизвестен ни один источник, в котором содержалось подобное сообщение.

Итак, наши выводы таковы:

1. У Прокопия Кесарийского речь идет о двух событиях, произошедших во времена правления Юстиниана Великого. Первое – это окончательное утверждение христианства среди абазгов, т.е. с этого времени абазги выступают как единый христианский народ. Второе – это создание новой церковной организации – Абазгской епархии с кафедрой в Себастополисе. Ее возглавил автокефальный архиепископ, именно так он именуется в Notitiae episcopatuum. Этот архиепископ, присланный Юстинианом, отныне был независим от окружного митрополита, т.е. экзарха Понтийского диоцеза, и в этом смысле был автокефальным и напрямую подчинялся Константинопольскому патриарху.

2. Непосредственным участником всех этих событий был евнух Евфрат, родом абазг, занимавший при дворе императора должность "препозита священной спальни". Возможно, что Евфрат посылался импер. Юстинианом в Абазгию не один раз. Первая его миссия была связана, с одной стороны, с окончательной христианизацией абазгов и, с другой, с прекращением работорговли, которую практиковали правители Абазгии. В это же время в Константинополе могла быть устроена школа для абазгских детей, которых, как это следует из сообщения патр. Макария, привозит в столицу Евфрат. Видимо, одним из учеников этой школы мог быть и племянник

самого Евфрата, о котором вскользь упоминает Прокопий в "Тайной истории" [Прок.Перс.,с.337]. Попечителем этой школы, судя по всему, был сам Евфрат, очень богатый человек, как это утверждает Прокопий. Вторая миссия Евфрата в Абазгию, возможно, была уже связана с созданием там новой епархии. Авторитет этого человека должен был заставить иерархов местной митрополии и самого епископа Питиунтского подчиниться прибывшему с Евфратом архиепископу.

3. Мы полагаем, что первое событие, т.е. окончательное утверждение христианства в Абазгии, имело место в 529-532 гг. Второе, открытие новой епархии – в 543-546 гг.

4. Храм Богородицы, ставший кафедральным собором Абазгской епархии, был, скорее всего, построен в Себастополисе. Об этом свидетельствует ряд указанных нами выше обстоятельств, главное из которых связано со сведениями Notitiae episcopatuum, относящихся к VII в. Хотя, возможно, кафедра архиепископа абазгского вначале могла находиться в Питиунте, менее вероятно в Анакопии, а после восстановления Себастополиса, когда он стал "значительным городом", кафедра переносится сюда. По крайней мере, совершенно ясно, что с момента переустройства Себастополиса и до возникновения Абхазского Католикосата церковно-административный центр абазгской епархии находился в Сухуме, древнем Себастополисе.

5. Под "священниками" в сообщении Прокопия однозначно надо понимать епископа, вернее, автокефального архиепископа или же духовенство во главе с автокефальным архиепископом.

6.2. Христианизация апсилов, мисимян и санигов.

О процессе христианизации и окончательном утверждении христианства среди апсилов, мисимян и санигов, в отличие от абазгов, у нас нет конкретных сведений из источников. Однако те незначительные сообщения, которые мы находим у Прокопия и Агафия, в сопоставлении с археологическим материалом позволяют нам более или менее ясно обрисовать общую картину. Начнем с апсилов.

Прокопий Кесарийский говорит об апсилах, как о христианах "с давних уже времен" [Прок.Гот.,с.380]. По мнению исследователей часто

используемое Прокопием выражение "с давних пор" по всей вероятности не несет у него определенной смысловой нагрузки, поэтому данный источник не говорит нам четко, с каких именно пор апсилы являются христианами. М.М.Гунба думает, что у Прокопия речь идет о времени апостольской проповеди и последующих веках [Гунба, 1989,с.90]. Ю.Н.Воронов считает, что "выражения Прокопия типа "с давних пор" и "издревле" часто использовались им по отношению к явлениям, имевшим 25-30-летнюю давность" [Воронов,1995,с.10]. Л.Г.Хрушкова полагает, что у Прокопия имеется в виду "первоначальный этап распространения христианства в Апсилии, относящийся к более раннему времени" [Хрушкова,1983,с.86].

Мы не думаем, что Прокопий говорил об апостольском периоде. В то же время трудно согласиться с предположением о том, что в данном случае речь идет о событиях 25-30-летней давности. Прокопий, у которого церковная тематика изложена слишком обобщенно, видимо, имеет в виду отдельные, разрозненные случаи соприкосновения апсилов с христианством, имевшие место в III-V вв. К примеру, в прибрежной полосе Апсилии, а именно в Зиганисе (совр. Гудава, Очамчирский район), было погребено тело мученика Кириака, одного из братьев Орентия (см.главу 3). Память о месте погребения этого раннехристианского мученика не была забыта христианами, видимо, нередко посещавшими Зиганис. Свидетельством тому служит строительство на этом месте храма, ставшем в последствии кафедрой епископа Зиганского (см.[Gelzer,1900,s.542; Georgica,т.4,вып.2,с.130]). Кроме того, в Зиганисе археологами был обнаружен баптистерий, датируемый V, первой половиной VI вв., в котором местные жители, в том числе и апсилы, принимали крещение (см.[Хрушкова,1983,с.82]).

Помимо этого христианизация апсилов в IV-V вв. шла и через Себастополис и Гюэнос, где археологами также обнаружены церкви, очевидно, являвшиеся кафедрами епископов этих городов. Церковь в Себастополисе, построенная в честь легионера Ореста на месте его погребения, датируется рубежом IV-V вв. (см.[Хрушкова,1995,с.218-226,234]), а церковь на городище Гюенос – концом V - началом VI вв. (см.[Кобахия,Хрушкова,Шамба,1987,с.143]).

Интересна и найденная Ю.Н.Вороновым в 1977 г. в одной из могил вблизи крепости Шапка золотая пластинка с греческим текстом гностического характера (см.[Воронов,1981,с.110-111]). Данная находка, по-видимому, свидетельствует, что в Апсилию проникали представители гностических течений, имевших широкое распространение в раннехристианскую эпоху.

Таким образом, знакомство апсилов с христианством и нередкие случаи обращения их в эту веру, судя по всему, имели место в IV-V вв. Это в основном касалось апсилов, живших в прибрежной полосе. Что касается окончательного утверждения христианства или его официального принятия апсилами, то это происходит в первой половине VI в., когда они находились в теснейшей связи с Византией. Об этом мы можем судить по данным археологических раскопок, которые начиная с 1977 г. в течение 15 лет проводились под руководством Ю.Н.Воронова в центре Апсилии – Цебельде (см.[Бгажба,1998,с.175-180]).

О значении этих раскопок Ю.Н.Воронов и О.Х.Бгажба писали: "Раскопки Цибилиума позволили подойти вплотную к решению ряда важнейших вопросов истории Абхазии и, в целом, Восточного Причерноморья в VI в. Эти раскопки сдвинули дату подобных крепостей, обычно относимых к IV в., на VI в.; показали теснейшую связь Апсилии с Византией, большую роль апсилов в охране подступов к опорным пунктам империи на Черноморском побережье; выявили всю серьезность угрозы со стороны северокавказских кочевников - союзников Ирана; подтвердили высокую точность сведений византийских историков о событиях VI в. в Колхиде; проиллюстрировали эти события конкретными фактами – пожарами и разрушениями... Раскопки показали, что Апсилия в тот период обладала одной из совершеннейших оборонительных систем Закавказья, в строительстве которой наряду с апсилами принимали участие византийские инженеры; уточнили время принятия апсилами христианства; установили имя и круг деятельности первого апсилийского епископа; обогатили науку множеством других интереснейших фактов" [Воронов, Бгажба, 1986,с.48].

Названные авторы на основании раскопанной в Цебельде большой однонефной базилики, в одном из приделов которой сохранилась каменная купель, пришли к выводу, что массовое обращение апсилов в христианство имело место в начале 30-ых годов VI в. [Воронов, Бгажба,1986,с.43]. Правда, Ю.Воронов и О.Бгажба считали, что апсилы и после принятия христианства еще долго оставались язычниками.

"Для нас, – пишут они, – момент официального принятия христианства в Апсилии и фактическая христианизация ее основного населения – вещи разные. Если ранние храмы Цибилиума, кирпичи и черепицы с клеймами епископа Константина, указания Прокопия Кесарийского, первым назвавшего в 50-ых годах VI в. апсилов христианами – свидетельство первого порядка, идущее в первую очередь от Византии

и ее интересов в этом районе, то могилы рядовых апсилов, сохранили до наших дней их истинное отношение к проблеме... Официально, на уровне связанных с Византией правителей, признав христианство, внутренне, особенно на уровне низов, апсилы еще долго сопротивлялись чуждой вере, реализовывая свои истинные воззрения, в частности, в погребальном обряде – этом важнейшем нашем источнике по идеологии и культуре древнейших цебельдинцев" [Воронов, Бгажба,1986,с.53].

Однако, как совершенно справедливо замечает Л.Г.Хрушкова, "наличие инвентаря... в цебельдинских погребениях не может служить указанием на то, что население, оставившее их, было языческим. Погребальный обряд – один из наиболее консервативных элементов культуры. Люди, исповедовавшие христианство в публичной жизни, могли долгое время сохранять привязанность к языческим обрядам или отдельным их элементам в частном быту" [Хрушкова,1983,с.81]. Сама Л.Г.Хрушкова считает, что "наиболее достоверным источником по проблеме распространения христианства среди апсилов могут быть монументальные культовые сооружения или остатки их декораций в виде архитектурных фрагментов" [Хрушкова,1983,с.81]. Она указывает на целый ряд таких памятников, в том числе и на два раннехристианских храма, расположенных в цебельдинской крепости, последним храмам посвящена и отдельная публикация Л.Г.Хрушковой (см.[Хрушкова, 1982,с.147-177]).

Конечно, нужно отличать момент официального принятия христианства в Апсилии и фактическую христианизацию ее основного населения. Но проблема в том, что подразумевает "массовое" крещение апсилов в 30-ых годах VI в. Или это акт начала христианизации апсилов, или же акт окончательного утверждения христианства у них? Мы полагаем, что у прибрежных апсилов христианизация, начавшаяся приблизительно с конца III в., завершилась в 20-ых годах VI, т.е. сразу же после утверждения христианства среди лазов в 523 г. (см.[Анчабадзе, 1959с.23 и др.]). Другое дело апсилы нагорной зоны. Тут действительно можно согласиться с тем, что они официально принимают крещение в начале 30-ых годов VI в., но окончательное их воцерковление происходит чуть позже.

Теперь о христианизации мисимян.

Мисимяне, еще одна субъэтническая группа средневековых абхазов, о которой нам становится известно из сочинения автора VI в. Агафия Миринейского (см.[Инал-ипа,1976,с.226-238]). Мисимяне занимали всю территорию в верховьях р. Кодор, там же, на вершине горы Пскал, находилась их главная крепость Тцхар (см.[Воронов,1998, с.99; Инал-

ипа,1976,с.226]). У Агафия Миринейского, в сочинении "О царствовании Юстиниана" ярко описывающего карательный поход византийцев против восставших в 555 г. мисимян, мы кое-что узнаем и о религии последних. По сообщению Агафия, после долгого и упорного сопротивления византийцам, когда мисимяне поняли, что "они не могут больше выдержать войну", они отправили к византийскому военачальнику Иоанну Дакику послов с просьбой "не губить их поголовно, не уничтожить совершенно народ, уже *с древних времен подчиненный Римлянам, одной с ними религии*, который, раздраженный многими несправедливостями, пытался им противодействовать, но делал это с варварским безумием" [Агафий,с.153].

На основании данного свидетельства Агафия о том, что мисимяне одной веры с римлянами, исследователи высказывали мнения по поводу времени христианизации мисимян.

З.В.Анчабадзе считал, что официальное принятие христианства мисимянами, так же, как и апсилами, состоялось в 523 г., т.е. в момент объявления христианства государственной религией в Лазике, куда Апсилия и Мисимяния входили на вассальных началах [Анчабадзе, 1959с.23]. Г.А.Амичба полагает, что введение христианства среди мисимян могло произойти одновременно с официальным утверждением его среди апсилов, которое имело место, по мнению этого автора, в 20-ых годах VI в. [Амичба,1999,с.22]. В отношении слов Агафия о том, что мисимяне и апсилийцы являются соседями и "близкими по образу жизни", тот же исследователь пишет: "В "образе жизни" историк (т.е. Агафий –*иером.Д.*), помимо всего, подразумевает, несомненно, вероисповедание их. В то время апсилийцы уже были христианами, следовательно, и мисимиан он считает таковыми" [Амичба,1999,с.23]. Е.К.Аджинджал считает, что заявление мисимянских послов о единстве веры с римлянами носило дипломатический характер, "чтобы выразить свою приверженность римлянам" [Аджинджал,2000,с.59-60].

Мы думаем, что христианизация мисимян протекала тем же путем и в то же время, что и у апсилов нагорной полосы, т.е. в первой половине VI в. они официально принимают крещение, но окончательное их воцерковление завершается к началу VII в.

Наконец, утверждение христианства среди санигов.

Саниги в VI в. продолжали занимать прежнюю территорию, примыкавшую с севера к Абазгии. Правда, у Прокопия они обмениваются местами с зихами или зехами, т.е. в начале за абазгами следуют зихи, затем идут саниги [Прок.Гот.,с.383]. Но проф.

З.В.Анчабадзе считает, что у Прокопия "произошла путаница при пользовании своим первоисточником" [Анчабадзе,1959,с.15].

Следует также отметить, что к этому времени абазги распространили свое влияние частично и на территорию санигов. По крайней мере в Цандрипше абазги представляли реальную силу (см.[Хрушкова, 1985,с.52]).

По свидетельству Прокопия жители страны санигов, которых он называет сагинами, являлись к его времени христианами.

"Живущие ныне здесь люди, – говорит Прокопий, – не являются подданными ни римского императора, ни царя лазов; только в силу того, что они являются христианами, епископы лазов назначают им священников" [Прок.Гот.,с.397].

Из данного отрывка из сочинения Прокопия сложно определить, когда именно приняли христианство сами саниги. Видимо, полная христианизация санигов произошла одновременно с христианизацией абазгов, их ближайших соседей, т.е. в пределах первой половины VI в. Что касается назначения лазским епископам священников к ним, то к этому обстоятельству мы вернемся в следующей главе.

Итак, окончательное утверждение христианства среди протоабхазских субъэтнических групп – апсилов, мисимян и санигов (садзов), также как и среди абазгов, произошло в первой половине VI в., в период правления императора Юстиниана Великого.

Глава 7. ЕПАРХІА АВАСГІАС

В предыдущей главе мы говорили об утверждении христианства среди протоабхазских народностей и о создании новой церковной организации в Абхазии - ἐπαρχίας Ἀβασγίας. Эту епархию, по данным Notitiae episcopatuum VII в., возглавил автокефальный архиепископ, т.е. независимый от экзарха Понтийского митрополичьего округа, и напрямую подчинявшийся Константинопольскому патриарху. Из Notitiae episcopatuum нам также известно, что кафедральным городом Абазгской епархии стал Себастополис, заново отстроенный Юстинианом (см.[Gelzer,1900,s.535-536; Glossar,s.211; Georgica,т.4,вып.2, с.129]).

Каноническая территория Абазгской автокефальной епархии охватывала Апсилию, начиная с Зиганиса (совр. Гудава), далее области абазгов и санигов, включая современный Адлерский район. Правда, подобное положение, по мнению некоторых исследователей, относится к VII в., хотя мы думаем, что такая ситуация уже складывалась во второй половине VI в. (см.[Леквинадзе,1988,с.215-216; Амичба,1999, с.36 и др.]).

На юго-востоке к Абазгской епархии примыкала территория Фазийского митрополита. В состав возглавляемой этим митрополитом Лазской епархии (Ἐπαρχίας Λαζικῆς) в VII в. входили четыре епископские кафедры. Одна из них находилась в Зиганисе (Ζιγανέων), там и заканчивалась территория названной епархии (см.[Gelzer, 1900,s.542; Georgica,т.4,вып.2, с.130; см.также: Toumanoff,1967,p.362-363]).

В Зиганисе (совр. Гудава, Очамчирский район Абхазии) археологами были обнаружены фундаменты баптистерия, датируемого V-пер. пол. VI вв. (см.[Хрушкова,1985,с.71]). По словам Л.Г.Хрушковой "это небольшое прямоугольное сооружение является специальной постройкой для отправления крещального культа – единственный пример такого рода в Восточном Причерноморье" [Хрушкова,1983,с.82]. Кафедральная церковь епископа Зиганского, находившаяся, видимо, недалеко от баптистерия, пока археологами не выявлена, возможно, остатки этой церкви размыты р. Окум (см.[Воронов,1998,с.170]).

Одним из самых известных иерархов Лазской епархии был митрополит Фазийский Кир, ставший впоследствии патриархом Александрийским (см.[Карташев,1994,с.398-411 и др.]).

Происхождение этого человека, возглавлявшего в 20-ых годах VII в. Лазскую епархию до призвания его импер. Ираклием на Алек-

сандрийскую кафедру, не совсем ясно, и по этому поводу пока нет единства мнений среди исследователей. Однако весьма любопытна точка зрения на этот счет В.В.Болотова. Он полагал, что Кир был родом из Египта, не по доброй воле оказавшийся на Кавказе, поэтому и не случайно его перемещение на Александрийскую кафедру (см.[Болотов, 1908.с.72]). Кроме того, прозвище, данное Киру в Египте "al-muqauqas", происходило, по мнению Болотова, от греческого "ὁ κεκαυκασιωμένος" и означало "совсем окавказился", "человек одичавший". Этим прозвищем египетские монофизиты, узнав о назначении Кира на Александрийский престол и об его монофелитских взглядах, выразили свое горькое разочарование в нем (см.[Болотов,1908, с.72-73]).

З.Н.Алексидзе отождествлял Кира Фазийского с католикосом Мцхетским Кироном.

"Успехи Ирана на международной политической арене, – говорит З.Н.Алексидзе, – свели на нет усилия Картлийского католикоса. Не явившись на так называемый "Персидский собор" (614 или 616 гг.) и отвергнув, тем самым, персидскую ориентацию, Кирон Мцхетский, по всей видимости, был вынужден покинуть Картли и переселиться в свой митрополичий город Фасис. Биография Кирона Мцхетского легко увязывается с биографией Кироса Фазийского, в последствии (с 631 г.) патриарха Александрийского и правителя Египта, известного под именем Ал-Мукавкас, одного из лидеров монофелитского движения на Востоке" [Алексидзе,1983,с.26].

Эти рассуждения проф. Алексидзе беспочвенны. Фазийская митрополия в VII в. не была "своим" для Мцхетских католикосов. Конечно, можно понять желание Алексидзе увидеть церковное единство Восточной и Западной Грузии в VII в., но, к сожалению, источники VII в., особенно Notitiae episcopatuum, говорят совершенно другое. Лазская епархия, с кафедрой в Фазисе, следовательно, и территория Западной Грузии, была подведомственна Константинополю.

Личность патр. Кира нас интересует потому, что иногда в литературе можно встретить сообщения о том, что Кир занимал Себастопольскую (Сухумскую) кафедру, или же что, будучи митрополитом Фазийским, проживал в Себастополисе (см.[Кудрявцев,1922,с.82; Агрба,1989,с.191 и др.]). Но и то и другое неверно. Кир никогда не был на Себастопольской кафедре, это совершенно ясно из источников (см. [Феофан,с.243,248-249 и др.]).

На северо-западе с Абазгской епархии соседствовала Зихская (Адыгская) автокефальная, в уже известном нам смысле этого слова, епархия. Правда, в самом источнике, т.е. Notitiae episcopatuum VII в.,

указаны три епархии с одним и тем же названием - Ζηχίας, с кафедрами в ὁ Χερσῶνος, ὁ Βοσπόρων и ὁ Νικόψεως (см.[Gelzer.1900.s.535; Georgica,т.4,вып.2, с.129]).

"Непонятно, – говорит Ю.Кулаковский, – почему первые три из названных епархий: Херсон, Боспор и Никопсия, носят одно и то же наименование: ἐπαρχία Ζηχίας, тогда как национальное имя "зихи", т.е. джигеты, принадлежит по праву только одной Никопсийской епархии" [Кулаковский,1898,с.174].

Ю.Кулаковский не остановился на изучении отмеченного им факта.

А.В.Гадло в одной из своих статей вернулся к этой проблеме, попытавшись разрешить ее на фоне политических событий, происходивших во времена правления Юстиниана II (см.[Гадло,1991,с.93-101]). По мнению этого автора, Notitiae episcopatuum VII в., если "в целом и отражает ситуацию, сложившуюся в Константинопольской Церкви к 80-ым гг. VII в., то в отношении епархий, названных в нем Зихскими, он фиксирует ситуацию несколько более позднего времени" [Гадло, 1991,с.98]. А.В.Гадло полагает, что "перелом в отношениях Константинополя к Херсону и Боспору, поставивших их в связь с Никопсисом... произошел, вероятнее всего, в самом начале VIII в." [Гадло,1991,с.98].

"...В период проведения Юстинианом II, – продолжает тот же исследователь – карательных акций против населения Таврики, которые создали прецедент для полной оккупации хазарами полуострова... церкви Херсона и Боспора были вынуждены прибегнуть к защите, связанной и с домом кагана и с Юстинианом Зихской кафедры... Таким образом, вероятно, и произошло возвышение архиепископа Никопсиса. Распространение его влияния на христиан Крыма следует понимать как отражение того политического компромисса, который в период второго правления Юстиниана был найден между каганатом и империей, и который поддерживался той и другой стороной в течение всего VIII в." [Гадло,1991,с.99-100].

С.А.Беляев относительно рассматриваемой нами проблемы считает, что "при полной неразработанности вопроса о церковно-канонической структуре и церковном управлении православными епархиями, расположенными в северном и северо-восточном Причерноморье, дать какое либо объяснение этому факту представляется затруднительным. Неразработанность вопроса дает простор всевозможным "научным" спекуляциям на этот счет" (см.[Митр.Макарий,1994, кн.1,с.64, примеч.2]).

Видимо все эти суждения исследователей не исключают того, что сведения о Зихских епархиях Notitiae episcopatuum VII в. можно понимать

и в том смысле, что речь идет об одной епархии, состоящей из трех епископий: Херсонской, Боспорской и Никопсийской. Последняя, к тому же являлась и кафедральным городом самого автокефального архиепископа, возглавлявшего Зихскую епархию. По крайней мере, совершенно ясно то, что соседней с Абазгской епархией была Зихская (Адыгская) епархия с центром в Никопсии. Именно она нас интересует в данном случае, поскольку согласно рабочей гипотезы, выдвинутой Ю.Н.Вороновым, Никопсия располагалась в районе современного Цандрипша, Гагринский район Абхазии (см.[Воронов, 1988,с.72-73]).

Как уже отмечалось, существует шесть различных подходов к вопросу о локализации Никопсии. Одна из них, а именно, версия о локализации Никопсии в районе Н. Афона, нами была отвергнута в 3-ей главе предлагаемого труда. Что касается других точек зрения, то наиболее убедительной и приемлемой, на наш взгляд, выглядят две следующие. Первая из них, впервые высказанная Фредериком Дюбуа де Монперэ, ныне господствующая, предполагает локализацию Никопсии близ устья р. Нечепсухэ в районе с. Новомихайловское, Туапсинский район Краснодарского края (см.[Дюбуа,с.86-87; Латышев, 1911, с.173; Анчабадзе,1959,с.110 и др.]). Другая точка зрения предложена недавно А.П.Горстом и В.И.Симинeнко. Она предполагает расположение Никопсии в районе рек. Псезуапсе-Шахэ на территории крепости "Годлик" (см.[Горст,1997,с.74-78; Симинeнко,1997,с.131-133]).

Судя по всему Никопсия – один из крупнейших центров Зихии, в котором находилось кафедра автокефального архиепископа, действительно должна локализовываться в центре расселения адыгских племен. Следовательно, две выше предложенные версии наиболее вероятны. Трудно согласиться с тем, что Никопсия могла находиться в районе Цандрипша, поскольку здесь слишком ощутимо влияние абазгов, что подтверждается археологическими материалами. А это означает, что Цандрипш скорее входил в юрисдикцию Абазгской епархии, чем являлся церковным центром зихов (адыгов).

Теперь относительно самой Абазгской епархии.

Как мы уже сказали, кафедральным городом Абазгской епархии был город Себастополис, крупный центр античной и средневековой Абхазии (см.[Соловьев,1947,с.99-147; Воронов,1980]).

Во время археологических раскопок в прибрежной части современного Сухума, в районе развалин Себастополиса, которые проводились с 1987 по 1992 гг. под руководством Л.Г.Хрушковой и М.М.Гунба, было раскопано основание раннехристианской октогональной церкви (см.[Хрушкова,1995,с.202]). Здесь также была обнаружена погребальная

стела со следующей греческой надписью: "ὁ πολλὰ... μων ενθάδε κατακείται 'Ορέστης στρατιώτης λεγεωνάριο, χάριν μνήμης ἀνηγείραμεν οἴκον (...здесь покоится Орест, воин легионер, в память о нем мы возвели церковь)" (см.[Хрушкова,1995,с.218]).

Л.Г.Хрушкова полагает, что "этот Орест мог быть одним из основателей местной христианской общины, которые обычно почитались после смерти как святые, свидетельств чему немало в Сирии..." [Хрушкова,1995,с.219].

Данная церковь в Себастополисе, по мнению Хрушковой, была построена в начале V в., или даже на рубеже IV-V вв. [Хрушкова, 1995,с.228]. Церковь была разрушена к 546-47 гг. и никогда более не восстанавливалась [Хрушкова,1995,с.221].

Л.Г.Хрушкова думает, что в этой церкви в V в. находилась кафедра епископа Себастопольской епархии.

"...Вся совокупность фактических данных, – говорит она, – положение церкви Себастополиса внутри городских стен, довольно крупные ее размеры и сложный план, наличие мартирия для отправления культа местного святого – все это, вместе взятое, позволяет предположить, что мы имеем дело именно с кафедральным комплексом данной епархии" [Хрушкова,1995,с.234-235].

Соглашаясь в этом с Л.Г.Хрушковой, мы хотели бы уточнить, что в V в. в Себастополисе могла существовать не епархия, а епископия. Слово "епархия", используемое в Notitiae episcopatuum, несет в себе конкретное содержание, но об этом чуть позже.

Парикия или епископия в Себастополисе могла возникнуть не ранее первой четверти V в. По крайней мере, об этом говорит тот факт, что мощи свт. Иоанна Златоуста переносятся из Коман не через ближайший Себастополис, где была прекрасная гавань, а через Питиунт.

Себастопольская епископия, судя по всему, так же, как и Питиунтская, входила в состав Понт Полемонтийской епархии.

Существует мнение, согласно которому упомянутый в списках участников IV Вселенского Собора (451 г.) Керконий, был епископом именно Себастополиса Абхазского (см.[Деяния,т.3,с.281,289; Аджинджал,2000,с.85; Правосл.энцик.,т.1,с.26 и др.]).

К раннехристианскому периоду относится и саркофаг "антропоидной" формы, обнаруженный в 1954 г. в Сухуме близ Красного Моста (см.[Хрушкова,1984,с.207-209]). В этом саркофаге, находившемся в одной из несохранившихся церквей Себастополиса, видимо, покоились мощи какого-то святого, почитавшегося христианами города Себастополиса. Аналогичный саркофаг, как об этом уже говорилось в 5-ой главе, находится

в Команах. В нем в течение 30 лет находились мощи свт. Иоанна Златоуста. Храмы в честь этого святителя и явившегося ему мученика Василиска, сохранившиеся, правда, не в первоначальном своем виде, до наших дней, также, видимо, входили в состав вначале Себастопольской парикии, а затем Себастопольской епархии.

В 20 км. южнее Сухума, в с. Дранда находится крупнейший купольный храм Восточного Причерноморья, относящийся к VI в. Он целиком сложен из кирпича (плинфы), с 16 широкими окнами на куполе, с трехгранной апсидой, с нартексом в западной стороне, где помещалась крестообразная купель, хорошо сохранился до наших дней (см.[Хотелошвили, Якобсон,1984,с.192-206; Леквинадзе,1988,с.201-216]). В отношении датировки этого храма высказывались различные мнения (см.[Хрушкова,1983,с.83,примеч.44]). Однако, как замечает В.А.Леквинадзе, тщательное изучение извлеченных из перекрытий Драндского храма около 30 амфор "убедительно показало, что они относятся к V-VI вв. и, таким образом, раз и навсегда датируют Драндский храм VI в." [Леквинадзе,1988,с.211].

Впервые возможность того, что Драндский собор мог быть кафедральным храмом Абазгской епархии, допустил Ю.Н.Воронов [Воронов,1980,с.97]. Впоследствии его поддержал В.А.Леквинадзе.

"Рассмотренные сведения письменных источников, – пишет проф. Леквинадзе, – не только идентифицирую Драндский храм с кафедрой архиепископа Себастополиса, упоминающейся в Notitiae episcopatuum, но также и исторически определяют его чисто византийское происхождение..." [Леквинадзе,1988,с.214].

Вот все, что известно нам о Себастопольской кафедре.

Теперь в отношении самого автокефального архиепископа, чья резиденция находилась здесь, в Себастополисе, и остальных епископских кафедр, подведомственных ему.

Избрание и рукоположение этого архиепископа на протяжении всего времени существования Абазгской епархии (сер. VI – сер. VIII вв.), судя по всему, происходило в Константинополе. Вряд ли кандидат на Себастопольскую кафедру присылался из самой Абазгии. Находясь в Себастополисе, архиепископ, помимо управления всей епархией, осуществлял архипастырское окормление самого города Себастополиса и прилегающих к нему районов. Он рукополагал священников и дьяконов для храмов города, решал те или иные вопросы дисциплинарного характера и т.д. Что касается самой епархии, то архиепископ, вместе с остальными архиереями Абазгской епархии, поставлял, в случае необходимости, нового епископа на ту или иную кафедру в пределах своей епархии.

Само понятие "епархия" (ἐπαρχία), используемое в Notitiae episcopatuum, в том числе и в отношении Абазгской церковной организации, подразумевает наличие нескольких епископий в пределах территории той или иной епархии. Правда, в Notitiae episcopatuum применительно к автокефальным епархиям нет указания на то, какие именно епископские кафедры входили в состав той или иной епархии. Это касается и Абазгской автокефальной епархии (см.[Gelzer,1900,s.535-536 и др.]). Несмотря на это археологические материалы, выявленные на территории Абхазии, древние храмы, сохранившиеся до наших дней, позволяют нам более или менее четко представить картину церковно-административного деления Абазгской епархии, т.е. на какие епископии она подразделялась.

Одна из главных епископских кафедр, подведомственных Себастопольскому архиепископу, находилась в Питиунте. В 4-ой главе данного труда мы уже говорили об истории этой кафедры со времени ее возникновения до событий в Абазгии, связанных с именем импер. Юстиниана.

После окончательного утверждения христианства среди абазгов, в чем немаловажную роль сыграла Питиунтская епископия, и создания Юстинианом Абазгской автокефальной епархии с центром в Себастополисе, Питиунтская кафедра, разумеется, должна была войти в состав этой новообразованной епархии. Нами также уже было подчеркнуто, что Питиунтская кафедра, несмотря на перемещение административно-церковного центра Абазгии в Себастополис, по-прежнему оставалась главным духовным центром для абазгов на протяжении VI-VII вв. Поэтому не был случаен и выбор Питиунта в качестве своей кафедры абхазскими католикосами.

К сожалению, нам мало что известно о жизни Питиунтской епископии в VI-VII вв. Известно только то, что в VII в. Питиунтскую кафедру занимал некий епископ Федор. Во время раскопок городища в Пицунде была обнаружена вислая печать этого епископа (см.[Дундуа, 1977,с.341-342]).

О храмах Питиунтской епископии мы уже говорили в 4-ой главе. Здесь отметим то, что некоторые из них были построены во второй пол. VI и в VII вв. (см.выше).

По всей вероятности, территория Питиунтской епископии охватывала часть современных Гудаутского и Гагринского районов. Сохранившийся в Гаграх храм, видимо, также находился в ведении Питиунтского епископа.

М.Дидебулидзе, вслед за ним и Л.Г.Хрушкова датируют Гагринский храм V-VI вв. (см.[Хрушкова,1985,с.67-68]). Ю.Н.Воронов, напротив,

относит его к X-XI вв. и считает его произведением грузинского зодчества, на что указывает, по мнению этого автора, прямоугольный наружный контур восточной части в Гаграх (см.[Воронов, 1998,с.177-178; Хрушкова,1985,с.67]). Ю.Н.Воронову возражает Л.Г. Хрушкова, которая говорит, что "названная особенность не может служить ни хронологическим критерием, ни указанием на национальную специфику. Церкви такого типа строили на протяжении всего средневековья в Грузии и Армении, в раннем средневековье они очень часты в Сирии, встречаются в Малой Азии и Северной Африке" [Хрушкова,1985,с.67].

С гагринским храмом связано имя св. Ипатия, которого считали своим предком представители абхазской фамилии Званба.

"Замечательно, что имя Ипатия, – сообщает Д.Бакрадзе, – доселе сохранилось в одном абхазском роде, именно в роде Званбаев-Ипатьевых, которые считают св. Ипатия своим предком, как я это слышал в 1860 г. от них самих на месте..." [Бакрадзе,1875,с.48].

По свидетельству А.Миллера на крутом склоне горы в районе р. Гагрипш находилась и пещера св. Ипатия [Миллер,1909,с.82]. Об этой пещере говорит и Симон Басария.

"В час ходьбы от Гагры, – пишет он, – на значительной высоте в живописном ущелье есть большая пещера, где, по преданию, скрывался Гагринский епископ Ипатий во время гонений на христиан" [Басария, 1923,с.143].

Данная пещера, служившая, вероятно, местом подвига св. Ипатия, сохраняется и по сей день.

Определить время жизни этого абхазского святого, подвизавшегося в Гаграх, представляется практически невозможным. Судя по тому, что имя этого святого связано с Гагринским храмом, можно допустить, что этот храм был перестроен или же освящен занова в его честь. Видимо, мощи св. Ипатия также покоились в этом храме. После того, как крепость, в которой располагается церковь св. Ипатия, была занята русским гарнизоном, имя этого святого стали отождествлять с именем св. Ипатия, епископа Гангрского, что и отразилось в вышеприведенном сообщении Симона Басария. Но это неверно. Св. Ипатий Гагрский и св. Ипатий, епископ Гангрский, это два совершенно разных лица, не имеющих между собой ничего общего, кроме сходства имен.

Севернее Гагр начиналась территория Цандрипшской епископии, также подчинявшейся Себастопольскому архиепископу. О кафедральном храме Цандрипшской епископии мы упоминали вскользь, когда рассматривали вопрос о строительстве Юстинианом храма для абазгов. Как мы помним, В.А.Леквинадзе и Л.Г.Хрушкова полагали, что

Цандрипшский храм и есть тот храм, который был построен Юстинианом для абазгов. Но мы не принимаем эту гипотезу. Мы считаем, что Цандрипшская базилика могла быть построена во времена Юстиниана, но она не была кафедрой ни архиепископа Абазгской епархии, ни архиепископа Зихской епархии. Цандрипшский храм был всего лишь кафедрой епископа, подчинявшегося архиепископу Себастопольскому.

В.А.Леквинадзе первый исследовал Цандрипшский храм и опубликовал статью о нем. Он датировал его первой пол. VI в. (см.[(2)Леквинадзе,1970,с.162-174]).

Л.Г.Хрушкова в 1980 г. провела археологические раскопки Цандрипшского храма, в результаты которых были выявлены многочисленные и разнообразные материалы (см.[Хрушкова,1985,с.15-60]). Она датировала храм второй четвертью VI в.

"Учитывая исторические данные, – говорит она, – Цандрипшский храм относится ко второй четверти VI в. Вряд ли он мог быть построен после подавления антивизантийского восстания 550 г. Наиболее вероятно, что его построили до 542 г., когда византийцы были вынуждены временно уйти из Пицунды. Таким образом, дата, ранее предложенная В.А.Леквинадзе, представляется справедливой" [Хрушкова,1985,с.51].

Цандрипшская базилика – один из крупнейших памятников архитектуры Абхазии периода раннего средневековья. В архитектурном плане она является трехнефной базиликой с тремя выступающими апсидами, нартексом и примыкающим к нему небольшим портиком. Центральная апсида пятигранная, боковые – полуциркульные. В апсиде северного нефа раскрыта крещальная купель.

"Крещальней в Цандрипше, – пишет Л.Г.Хрушкова, – служила не только апсида с купелью, но и вся восточная часть северного нефа. Специальное назначение апсиды, наличие входа в северной стене, расширение нефа в восточной части – все это функционально и архитектурно выделяло баптистерий в структуре сооружения" [Хрушкова,1985,с.19].

В южной апсиде и примыкающей к ней части южного нефа были обнаружены две гробницы, которые, по мнению Хрушковой, "не были скрыты под полом, они предназначались для обозрения и поклонения. Обе гробницы одновременно базилики" [Хрушкова,1985,с.20]. Т.е. речь идет о том, что в этих гробницах покоились останки святых, почитавшихся в Цандрипшской епископии и, видимо, не только в ней, но и на территории всей Абазгской епархии. Помимо этих двух гробниц в Цандрипшском храме были обнаружены еще 13 гробниц, правда, они располагались ниже уровня пола и "не были предметом почитания" [Хрушкова,1985,с.36].

Кроме того, во время раскопок названного храма были найдены свыше 70 фрагментов мраморной декорации.

"Мраморные архитектурные детали, обнаруженные в Цандрипшской базилике, – говорит Л.Г.Хрушкова, – привезены с острова Проконнис, расположенного неподалеку от Константинополя. Карьеры и мастерские на острове Проконнис производили огромное количество капителей, колонн, орнаментированных плит... Морским путем эта продукция вывозилась во многие страны Средиземноморья и Причерноморья. Ее находят и в Абхазии, преимущественно в приморской зоне от Пицунды до Адлера... Привозные детали монтировались и подгонялись на месте" [Хрушкова,1985,с.43].

Особый интерес представляет греческая надпись на одном из мраморных фрагментов.

"Надпись, – пишет Хрушкова, – выполнена красивым четким унициалом. Буквы заполняют всю поверхность блока, располагаясь равномерно. Сохранилось шесть знаков и один частично. Это буквы ΣΓΙΑΣ, после которых следует знак. Перед первой Σ видна часть косой палочки, которая могла принадлежать скорее А, нежели Λ или Δ. Наиболее вероятный вариант восстановления слова: ΑΒΑΣΓΙΑΣ" [Хрушкова,1985,с.47].

Л.Г.Хрушкова считает, что надпись служила эпитафией и относилась к одной из гробниц, и что она является важным свидетельством того, что "в VI в. эта территория была заселена абазгами. Церковь, связанная с культом местного деятеля-абазга, вряд ли могла быть построена за пределами расселения абазгов" [Хрушкова,1985, с.47-48].

Помимо самой кафедральной базилики, нам известно еще о двух храмах, находившихся в ведении Цандрипшского епископа, каноническая территория которого охватывала часть современных Гагрского и Адлерского районов. Это церковь в крепости Хашупса, расположенная недалеко от Цандрипша, предположительно датируется VI в., и базилика с мозаичным полом, разрушенная в 60-ых гг. в парке "Южные культуры" к востоку от Адлера (см.[Хрушкова,1985,с.68; Воронов,1998,с.179]).

Южнее Питиунтской епископии в пределах современного Н. Афона и его окрестностей располагалась Анакопийская епископия, так же, как и две предшествующие подведомственная Себастопольскому архиепископу.

Анакопия была вторым по значимости административным и культурным центром Абазгии. Здесь локализуется упомянутая у Прокопия Кесарийского значительное укрепление абазгов Трахея (см.[Амичба, 1988, с.16-22; Гунба,1989,с.182-191; Воронов,1998,с.65-73 и др.]).

Цандрипшский храм и есть тот храм, который был построен Юстинианом для абазгов. Но мы не принимаем эту гипотезу. Мы считаем, что Цандрипшская базилика могла быть построена во времена Юстиниана, но она не была кафедрой ни архиепископа Абазгской епархии, ни архиепископа Зихской епархии. Цандрипшский храм был всего лишь кафедрой епископа, подчинявшегося архиепископу Себастопольскому.

В.А.Леквинадзе первый исследовал Цандрипшский храм и опубликовал статью о нем. Он датировал его первой пол. VI в. (см.[(2)Леквинадзе,1970,с.162-174]).

Л.Г.Хрушкова в 1980 г. провела археологические раскопки Цандрипшского храма, в результаты которых были выявлены многочисленные и разнообразные материалы (см.[Хрушкова,1985,с.15-60]). Она датировала храм второй четвертью VI в.

"Учитывая исторические данные, – говорит она, – Цандрипшский храм относится ко второй четверти VI в. Вряд ли он мог быть построен после подавления антивизантийского восстания 550 г. Наиболее вероятно, что его построили до 542 г., когда византийцы были вынуждены временно уйти из Пицунды. Таким образом, дата, ранее предложенная В.А.Леквинадзе, представляется справедливой" [Хрушкова,1985,с.51].

Цандрипшская базилика – один из крупнейших памятников архитектуры Абхазии периода раннего средневековья. В архитектурном плане она является трехнефной базиликой с тремя выступающими апсидами, нартексом и примыкающим к нему небольшим портиком. Центральная апсида пятигранная, боковые – полуциркульные. В апсиде северного нефа раскрыта крещальная купель.

"Крещальней в Цандрипше, – пишет Л.Г.Хрушкова, – служила не только апсида с купелью, но и вся восточная часть северного нефа. Специальное назначение апсиды, наличие входа в северной стене, расширение нефа в восточной части – все это функционально и архитектурно выделяло баптистерий в структуре сооружения" [Хрушкова,1985,с.19].

В южной апсиде и примыкающей к ней части южного нефа были обнаружены две гробницы, которые, по мнению Хрушковой, "не были скрыты под полом, они предназначались для обозрения и поклонения. Обе гробницы одновременно базилики" [Хрушкова,1985,с.20]. Т.е. речь идет о том, что в этих гробницах покоились останки святых, почитавшихся в Цандрипшской епископии и, видимо, не только в ней, но и на территории всей Абазгской епархии. Помимо этих двух гробниц в Цандрипшском храме были обнаружены еще 13 гробниц, правда, они располагались ниже уровня пола и "не были предметом почитания" [Хрушкова,1985,с.36].

Кроме того, во время раскопок названного храма были найдены свыше 70 фрагментов мраморной декорации.

"Мраморные архитектурные детали, обнаруженные в Цандрипшской базилике, – говорит Л.Г.Хрушкова, – привезены с острова Проконнис, расположенного неподалеку от Константинополя. Карьеры и мастерские на острове Проконнис производили огромное количество капителей, колонн, орнаментированных плит... Морским путем эта продукция вывозилась во многие страны Средиземноморья и Причерноморья. Ее находят и в Абхазии, преимущественно в приморской зоне от Пицунды до Адлера... Привозные детали монтировались и подгонялись на месте" [Хрушкова,1985,с.43].

Особый интерес представляет греческая надпись на одном из мраморных фрагментов.

"Надпись, – пишет Хрушкова, – выполнена красивым четким унициалом. Буквы заполняют всю поверхность блока, располагаясь равномерно. Сохранилось шесть знаков и один частично. Это буквы ΣΓΙΑΣ, после которых следует знак. Перед первой Σ видна часть косой палочки, которая могла принадлежать скорее А, нежели Λ или Δ. Наиболее вероятный вариант восстановления слова: ΑΒΑΣΓΙΑΣ" [Хрушкова,1985,с.47].

Л.Г.Хрушкова считает, что надпись служила эпитафией и относилась к одной из гробниц, и что она является важным свидетельством того, что "в VI в. эта территория была заселена абазгами. Церковь, связанная с культом местного деятеля-абазга, вряд ли могла быть построена за пределами расселения абазгов" [Хрушкова,1985, с.47-48].

Помимо самой кафедральной базилики, нам известно еще о двух храмах, находившихся в ведении Цандрипшского епископа, каноническая территория которого охватывала часть современных Гагрского и Адлерского районов. Это церковь в крепости Хашупса, расположенная недалеко от Цандрипша, предположительно датируется VI в., и базилика с мозаичным полом, разрушенная в 60-ых гг. в парке "Южные культуры" к востоку от Адлера (см.[Хрушкова,1985,с.68; Воронов,1998,с.179]).

Южнее Питиунтской епископии в пределах современного Н. Афона и его окрестностей располагалась Анакопийская епископия, так же, как и две предшествующие подведомственная Себастопольскому архиепископу.

Анакопия была вторым по значимости административным и культурным центром Абазгии. Здесь локализуется упомянутая у Прокопия Кесарийского значительное укрепление абазгов Трахея (см.[Амичба, 1988, с.16-22; Гунба,1989,с.182-191; Воронов,1998,с.65-73 и др.]).

Церковь в Гюэносе Б.С.Кобахия, Л.Г.Хрушковой и С.М.Шамба датирована концом V – началом VI вв. [Кобахия,Хрушкова,Шамба, 1987,с.143].

Можно допустить, что данная церковь могла быть кафедрой епископов Гюэносских, окормлявших прибрежных апсилов, и, скорее всего, подчинявшихся архиепископу Себастопольскому.

Итак, из всего, что нами изложено выше, мы видим, что юрисдикционная территория автокефальной Абазгской епархии, просуществовавшей с сер. VI в. до сер. VIII в., охватывала практически всю историческую территорию Абхазии. На юго-востоке она граничила с Лазской епархией с центром в Фазисе. На северо-западе с Зихской епархией с центром в Никопсии. Вся территория Абазгской епархии была разделена на 6 епископий: Себастопольскую, Питиунтскую, Анакопийскую, Цандрипшскую, Цебельдинскую и Гюэносскую. Возможно, были и другие епископские кафедры, но нам о них ничего не известно.

В каждую из перечисленных епископий входили, помимо кафедральных храмов, еще несколько церквей, находившихся как в черте городов и крепостей, так и за их пределами. Кафедра самого архиепископа Абазгского была в одном из не сохранившихся храмов Себастополиса, либо, возможно, в Драндском храме. Избрание и рукоположение автокефального архиепископа происходило в Константинополе. У нас нет сомнения в том, что кандидатом на Себастопольскую кафедру мог быть только грек. Остальные епископы, особенно это касается Питиунтского, могли быть абазгского происхождения. Если во второй пол. VI в. епископы в основном присылались из Константинополя, либо избирались из числа греков, проживавших в Себастополисе и в других прибрежных городах Абхазии, то в VII в., помимо Питиунтской, также Цандрипшскую, Анакопийскую и Цебельдинскую кафедры могли занимать епископы абхазского происхождения.

История сохранила нам имена только двух епископов Абазгской епархии. Это Константин, епископ Цибилиума (пер. пол. VI в.), и Федор, епископ Питиунтский (VII в.).

К сожалению, сокрытыми от нас остались имена многих святых, почитавшихся в Абазгской епархии. Гробницы, в которых покоились их мощи, как мы видели на археологическом материале, были практически во всех раскопанных храмах Абазгской епархии. Однако мы можем предположить, что в период существования Абазгской епархии продолжали почитаться мученик Орентий и его брат Лонгин, погребенные в Питиунте; мученик Кириак, погребенный в Зиганисе; воин Орест, на могиле которого в

Себастополисе была воздвигнута октогональная церковь: мученик Василиск, явившийся свт. Иоанну Златоусту и, конечно же, сам св. Иоанн Златоуст, которому был посвящен один из храмов в Питиунте. Разумеется, сохранялось празднование дней памяти апостолов Андрея и Симона Кананита. Кроме того, Абазгская епархия прославляла имена и святых абхазского происхождения. Это мученик Евстафий Апсилийский, о котором у нас речь пойдет ниже.

В завершение данной главы необходимо рассмотреть еще один важнейший для нас источник, освещающий историю христианства в Абхазии в VII в. Речь идет о "Письме Анастасия, пресвитера и апокрисиария Рима, к Феодосию, пресвитеру Гангрскому".

"Письмо", написанное св. Анастасием, между 1 сентября 665 и 31 августа 666 годов, т.е. незадолго до его смерти, не было еще отправлено, как адресат этого письма, Феодосий, сам прибыл в Апсилию. Но он уже не застал в живых св. Анастасия (см.[Бриллиантов,1918,с.7]). По словам самого Феодосия, интересующее нас письмо, вместе с другими личными вещами св. Анастасия, было передано ему настоятелем монастыря св. Иоанна Крестителя Григорием (см.[Преп.Максим,1916, с.220]). Впоследствии Феодосий опубликовал данное письмо, приложив к нему свою памятную записку (см.[Бриллиантов,1918,с.7]).

"Письмо" св. Анастасия в полном объеме сохранилось только в латинском переводе Анастасия Библиотекаря (IX в.) (см.[Бриллиантов, 1918,с.8]). В данной главе мы будем пользоваться текстом этого письма, помещенным в 90 томе PG Migne и, частично, его переводом, осуществленным проф. М.Д.Муретовым, с учетом тех ошибок, вкравшихся в этот текст, и замечаний, указанных проф. А.Бриллиантовым (см.[Anastasii presbyteri,col.171-178; Преп.Максим, 1916,с.161-162,176-184; Бриллиантов,1918,с.7-8]).

Св. Анастасий Апокрисиарий в своем письме сообщает, что, как только он вместе с преп. Максимом и соименным ему блаж. Анастасием достигли "христолюбивой страны лазов" (amicorum Christi regionem Lazorum), их тотчас же, по приказу правителя Лазики, разлучили. Преп. Максима заключили в крепость Схемари (Schemari), поблизости к народу, именуемого аланами (juxta gentem illorum qui dicuntur Alani). Авву Анастасия и самого автора письма, посадив на коней, увезли и заточили, первого в крепости Скотори в Апсилии, недалеко от Абазгии (in castro Scotori dicto Apsiliæ, quæ est prope Abasgiam), второго, в другой крепости Букулус, в области мисимян, которые, по сообщению св. Анастасия, граничили с аланами (in altero castro, cujus nomen Buculus erat, regiones quæ Mesimiana vocabatur, in jam dictorum confinibus Alanorum).

Через несколько дней блаж. Анастасия и Анастасия Апокрисиария, по приказу правителя Лазики, взяли из вышеназванных крепостей и привели в область Мукурисин (Mucurisin), откуда полуживого блаж. Анастасия отправляют в крепость в области Суании (ad castrum nuncupatum Suanias), а самого Анастасия Апокрисиария в крепость Такирия недалеко от Иверии (in castrum quod dicitur Thacyria juxta Hiberiam). По словам автора письма, блаж. Анастасий скончался, "как говорят некоторые", по пути в крепость Суании, "а по утверждению других", уже в самой крепости, находившейся в Суании. Это произошло 24 июля 662 г. Через несколько недель, а именно 13 августа того же года, в крепости Схемари преставился и преп. Максим Исповедник.

Оставшийся в живых св. Анастасий Апокрисиарий, по его собственным словам, провел два месяца в крепости Такирий, после чего он вновь был отправлен в пределы апсилов и мисимян, "для содержания под стражей крепости Фустас" (rursus misit me tunc princeps ad partes Apsiliæ et Misimianæ, custodiæ mancipandum in castro Phustas).

После того, как сменился правитель Лазики, новый правитель оказал сочувствие к страданиям св. Анастасия.

"Между прочим он, – сообщает св. Анастасий в своем письме, – устроил меня подле своего дома, освободив меня из уже упомянутой крепости Фустинской".

Правда, через год тот же начальник, "дьявольским внушением движимый", вновь отправляет св. Анастасия в крепость Фустас.

"Но тем, которые воздают другим, – говорит Анастасий, – Бог воздает тем же самым воздаянием: в тот самый день, когда он удалил меня, он и сам был удален отсюда и стал беглецом *в стране христолюбивых абазгов* (Christi amatorum regione Abasgorum). *И получив совет от тамошних христолюбивых начальников* (a Christi amicis, qui illic erant, principibus) оказывать мне сочувствие, а отнюдь не преследовать, так как и сами эти *христолюбивые начальники Абазгии сочувствуют мне смиренному, хотя они и не знали меня* (ipsi quippe amici Christi principes Abasgiæ compatiuntur humili mihi, quanquam nescierint me), он дал им обещание, что если он уйдет оттуда и будет восстановлен в начальстве, то сделает все, что будет надо для утешения и успокоения моего".

Однако, этот начальник, вернув себе власть, "не исполнил на деле того, что он обещал Богу и вышеупомянутым боголюбивым начальникам", но, напротив, приказал взять св. Анастасия из крепости Фуста и отправить в крепость Схемари. Вскоре правитель вновь был изгнан и пришедший на его место Григорий, имевший в себе страх Божий,

вернул св. Анастасия и поместил его "в расстоянии около пяти миль (singnis) от богохранимого жилища своего, в совершенно подобающем монахам месте".

Далее в письме сообщается о некоем св. Стефане, "сыне блаженного Иоанна пресвитера, бывшего сокровищехранителем святейшей церкви", пришедшего в страну абазгов в поисках св. Анастасия. Абазги "приняли его со всем усердием и радостью и почтили и оказали всякое содействие к отысканию меня, как люди истинного святого воскресения Христа Бога нашего. Оттуда, при их помощи, и нашел меня этот св. Стефан".

"Как конь духовный, – говорит св. Анастасий о Стефане, – имея всадником Самого Бога, по слову Писания: "восседая на кони Твои, и конница Твоя – спасение" (Аввак.3,8), он, пробегая по всей Лазике и Апсилии и Абазгии, без страха проповедал как об истине, так и о *привнесенном повшестве* (т.е. монофелитстве – *пером.Д.*) (sicut enim equus spiritualis ascensorem habens (ipsum scilicet Deum juxta Scripturam, quæ ait, *Ascendens super equos tuos, et equitatus tuus sanitas*), totam Lazicam et Apsiliam et Abasgiam discurrens, sine timore tam quæ veritatis, quam quæ subintroductæ novitatis erant), и присутствие этого мужа соделалось причиною как пользы и спасения для многих, так и упокоения и утешения для меня самого".

Затем св. Анастасий пишет о том, что этот "славный муж, в январе восьмого, только что прошедшего индикта, почил в Господе у христолюбивого начальника Абазгии. И все, кто знал его, пожелали ему *как святому* упокоения".

Завершая свое письмо Анастасий Апокрисиарий просит прислать акты Латеранского Собора (649 г.) и молиться за него, и надеется увидеться с Феодосием прежде, чем он оставит "эту жалкую и исполненную многих треволнений жизнь".

В "Памятной записке" Феодосий Гангрский сообщает, что "сам святой отец наш и мученик Анастасий", скончался в третьем часу воскресного дня 11 октября 666 г., во время совершения литургии (см.[Преп.Максим,1916,с.183-184,212-213]). Из той же "Памятной записки" Феодосия, который лично побывал в местах заточения св. Анастасия, мы узнаем и о месте кончины последнего. Это произошло в крепости Фусумес (Thusumes), "расположенной выше Мохоес, на границы страны Апсилийской, к востоку Понтийского моря, у самой подошвы Кавказских гор, рядом со страною христолюбивых абазгов и племенем алан, около пяти миль от поместья Зихахория, т.е. первого дома Григория, истинного христолюбивого патриция и магистра той же страны аланов (?)..." (см.[Преп.Максим,1916,с.212-213]).

Как мы уже упоминали письмо и другие сочинения, написанные св. Анастасием, его личные вещи и т.д., все это Феодосий Гангрский получил от настоятеля монастыря св. Иоанна Крестителя Григория.

"Дано было это нам, ничтожнейшим, т.е. Феодосию и Федору, – говорится в "Памятной записке", – родным и истинным братьям, смиренным и грешным монахам через Григория монаха и аввы монастыря св. Иоанна Крестителя в стране албанов (явная ошибка – *иером.Д.*), которая называется Батарарум, в 20 день августа месяца, одиннадцатого прошлого индиктиона, когда мы возвращались из страны часто упоминавшихся лазов" (см.[Преп.Максим.1916,с.220]).

Обстоятельные комментарии к вышеприведенным сведениям из "Письма" св. Анастасия и "Памятной записки" Феодосия Гангрского были даны в свое время прот. К.Кекелидзе и проф. А.Бриллиантовым (см.[Кекелидзе,1912; Бриллиантов,1918]).

Окончательную локализацию упомянутых в этих двух источниках пунктов проф. Бриллиантов считал задачей будущего [Бриллиантов, 1918,с.33]. Тем не менее предположение прот. К.Кекелидзе и А.Бриллиантова относительно местонахождения крепостей, в которых томились преп. Максим и его ученики, в целом были верны.

О крепости Схемари, в которой скончался преп. Максим, проф. Бриллиантов писал, что "можно выставить и защищать более или менее успешно положение, что "Схимарис" документов VII в. есть ничто иное, как так называемое "Ухимерий" Прокопия Кесарийского в его рассказе о лазской войне VI в., и что упоминаемая Прокопием крепость с этим именем должна находиться, как это высказал уже Броссе, именно в районе нынешнего Мури" [Бриллиантов, 1918,с.39]. Недалеко от этой крепости, рядом с Цагери, по свидетельству царевича Вахушти, находился и монастырь св. Максима Исповедника (см.[Кекелидзе, 1912,с.35]). Принято считать, что преп.Максим скончался и погребен именно там, в районе современного Цагери в Западной Грузии (см.[Кекелидзе,1912,с.35-36; Maximus Confessor,1985,p.31,note 32]).

Крепость Скотори, которая по св. Анастасию располагалась в Апсилии, рядом с Абазгией, по мнению прот. Кекелидзе и проф. Бриллиантова, вернее всего искать в районе р. Кодори (см.[Кекелидзе,1912,с.27; Бриллиантов,1918,с.33,примеч.3]).

Крепость Букулус, находившаяся в области мисимян, названные исследователи соотносили с крепостью Βούχλοος упомянутой у Агафия, где мисимянами был убит посланник Юстиниана I Сотерих (см. [Кекелидзе,1912,с.28; Бриллиантов,1918,с.33,примеч.3]). Последнюю, т.е. крепость Бухлоон, проф. Бриллиантов локализовывал на среднем

течении р. Ингур, на месте современного села Пахулани [Бриллиантов, 1918,с.34; см.также:Воронов,1998,с.99,115].

Область Мухуриси -- это наиболее заселенный и плодородный район Лазики в окрестностях современного Кутаиси (см.[Кекелидзе, 1912,с.29; Воронов,1998,с.115]).

Крепость Такирия, находившаяся недалеко от Иверии (по латинскому переводу, которому в данном случае отдают предпочтение названные исследователи), по мнению прот. К.Кекелидзе, его поддержал и Бриллиантов, соотносится с Таквери в местности Лечхум [Кекелидзе, 1912,с.31; Бриллиантов,1918,с.34].

О крепости Фустас, располагавшаяся в пределах Апсилии и Мисимянии, мы уже говорили, когда рассматривали сочинение Епифания Иерусалимского (см. главу 3). Как мы помним, Ш.Д.Инал-ипа локализовывал эту крепость в междуречье рек Амткел и Джампал, в местности Апуста "название которой так близко по своему оформлению к термину "Пуста" Анастасия" [Инал-ипа,1976,с.256,примеч.18].

Наконец, крепость Фусумес, находившаяся, по Феодосию Гангрскому, выше Мохоес, на границе страны Апсилии, рядом со страной "христолюбивых абазгов". Прот. К.Кекелидзе считал, что крепость Фусумес нужно искать в местности Искурия около р. Кодори, недалеко от Сухума, "под которою многие разумеют древнюю Диоскурию" [Кекелидзе.1912,с.33]. А.Бриллиантов по поводу местонахождения Фусумес писал: "С каким бы нынешним пунктом не отождествляли крепость Θουσούμης близ местечка Μόχοις, где жил в конце ссылки и умер Анастасий Апокрисиарий, и куда приходил Феодосий, она была во всяком случае недалеко от Восточного берега Черного Моря, на границах Апсилии и Абхазии (т.е. Абазгии – *иером.Д.*)" [Бриллиантов, 1918,с.36-37]. Интересно, что Бриллиантов допускал возможность отождествления Μόχοις с современной Моквой, а крепость Θουσούμης с крепостью близ с. Джгерда (см.[Бриллиантов,1918,с.37,примеч.1]).

Итак, из "Письма" св. Анастасия Апокрисиария и "Памятной записки" Феодосия Гангрского мы дополнительно узнаем следующее об истории Абазгской епархии.

Во-первых, судя по отзыву св. Анастасия об абазгах и их правителях, которых он называет "христолюбивыми", мы можем заключить, что в середине VII в. христианство в Абазгии, это в равной степени относится и к Апсилии, переживало свой расцвет.

Во-вторых, нам становится известно о некоем св. Стефане, "сыне блаженного Иоанна пресвитера", который, по мнению прот. К.Кекелидзе, прибыл из Иерусалима. Этот св. Стефан проповедывал в Лазике,

Апсилии и Абазгии, опровергая учение монофелитов. Монофелитство, судя по данным указанных источников, занимало умы еще у многих жителей Восточного Причерноморья.

"Посему, – пишет св. Анастасий, – некоторым из ваших боголюбцев и имеющих ревность Божью по разуму (Рим.10,12) надлежало прийти сюда и удостовериться в истине, чтобы и православие усилилось более и введенное новшество полнее изобличилось" [Anastasii presbyteri, col.176].

Монофелитское учение, видимо, здесь, особенно, в Лазике и Апсилии сохранялось как наследие правления в Лазской епархии Кира Фазийского.

В-третьих, мы также узнаем о существовании в Апсилии, хотя в самом источнике ошибочно указана Албания, монастыря св. Иоанна Крестителя, который, ко времени прибытия Феодосия, возглавлял некий авва Григорий. Этот монастырь первый из известных нам монастырей Абазгской епархии. Он подчинялся непосредственно одному из епископов Апсилии.

Наконец, "Письмо" св. Анастасия пополнило список имен святых, прославившихся или мученически окончивших свою жизнь на абхазской земле, дни памяти которых с особым торжеством праздновались в храмах Абазгской епархии. Это, прежде всего, Анастасий Апокрисиарий, "святой отец и мученик", как его называл Феодосий. Св. Анастасий перенес заточение в крепостях: Букулус или Бухлоон в Мисимянии, Такирия в Лазике, Фустас в области апсилов и мисимян, и, наконец, 11 октября 666 г. преставился в крепости Фусумес в Апсилии. Славный муж св. Стефан, боровшийся за чистоту православного учения против монофелитов в Лазике, Апсилии и Абазгии, почил 8 сентября 665 г. у "христолюбивого начальника Абазгии". И, конечно же, вместе с этими двумя святыми, которые нашли упокоение на абхазской земле, в Абазгской епархии, а впоследствии и в Абхазском Католикосате, не менее почитались и преп. Максим Исповедник, выдающийся отец Церкви, и его ученик блаж. Анастасий. Место погребения преп. Максима позднее будет входить в каноническую территорию Абхазской Церкви, так же, как и место кончины блаж. Анастасия, который, кроме того, вначале томился в крепости Скотори в Апсилии.

Надеемся, что рассмотренные здесь нами важнейшие источники, "Письмо" св. Анастасия Апокрисиария и "Памятная записка" св. Феодосия Гангрского, в дальнейшем найдут более скрупулезного исследователя.

Глава 8. АБХАЗСКИЙ КАТОЛИКОСАТ

Существование в прошлом Абхазской Поместной Православной Церкви для церковного историка факт неоспоримый, даже несмотря на то, что этот вопрос менее всего изучен в церковно-исторической науке. Тем более это очевидно для специалистов, занимавшихся изучением истории Абхазии. Все исследователи средневековой истории Абхазии, так или иначе затрагивавшие в своих работах церковную проблематику, говорят о существовании, причем самостоятельном, Абхазской Церкви. Они оспаривают только дату образования Абхазской Церкви (см.[Анчабадзе, 1959,с.144-152; Агрба,1989,с.194-202 и др.]). Существует несколько подходов к этой проблеме. Большинство исследователей пытается определить дату возникновения Абхазского Католикосата, акцентируя внимание главным образом на внешние факторы, повлиявшие на его образование. Речь идет о политическом обособлении Абхазии от Византии, что, естественно, должно было вызвать изменение и церковного устройства средневековой Абхазии. Мы также будем учитывать этот фактор, поскольку он подразумевается как каноническое основание для выделения части какой-либо Церкви в особую Поместную Церковь. Между прочим, это каноническое условие было более эффективным, чем остальные, о чем свидетельствует история многих Поместных Церквей. Однако необходимо учитывать и то, что при всем желании абхазских царей создать свою независимую Церковь, самостоятельно они не могли осуществить это желание. Нужна была помощь одного из восточных патриархов. Тогда реально это могли сделать только Константинопольский патриарх, либо не зависящий от него после арабских завоеваний Антиохийский патриарх. Следовательно, если мы говорим о факте существования Абхазской Церкви, значит, должен быть документ, или косвенное указание на существование такого документа, в котором сообщалось бы об акте образования Абхазской Церкви и ее статусе. В связи с этим перед нами возникает самая сложная проблема. И она относится не только к Абхазской Церкви, но и к Грузинской.

В начале XX в. в одном из отделов Предсоборного присутствия, занимавшемся вопросами устроения церковных дел на Кавказе, был поднят вопрос об автокефалии Грузинской Церкви. В заседаниях этого второго отдела принимали участие крупнейшие ученые, такие как Н.Н.Глубоковский, И.И.Соколов, А.И.Алмазов, А.И.Бриллиантов, Н.Я.Марр, А.А.Цагарели и многие другие.

Конечно, общественно-политическая ситуация того времени во многом определяла умонастроение участников Предсоборного

присутствия, в том числе и его второго отдела. Одни считали, что Грузинская Церковь уже с VI в. имела полную автокефалию, другие, напротив, вообще отрицали самостоятельное существование Грузинской Церкви и т.д. (см.[ЦВ:1906,№19,47,51-52;1907,№2-8,10]).

Тем не менее для нас в данном случае важно констатировать следующий момент в работе второго отдела Предсоборного присутствия. Прежде всего ясно высветилась источниковедческая проблема. Сведения грузинских источников, касательно становления Грузинской Церкви и приобретения ею автокефалии, оказались скудными, противоречивыми, а иногда просто ошибочными, как, например, сообщение из "Картлис Цховреба" о санкционировании автокефалии Грузинской Церкви на VI Вселенском Соборе. В этой связи Н.Я.Марр на одном из заседаний заявил, что "Картлис Цховреба" не есть главный источник по истории Грузинской Церкви" (см.[ЦВ,1906, №47,с.63]). С другой стороны, выяснилась, что и иностранные источники, в особенности, византийские, также не дают ясной картины становления Грузинской Церкви. Многие из вышеперечисленных профессоров, участников заседания второго отдела, пришли к выводу, что единственно неоспоримое свидетельство об автокефалии Грузинской Церкви имеется у Федора Вальсамона в его "Толкованиях" на правила Вселенских Соборов. В то же время другие считали, что и этого свидетельства недостаточно для канонического обоснования автокефалии Грузинской Церкви. Н.Я.Марр и И.И.Соколов указывали и на другую сторону проблемы, т.е. необходимость различать факт существования самостоятельной Грузинской Церкви и канонический акт о признании ее автокефалии Антиохийской Церковью.

"Несомненно, – говорил проф. Соколов, – de facto Грузинская Церковь была автокефальною гораздо раньше, чем канонически получила свою независимость в XI в." (см.[ЦВ,1907,№8,с.250]).

Все, что сказано здесь о Грузинской Церкви в равной степени относится и к Абхазской Церкви. О последней вскользь упоминалось в докладах участников второго отдела Предсоборного присутствия. Н.Я.Марр, И.И.Соколов и другие, признавая факт существования Абхазского Католикосата, не обратили должного, на наш взгляд, внимания на значение этого при решении спорных вопросов из истории Грузинской Церкви. Это недочет не только участников второго отдела Предсоборного присутствия, но и всех тех, кто занимался и занимается изучением истории Грузинской Церкви. Прежде всего, нужно дать интерпретацию термина "Грузинская Церковь". Еще в начале XX в. прот. К.Кекелидзе писал, что "когда речь идет о начале Грузинской

Церкви многие последнюю представляют себе в географических рамках времен царицы Тамары, – от Каспийского моря до Черного и от Кавказских гор до Аракса. Между тем в грузинских источниках пределы Грузинской Церкви начальной эпохи ясно указываются в наименовании ее "Картской": она обнимала ту часть Восточной Грузии, которая называлась "Картли" [Кекелидзе,1914,с.384].

Другими словами нужно четко различать историю христианства и историю Церквей в Восточной и Западной Грузии, а также Абхазии. Как справедливо заметил Н.Я.Марр, "единство происхождения грузинского христианства есть позднейшее обобщение" (см. [ЦВ,1907, №3,с.111]). Для любого, кто мало-мальски знаком с источниками, совершенно ясно, что никакой "Грузии" и никакой "Грузинской Церкви", в современном понимании этих слов, не существовало в первом тысячелетии. Была Картли, или Иверия, иногда Верхняя Иверия (Восточная Грузия), была Лазика, или Эгриси (Западная Грузия), и была Абхазия. Все они в конце тысячелетия были объединены в единое Абхазское царство, но это – в конце тысячелетия. До этого их политическая и, интересующая нас, церковная истории протекали независимо друг от друга. В Картли христианство проникло через Сирию и Армению, иерархически Картлийская Церковь была зависима от Антиохийского патриархата. В Лазику и Абхазию христианство шло через прибрежную полосу Понтийского диоцеза, церковная иерархия здесь была греческая и зависела от Константинопольского патриарха. Кроме того, создание епархии на территории исторической Абхазии во главе с автокефальным архиепископом, не оставляет для исследователя никакого сомнения в том, что становление Абхазской Церкви шло своим особым, самостоятельным путем, независимым ни от Картлийской, ни от Лазской церковных организаций. Мало того, после образования Абхазского царства в VIII в., о нем у нас речь пойдет ниже, Лазика входит в состав этого царства, из чего вытекает, что в состав образовавшейся Абхазской Церкви вошла и Лазская епархия. Таким образом, в VIII-X вв. в период существования Абхазского царства в пределах этого царства мы имеем сильную церковную организацию. А в это время Картли (Восточная Грузия) претерпевала страшное разорение от "сарацин", вследствие которого началась эмиграция картвелов на запад. И говорить о каком либо серьезном значении Мцхетского Католикосата в этот период, тем более, о даровании ему автокефалии, не уместно. Однако как раз к этому времени относится одно очень важное свидетельство источников об автокефалии Иверской Церкви. Вся проблема в том, к какой Иверии относить это сообщение

– "Верхней" или "Нижней", т.е. к Мцхетской или Пицундской кафедре. Многие авторы сочинений, в которых имеются сведения об автокефалии Иверской Церкви, были грузинами по происхождению, но они родились или жили в стране, которая называлась "Абхазское царство", отсюда затруднительно понять автокефалию какой Церкви они имеют в виду – Картлийской или Абхазской. Например, мы уже приводили фрагмент из жизнеописания преп. Георгия Мтацминдели, который, защищая автокефалию Иверской Церкви, в качестве одного из аргументов приводит тот факт, что ап. Симон Кананит "погребен в нашей стране в Абхазии, в местности, называемой Никопсией". Эти слова преп. Георгия дали повод Ф.Д.Жордания сделать вывод, что названный подвижник в XI в. в Антиохии защищал автокефалию именно Абхазской, а не Картлийской Церкви (см.[Жордания, 1893,с.9]).

С другой стороны, не думаю, что абхазские цари, покорившие картлийские земли, позволили бы образоваться там независимому Католикосату. Этот Католикосат мог существовать только в самом Абхазском царстве, вернее в западных районах этого царства, где и находилась столица. Кроме того, источники совершенно четко рисуют картину политического расширения Абхазского царства на восток, поэтому несерьезно рассуждать и о том, что образование Абхазской Церкви в этот период было актом "церковного сепаратизма" абхазов от Мцхетской кафедры, как это делал Ф.Д.Жордания, а вслед за ним и И.И.Соколов и др. (см.[Жордания,1893,с.9; Соколов,1906,с.14 и др.]). Если и был "церковный сепаратизм", то он был по отношению к Константинопольской, а никак не Картлийской Церкви, которая тогда не имела никакого отношения к Абазгской епархии.

Если не учитывать все, что сказано нами выше, то исследователь постоянно будет наталкиваться на недоразумение, возникающее при изучении истории Грузинской Церкви, как это случилось с обер-секретарем канцелярии Св. Синода господином В.Самуиловым, вызвавшим своими публикациями об автокефалии Грузинской Церкви большие споры в печати начала XX в. В.Самуилов столкнулся с той, по его словам, "странностью", что, согласно источникам, Грузинской Церкви была дважды дарована одна и та же автокефалия (см. [ЦВ, 1906,№1,с.8]). На самом же деле, как мы это увидим ниже, речь идет о даровании автокефалии двум Церквям – Абхазской и Картлийской.

Мы очень сожалеем, что многие вопросы, возникшие в ходе споров об автокефалии Грузинской Церкви в печати начала XX в., а также в ходе заседаний второго отдела Предсоборного присутствия, в дальнейшем так и не получили своего разрешения. В данной главе мы

вновь возвращаемся к ним и, с учетом того, что было сделано нашими предшественниками, попытаемся, насколько это будет в наших силах, дать ответ хотя бы на некоторые из них.

8.1. Образование Абхазского Католикосата.

В 1905 г. в журнале, издаваемом при Казанской Духовной Академии, П.Жузе была опубликована арабская рукопись, составленная Антиохийским патриархом Макарием III (1647-72), с русским переводом (см.[Жузе,1905]). Данная рукопись была обнаружена О.С.Лебедевой в Ватиканской библиотеке. Этот ватиканский список является пока единственным.

Вот что сообщается в этой арабской рукописи: "Во дни этого патриарха (т.е. Феофилакта (744-751) – *перев.Д.*) *Давид, царь абхазский,* послал в Антиохию для *рукоположения во епископы много лиц,* но дорогой напали на них разбойники, отняли у них все подарки и убили всех, за исключением только двух, которые, убежав от разбойников, прибыли в Антиохию и сообщили упомянутому *патриарху Феофилакту* о постигших их и их товарищей на пути несчастьях. Они же сообщили также, что *их страна (Абхазия) сильно страдает от неимения такого лица, который бы рукополагал для нее епископов*. По этому поводу патриархом Феофилактом был созван *собор* из большинства архиереев Антиохийского патриархата, на котором было постановлено рукоположить для них (абхазцев?) *самостоятельного католикоса*, который бы рукополагал у себя архиереев для (абхазского) народа, но с тем, чтобы *он продолжал поминать при богослужении Антиохийского патриарха.* (На этом соборе было также постановлено), чтобы Антиохийский патриарх ежегодно посылал *в Грузию* экзарха для исследования проступков архиереев и архонтов и взимания доходов с (пожертвованных) селений. Обо всем этом патриарх вручил им (двум приехавшим в Антиохию абхазцам) *грамоту;* затем, бросив жребий между ними, он одного из них, *по имени Иоанн*, рукоположил в католикосы с постоянным жительством в Абхазии. Это был *первый католикос*, назначенный для (абхазцев). Рукоположив второго из *абхазцев в епископы*, патриарх отправил их обоих в Абхазию" (см.[Жузе,1905, с.118]).

"Такое подробное описание событий в Абхазии VIII в., – замечает историк М.М.Гунба, – заставляет думать о том, что Антиохийский патриарх Макарий располагал каким-то достоверным источником" [Гунба,1989,с.94].

Прежде чем мы прокомментируем данное сообщение патр. Макария нам необходимо выяснить, о каком источнике может идти речь. Помимо этой арабской рукописи вышеприведенные сведения мы находим и в следующих сочинениях:

1) "Повествование об обращении Грузии и том, в каких книгах об этом упоминается" Ефрема Мцире (XIв.);

2) "Тактикон" Никона Черногорца (XIв.);

3) "Список Антиохийских патриархов", составленный священником Михаилом Бреком (XVIIIв.).

Существенное различие в описании событий, имевших место при Антиохийском патриархе Феофилакте (744-751), между тремя указанными источниками и ватиканской рукописью заключается в том, что в отличие от последнего в остальных трех говорится о рукоположении католикоса для иверийцев и даровании автокефалии Иверской Церкви (см. [Жордания,1906,с.532-533; Цинцадзе,1906,с.4-8,примеч.2; ППС, т.6,вып.1,с.39-49; Еп.Порфирий,1874,с.54-55]). В остальном описание событий во всех четырех источниках почти совпадает за некоторым исключением. Так у Ефрема Мцире говорится, что интересующие нас события имели место при импер. Константине Копрониме и что прибывшие в Антиохию лица были монахами. Они сообщили патр. Феофилакту о "великом стеснении", в котором находятся христиане в Иверии, т.к. "со дня (смерти) священномученика Анастасия, патриарха Антиохийского (602-610), ни один из архиепископов-католикосов не получал посвящения (от руки Антиохийского патриарха) из страха от сарацин" (см.[Жордания,1906,с.533; Цинцадзе,1906,с.5-6,примеч. 2]). В "Списке Антиохийских патриархов" свящ. М.Брека уточняется, что посланные в Антиохию 12 человек были иереями (см.[Еп.Порфирий,1874,с.54]). Царь Давид, который в ватиканской рукописи назван "абхазским", а в "Списке Антиохийских патриархов" "иверским", вообще не упоминается в сочинениях Ефрема Мцире и Никона Черногорца (см.[Жордания,1906,с.533; ППС,т.6,вып.1,с.47]).

Первоисточником для всех вышеприведенных авторов послужил недошедший до нас "Антиохийский хронограф", на который прямо ссылается Ефрем Мцире и Никон Черногорец. А автор ватиканской рукописи, возможно, использовал еще какие-то дополнительные источники. В вязи с этим нам необходимо проанализировать сочинение свящ. М.Брека.

По словам издателя "Списка Антиохийских патриархов" епископа Порфирия (Успенского), свящ. М.Брек при составлении своего сочинения имел под руками "Сказание об Антиохийских патриархах",

написанное патр. Макарием III, автором ватиканской рукописи (см.[Еп.Порфирий,1874,с.4]). Патр. Макарий III в "Сказании об Антиохийских патриархах" дошел до 110-го патриарха Иоанна (конец XIв.), а сын его, архидьякон Павел, довел этот список до 125-го Антиохийского патриарха. И, наконец, завершил список свящ. М.Брек (см.[Еп.Порфирий,1874,с.4]).

Для нас очень важно выяснить, когда патр. Макарий составил свое "Сказание" – до своего второго путешествия в Россию, во время которого он посетил Западную Грузию и Южную Абхазию, или же после этого путешествия? Мы можем с полной уверенностью утверждать, что "Сказание" было составлено до второго путешествия патр. Макария в Россию, а, значит, и до посещения Западной Грузии и Южной Абхазии. Это вытекает из того, что сын патр. Макария Павел скончался через месяц после прибытия в Грузию, об этом сообщает сам патр. Макарий в одной из своих грамот от 22 июля 1669 г. (см. [Жузе,1905, с.112,примеч.2]). Следовательно, Павел мог дополнить "Сказание", начатое его отцом, только до его второго путешествия. Соответственно и само "Сказание" могло быть написано патр. Макарием только до посещения им Западной Грузии и Южной Абхазии.

Почему это для нас важно?

Патр. Макарий III, который в своем "Сказании об Антиохийских патриархах" (этот труд, как мы помним, лег в основание "Списка Антиохийских патриархов" свящ. М.Брека), писал о том, что в середине VIII в. при патр. Феофилакте независимый католикос был поставлен для Иверии (Грузии). Но затем, после посещения им Западной Грузии и, вероятно, ознакомления со всем церковными документами, хранившимися там, в Гелатском монастыре, он в рукописи, опубликованной П.Жузе, утверждает, что независимый католикос был рукоположен не для грузин, а для абхазцев. Отсюда следует вывод: источник, на основании которого патр. Макарий внес поправку, находился не в архивах Антиохийского патриархата, а, скорее всего, в Гелатском монастыре, куда вместе с перенесением кафедры Абхазских католикосов в XVI в. (см.[Ломинадзе,1966,с.241-242]) были перевезены и церковные документы из Пицундской патриаршей библиотеки. Патр. Макарий посетил эту кафедру в Гелати в промежутке между 1664 и 1669 гг.

Для подтверждения данного предположения обратимся к работам Иерусалимского патриарха Досифея (Нотара). В одной из своих работ, а именно, в "Истории Синайской Архиепископии", патр. Досифей писал: "Иверийская епархия Антиохии сделалась автономною архиепископиею при царе Константине Мономахе и Петре, патриархе Антиохийском в

1050 г." [Патр.Досифей,1909,с.134]. Во второй редакции этого сочинения, которая была осуществлена самим же патр. Досифеем, видимо, после его путешествия по Абхазии и Грузии в сер. XVII в. (см.[Броссе,1843]), были внесены поправки: "Нижняя Иверия (кафедра в Пицунде – *иером.Д.*) была епархиею патриарха Константинопольского и сделалась автономною раньше Льва Исавра, а Верхняя (кафедра в Мцхете – *иером.Д.*) была епархиею патриарха Антиохийского и сделалась автономною при царе Константине Мономахе..." [Патр.Досифей, 1909,с.467]. Более того, в своем главном труде "История Иерусалимских патриархов" патр. Досифей намного расширяет свои сведения.

"*С давних пор*, – пишет он, – *в Иверии находились два независимых архиепископа, называемые католикосами. Нижняя Иверия*, древняя Колхида или Лазия, заключает в своей *епархии*: Имеретию, Гурию, Мингрелию, *Абхазию*, Сванетию и часть Мосхии, *которые находились прежде под властью Константинополя* и имели главою митрополита Фазийского, как видно из рукописи, сохранившейся в канцелярии 27 епархий. Епархия Лазийская, зависящая от Фазийского митрополита, заключала в себе епископства: Родополиса, Ависсена, Соина, Петры, Цзыгани или Зыгании. Во время императора Ираклия Фазийским митрополитом был некто Кирос, ересеначальник, бывший некогда епископом Александрийским и проклятый на VI Соборе. На Трульском Соборе присутствовали: Федор, епископ Фазийский или Лазов, и Иоанн, епископ Петры (Лазии). ***В царствование Льва Исавра, Иоанн был католикосом Нижней Иверии: ибо Маврикий Синасхарист говорит, что 26 июня, Иоанн, епископ Готии, был посвящен католикосом Иверии от того, что тогда иконоборцы владычествовали в Константинополе.*** *Нижняя Иверия соделалась после Ираклия и прежде Льва Исавра, независимым архиепископством или епархиею.* Неизвестно, каким собором и императором это было определено.

Верхняя Иверия сделалась независимою при Константине Мономахе и Антиохийском патриархе Петре. Она заключала в себе Картлинию, или собственную Иверию, Албанию, Кавказские горы до Лезгии и до гор Керонских, где находятся Каспийские горные ущелья и часть Мосхии. *Пребывание католикоса было в Мцхете*, при слиянии Арагвы с Курою. ***Эти епархии*** (имеются в виду епархии Нижней и Верхней Иверии – *иером.Д.*) ***сначала были в зависимости от патриархов Антиохийских***. Гора, начинающаяся от Кавказа и идущая до Мосхии, которая называется по-грузински Кулпархи, составляют границу между Верхнею и Нижнею Иверией. ***Католикос Нижней Иверии имел преимущество перед католикосом Верхней. Первый***

вел летоисчисление своей власти с 720 г., – с царствования Льва Исавра, а последний с 1045. Сами иверийцы почитали католикоса Нижней Иверии более, чем другого" (см.[Броссе,1843,с.136-138; Селезнев,1847,кн.1,с.4-6]).

Перед нами важнейшие сведения по истории Абхазской Церкви. Компилятивный характер данного сообщения должен говорить нам о том, что патр. Досифей, помимо византийских источников, на которые он ссылается в тексте, использовал и какие-то недошедшие до нас дополнительные источники, видимо, обнаруженные им в Гелатском монастыре.

Почему в Гелатском монастыре?

Известно, что патр. Досифей в своей только что процитированной работе "История иерусалимских патриархов" привел список абхазских царей, который он, по его словам, извлек из сочинения под названием "История Абхазии царя Баграта" (см.[Такайшвили,1918, с.62]). Данное сочинение, известное больше как "Диван абхазских царей", хранилось в "Кутаисском казнохранилище", которое, по словам Е.Такайшвили, одновременно являлось и "архивом ценных государственных документов" [Такайшвили,1918,с.63,65]. Именно здесь, в Кутаиси, в Гелатском монастыре, куда, как мы уже сказали, в XVI в. переносится кафедра Абхазских католикосов, патр. Досифей и мог ознакомиться с какими-то недошедшими до нас церковными документами. Такие документы могли попасть в Кутаиси и раньше перенесения кафедры из Пицунды в Гелати, поскольку сюда во времена абхазского царя Леона II переместилась и столица Абхазского царства. Церковные акты и грамоты, определявшие статус Абхазского Католикосата не могли не попасть в канцелярию абхазских царей в Кутаиси. По крайней мере, копии этих документов должны были быть здесь, у них под рукой.

Как бы то ни было ясно одно, и патр. Макарий и патр. Досифей использовали в своих сочинениях какие-то недошедшие до нас источники, на основании которых они сделали вывод, что Абхазский Католикосат получил свою самостоятельность раньше Картлийского Католикосата, а именно в VIII в. в Антиохии при патр. Феофилакте. Мы полагаем, что названные патриархи могли черпать свои сведения только из письменных источников. Их уточнения о существовании двух независимых Католикосатов в рамках территории, которую они называли "Иверией", не были связаны с констатацией того, что во время своих путешествий они реально столкнулись с двумя независимыми католикосами. Об этом говорит сам характер изложения приводимых ими сведений и некоторые детали из истории обеих Католикосатов, сообщаемые патриархами Макарием и Досифеем.

Патр. Макарий во время своего второго путешествия в Россию для участия, по особому приглашению царя Алексея Михайловича, в соборе, осудившем патр. Никона, посетил и Кавказ. На основании слов самого патр. Макария о том, что он прибыл в Грузию со своей свитой в 7172 г. от сотворения мира, т.е. в 1664 г., и сведений других источников о путешествии названного патриарха П.Жузе полагал, что патр. Макарий "провел в Грузии, на пути в Москву, не менее, по крайней мере, полтора года". "Если же, – продолжает тот же автор, – к этому времени прибавить и то время, которое патр. Макарий вторично провел в Грузии на обратном пути в Дамаск, то в общем получится не менее двух лет, что вполне достаточно для основательного изучения религиозного состояния грузинского народа…" (см.[Жузе,1905,с. 112]).

Из ватиканской рукописи мы также узнаем, что патр. Макарий посетил и территорию современной Южной Абхазии. В частности, он побывал в Бедии, где виделся с Бедийским епископом Андреем, был в Моквской епископии, там он рукоположил нового епископа, побывал он и в Илорском храме св. Георгия Победоносца (см.[Жузе,1905,с.73, 90-91,454]). Интересно, что патр. Макарий еще до своих путешествий в Россию, находясь в Иерусалиме встретился с Абхазским католикосом Максимом I (1640-1657). Они вместе отправились из Иерусалима и прибыли в Дамаск, откуда Абхазский католикос направился в Западную Грузию, а патр. Макарий в Халеб (см.[Архиеп.Хризостом,ч.3, с.306]).

В том же XVII в. посетил Абхазию и Грузию и патриарх иерусалимский Досифей. Первая его поездка состоялась в 1658-59 гг., когда он, будучи иеродиаконом, сопровождал Иерусалимского патриарха Паисия. Сохранилось прекрасное описание этого путешествия, написанное самим патр. Досифеем, в котором имеется очень много интересных сведений об истории народов, живших в Восточном Причерноморье, в том числе и абхазов (см.[Броссе,1843,с.131-225; Селезнев, 1847,кн.1,с.2-48]). В 1681-83 гг. Досифей уже в качестве патриарха Иерусалимского второй раз посещает Грузию "по примеру своих предшественников… для собирания милостыни от ревностных христиан" (см.[Броссе,1843, с.134,225-234; Такайшвили,1918,с.62]). Сохранилось и одно послание патр. Досифея от 1701 г. на имя Абхазского католикоса Григория II, где последний назван "возлюбленным братом и сослужителем" (см.[Соколов,1906,с.142]). Кстати сказать, эти слова патр. Досифея проф. И.И.Соколов понимал как свидетельство канонической независимости Абхазского католикоса или, как его называл Соколов, католикоса Западной Грузии [Соколов,1906, с.142].

Вернемся к сообщениям патриархов Макария и Досифея.

Если сопоставить оба приведенных нами фрагмента из сочинений патр. Макария и патр. Досифея, мы получаем следующую картину.

"С давних пор" в "Иверии", т.е. в пределах современных Грузии и Абхазии, находились два независимых архиепископа, именовавшихся католикосами. Обобщенное название Грузии и Абхазии "Иверией", встречающееся у позднейших авторов своим происхождением обязано тому, что указанные две страны сосуществовали в рамках единого "Абхазо-Картвельского царства" с конца X по XIII вв. (см.[Анчабадзе, 1959,с.160-203 и др.]). Что касается термина "католикос", то так именовались в основном предстоятели Церквей, находившихся за пределами восточных границ Византийской империи. Этот титул носили главы Армянской, Персидской, Грузинской, Албанской и Абхазской Церквей (см.[(1)Дурново,1910,с.20]). Как отмечает прот. К.Кекелидзе данным титулом "в древнегрузинской церковной письменности названы главы и имперских автокефальных архиепископий – Кипрской и Фессалоникийской, мало того, даже главы отдельных церковных областей, входящих в состав той или иной автокефальной Церкви..." [Кекелидзе,1913,с.314-315].

Что касается непосредственно предстоятеля Абхазской Церкви, то он в начале именовался "католикосом Абхазии", затем, после перенесения кафедры из Пицунды в Кутаиси, "католикосом Абхазским и Имеретинским", а после XVII в. – "католикосом Имеретинским и Абхазским" или же просто "Имеретинским" (см.[Сообщения,1986,с.34, 56,62; ХВ,т.5,вып.2,с.123; Судьбы Груз. Церк.,1907,с.173-174; Соколов,1906,с.142 и др.]). Полный титул, хотя и относящийся к позднейшему времени, звучал так: "Блаженный и богочестный католикос Абхазии, Имеретии, Мингрелии, Гурии, Сванетии и всей нижней Иверии" (см.[ХВ,т.5,вып.2,с.123; Судьбы Груз. Церк.,1907,с.173-174; Соколов,1906,с.142 и др.]). Необходимо отметить также, что в историографии XIX-XX вв. иногда использовалось наименование Абхазских католикосов "патриархами или католикосами Западной Грузии", впрочем, как и наименование Абхазской Церкви "Западно-грузинской". Никто не отрицает, что с XIV в. во главе Абхазской Церкви стояли католикосы западногрузинского происхождения и что с XVI в. административный центр переместился в Западную Грузию, и западногрузинские племена с этого времена играли решающую роль в жизни этой Церкви. Однако и тогда, когда кафедра уже находилась в Кутаиси, католикосы называли себя Абхазскими. По крайне мере, Абхазия упоминалась первой в титуле этих католикосов. Самое главное, они всегда осознавали, что Пицундская кафедра была колыбелью их

Церкви. Еще в XVII в. они приезжали сюда для освящения мира в Пицундском соборе (см.[Мурзакевич,1877,с.21]). По этому поводу патр. Досифей писал, что "иверийцы для получения св. мира, находились всегда в дружестве с абхазами" (см.[Броссе,1843,с.208]).

Далее патр. Досифей в приведенном выше отрывке его сочинения разграничивает "Иверию" на "Нижнюю" и "Верхнюю". Соответственно и "Иверскую Церковь" на два самостоятельных католикосата. Термины "Верхняя Иверия" и "Нижняя Иверия" также требуют некоторых пояснений.

В "первоклассном источнике", именно так характеризует Г.В.Цулая "Матиане Картлиса" ("Летопись Картли"). термины "Верхняя" и "Нижняя" в качестве географических понятий употреблены вместе 4 раза, а термин "Верхняя" используется самостоятельно еще несколько раз [Летопись Картли,1982,с.61,65-66,71-71,78]. И во всех случаях без всякого определяемого слова, в том числе "Иверия".

Вот один наиболее яркий случай использования интересующих нас терминов в "Летописи Картли".

"Он (Баграт II – *иером.Д.*), – сообщается в летописи, – благословил церковь в Кутаиси великим и беспримерным уложением, ибо собрал всех ближайших царей и *католикосов* (обращаю внимание на множественное число, в котором стоит это слово – *иером.Д.*), священноучителей и настоятелей всех монастырей и всех вельмож *из Верхних и Нижних земель его вотчины и царства*, а также находившихся во всех прочих государствах" [Летопись Картли, 1982,с.61].

Комментируя этот фрагмент издатель данного источника Г.В.Цулая писал: "Термины "Верхняя" и "Нижняя" применительно к географическим названиям в грузинской литературе имели неустойчивое значение... Однако в данном случае, как совершенно верно заметил еще В.Д.Дондуа, имеется в виду раздельно Восточная и Западная Грузия. "Западногрузинское (Абхазское) царство" по орографическим условиям являлось Нижним в отношении восточногрузинского – Верхнего" [Летопись Картли,1982,с.92,примеч.90]. Если называть вещи своими именами в данном фрагменте "Летописи Картли" под "Нижними землями" подразумевается первоначальная территория Абхазского царства, в состав которой, помимо самой Абхазии, входила и современная Западная Грузия. Другими словами те земли, которые царь Баграт II унаследовал по линии своей матери Гурандухт, сестры последнего абхазского царя Феодосия III (см.[Гунба,1989,с.234-249; Чачхалиа, 1999,с.32-36 и др.]). "Верхние земли" обозначают позднее присоединен-

ные к Абхазскому царству территории современной Восточной Грузии (см.[Кудрявцев,1922,с.120-124; Гунба,1989, с.234-249 и др.]). Позднейшие авторы, как мы уже отмечали, к географическим терминам "Нижняя" и "Верхняя" стали присоединять "Иверия", что вводило в заблуждение незнакомых с нюансами истории абхазов и грузин.

Таким образом, у патр. Досифея и у многих других авторов термин "Нижняя Иверия" реально обозначал современную Абхазию и Западную Грузию, а применительно к последним векам первого тысячелетия территорию "Абхазского царства". Поэтому патр. Досифей совершенно верно замечает, что "епархия Нижней Иверии" находилась под властью Константинопольского патриарха. Правда, патр. Досифей не совсем точно указывает административно-церковное деление территории "Нижней Иверии" или Восточного Причерноморья. Территория Абхазии, за исключением Гальского района, никогда не входила в состав Лазской епархии и не подчинялась Фазийскому митрополиту. Как мы помним на территории Абхазии, вернее, Абазгии и Апсилии, существовала епархия во главе с автокефальным архиепископом, который напрямую подчинялся Константинополю. Объединение Лазской и Абазгской епархии происходит после возникновения Абхазского царства. Именно в границах этого государства образуется Абхазский Католикосат, куда и войдут вышеуказанные епархии.

Судя по всему слова патр. Досифея о том, что "Нижняя Иверия сделалась после Ираклия и прежде Льва Исавра независимым архиепископством или епархиею" касаются Абазгской автокефальной епархии с кафедрой в Себастополисе, которая, вновь повторимся, впервые упоминается в Notitiae episcopatuum VII в. Патр. Досифей верно говорит, что "неизвестно, каким собором и императором это было определено". В самих Notitiae episcopatuum ничего не сказано о времени возникновения Абазгской епархии. Однако, как мы помним, в шестой главе мы пришли к выводу, что это произошло при императоре Юстиниане Великом.

Наконец, самое важное для нас сообщение патр. Досифея.

Патр. Досифей говорит, что в царствование Льва Исавра католикосом "Нижней Иверии" был Иоанн. Далее патриарх утверждает, что католикосы "Нижней Иверии" вели "летосчисление своей власти с 720 г., с царствования Льва Исавра". Таким образом, согласно недошедшим до нас церковным документам, которыми пользовался патр. Досифей, в первой половине VIII в., во время правления импер. Льва III Исавра в Абхазии появляется самостоятельный католикос.

Патр. Макарий в процитированной в начале ватиканской рукописи говорит о том же самом. Единственное, в чем расходятся патриархи,

это время поставления самостоятельного католикоса Иоанна. По сведениям патр. Макария это произошло при Антиохийском патриархе Феофилакте, время правления которого исследователями обычно датируется 744-751 гг. (см.[Архиеп.Хризостом.ч.2.с.-621; Цинцадзе, 1905, с.9 и др.]). Согласно патр. Досифею – в 720 г. или, по крайней мере, во время царствования Льва III Исавра, т.е. между 717 и 741 гг. Для окончательного разрешения данного хронологического расхождения источников, видимо, в дальнейшем потребуются дополнительные изыскания. При этом особого внимания требует выяснение точного времени поставления патр. Феофилакта, поскольку здесь не совсем все ясно (см. [Архиеп. Хризостом, ч.2, с.621]). Отметим только то, согласно "Хронографии" Феофана патр. Феофилакт был избран на Антиохийскую кафедру в 736/37 году, и скончался 29 мая 742/43 года (см.[Феофан,с.308,312; Чичуров,1980,с.19]). Т.е. время его управления Антиохийской Церковью совпадает с последними годами царствования Льва Исавра.

Тем не менее, для нас ясно одно. В первой половине VIII в. в Абхазии католикосом был, согласно сведениям обеих патриархов, Иоанн, причем по патр. Макарию, он, к тому же, был первым католикосом поставленным для абхазов. Абхазский католикос имел преимущество перед католикосом "Верхней Иверии", т.е. перед Мцхетским католикосом. Согласно патр. Досифею, преимущество вытекало из того, что Абхазские католикосы приобрели независимость раньше, чем Мцхетские. Поэтому без всякого сомнения можно утверждать, что события, описанные патр. Макарием, имеют отношение к истории Абхазского Католикосата, который, еще раз подчеркнем, включал в себя территорию "Абхазского царства", т.е. собственно Абхазию и Западную Грузию. Исходя из этого можно с уверенностью предполагать, что те источники, которые говорят о получении автокефалии "Иверской Церковью" в VIII в., подразумевали именно "Церковь Нижней Иверии", или, как часто писали в историографии XIX-XX вв., "Западногрузинскую Церковь". Как бы мы ее не называли, совершенно очевидно, что речь идет о Церкви, имевшей своею кафедру в древнейшем центре христианства в Абхазии – в Пицунде. В основе этой Церкви лежала Абазгская автокефальная епархия. В VIII-X вв. эта Церковь была абхазской во всех смыслах этого слова.

Для подтверждения данного заключения мы обращаем внимание на следующее.

Согласно сведениям византийского историка Георгия Кедрина, на которого ссылается составитель "Списка Антиохийских патриархов",

а также Федора Вальсамона, Матфея Властаря, патр. Досифея, в XI в. при Антиохийском патриархе Петре III Грузинской Церкви была дарована автокефалия (см.[Еп.Порфирий,1874,с.71-72; Соколов,1906, с.139-140; Властарь,1892,с.194: Броссе,1843,с.136-138]). Причем по Кедрину характер автокефалии, дарованной в XI в. Грузинской Церкви, ничем не отличался от того, что было дано в VIII в. при патр. Феофилакте тем же иверийцам, как то думает Кедрин (см.[Еп.Порфирий,1874,с.71-72]). На эту странность, т.е. дарование одной и той же Грузинской Церкви одинаковой автокефалии дважды, обратил внимание обер-секретарь Св. Синода В.Самуилов (см.[ЦВ,1906,№1,с.8]).

Разъяснить эту странность, или как скажет епископ Кирион (Садзгелашвили) "недоразумение", в начале XX в. взялись Ф.Жордания – "лучший знаток" истории Грузинской Церкви, а также свящ. К.Цинцадзе, Toncmelis и др. Однако, как отмечал еп. Кирион в докладе, прочитанном им на одном из заседаний второго отдела Предсоборного присутствия, "будучи очень близок к цели, г-н Жордания чем смутился и моментально свернул с прямого пути и стал витать в области предположений. Его примеру поспешили последовать свящ. К.Цинцадзе и Toncmelis" (см.[Еп.Кирион,1906,с.53]).

Ф.Жордания в своих "Кратких исторических сведениях об автокефалии Грузинской Церкви" говорил, что в сообщении Кедрина речь идет о присоединении "греческих армян", т.е. православных армян, живших в Артануджской области и Тао, к пастве Грузинского католикоса, для чего последний ездил в Антиохию к патриарху Петру III.

"Патриарх, – пишет Ф.Жордания, – созвал собор местной Церкви, который причислил православных армян к Грузинской Церкви и в то же время подтвердил автокефалию Иверской Церкви" [Жордания, 1906,с.535].

Toncmelis слова Кедрина о том, что патр. Петр III "рукоположил им (иверийцам – *иером.Д.*) другого католикоса вместо католикоса Армянского" понимал так: "Под другим католикосом он (т.е. Кедрин) разумеет особого католикоса, поставленного для православных армян, ибо, во-первых, под "странами теми", в которые он должен рукополагать епископов, подразумеваются страны именно армянские, а не грузинские...; во-вторых, пример для действий нового патриарха в отношении к патриарху Антиохийскому берется с католикоса, поставленного Феофилактом для иверцев, (и ты поминай патриарха, как поминал Иверский католикос): последних слов не было бы сказано, если бы новый католикос поставлялся для иверцев же. Можно допустить, чтобы этот католикос был грузином родом, но чтобы он был

католикосом Грузинской Церкви – допустить трудно: т.к. никакой Грузинский католикос не заменял Армянского католикоса, уклонившегося от нашего догмата" [Tonemelis,1905,с.18-19].

Свящ. К.Цинцадзе в нескольких своих работах, специально посвященных теме автокефалии Грузинской Церкви, также комментирует сообщение Кедрина (см.[Цинцадзе,1905,с.16,примеч.29; Цинцадзе,1906,с.9-15]). Он пришел к выводу, что в XI в. в Антиохии были расширены права Грузинского католикоса, а не дарована Грузинской Церкви автокефалия "в смысле права избирать и рукополагать католикосов соборами местных епископов" [Цинцадзе, 1906,с.15]. Цинцадзе считал, что такая автокефалия уже была дарована Иверской Церкви в VIII в. и грузины в XI в. не могли просить об этом, "иначе их надо считать действовавшими в состоянии невменяемости" [Цинцадзе,1906,с.14]. Грузинская Церковь при Антиохийском патриархе Петре III получила, по мнению Цинцадзе, полную автокефалию [Цинцадзе,1906,с.93].

К точке зрения свящ. К.Цинцадзе близок и Н.Я Марр. Марр считал, что Грузинская Церковь, фактически являвшаяся автокефальной с VI в., в VIII в. получает "санкцию на автокефалию по нормам имперских Церквей", а в XI в. происходит окончательное признание автокефалии Грузинской Церкви [Марр,1907,с.142].

"Пользуясь независимостью, - писал Марр, - и самоуправлением дома и в монастырских колониях в святых местах, управляя с VIII в. и православными епархиями Армении, к половине XI в. цветущая Грузинская Церковь столкнулась с притязаниями Антиохийской Церкви и церковною политикою греческих императоров. Притязания Антиохийской Патриархии возбуждались грузино-антиохийскими отношениями на Черной горе, а церковная политика византийцев питалась видами на православные епархии Армении, входившие в состав Грузинского Католикосата. И только эти внецерковные властолюбивые или политические тенденции внешних сил могли выдвинуть в XI в. вопрос об автокефалии Грузинской Церкви, который и был разрешен соборно окончательно в пользу грузин при патриархе Петре в той же Антиохии" [Марр,1907,с.142].

Епископ Кирион (Садзгелашвили) пришел к выводу, что "вторая автокефалия, которая смутила многих, дарована не Иверской Мцхетской кафедре, а Иверии Арданудзских и Тао-Кларджетских Самцхийских Багратидов, большая часть которой впоследствии обращена была в фему Иверии, имевшую после падения фемы Халдии, весьма важное значение в жизни Византийской империи" [Еп.Кирион,1906,с.53].

Таким образом мы видим, что "странность", подмеченная В.Самуиловым так и не получила ясного разъяснения. Более чем странным нам кажется другое. Почему ни один из вышеназванных исследователей, за исключением свящ. К.Цинцадзе, не обратил должного внимания на рассмотренный нами выше фрагмент из сочинения патр. Досифея, где эта "странность" разъяснена совершенно ясно.

Патр. Досифей не упоминает событий, имевших место при патр. Феофилакте. Однако его указания на Иоанна, как на католикоса "Нижней Иверии", а также его свидетельство о том, что католикосы "Нижней Иверии" имели преимущество перед католикосом Мцхетским, ведя летосчисление своей самостоятельности со времен Льва Исавра, т.е. с первой половины VIII в., все это фактически относит события, описанные Ефремом Мцире, Никоном Черногорцем, патр. Макарием III к Церкви "Нижней Иверии", т.е. к Пицундской кафедре, а события, имевшие место в XI в. при патриархе Антиохийском Петре III, к Церкви "Верхней Иверии", т.е. к Мцхетской кафедре. И это действительно так должно было быть, если учитывать, что в первой половине VIII в. растет политическая мощь Абхазии, результатом чего стало возникновение Абхазского царства, куда вошли и территории современной Западной Грузии. И, конечно же, в такую эпоху абхазские цари не могли не думать о статусе своей Церкви. В Восточной Грузии, напротив, в это же время наблюдается другая картина. Правители Картли и простой люд за свою христианскую веру вынуждены скрываться от иноплеменников-сарацин в пределах Абхазского царства. Усиление политической мощи Картли (Восточной Грузии) происходит в XI в. И именно тогда и мог возникнуть вопрос о статусе Грузинской Церкви. К этим обстоятельствам мы еще вернемся.

Немного выше мы отметили, что сведения патр. Досифея были оставлены без должного внимания, если не считать работы свящ. К.Цинцадзе. Сочинение этого автора, выпускника Киевской Духовной Академии, об автокефалии Грузинской Церкви безусловно заслуживает внимание. Однако нам непонятны некоторые моменты его "Исторической справки по вопросу об автокефалии Грузинской Церкви".

Во-первых, свящ. К.Цинцадзе, рассматривая некоторые положения, выдвинутые В.Самуиловым, целиком приводит фрагменты, связанные с событиями середины VIII в., из сочинений Ефрема Мцире, Никона Черногорца, свящ. М.Брека, а сведения из ватиканской рукописи патр. Макария он сокращает и именно там, где говорится об Абхазии и абхазах (см.[Цинцадзе,1906,с.4-8,примеч.2]). Что побудило свящ. К.Цинцадзе оставить без комментария это явное разногласие источников, когда у

Ефрема Мцире, Никона Черногорца и свящ. М.Брека речь идет об иверах, а в арабской рукописи патр. Макария уточняется, что католикос Иоанн был поставлен для абхазов? Патр. Макарий не мог спутать абхазов и грузин, тем более думать, что термины "Абхазия" и "Грузия" обозначают одно и то же. В той же ватиканской рукописи он писал об абхазах: "Абхазцы, услышав о нашем прибытии (в Грузию) и о нашей проповеди и нашем учении, явились к нам и приняли от нас крещение. Их было 25 человек, и между ними два предводителя, которые попросили нас поехать к ним и окрестить всех абхазцев, ибо они давно жаждут иметь у себя людей, которые бы их окрестили и научили христианской вере. Эти абхазцы составляют в наше время большую нацию и называются абазами. До недавнего времени все они считались христианами и у них же находился католикосский престол, который теперь находится в Имеретии. Да и до сих пор еще величественная церковь апостола Андрея, через которого они приняли христианства, находится в их стране и весьма почитается ими" (см.[Жузе,1905,с.72-73]).

Патр. Макарий прекрасно представлял себе этнографическую ситуацию в Восточном Причерноморье и Грузии, и его замена "Иверии" и "иверийцев" на "Абхазию" и "абхазцев" не было случайным.

Во-вторых, свящ. К.Цинцадзе, приводя сведения патр. Досифея, вновь намеренно сокращает прямое указание на то, что католикос "Нижней Иверии" имел преимущество перед католикос "Верхней Иверии", а также опускает следующую фразу: "Сами иверийцы почитали католикоса Нижней Иверии более, чем другого" (см.[Цинцадзе, 1906,с.99]). Тем более он "не мог" привести примечания М.Броссе к этому месту, в котором последний писал: "Самый древнейший из этих двух патриархов (имеются в виду католикос Картлийский или Мцхетский и католикос Имеретинский – *иером.Д.*) назывался католикосом Абхазским" [Броссе,1843,с.136,примеч.1].

Свящ. К.Цинцадзе, также как и Н.Я.Марр, И.И.Соколов и др., признавал факт существования Абхазского Католикосата. В своих ком-ментариях к тексту патр. Досифея он, со ссылкой на работы Ф.Жордания и И.Перадзе, писал: "О католикосах Нижней Иверии надо заметить, что они исчезают с арены церковно-общественной деятельности почти одновременно с объединением Грузии под властью Абхазских Багратидов и затем появляются снова с 1390 г." [Цинцадзе, 1906,с.99,примеч.31].

Ошибка свящ. К.Цинцадзе и многих других авторов, еще раз подчеркнем, в том, что они, признавая факт существования Абхазской Церкви не хотели задумываться над тем, что эта Церковь не могла возникнуть сама собой. Одного желания абхазских царей и "сепарати-

стских" настроений абхазов было недостаточно. Если история свидетельствует о двух повторяющихся актах о даровании самостоятельности "Иверской Церкви", то нужно отнести один из этих актов к Абхазской Церкви, а не заниматься бесплодной софистикой.

Нам понятно, что вышеуказанным исследователям и тем, кто сегодня занимается изучением истории Грузинской Церкви, трудно смириться с тем, что когда-то маленькая, крошечная Абхазия имела свое независимое от Византии царство, о Грузии речь вообще не идет, и, конечно же, имела свою автокефальную Церковь. Но исторические свидетельства, огромное количество археологического материала, прекрасные храмы и соборы, и т.д. рассеивают всякое сомнение в этом. Нужно только приложить немного усилия для изучения истории сегодня маленького абхазского народа.

Итак, на основании главным образом сведений, приводимых в сочинении Иерусалимского патриарха Досифея (Нотара) " Ἱστορία περὶ τῶν Ἱερουσολύμοις πατριαρχευσάντων..." и ватиканской рукописи на арабском языке Антиохийского патриарха Макария III (Эль Зэим), мы узнаем, что в первой половине VIII в. на территории тогдашней Абхазии вместо Абазгской автокефальной епархии образуется Абхазский Католикосат. Выше нами было показано, что оба патриарха брали свои сведения из каких-то недошедших до нас церковных источников. С ними патриархи могли познакомиться, судя по всему, во время их путешествия в Абхазию и Грузию. Эти документы, по нашему мнению, возможно, находились в Кутаиси в Гелатском монастыре, куда в XVI в. переносится кафедра Абхазских католикосов.

Из тех же источников мы узнаем и имя первого Абхазского католикоса. Им стал некто Иоанн, прибывший еще с одним абхазцем в Антиохию и там по жребию рукоположенный в католикосы с постоянным жительством в Абхазии. Католикос Иоанн и его преемники должны были "поминать при богослужении Антиохийского патриарха". Т.е. самостоятельность, дарованная Абхазской Церкви в первой половине VIII в. заключалась в праве избирать и рукополагать католикосов собором местных епископов. Этого права не было у иерархов Абазгской епархии. Независимость Себастопольского архиепископа заключалась в том, что он не подчинялся окружному митрополиту, но он состоял под властью непосредственно Константинопольского патриарха. Нового архиепископа назначали из Константинополя. Отныне же Абхазский католикос был вполне независим во всех своих действиях. Единственное ограничение его церковного суверенитета заключалось в том, за богослужением он должен был поминать имя Антиохийского патриарха,

следовательно, он оставался в канонической зависимости от последнего. Право выбора предстоятеля Абхазской Церкви для местных иерархов было самым важным, поскольку до того было невозможно, чтобы природный абхазец, хорошо знавший нужды своей паствы и своего народа, мог возглавить церковную организацию в Абхазии.

Мы, к сожалению, практически ничего не знаем о первом предстоятеле Абхазской Церкви католикосе Иоанне. Поэтому особенный интерес представляет одно очень любопытное сообщение патр. Макария.

Патр. Макарий, приводя в уже известной нам рукописи сведения из "Церковной истории" Евагрия об обращении абхазов при императоре Юстиниане и об устроении Юстинианом школы для абхазских детей в Константинополе, пишет следующее: "И в последнее еще время католикос Иоанн послал в Константинополь несколько священников и диаконов для получения там религиозного воспитания и ознакомления с науками" (см.[Жузе,1905,с.119]). Исходя из того, что в XVII в., когда патр. Макарий писал эту рукопись, не было Абхазского католикоса по имени Иоанн, об этом говорит перечень имен Абхазских католикосов (см.[(1)Brosset,1844,p.324; Аджинджал,2000,с.121-123]), и что в то время никакого абхазского духовенства невозможно было отправить на учебу ни в какой Константинополь, совершенно очевидно, что "в последнее еще время" нужно понимать как "впоследствии". У нас нет сомнения в том, что это сообщения патр. Макарий взял из какого-то несохранившегося для нас источника, в котором, мы уверены, речь шла о первом католикосе Иоанне. Возможно, именно этот документ и заставил патр. Макария внести те поправки в ватиканскую рукопись, о которых мы говорили выше.

Теперь рассмотрим условия возникновения Абхазского Католикосата и причины обращения абхазов именно к Антиохийскому престолу, а не к Матери-Церкви Константинопольской.

Патр. Макарий в той же ватиканской рукописи свое сообщение о поставлении независимого католикоса для абхазов начинает со следующих слов: "Во дни патриарха (Феофилакта), Давид, царь абхазский, послал в Антиохию для рукоположению во епископы много лиц" (см.[Жузе,1905,с.118]). Мы уже отмечали, что имя этого царя, который в ватиканской рукописи назван "абхазским", а в "Списке Антиохийских патриархов" "иверским", вообще нет в сообщениях Ефрема Мцире и Никона Черногорца (см.[Жордания,1906,с.533; ППС, т.6,вып.1,с.47]). Этого имени нет и в списках абхазских царей (см.

[Такайшвили,1918,с.69; Toumanoff,1956,p.82; Чачхалиа,1999,с.3-36]). Возможно в документ, из которого черпал свои сведения патр. Макарий, вкралась какая-то ошибка. Источники, которыми мы пользовались выше, однозначно утверждают, что образование Абхазского Католикосата произошло при импер. Льве Исавре и Антиохийском патриархе Феофилакте. Следовательно, интересующее нас событие должно произойти при абхазском царе Леоне I (736-766). Мы думаем, что именно при нем мог возникнуть вопрос о возникновении самостоятельной Абхазской Церкви. Во время правления Леона I набирал силу процесс обособления Абхазии от Византии, завершившийся в конце VIII в., при Леоне II, образованием независимого Абхазского царства. Вопреки установившейся точке зрения о времени образования Абхазского царства М.М.Гунба считает, что это царство возникло не при Леоне II, а при Леоне I. Последний, по мнению этого автора, уже пользовался царскими правами (см.[Гунба,1980,с.230-232]). Относительно данного мнения историка М.М.Гунба И.Ш.Агрба писала: "Не отрицая присутствия в этой концепции определенной логической установки, все же, в виду присутствия в ней значительной доли умозрительности и отсутствия прямых свидетельств об образовании Абхазского царства уже в период Леона I, ее принятие представляется затруднительным" [Агрба, 1989,с.92-93].

Очевидно, характер автокефалии, дарованной абхазскому католикосу Иоанну в Антиохии, должен говорить и о статусе Абхазии, т.е. Абхазия тогда еще номинально находилась в зависимости от Византии. Однако тот факт, что инициатива в деле создания Абхазского Католикосата исходила от правителя Абхазии, говорит о том, что к этому времени наметился процесс политического обособления Абхазии. Абхазские цари хотели иметь вместо присылаемого из Константинополя архиепископа Абазгской епархии самостоятельного католикоса, который бы избирался на месте из числа местных иерархов. Разумеется, от такого предстоятеля Абхазской Церкви они вправе были ожидать поддержки в своей политике.

Таким образом наметившаяся в первой половине VIII в. политическая тенденция к суверенизации Абхазии и была главной причиной образования Абхазского Католикосата. Это подтверждается также тем, что абхазские цари прибегли к помощи Антиохийского патриарха. Последний тогда был независим в своих действиях от Константинополя, ибо Сирия была во владении арабов.

Помимо политических интересов правителя Абхазии образование Абхазской Церкви было связано и с действительно назревшей

потребностью церковной жизни в Абхазии, а также иконоборчеством Константинополя.

Как мы помним из письма св. Анастасия Апокрисиария, в котором абазги и их правители были названы "христолюбивыми", Абхазия в VII в. переживала расцвет христианства. Такую же ситуацию мы наблюдаем и в VIII в. Об этом нам говорят ряд событий, имевших место в первой половине VIII в., а также "Мученичество Або Тбилели".

Во второй половине 30-х годов VIII в. арабский полководец Мурван ибн-Мухаммед, прозванный за свою жестокость "Кру" (т.е. "глухой"), подвергнув страшному опустошению Картли и Эгриси, затем, заняв Себастополис (Сухум), подошел к Анакопии, тогдашней столице Абхазии, и осадил Анакопийскую крепость.

"Никто не мог сражаться с Глухим, – сообщает летописец, – ибо его воинов больше, чем [количество] деревьев в эгрисских лесах..." [Сообщения,1986,с.28].

Но благодаря заступничеству Богородицы, чей, по словам летописца, нерукотворный, ниспосланный свыше образ (икона) находился в крепости, и перед которым преклонив колена всю ночь молились цари и воины, пребывавшие в крепости, Господь послал на арабов "зной южный и заболели они кровяной холерой". "Когда же рассветало, – продолжает летописец, – из их (т.е. арабов) лагеря раздались голоса плача и рыдания. И тогда выступили они (войска, находившиеся в крепости - *иером.Д.*), уповая на Бога, для сражения с ними; сразились, и Господь Бог дал победу малочисленному христианскому воинству; от холеры погибло тридцать пять тысяч, а от меча – три тысячи" [Сообщения,1986,с.29].

Арабы после этого поспешно снялись и отступили от Анакопии.

Не будет преувеличением, если это Анакопийской сражение мы сравним со знаменитым сражением Карла Мартелла с арабами при Пуатье. Как при Пуатье в 732 году была предотвращена опасность дальнейшего продвижения арабов на север Европы, так и под Анакопией было остановлено их продвижение на Кавказ.

Битва под Анакопией повлияла на многие стороны тогдашней политической ситуации на Кавказе, о чем много сказано и написано историками. Мне бы хотелось сказать об одном важном последствии этого сражения. Именно благодаря Анакопийской битве ислам в лице Мурвана ибн-Мухаммеда не смог закрепиться ни в Эгриси, ни в Зихии, ни в Абхазии, следовательно, на многие века были оттянуты те трагически события, которые имели место в Абхазии в XVII-XVIII веках. После этого сражения, ставшего "поворотным пунктом в борьбе абхазов против арабов, начинается период длительного спокойствия в

стране", – пишет М.М.Гунба [Гунба,1989,с.201]. В течение этого периода будет создано не только сильное Абхазское государство, но и самостоятельная Абхазская Церковь.

Еще одно событие того же времени, заслуживающее особого внимания – это пленение и мученическая кончина правителя апсилов Евстафия. В 738 году, как сообщает византийский хронист Феофан, в Абхазию вторглись арабские войска под предводительством Сулеймана иби-Исама. Сулейман взял "Железную крепость" (Сидерон) и пленил Евстафия, сына правителя апсилов Марина [Феофан,с.301].

"В сем году (т.е. в 740), – сообщает Феофан Исповедник, – Исам, вождь аравийский, избил всех пленных христиан во всех городах его владычества, причем пострадал и Евстафий блаженный, сын Марина, знаменитого патриция. Несмотря на все принуждения он не отрекся от истинной веры и в знаменитом городе месопотамском Харане оказался истинным мучеником, где святые мощи его благодатью Божьею производят всякие исцеления" [Феофан,с.303].

"Этот сюжет, – писал Ю.Н.Воронов, – безусловно достоин самого большого внимания наших художников и литераторов, до сих пор, к сожалению, не отдавших должного памяти этого незаурядного человека, заслуживающего монументального памятника в его родной Цебельде" [Воронов,1995,с.14].

Как это ни прискорбно, но об этом святом Абхазской Церкви, в честь которого должны быть воздвигнуты храмы, как в его родной Цебельде, так и во многих местах Абхазии, сегодня ничего не знают многие его соотечественники.

Огромное значение имеют для нас и сведения из "Мученичества Або Тбилели". Это агиографическое сочинение было написано в 786-790 гг. (см.[Кекелидзе,1956,с.37]). К.Кекелидзе о нем писал: "Мученичество" Або признается наилучшим источником для изучения истории Грузии во второй половине VIII в., т.к. оно значительно восполняет краткие и сухие сведения официальной истории Грузии (Картлис Цховреба) за указанное время. Оно ценно именно тем, что содержит много живых картин для характеристики современной Або эпохи, такие детали государственной, общественной и церковной жизни, которых в других источниках не находим. Значение этого произведения выходит за пределы грузинской истории: оно дает интересные сведения относительно соседних с Грузией стран и государств, как например, Абхазии, Хазарии, Византии и Армении" [Кекелидзе,1956,с.31].

Мученик Або был родом из Багдада. Он находился в свите правителя Картли (Восточной Грузии) Нерсе, когда последний скрывался от халифа сначала в Хазарии, затем в Абхазии.

"По прошествии некоторого времени, – сообщает Иоанн Сабанисидзе, автор "Мученичества", – Нерсе стал просить северного (т.е. хазарского – *иером.Д.*) царя отпустить его в страну Абхазскую, куда он с самого начала отправил мать, жену с детьми и всех своих домочадцев, равно как и имущество свое, *ибо страна та защищена была от страшных сарацин*" [Иоанн Сабанисидзе,1987,с.52-53; Абхазия и абхазы,1988,с.7].

По прибытии Нерсе в Абхазию, правитель абхазов, узнав, что "Або новокрещенный, он очень обрадовался со всем народом своим. Владетель, епископ и священники позвали Або и благословили его, утешали, возвещали ему слова спасения и благовествовали о Христе и вечной жизни" [Иоанн Сабанисидзе,1987,с.53; Абхазия и абхазы,1988, с.8].

"Больше всех, – говорится в "Мученичестве", – благодарил Бога блаженный Або, *ибо он нашел страну* (Абхазскую – *иером.Д.*) *процветающей в вере Христовой, в ее пределах нельзя было найти ни одного неверующего*". "Когда святой и блаженный Або, – продолжает автор "Мученичества", – увидел *чрезмерное благочестие жителей этой страны и непрерывное возношение молитвы всем народом*, он проникся ревностью, ибо вспомнились ему слова св. апостола: "Хорошо ревновать в добром всегда" [Иоанн Сабанисидзе, 1987,с.53; Абхазия и абхазы,1988,с.8-9].

Когда миновала опасность и Нерсе решил вместе со своей свитой вернуться в Картли, владетель Абхазской страны "позвал к себе блаженного Або и сказал ему: "Не уходи ты отсюда, ибо страной Картлийской владеют сарацины, которые не позволят тебе, природному сарацину, остаться христианином среди них. Я боюсь за тебя, чтобы они не заставили тебя волею и неволею отступить от веры Христовой, и чтобы ты не погубил столько трудов" [Иоанн Сабанисидзе,1987, с.54; Абхазия и абхазы,1988,с.9-10]. Но Або упросил владетеля Абхазии и тот отпустил его вместе с Нерсе в Картли, и там он закончил свою жизнь мученической смертью.

При таком положении вещей, когда арабы терпят поражение под Анакопией благодаря заступничеству Богоматери, когда правители отдельных регионов Абхазии готовы отказаться от власти, богатства и самой жизни ради сохранения верности Христу, как это было с Евстафием Апсилийским, когда, согласно "Мученичества Або Тбилели", в Абхазии трудно было найти неверующего, когда здесь скрываются от рук иноверцев правители Картли (Восточной Грузии) и простой христианский люд, возникновение Абхазского Католикосата выглядит вполне естественно. Помимо всего этого Абхазия в это время, также

как и в VII в., была по-прежнему верна Православию. Если в VII в. правители Абазгии пытались облегчить страдания гонимых диофилитов, к примеру, св. Анастасия Апокрисиария, то в VIII в. они принимают преследуемых иконоборцами. Именно потому, что Константинополь был заражен иконоборческой ересью, св. Иоанн Готский был рукоположен в епископы в Пицунде.

До последнего времени считалось, что св. Иоанн Готский был посвящен в епископы в Мцхетах. Этот вопрос пока, к сожалению, не получил должного изучения. Здесь нам хотелось бы указать на несколько обстоятельств, говорящих в пользу того, что посвящение св. Иоанна Готского имело место в Пицунде. Во-первых, в "Житии Иоанна Готского" ничего не говорится о Мцхетах, там речь идет о том, что св. Иоанн был послан в Иверию для рукоположения в епископы (см.[Васильевский,1878,с.126]). Весь вопрос в том, о какой "Иверии" идет речь: "Нижней" или "Верхней"? Почему-то никто не обратил внимание на то, что, согласно сообщению патр. Досифея (Нотар), св. Иоанн Готский был поставлен в епископы католикосом "Нижней Иверии", т.е. в Пицунде (см.[Броссе,1843,с.137]). Во-вторых, о какой Мцхетской кафедре может идти речь, когда к тому времени Восточная Грузия страдала от разгрома, учиненного арабами.

"Арабы, – говорит К.Кекелидзе, рассматривая эпоху жизни Або Тбилели, – считая ислам наивернейшим средством утверждения своего господства, стали распространять его по Грузии разными средствами: насилием, обманом, неопытностью некоторых грузин, разными льготами для отступника от христианства и тяжким экономическим прессом. Насколько они успевали в этом, видно из следующих слов автора ("Мученичества" – *иером.Д.*): "Смешались мы с народом чуждым нам, отрицателем Христа и хулителем веры нашей; от них мы научились делам их и, подражая им, подчинились вожделениям сердца нашего, как бы не имущие надежды на Христа и забывшие жизнь вечную". Словом, среди грузин начался процесс религиозного вырождения. Правда, христианство не было объявлено недозволенной религией, но распространение среди нехристиан, в особенности среди арабов, считалось государственным преступлением, наказывались как совратители, так и совращенные" [Кекелидзе,1956,с.35-36].

Напротив в Абхазии, как мы помним, ситуация была совершенно иная. И если, по словам Н.Я.Марра, Абхазия в VIII-IX вв. "является в тяжелые минуты арабского мусульманского гнета в Восточной Грузии оплотом и убежищем Грузинской Церкви" [Марр,1907,с.108], то епископ Иоанн Готский не мог быть послан для рукоположения в Мцхету. Тем

более, что кафедра Абхазского католикоса находилась рядом с территорией готов-тетракситов, для которых и был поставлен св. Иоанн. Видимо, как во времена Юстиниана Великого, когда те же готы-тетракситы, узнав о назначении абазгам епископа, просят Константинополь и им дать такого же епископа, точно так же и в VIII в. готы-тетракситы, услыхав о поставлении самостоятельного католикоса для абхазцев, обращаются именно к ним для поставления св. Иоанна в епископа, потому что в это время в Константинополе господствовала иконоборческая ересь.

Мы думаем, что одна из главных причин обращения абхазов в Антиохию в первую половину VIII в. также была связана с иконоборчеством Константинополя. Последнее обстоятельство, по видимому, заставило абхазов более не принимать архиепископов, назначавшихся на Себастопольскую кафедру патриархами-иконоборцами. К тому же, с императором иконоборцем Львом Исавром, на время которого и приходится образование Абхазского католикосата, у абхазов были не самые лучшие отношения. Так, из "Хронографии" Феофана Исповедника известно, что Лев Исавр, будучи еще военачальником, во время своей поездки в 708-711 гг. по Западному Кавказу, организовал вторжение союзных Византии алан в Абазгию (см.[Феофан,с.286-288; Чичуров,1980,с.65-67]).

По сообщению летописца после разорения аланами Абазгии владетель последней заявил аланам: "Думаю, что нет другого такого лжеца у Юстиниана, кроме этого человека (т.е. Льва Исавра – *иером.Д.*), которого он должен был послать, чтобы поднять вас против нас, ваших соседей. Обманул он вас, пообещав денег. Ведь Юстиниан, послав, забрал их. Выдайте нам его и мы дадим вам три тысячи номием, и да не иссякнет наша старинная друг ко другу любовь" [Чичуров, 1980,с.65; Феофан,с.287]. Феофан Исповедник передает, что импер. Юстиниан II, "услышав о том, что даже без денег поручение его было выполнено, шлет послание абазгам: "Если вы спасете нашего спафария (Льва Исавра – *иером.Д.*) и если вы позволите ему невредимым пройти через ваши земли, то мы простим вам все ваши прегрешения" [Чичуров,1980,с.66]. Даже после того, как абазги приняли это условие, Лев Исавр отказался идти через Абазгию, ему удалось покинуть Абхазию с помощью апсилийцев [Чичуров,1980,с.66-67; Воронов, Бгажба, 1986,с.77].

Итак, образование Абхазского Католикосата в VIII в. было связано, во-первых, с наметившимся при абхазском царе Леоне I (736-766/7) начавщимся процессом политического обособления Абхазии от

Византии. По этой причине для поставления самостоятельного католикоса абхазы обращаются к Антиохийскому престолу. Во-вторых, иконоборческая политика импер. Льва Исавра, с которым у абхазов были и свои личные счеты, заставила их более не принимать архиепископов, назначавшихся для них из Константинополя еще со времен Юстиниана Великого. Видимо о последнем обстоятельстве говорят и слова абхазов, прибывших в Антиохию, о том, что "их страна (Абхазия) сильно страдает от неимения такого лица, который бы рукополагал для нее епископов". Антиохийская Церковь в это время была независима в своих действиях от Константинополя, т.к. Сирия была завоевана арабами. Это позволяло ей открыто выступить в защиту иконопочитания. Именно там раздается голос преп. Иоанна Дамаскина против императора-иконоборца Льва Исавра (см.[Феофан,с.298-299]).

Наконец, расцвет внутренней церковной жизни в Абхазии, о которой мы можем судить по письму св. Анастасия Апокрисиария, "Мучениче-ству Або Тбилели" и других источников, видимо, должен был привести к образованию Абхазской Церкви.

8.2. Автокефалия Абхазской Церкви.

Выше мы выяснили, что в первой половине VIII в. в Антиохии патр. Феофилактом был рукоположен первый самостоятельный католикос для Абхазии. Однако этот католикос, согласно сведениям источников, должен был поминать за богослужением имя Антиохийского патриарха, следовательно, нельзя говорить о полной автокефалии Абхазского Католикосата. Самостоятельность, дарованная тогда Абхазской Церкви, заключалась в праве избрания и рукоположения католикосов собором местных епископов, т.е. это была промежуточная ступень к полной автокефалии, которая должна была быть, рано или поздно, приобретена Абхазской Церковью. Это могло произойти после отказа абхазского царя Леона II (766/7-810/11) от византийского протектората и образования самостоятельного Абхазского царства.

"Когда же ослабли греки, – сообщается в "Летописи Картли", – отложился от них эристав абхазский по имени Леон, племянник эристава Леона, которому дана была в наследство Абхазия. Сей второй Леон был сыном дочери хазарского царя, и с помощью его и отложился он (Леон) от греков, присвоил (завладел) Абхазию с Эгриси до самого Лихи и нарекся царем абхазов..." [Летопись Картли,1982,с.48; см.также: Сообщения,1986,с.33; Абхазия и абхазы,1988,с.56-57].

Данное событие датируется последней четвертью VIII в.

Мы не будем здесь касаться вопросов, связанных с условиями образования самостоятельного Абхазского царства, его отношений с соседними государствами, главным образом, с Византией, и т.д. Все это рассмотрено в специальной литературе, к которой мы и отсылаем (см.[Жордания,1902,с.1-25; Кудрявцев,1922,с.93-126; Джанашиа,1940, с.137-152; Анчабадзе,1959,с.95-154; Toumanoff.1956,p.73-82; Хонелия, 1967; Инал-ипа,1963,с.168-178; Агрба,1989; Гунба.1989,с.213-234]).

Согласно Вахушти Багратиони Абхазская Церковь приобретает свою независимость именно при Леоне II или ближайших его преемниках.

"Когда отложился Леон, – пишет Вахушти, – и нарекся царем абхазов, тогда греки были ослаблены, и при помощи сего Леона или его наследников, освободилась (Церковь – пояснение М.Лордкипанидзе) от зависимости греков, ибо об этом свидетельствует имя его (речь идет о предстоятеле Церкви – *иером.Д.*), так как именуют его католикосом Абхазети, а не Эгриси или Имерети" (цит.по:[Очер. истор.Груз.,т.2,с. 287; см.также: Сообщения,1986,с.69; Абхазия и абхазы,1988,с.129]).

Безусловно, изменение политического статуса Абхазии в конце VIII в. должно было вызвать и изменение статуса Абхазского Католикосата. К тому же существование рядом с независимым абхазским царем самостоятельного католикоса являлось необходимым условием для создания независимого абхазского раннесредневекового государства. Абхазские цари формировали свое царство стараясь подражать византийскому образцу, т.е. воплощая ту традицию, в которой они были воспитаны. Это означало, что без возложения венца предстоятелем Абхазской Церкви легитимность абхазского царя не была бы полноценной. Но легитимность самого католикоса Абхазского была возможна только в случае признании его независимости если не Константинопольским, то хотя бы одним из других восточных патриархов. К сожалению, у нас нет каких-либо данных о признании независимости Абхазской Церкви в это время со стороны Константинопольской или какой-либо другой восточной Церкви.

В 1907 г. Священный Синод Константинопольской Церкви по просьбе Н.Н.Дурново рассмотрел вопрос автокефалии Грузинской Церкви. 26 марта того же года Константинопольский патриарх Иоаким III в своей грамоте Н.Н.Дурново о решении Свящ. Синода сообщил, что "данные, касающиеся исторического прошлого Грузинской и Имеретинской (Абхазской – *иером.Д.*) автокефальных Церквей, а равно и все относящиеся к ним сведения, хранящиеся в архиве Вселенской

Патриархии, приведены в 3-ем томе недавно (1905г.) изданных серий патриарших документов Патриаршего архива…" (см.[Судьбы Груз. Церк.,1907,с.173-174]). Видимо, речь идет о труде Ἀρχιμ. Καλλίνικος Δελικάνης "Πατριαρχικὰ ἔγγραφα" (т.3.Конст.,1905). К сожалению, этот сборник документов из архива Константинопольской Патриархии оказался для нас недоступным. Некоторые сведения из него приведены в книге "Судьбы Грузинской Церкви" (Москва,1907) и в исторической справке проф. И.Соколова об автокефалии Грузинской Церкви (см.[Соколов,1906,с.142]). Последний, в частности, приводит цитату из послания патр. Досифея (Нотар) к Абхазскому католикосу Григорию II. В этом послании катол. Григорий II назван "возлюбленным братом и сослужителем", что, по мнению проф. Соколова, говорит о канонической независимости Абхазского католикоса, или, как его называет проф. Соколов, "католикоса Западной Грузии" (см.[Соколов, 1906,с.142]).

Сам Н.Н.Дурново в одной из своих работ, посвященной автокефальным престолам Восточной Церкви, писал: "Бичвинтская или Абхазская архиепископия, имевшая в 541 г. кафедру в Бичвинте или Пицунде, признана была 1390 г., в силу постановлений Константинопольского патриарха и Синода, самостоятельною и независимою от Константинопольского патриарха, причем архиепископы приняли в 1455 г. именование католикосов Бичвинтских, Абхазских и Имеретинских, усвоив звание патриарха, хотя последний титул за ними не признавался прочими автокефальными Церквями" [(1)Дурново,1910,с.14-15].

Вернемся к IX веку.

Мы уже отметили, что у нас нет каких-либо прямых свидетельств о признании независимости Абхазской Церкви в период существования собственно Абхазского царства, т.е. в VIII-X вв. Однако, как отмечает И.Ш.Агрба, завоевание Абхазской Церковью в этот период самостоятельного существования в научной литературе "фактически считается обязательным актом, разногласия касаются определения даты его" [Агрба,1989,с.194].

Исследователи, все без исключения, говоря об образовании Абхазской Церкви и ее самостоятельности, имеют в виду объединение Лазской и Абазгской епархий в один Абхазский Католикосат и отделение последнего от Константинопольского патриархата. При этом они исходят из следующих положений. Во-первых, факт возникновения независимого Абхазского царства в конце VIII в. Во-вторых, из сообщения "Летописи Картли", в котором говорится, что абхазский царь Баграт "назначил и узаконил католикоса в Абхазии в 830 (или 820 – *иером.Д.*) году после [Рождества] Христова" (см.[Сообщения,1986, с.34; Абхазия и

абхазы,1988,с.58]). И, наконец, преимущественное значение исследователями при рассмотрении вопроса об отделении Абхазской Церкви отдается Notitiae episcopatuum, относящихся к этому периоду времени.

"...Разница в политическом положении двух половин Грузии, – писал Ф.Жордания, – вызвала церковный сепаратизм: католикосы Мцхетские, находившиеся под влиянием арабских эмиров, не могли управлять Имеретинскими и Абхазскими Церквями, находившимися под влиянием враждебных мусульманскому владычеству абхазских царей... Условие это навело Баграта I на мысль учредить для Западной Грузии особое самостоятельное Католикосство в 820 г., с разрешения Константинопольского патриарха для Имеретии, Абхазии и Мцхетии (?)" [Жордания,1893,с.9].

Мцхетские католикосы в пределах первого тысячелетия никогда не управляли Абхазской Церковью. Последняя, как мы видели выше, с самого начала находилась в ведении Константинопольской Церкви, и только в первой половине VIII в. она обратилась, минуя Константинополь, в Антиохию за получением самостоятельного католикоса.

Акад. Н.А.Бердзенишвили специально рассматривавший вопрос образования Абхазской или, как он ее называл, "Западногрузинской" Церкви, на основании анализа сведений Notitiae episcopatuum, относящихся к этому времени, пришел к выводу, что отпадение Абхазской Церкви от Константинопольского престола произошло при абхазском царе Баграте I (см.[Анчабадзе,1959,с.145-146; Очер.истор. Груз.,т.2,с. 287]).

"В отношении этого мнения, – пишет И.Ш.Агрба, – у нас возникают возражения. Дело в том, что этот акт не может быть связан с именем Баграта I, поскольку в указанное время, при любой интерпретации "Дивана абхазских царей", тот не правил в Абхазии. По свидетельству "Летописи Картли" в это время, будучи еще малолетним, Баграт был изгнан из страны и находился в Византии. Там он пребывал в течение 20 лет, да и после возвращения на родину сомнительно думать, что он осуществил такой противовизантийский акт, хотя бы потому, что он вернул абхазский престол с помощью византийцев" [Агрба,1989,с.197].

Акад. Бердзенишвили считал, что главную роль в объединении Лазской и Абазгской епархии и создании единой Церкви на территории Абхазского царства, а сюда входила, помимо самой Абхазии, и современная Западная Грузия, сыграл Абазгский автокефальный архиепископ.

"Объединение западногрузинских Церквей, – писал он, – должно было осуществиться под главенством автокефального архиепископа

Абхазии. На такую мысль наводят следующие обстоятельства: 1. Политическое могущество Абхазии и ее руководящая роль в деле объединения Западной Грузии: 2. Абхазское происхождение царской династии; 3. Политическая слабость Лазики (Западной Грузии – *иером.Д.*). Нужно думать, что с этого времени Абхазский архиепископ стал именоваться католикосом" (цит.по:[Анчабадзе,1959,с.147]).

Н.А.Бердзенишвили совершенно верно указал на значение абхазской церковной иерархии и абхазских царей в деле создания Церкви, включившей в себя территорию Лазской и Абазгской епархии. Однако мы думаем, что процесс становления Абхазской Церкви не мог идти под главенством Абазгского автокефального архиепископа. Последний присылался из Константинополя и защищал интересы Византии в Абхазии. Абазгская епархия с кафедрою в Себастополисе по-прежнему фигурирует в Notitiae episcopatuum Константинопольской Церкви. Объединение епархий Константинопольского патриархата на Восточном Причерноморье в единую Церковь могло происходить только под главенством католикоса, поставленного в первой половине VIII в. в Антиохии и его преемников, которые избирают своим административным центром Питиунт.

Акад. К.Кекелидзе полагал, что Католикосат на территории Абхазского царства фактически складывался во второй половине X в., когда были упразднены Лазская и Абазгская епархии Константинопольской Церкви (см.[Анчабадзе,1959,с.147: Очер.истор.Груз.,т.2,с. 288]).

З.В.Анчабадзе возражает К.Кекелидзе. Первый считал, что объединение вышеуказанных епархий не могло произойти так поздно (см. [Анчабадзе,1959,с.147]). Относительно отделения Абхазской Церкви от Константинопольского Патриархата проф. Анчабадзе писал, что это произошло "после 40-х гг. IX в., когда Абхазское царство сорвало попытку византийского правительства силой оружия восстановить свое политического господство в Западной Грузии" [Анчабадзе,1959, с.146]. Проф. З.В.Анчабадзе данный свой вывод основывает на сопоставлении сведений Notitiae episcopatuum, относящихся к этому периоду времени. Как было уже сказано, при решении рассматриваемого нами вопроса исследователи отдают предпочтение спискам кафедр, подведомственных Константинопольскому патриарху. Правда, по мнению одних авторов, в том числе и вышеуказанных Н.Бердзенишвили и З.Анчабадзе, эти списки говорят об отделении Абхазской Церкви от Константинополя, а по мнению других авторов, например, Е.К.Аджинджала, М.М.Гунба и др., они свидетельствуют, что Абхазская Церковь вплоть до конца X в. была в подчинении Константинополя. Позиция

первых основывается на сопоставлении двух наиболее важных групп списков кафедр Константинопольской Церкви.

"Списки первой группы, – пишет М.Лордкипанидзе, – составлены до Леона VI(886-911). В них все кафедры Западной Грузии, в том числе митрополит Фазиса в Лазике с подчиненными ему четырьмя епископами, автокефальный архиепископ абхазского Себастополиса и автокефальный архиепископ джигетской Никопсии подчиняются Константинополю. Из списков второй группы видно, что в начале X в. кафедры Западной Грузии неподвластны Константинопольскому патриарху. Исходя из этого становится ясным, что изменение в положении Западногрузинской Церкви, ее отделение от Константинополя, и подчинение Мцхетскому престолу происходит в течение IX в., т.к. позднейший из списков первой группы датируется началом IX в. (820-829), а первый список второй группы составлен в начале X в. (901-907)" (см.[Очер.истор.Груз.,т.2,с.288]).

Отсутствие Абазгской и Лазской епархий в списках второй группы за исключением списка, составленного в 901-907 гг. (см.[Georgica, т.4,вып.2,с.144-180,185]), безусловно является важным свидетельством изменения канонического строя Церкви на территории Абхазского царства. Но говорить о том, что с этого времени "Западногрузинская Церковь отделилась от Константинополя и соединилась с Мцхетским престолом, а католикос абхазов подчинился католикосу всея Грузии", как это делает М.Лордкипанидзе и некоторые грузинские авторы, некорректно.

Во-первых, об этом нет никаких сведений ни в одном источнике. Во-вторых, непонятно, почему абхазские цари, которые принимали самое активное участие в создании самостоятельной Абхазской Церкви, должны были "поддержать в Западной Грузии интересы Мцхетских католикосов", как этого предполагает М.Лордкипанидзе (см. [Очер.истор.Груз.,т.2,с.290]), а не Питиунтского? Наконец, еще раз подчеркнем, в это время Восточная Грузия переживала не самые лучшие времена, а католикосы Мцхетские находились "под влиянием арабских эмиров" [Жордания,1893,с.9].

Учитывая все это другие авторы говорят о равенстве власти Абхазского и Мцхетского или Карглийского католикосов.

"Нам кажется основательным, – писал З.В.Анчабадзе, – предположение акад. К.С.Кекелидзе, что Абхазский и Мцхетский Католикосы были "равноправными распорядителями в своих паствах, но во взаимоотношениях друг с другом Мцхетский католикос пользовался некоторым преимуществом почтении". "Определенную роль в этом, -

продолжает проф. Анчабадзе, – должно было сыграть то обстоятельство, что Мцхетский католикос был главою Церкви, возникшей на два столетия раньше, чем Западногрузинская (Абхазская – *иером.Д.*) Церковь" [Анчабадзе,1959, с.150].

Все, что здесь сказано К.Кекелидзе и З.Анчабадзе, совершенно противоположно тому, что писал в XVII в. патр. Досифей (Нотар) в своей "Истории Иерусалимских патриархов". Патр. Досифей, пользовавшийся многими недошедшими до нас источниками, в вышеназванной работе писал: "Католикос Нижней Иверии (кафедра в Пицунде – *иером.Д.*) имел преимущество перед католикосом Верхней (кафедра в Мцхете – *иером.Д.*). Первый вел летоисчисление своей власти с 720 г., с царствования Льва Исавра, а последний – с 1045. Сами иверийцы почитали католикоса Нижней Иверии более, чем другого" (см.[Броссе, 1843,с.136-138]). Мы думаем, что в этой ситуации нет надобности в комментариях.

Теперь о позиции тех авторов, которые считают, что Notitiae episcopatuum этого времени говорят, напротив, о подчинении Абхазской Церкви Константинопольскому престолу вплоть до конца X в., т.е. до объединения Абхазии и Картли в единое государство.

Е.К.Аджинджал, исходя из списка кафедр Константинопольской Церкви 901-907 гг. (Хб), в котором под номером 47 упоминается Себастопольская кафедра, а также писем патр. Николая Мистика к абхазским царям приходит к выводу, что "до конца X в., а то и в начале XI в., Абхазская Церковь подчинялась одному из главных христианских центров – Константинополю, а не Мцхете, как об этом пишут большинство историков Грузии" [Аджинджал,2000,с.101].

Прежде всего, если исходить из Notitiae episcopatuum, то нужно говорить не об Абхазской Церкви, а об Абазгской епархии с кафедрой в Себастополисе. Это два совершенно разных института. Во-вторых, если в IX-X вв. на территории Абхазского царства существовала только епархия Константинопольской Церкви, то как объяснить сообщения патр. Макария и патр. Досифея. Сведения из ватиканской рукописи известны и Е.К.Аджинджалу. Кроме того, если административный центр, судя по данным Notitiae episcopatuum, находился в Себастополисе, то для кого строится в IX в. собор в Пицундах, названный в честь апостола Андрея. Последнее обстоятельство говорит и о притязаниях строителей этого собора, но об этом в свое время.

Нам кажется, что и абхазские историки, и их грузинские коллеги не обратили должного внимания сведениям из ватиканской рукописи патр. Макария и сочинение патр. Досифея. С учетом этих сведений

необходимо различать акт отделения Абазгской епархии от Константинопольской Церкви и акт объявления полной независимости Абхазской Церкви. Полная автокефалия, т.е. выход из канонического подчинения теперь уже и Антиохийского патриарха, могла быть провозглашена местным епископатом при самом активном участии абхазских царей. Это действительно могло произойти в рамках IX в. Скорее всего вышеприведенное сообщение из "Летописи Картли" о том, что Абхазский царь Баграт "назначил и *узаконил* католикоса в Абхазии в 830 (или 820 – *иером.Д.*) году после [Рождества] Христова" (см.[Сообщения, 1986,с.34; Абхазия и абхазы,1988,с.58]), как раз уточняет дату объявления полной автокефалии. Правда, в 820/30 г. приходится на время правления не Баграта I, а Феодосия II. Что касается отделения Абхазской Церкви от Константинопольского престола, то, как было показано выше, оно имело место в первой половине VIII в., когда абхазы, минуя Константинополь, обратились к Антиохии, где для них был поставлен католикос. Может быть, это было одним из первых шагов к созданию независимого Абхазского царства. Константинополь со своей стороны, разумеется, с момента обращения абхазов в Антиохию до, по крайней мере, начала X в., не только не признавал самостоятельность Абхазского Католикосата, но отрицал даже и сам факт существования Абхазской Церкви во главе с католикосом. Это совершенно ясно видно из сведений Notitiae episcopatuum IX и начала X вв., в которых по-прежнему формально упоминается Абазгская епархия с центром в Себастополисе. Мы не исключаем возможности того, что Константинопольские патриархи чуть позже, учитывая реальную политическую независимость Абхазии от империи и ее возросшее геополитическое значение, могли признать самостоятельность Абхазской Церкви. Возможно, это могло произойти в X в., когда Абхазское царство достигает своего военно-политического могущества и культурного расцвета. По крайней мере, об изменении отношения Константинополя к Абхазскому Католикосату должны говорить списки кафедр Константинопольской Церкви X в., в которых больше нет упоминания Абазгской епархии с центром в Себастополисе. Исключение составляет список 901-907 гг. Упоминание в этом списке Себастопольской епархии, как совершенно верно отметил С.Г.Каухчишвили, носит чисто формальный характер (см.[Georgica,т.4,вып.2,с.201]). Кроме того не думаю, что абхазские цари Константин III и Георгий II, которые по просьбе Николая Мистика содействовали присланному из Константинополя архиепископу в деле просвещения алан, оказали бы эту услугу, если бы патр. Николай Мистик к этому моменту все еще не признавал

бы Абхазскую Церковь (см. [PG,vol.111,col.235-236,243-244,389-392; Nicholas I Patriarch,1973, p. 265,279,487; Аджинджал,2000,с.89-94]).

Мы можем предположить и другой вариант развития событий, связанных с автокефалией Абхазской Церкви в IX в.

Согласно "Летописи Картли" абхазский царь "назначил и узаконил католикоса в Абхазии в 830 г.". Ф.Жордания, издатель грузинских летописей, дает другую дату этого события – 820 г. (см.[Жордания, 1893,с.9; Жордания,1906,с.537]). По всей видимости последняя дата фигурировала в том списке "Картлис Цховреба", которым пользовался Ф.Жордания, и она кажется нам более правдоподобной.

Почему приобретение независимости Абхазской Церкви приходится на 820 год?

Указанная дата в истории Византии связана с восстанием Фомы Славянина. Иосиф Генесий (Хв.) среди примкнувших к войскам Фомы народностей называет и абазгов (Ἀβασίων) (см.[Васильев,1900,с.29, примеч.1]). Это сообщение находит свое подтверждение и в другом источнике – письме импер. Михаила II (820-829) Людовику благочестивому (778-840), в котором абазги вновь упоминаются как сторонники Фомы (см.[Инал-ипа,1976,с.294]).

Фома заключил союз с халифом Мамуном. Этот "союз халифа с Фомой был закреплен тем, что Антиохийский патриарх Иов возложил на последнего (Фому) императорский венец" [Васильев,1900,с.29]

Мы допускаем, что этот же патриарх мог признать полную самостоятельность Абхазского Католикосата. На этом могли настаивать абхазский царь Феодосий II, оказывавший военную помощь Фоме. Как мы помним, один из предшественников патр. Иова по Антиохийской кафедре, патр. Феофилакт во второй четверти VIII в. даровал ограниченную автокефалию Абхазской Церкви. Об этом, конечно же, был осведомлен и патр. Иов. Константинополь, понятное дело, ни первый, ни второй раз не признавал автокефалию, дарованную абхазам в Антиохии. Самостоятельность действий Антиохийских патриархов была обусловлена тем, что они находились под властью враждебных Византии халифов. Иначе бы патр. Иов не возложил бы короны на незаконного претендента на византийский престол.

Еще одна важная для нас деталь во всей этой истории восстания Фомы связана с тем, что многочисленная православная партия смотрела на Фому, как на защитника иконопочитания. А абхазы, как мы помним, обратились к Антиохийской Церкви еще в VIII в. именно по причине иконоборчества, царившего в Константинополе. И в данном случае участие народов, живших по берегу Восточного и Северного

Причерноморья, в том числе и абхазов. нам кажется, могло быть связано не только с политическими интересами, но и с попыткой восстановить иконопочитание. Из источников известно о верности Православию жителей Северо-Восточного Причерноморья. Из "Жития св. Стефана Нового" мы узнаем, что в числе трех областей, не принявших участие "в этой нечестивой ереси", т.е. областей, в которых могли найти себе убежище гонимые иконоборцами монахи, св. Стефан называет "северные склоны Евксинского Понта, побережные его области, лежащие по направлению к Зихской епархии, и пространство от Боспора, Херсона, Никопсиса, по направлению к Готии" (см.[Васильевский, 1912,т.2, вып.2,с.324-25]).

В 823 г. мятеж Фомы был подавлен, а он сам был казнен (см.[Васильев,1900,с.40]). Понятное дело после подавления этого восстания византийцы, конечно же, не оставили бы в покое сторонников Фомы, в том числе и абхазов, которые, возможно, к тому же получили автокефалию своей Церкви в Антиохии. Однако Византия была слишком ослаблена в результате военных действий с арабами. Именно в этот период арабы завоевывают Крит, Сицилию, а в 838 г. Мутасим берет Аморию (см.[Васильев,1900,с.41-75,119-140]). Последнее событие, т.е. потеря Амории, настолько повлияло на импер. Феофила, что он заболел и вскоре скончался (см.[Васильев,1900,с.140]). Кроме того неудачно закончился и поход против абхазов Феоктиста, бывшего фактически правителем империи при малолетнем сыне импер. Феофила. Флот Феоктиста был разбит бурею (см.[Васильев, 1900,с.154; Агрба, 1989,с.141-142]).

Таким образом, мы приходим к выводу, что в этот период, когда отношения между Византийской империей и Абхазским царством переживали не лучший период, в 820 г. в Антиохии абхазский царь Феодосий II мог добиться признания полной автокефалии своей Церкви от Антиохийского патриарха Иова.

В завершение нам хотелось бы указать на то, что косвенными свидетельствами самостоятельности Абхазского Католикосата являются строительство в IX в. собора в Пицунде в честь ап. Андрея Первозванного, устроение в западной части собора кувуклии с гробницами апостолов Андрея и Симона Кананита, а также появление в районе Питиунта храма в честь Святой Софии. Строительство собора в честь ап. Андрея Первозванного и устроение гробниц апостолов свидетельствуют о притязаниях абхазов на автокефалию своей Церкви. В ту эпоху необходимым условием получения автокефалии той или иной Церкви было ее апостольское происхождение – sedes apostolicae. Т.е.

Церковь могла стать автокефальной, только если на ее канонической территории проповедовал кто-либо из апостолов. Что касается строительства в Питиунте храма в честь Святой Софии (см.[Мурзакевич, 1877,с.8]), то такие храмы воздвигались во многих местах по примеру царствующего града Константинополя. "Можно думать, – писал прот. Г.Флоровский, – что часто Софийские храмы воздвигались скорее по национальным или политическим, нежели по собственно религиозным мотивам, – в свидетельство национальной или церковной независимости" [Флоровский,с.22].

Итак, мы пришли к выводу, что Абхазский Католикосат, скорее всего, приобрел свою полную независимость в 820 г. Мы допускаем, что эта независимость могла быть признана Антиохийским Патриархатом. А отсутствие Себастопольской епархии в списках кафедр Константинопольской Церкви десятого века также свидетельствует, по крайней мере, о пересмотре Константинополем своего отношения к независимой Абхазской Церкви.

Для окончательного подтверждения этого вывода в дальнейшем потребуются дополнительные изыскания.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В предлагаемом труде мы попытались, насколько это было в наших силах, показать реальную, а не выдуманную историю христианства в Абхазии в первом тысячелетии. Надеемся, что нам удалось рассеять те предубеждения, о которых мы говорили в самом начале. Насколько эта попытка была успешной, судить не нам.

В ходе исследования мы постоянно сталкивались с проблемой полной неизученности или поверхностной освещенностью многих вопросов по истории христианства в Абхазии. Поэтому часто нам приходилось заново рассматривать эти вопросы. Перед нам возникли и совершенно новые проблемы. Если мы и не сумели им дать полного разъяснения, то уже сама постановка этих вопросов, как мы надеемся, позволит в дальнейшем привлечь к ним внимание историков. Следовательно, эти проблемы будут изучены более детально, чем это мы могли себе позволить в рамках данной работы. Мы осознаем также, что в данном труде много "возможно", "вероятно", "по-видимому" и т.д. Это связано, во-первых, с тем, что предлагаемое сочинение одна из первых попыток более или менее целостно изложить историю христианства в Абхазии в первом тысячелетии. Во-вторых, сведения источников по интересующей нас проблеме слишком скудны, отрывочны, запутанны и противоречивы.

Многие наши обобщения, выводы, интерпретации и т.д. иногда могут показаться слишком смелыми. Но, как говорил Н.Я.Марр, "осторожность приводит ученого иногда к не менее ошибочным утверждениям, чем излишняя смелость".

Мы надеемся, что добросовестная научная критика, а также дальнейшее углубленное изучение истории христианства в Абхазии не позволят утвердиться и получить развитие тем нашим выводам, которые, возможно, окажутся ошибочными.

ЦИТИРОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Абхазия и абхазы, 1988 — Абхазия и абхазы средневековых грузинских повествовательных источников / Изд. Г. А. Амичба. Тб., 1988.

Абх. сказ. и лег., 1994 — Абхазские сказки и легенды / Сост. И. Хварцкия. М., 1994.

Авидзба, 1974 — Авидзба С. Д. По историческим местам Нового Афона // ТАГМ. Вып. 4. Сухуми, 1974.

Агафий — Агафий Миринейский. О царствовании Юстиниана. М., 1996.

Агбунов, 1987 — Агбунов М. В. Античная лоция Черного моря. М., 1987.

Агрба, 1985 — Агрба З. В. О некоторых археологических памятниках на территории Пицундского храма X века// ИАИЯЛИ. Т.13. Тб., 1985.

Агрба, 1989 — Агрба И. Ш. Взаимоотношения Абхазского царства и Византии (конец VIII – X вв.). Диссер. на соиск. учен. степ. канд. истор. наук. М., 1989.

Аджинджал, 1972 — Аджинджал Е. К. К вопросу о проникновения и утверждении христианства в Абхазию // Тезисы докладов и сообщений научной сессии Абхазского государственного музея. Сухуми, 1972.

Аджинджал, 1980 — Аджинджал Е. К. К вопросу проникновения христианства в Абхазию // Труды АГМ. Вып. 5.Сухуми, 1980.

Аджинджал, 1987 — Аджинджал Е. К. Об одном аспекте ранневизантийской дипломатии на Кавказе // ВДИ. 1987. № 3.

Аджинджал, 2000 — Аджинджал Е. К. Из истории христианства Абхазии Сухум, 2000.

Алексидзе, 1983 — Алексидзе З. Н. Проблемы идеологии и культуры раннесредневекового Кавказа и Грузии. Диссер. на соиск. учен. степ. д-ра истор. наук в форме научного доклада. Тб., 1983.

Амиранашвили, 1957 — Амиранашвили Ш. Я. История грузинской монументальной живописи. Т. 1. Тб., 1957.

Амичба, 1988 — Амичба Г. Новый Афон и его окрестности. (Исторический очерк). Сухуми, 1988.

Амичба, 1999 — Амичба Г. Культура и идеология раннесредневековой Абхазии (V-X вв.). Сухум, 1999.

Анчабадзе, 1956 — Анчабадзе З. В. Вопросы истории Абхазии в книге П. Ингороква "Георгий Мерчуле – грузинский писатель X века" // ТАИЯЛИ. Т. 27. Сухуми, 1956.

Анчабадзе, 1959 — Анчабадзе З. В. Из истории средневековой Абхазии (VI-XVII века). Сухуми, 1959.

Анчабадзе, 1964 — Анчабадзе З. В. История и культура древней Абхазии. М., 1964.

Анчабадзе, 1976 — Анчабадзе З. В. Очерки этнической истории абхазского народа. Сухуми, 1976.

Анчабадзе, 1999 — Анчабадзе Г. З. Изучение вопросов этнической истории абхазов на фоне грузино-абхазского конфликта // Аспекты грузино-абхазского конфликта (Материалы грузино-абхазской конференции. Конобеево, август 1999). Ирвайн, 2000.

Антелава, Дзидзария, Олонецкий, 1950 — Антелава И. Г., Дзидзария Г. А., Олонецкий А. А. Из истории крестьянской реформы в Абхазии // ИА. Т. 5. М., 1950.

Аншба, 1995 — Апсуаа рфольклор. Артур Аншба иаиҵамҭакуа. Akya, 1995.

Апакидзе, 1978 — Апакидзе А. "Великий Питиунт". Археологические раскопки в Пицунде // ВП. Т. 3. Тб., 1978.

Ардзинба,1971 — Ардзинба В. Г. Хаттские истоки социальной организации древнехеттского общества. Диссер. на соиск. учен. степ. канд. истор. наук. М., 1971.

Ардзинба,1982 — Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982.

Архид. Павел, 1900 — Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в., описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским / Пер. с араб. Г. Муркоса. М., 1900.

Архиеп. Георгий, 1899 — Георгий, архиепископ Александрийский. Житие св. Иоанна Златоуста, архиепископа Константинограда // Великие минеи четьи, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Ноябрь. СПб., 1899.

Архиеп. Хризостом — Хризостом (Пападопулос), архиепископ Афинский и всея Эллады. История Антиохийской Церкви. В 3-х частях / Пер. с греч. Б. Нелюбова. Сергиев Посад, 1992.

Архим. Леонид, 1885 — Леонид (Кавелин), архим. Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь. М., 1885.

Архим. Леонид, 1887 — Леонид (Кавелин), архим. Абхазия и ее христианские древности. М., 1887.

Архим. Сергий, 1876 — Сергий (Спасский), архим. Полный месяцеслов Востока. Т. 2. М., 1876.

Архим. Хрисанф, 1873 — Хрисанф, архим. Религии древнего мира в их отношении к христианству. Т.1. СПб., 1873.

Археол. съезд, 1882 — Пятый археологический съезд в Тифлисе. Протоколы подготовительного комитета. М., 1882.

Афонский Патерик, 1897 — Афонский Патерик или жизнеописания святых, на святой Афонской горе просиявших. В 2-х частях. Изд. 7. М., 1897.

Бакрадзе, 1875 — Бакрадзе Д. Кавказ в древних памятниках христианства // ЗОЛКА. Кн. 1. Тифлис, 1875.

Басария, 1923 — Басария С. Абхазия в географическом, этнографическом и экономическом отношении. Сухум, 1923.

Болотов, 1908 — Болотов В. В. К истории императора Ираклия // ВВ. Т. 14. Вып. 1. СПб., 1908.

Болотов, 1994 — Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 2. М., 1994.

Бгажба, 1954 — Бгажба Х. С. Н. С. Джанашиа – краевед Абхазии // ТАИЯЛИ. Т. 25. Сухуми, 1954.

Бгажба, 1956 — Бгажба Х. С. Некоторые вопросы этнонимики и топонимики Абхазии. (В связи с работой Павле Ингороква "Георгий Мерчуле") // ТАИЯЛИ. Т. 27. Сухуми, 1956.

Бгажба, 1998 — Бгажба О. Х. Цебельдинская экспедиция Ю. Воронова // Литературная Абхазия. 1998. Сухум, 1998.

Бенешевич, 1908 — Бенешевич В. Н. Синайский список отцов Никейского Первого Вселенского Собора // ИИАН. 1908. № 3. СПб., 1908.

Бибиков, 1998 — Бибиков М. В. Историческая литература Византии. СПб., 1998.

Бриллиантов, 1918 — Бриллиантов А. О месте кончины и погребения святого Максима Исповедника. Пг., 1918.

Броссе, 1843 — Броссе М. О религиозном и политическом состоянии Грузии до XVII в. / Пер. с фран. М. Селезнева // ЖМНП. 1843. Ч. 40. СПб., 1843.

Брун, 1874 — Брун Ф. Черноморские готы и следы долгого их пребывания в Южной России. СПб., 1874.

Буш, 1897 — Буш В. Жизнь св. Иоанна Златоуста и его время / Пер. с англ., под редак. проф. А. Пономарева // Странник. 1897. № 5, 9-12.

Васильев, 1900 — Васильев А. А. Византия и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время Аморийской династии (820-867 гг.). СПб., 1900.

Васильевский, 1877 — Васильевский В. Хождение ап. Андрея в стране мирмидонян // ЖМНП. 1877. № 2.

Васильевский, 1878 — Васильевский В. Г. Житие Иоанна Готского // ЖМНП. 1878. № 1.

Васильевский, 1909 — Васильевский В. Г. Труды. Т. 2. Вып. 1. СПб., 1909.

Васильевский, 1912 — Васильевский В. Г. Труды. Т. 2. Вып. 2. СПб., 1912.

Вахушти, 1904 — Царевич Вахушти. География Грузии / Введ., пер. и примеч. М. Г. Джанашвили. Тифлис, 1904.

Введенский, 1871 — Введенский А. И. Религиозные верования абхазцев // ССКГ. Вып. 5. Тифлис, 1871.

Векуа, 1912 — Векуа А. Из жизни и обычаев абхазцев // Закавказье. 1912. № 133.

Властарь, 1892 — Алфавитная синтагма Матфея Властаря / Пер. с греч. свящ. Н. Ильинского. Симферополь, 1892.

Воронов, 1973 — Воронов Л., прот. Документы и акты, входящие в состав "Деяний Первого Вселенского Собора 325 года" // БТ. Т. 9. М., 1973.

Воронов, 1980 — Воронов Ю. Н. Диоскуриада-Себастополис-Цхум. М., 1980.

Воронов, 1981 — Воронов Ю. Н. О некоторых новых находках в окрестностях Цебельды // ИАИЯЛИ. Т. 10. Тб., 1981.

Воронов, Бгажба, 1986 — Воронов Ю. Н., Бгажба О. Х. Главная крепость Апсилии. Сухуми, 1986.

Воронов, 1988 — Воронов Ю. Н. К локализации Никопсии // XV Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа. Тезисы докладов. 19-22 апреля 1988 г. Махачкала, 1988.

Воронов, 1995 — Воронов Ю. Н. Распространение христианства в Абхазии. 1995. (Рукопись из архива Д. К. Чачхалия).

Воронов, 1998 — Воронов Ю. Н. Колхида на рубеже средневековья. Сухум, 1998.

Гаглоев, 2000 — Гаглоев С. История христианства в Осетии (Алании). Диссер. на соиск. учен. степ. канд. богословия. Сергиев Посад, 2000.

Гадло, 1991 — Гадло А. В. Византийские свидетельства о Зихской епархии как источник по истории Северо-Восточного Причерноморья // Из истории Византии и византиноведения. Л., 1991.

Georgica — Сведения византийских писателей о Грузии / Греч. тексты с груз. переводом издал и примеч. снабдил С. Г. Каухчишвили. В 8-и томах. Тб., 1936 – 1970.

Гидулянов, 1905 — Гидулянов П. В. Митрополиты в первые три века христианства. М., 1905.

Гидулянов, 1907 — Гидулянов П. В. Из истории развития церковно-правительственной власти. Восточные Патриархи в период четырех первых Вселенских Соборов Ярославль, 1907.

Голубинский, 1871 — Голубинский Е. Е. Краткий очерк истории Православных Церквей: Болгарской, Сербской, Румынской. М., 1871.

Голубинский, 1901 — Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 1. М., 1901.

Горст, 1997 — Горст А. П. Еще раз о Никопсии // Археология, архитектура и этнокультурные процессы Северо-Западного Кавказа. Екатеринбург, 1997.

Гулиа, 1986 — Гулиа Д. И. Собр. соч. Т. 6. История Абхазии. Этнография. Сухуми, 1986.

Гунба, 1989 — Гунба М. М. Абхазия в первом тысячелетии. Социально-экономические отношения. Сухуми, 1989.

De aedificiis — Прокопий Кесарийский. О постройках / Пер. С. П. Кондратьева // ВДИ. 1939. № 4 (9). М., 1939.

Дбар, 1999 — Дбар Д. Религиозные тенденции в современной Абхазии. (Сборник статей). М., 1999.

Джавахов,1901 — Джавахов И. Проповедническая деятельность ап. Андрея и св. Нины в Грузии // ЖМНП. Ч. 333. 1901. № 1.

Джанашвили, 1899 — Джанашвили М. Известия грузинских летописей и историков о Херсоне, Готии, Осетии, Хазарии, Дидоэтии и России // СМОМПК. Вып. 26. Тифлис, 1899.

Джанашиа, 1940 — Джанашиа С. Н. О времени и условиях возникновения Абхазского царства // ИИЯИМК. 1940. Т. 8.

Деяния — Деяния Вселенских Соборов. В 4-х томах. СПб., 1996.

Дистроптов, 1987 — Дистроптов П. Д. Распространение христианства в Северном Причерноморье. Диссер. на соиск. учен. степ. канд. истор. наук. М., 1987.

Дундуа, 1977 — Дундуа Г. Вислая печать епископа Федора // ВП. Т. 2. Тб., 1977.

(1) Дурново, 1910 — Дурново Н. Н. Историческое исследование о патриарших и архиепископских (автокефальных) престолах в Православной Восточной Церкви. М., 1910.

(2) Дурново, 1910 — Дурново Н. Н. Исторический очерк автокефальных Церквей: Иверской и Имеретинской, со списками 120 епархий и католикосов Мцхетского и Имеретинско-Абхазских. М., 1910.

Дюбуа — Фредерик Дюбуа де Монперэ. Путешествие вокруг Кавказа / Пер. с фран. Н. А. Данкевич-Пущиной. Сухуми, 1937.

Дьячков-Тарасов, 1904 — Дьячков-Тарасов А. Н. Гагры и их окрестности (в историко-географическом отношении) // ЗКОИРГО. Кн. 24. Вып. 1. Тифлис, 1904.

Евагрий Схоластик — Евагрий Схоластик. Церковная история. СПб., 1855. Второе издание М., 1997.

Евлия Челеби — Путешествие турецкого туриста по восточному берегу Черного моря // ЗООИД. Т. 13. Одесса, 1875.

Евсевий — Евсевий Кесарийский. Церковная история. СПб., 1849.

Евсевий Памфил — Евсевий Памфил. Церк-ая ист-ия.М., 1993.

Еп. Арсений, 1899 — Арсений (Иващенко), еп. Летопись церковных событий и гражданских, поясняющих церковные, от Р.Х. до 1898 года. Изд. 3. СПб., 1899.

Еп. Владимир, 1904 — Из путевых заметок епископа Владимира о Северном Кавказе. 1886 г. // РА. 1904. №4. М., 1904.

Еп. Гавриил, 1868 — Гавриил, еп. Имеретинский. Обозрение абхазских и самурзаканских приходов // ПО. 1868. Т. 27. №11.

Еп. Кирион, 1906 — Кирион, еп. Какой Иверии дарована автокефалия в XI в.? // ЦВ. 1906. № 19.

Еп. Порфирий — Порфирий (Успенский), еп. Новое слово об Афоноиверской иконе Богоматери. Б. м. и г.

Еп. Порфирий, 1874 — Порфирий (Успенский), еп. Восток христианский. Список Антиохийских патриархов свящ. М. Брека. Киев, 1874.

Еп. Порфирий, 1877 — Порфирий (Успенский), еп. История Афона. Ч. 3. Киев, 1877.

Епифаний — Епифаний Иерусалимский. Житие Андрея Первозванного // Сказания о мучениках христианских, чтимых Православной Кафолической Церковью. Т. 2. Казань, 1867.

Жан де Люкка — Описание перекопских и ногайских татар, черкесов, мегрелов и грузин Жана де Люкка, монаха Доминиканского ордена (1625) / Пер. с фран. П. Юрченко // ЗООИД. Т. 2. Одесса, 1879.

Жития святых, 1856 — Жития святых Российской Церкви, также иверских и славянских. Ноябрь месяц. СПб., 1856.

Житие ап. Андрея, 1869 — Житие св. апостола Андрея Первозванного / Пер. с груз. рукописи Давидогареджийского монастыря // ХЧ. 1869. № 8.

Жордания, 1893 — Жордания Ф. Абхазские католикосы (Краткий очерк из истории Абхазской Церкви). Ставрополь, 1893.

Жордания, 1902 — Жордания Ф. Хроника абхазских царей // ДВГЭ. 1902. № 13-14. Тифлис, 1902.

Жордания, 1906 — Жордания Ф. Краткие исторические сведения об автокефалии Грузинской Церкви // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 3. СПб., 1906.

Жузе, 1905 — Жузе П. Грузия в 17 столетии по изображению патриарха Макария // ПС. 1905. Ч. 2. № 1, 3, 5.

Заморовский, 1968 — Заморовский В. Тайны хеттов. М., 1968.

Заозерский, 1894 — Заозерский Н. О церковной власти. Сергиев Посад, 1894.

Званба, 1982 — Званба С. Т. Абхазские этнографические этюды / Изд. Г. А. Дзидзария. Сухуми, 1982.

Зухба, 1981 — Зухба С. Л. Аҧсуа жәлар рҿаҧыцтә рҿиамҭа. Аҟуа, 1981.

Иером. Феодосий, 1897 — Феодосий, иером. Св. Иоанн Златоуст, его жизнь и деятельность. СПб., 1897.

Извест. европ. авт., 1974 — Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. / Изд. В. К. Гарданова. Нальчик, 1974.

И. Н., 1898 — Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь / Сост. И. Н. М., 1898.

Инал-ипа, 1963 — Инал-ипа Ш. Д. О содержании термина "Апсха" - "царь Абхазии" // ТАИЯЛИ. Т. 33-34. Сухуми, 1963.

Инал-ипа, 1976 — Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми, 1976.

Инал-ипа, 1992 — Инал-ипа Ш. Д. Ступени к исторической действительности. (Об этнической ситуации в Абхазии XV- нач. XX вв.). Сухум, 1992.

Инал-ипа, 1995 — Инал-ипа Ш. Д. Садзы. Историко-этнографический очерк // Материалы к серии "Народы и культуры". Вып. 28. Народы Кавказа. Кн. 2. М., 1995.

Иоанн Сабанисдзе, 1987 — Иоанн Сабанисдзе. Мученичество Або Тбилели / Пер. с груз. К. Кекелидзе // Древне-грузинская литература (V-XVIII вв.). Тб., 1987.

Иоанес Драсханакерци — Иоанес Драсханакерци. История Армении / Изд. М. О. Дарбинян-Меликян. Ереван, 1986.

Иосиф Флавий, 1900 — Иосиф Флавий. Иудейская война / Пер. с евр. Я. Л. Чертка. СПб., 1900.

Иосселиани, 1843 — Иосселиани П. Краткая история Грузинской Церкви. СПб., 1843.

Карташев, 1907 — Карташев А. В. Был ли ап. Андрей на Руси? // ХЧ. 1907. № 7.

Карташев, 1991 — Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. М., 1991.

Карташев, 1994 — Карташев А. В. Вселенские Соборы. М., 1994.

Каухчишвили, 1957 — Каухчишвили Т. С. Греческая надпись на Сухумском светильнике // ТАИЯЛИ. Т. 28. Сухуми, 1957.

Каухчишвили, 1978 — Каухчишвили Т. С. Греческая надпись Бичвинтской мозаики // ВП. Т. 3. Тб., 1978.

Каухчишвили, 1979 — Каухчишвили Т. С. Письменные источники по вопросу "колонизации" Восточного Причерноморья // Проблемы греческой колонизации Северного и Восточного Причерноморья. Тб., 1979.

Кация, 1963 — Кация А. К. Илори (памятник XI века). Тб., 1963.

Кварчия, 1985 — Кварчия В. Е. Ойконимы Абхазии в письменных источниках. Сухуми, 1985.

Кедрин, 1774 — Кедрин Г. Деяния церковные и гражданские от Р. Х. до пол. XI в. / Пер. с греч. на славян. свящ. И. Иванова. Ч. 2. М., 1774.

Кекелидзе, 1912 — Кекелидзе К., прот. Сведения грузинских источников о преподобном Максиме Исповеднике // ТКДА. 1912. № 9, 11.

Кекелидзе, 1913 — Кекелидзе К., прот. Житие и подвиги св. Иоанна, католикоса Урhайского // ХВ. 1913. Т. 2. Вып. 3. СПб., 1914.

Кекелидзе, 1914 — Кекелидзе К., прот. К вопросу об Иерусалимском происхождении Грузинской Церкви // СИППО. Т. 25. СПб., 1914.

Кекелидзе, 1956 — Памятники древнегрузинской литературы / Груз. текст пер., исслед. и примеч. К. С. Кекелидзе. Тб., 1956.

Кигурадзе, Лордкипанидзе, Тодуа, 1987 — Кигурадзе Н. Ш., Лордкипанидзе Г. А., Тодуа Т. Т. Клейма XV легиона из Пицундского городища // ВДИ. 1987. № 2. М., 1987.

Климов, Алексеев, 1980 — Климов Г. А., Алексеев М. Е. Типология кавказских языков. М., 1980.

Кобахия, Хрушкова, Шамба, 1987 — Кобахия Б. С., Хрушкова Л. Г., Шамба С. М. Новая раннехристианская церковь на городище Гюэнос (Абхазия) // ВДИ. Отдельный оттиск. М., 1987

Кондаков, 1890 — Кондаков Н. П. Опись памятников древности в некоторых храмах и монастырях Грузии. СПб., 1890.

Конст. Багрян., 1899 — Сочинения Константина Багрянородного: "О фемах" и "О народах" / Пред. и примеч. Г. Ласкина. Б. м., 1899.

Кременецкий, 1908 — Кременецкий А., прот. Место кончины и погребения Иоанна Златоуста и Василиска-Златоустовский монастырь в Абхазии. Воронеж, 1908.

Круглов, 1917 — Круглов А. В. Вселенские учители. Св. Иоанн Златоуст. Очерк жизни. М., 1917.

Кудрявцев, 1922 — Кудрявцев К. Сборник материалов по истории Абхазии. Сухум, 1922.

Кузнецов, 1977 — Кузнецов В. А. Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977.

Кулаковский, 1897 — Кулаковский Ю. Где был построен императором Юстинианом храм для авазгов? // АИЗ. 1897. № 2. М., 1897.

Кулаковский, 1898 — Кулаковский Ю. К истории Готской епархии (в Крыму) в VIII веке // ЖМНП. 1898. № 2.

Лавров, 1960 — Лавров Л. И. Дольмены северо-западного Кавказа // ТАИЯЛИ. Т. 31. Сухуми, 1960.

Лапинский, 1995 — Лапинский Т. Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских / Пер. с нем. В. К. Гарданова. Нальчик, 1995.

Ламберти — Арканджело Ламберти. Описание Колхиды, называемой теперь Менгрелией, в котором говорится о происхождении, обычаях и природе этих стран с картою 1654 года / Пер. с итал. К. Ф. Ган // СМОМПК. Вып. 43. Тифлис, 1913.

Латышев, 1911 — Латышев В. В. К истории христианства на Кавказе. Греческие надписи из Ново-Афонского монастыря // Сборник археологических статей, поднесенный графу А. Бобринскому СПб., 1911.

Лебедев, 1997 — Лебедев А. П. Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. СПб., 1997.

Лебедев, 1916 — Лебедев Д., свящ. Список епископов Первого Вселенского Собора в 318 имен // ЗИАН. Т. 13. № 1. Пг., 1916.

Леквинадзе, 1968 — Леквинадзе В. А. О некоторых сооружениях древнего Питиунта // КСИА. Вып. 113. М., 1968.

Леквинадзе, 1969 — Леквинадзе В. А. "Понтийский лимес" / / ВДИ. 1969. № 2. М., 1969.

(1) Леквинадзе, 1970 — Леквинадзе В. А. О древнейшей базилике Питиунта и ее мозаиках // ВДИ. 1970. № 2. М., 1970.

(2) Леквинадзе, 1970 — Леквинадзе В. А. Гантиадская базилика // СА. 1970. № 3. М., 1970.

Леквинадзе, 1973 — Леквинадзе В. А. О постройках Юстиниана в Западной Грузии // ВВ. Т. 34. М., 1973.

Леквинадзе, 1988 — Леквинадзе В. А. Драндский храм // Кавказ и Византия. Вып. 6. Ереван, 1988.

Летопись Картли, 1982 — Летопись Картли / Пер., введ. и примеч. Г. В. Цулая. Тб., 1982.

Ломоури, 1986 — Ломоури Н. Ю. К выяснению некоторых сведений "NOTITIA DIGNITATUM" и вопрос о так называемом Понтийском лимесе // ВВ. Т. 46. М., 1986.

Ломинадзе, 1966 — Ломинадзе Б. Р. Из истории феодальных отношений в Грузии. Сеньории. I. Тб., 1966 (на груз. яз.).

Лопухин, 1895 — Лопухин А. П. Жизнь и труды св. отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. СПб., 1895.

Лордкипанидзе, 1979 — Лордкипанидзе О. Древняя Колхида. Миф и археология. Тб., 1979.

Лордкипанидзе, 1981 — Лордкипанидзе Г. А. Исследования в Пицунде // Археологические открытия в 1980 году. М., 1981.

Лордкипанидзе, Кигурадзе, Тодуа, 1990 — Лордкипанидзе Г. А., Кигурадзе Н. Ш., Тодуа Т. Т. Раннехристианская стела из Пицунды // ВДИ. 1990. № 3. М., 1990.

Малышевский,1888 — Малышевский И. Сказания о посещении Русской страны св. апостолом Андреем. Греческие сказания о проповеди св. апостола Андрея // ТКДА. 1888. № 6.

Малышевский,1889 — Малышевский И. Спутники и ученики св. апостола Андрея // ТКДА. 1889. № 12.

Марр, 1905 — Марр Н. Я. Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием // ЗВОИРАО. Т. 16. Вып. 2-3. СПб., 1905.

Марр, 1907 — Марр Н. Я. Исторический очерк Грузинской Церкви с древнейших времен. (К вопросу об автокефалии Грузинской Церкви) // ЦВ. 1907. № 3.

Мачавариани, 1913 — Мачавариани К. Д. Описательный путеводитель по городу Сухуму и Сухумскому округу. В 2-х ч. Сухум, 1913.

Мацулевич, 1978 — Мацулевич Л. А. Мозаика Бичвинта – Великого Питиунта // ВП. Т. 3. Тб., 1978.

Мецгер, 1996 — Брюс М. Мецгер. Текстология Нового Завета. М., 1996.

Меликишвили, 1954 — Меликишвили Г. А. Древневосточные материалы по истории народов Закавказья. Т. 1. Наири-Урарту. Тб., 1954.

Меликсет-Беков, 1915 — Меликсет-Беков Л. Древнейшая Пицунда у Понта Евксинского // ЗИООИД. Т. 32. Одесса, 1915.

Микеладзе, 1963 — Микеладзе Т. К. Бичвинтская двухапсидная церковь // МАГК. Т. 3. Тб., 1963.

Миллер, 1893 — Миллер В. Отголоски апокрифов в кавказских народных сказаниях // ЖМНП. Ч. 288, 1893. № 7. СПб., 1893.

Миллер, 1908 — Миллер А. А. Археологический и этнографический очерк Черноморского побережья // ЖС. 1908. Вып. 1. СПб., 1908.

Миллер, 1909 — Миллер А. А. Разведки на Черноморском побережье Кавказа в 1907 году // ИИАК. Вып. 33. СПб., 1909.

Миляновский, 1961 — Миляновский Е. С. Пещера Абрскила // ТАИЯЛИ. Т. 39. Сухуми, 1961.

Митр. Гедеон, 1992 — Гедеон, митрополит Ставропольский и Бакинский. История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России. М.-Пятигорск, 1992.

Митр. Макарий, 1994 — Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Кн. 1. М., 1994.

Митр. Максим, 1976 — Максим (Христополус), митрополит Сардский. Вселенский Патриархат в Православной Церкви. Изучение истории и канонов Церкви / Пер. с новогреч. Г. Маклеллана. Фессалоники, 1976. (Машинопись. Библиотека МДА).

Мровели Леонтий, 1979 — Мровели Леонтий. Жизнь картлийских царей. Извлечения сведений об абхазах,

народах Северного Кавказа и Дагестана / Изд. Г. В. Цулая. М., 1979.

Муравьев, 1848 — Муравьев А. Н. Грузия и Армения. Ч. 3. СПб., 1848.

Мурзакевич, 1877 — Мурзакевич Н. Древнейший Пицундский православный храм на восточном берегу Черного моря. Одесса, 1877.

Немировский, 1980 — Немировский А. И. Понтийское царство и Колхида // Кавказ и Средиземноморье. Тб., 1980.

Откупщиков, 1980 — Откупщиков Ю. В. Карийцы в Причерноморье (Ономастика) // Кавказ и Средиземноморье. Тб., 1980.

Очер. истор. Груз. — Очерки истории Грузии. Т. 1-2. Тб., 1988-89.

Патр. Досифей, 1909 — Досифей, патриарх Иерусалимский. История Архиепископии Синайской горы // ППС. Вып. 58. СПб., 1909.

Петров, 1867 — Петров Л., свящ. Учебный церковно-исторический атлас. СПб., 1867.

Петровский, 1897 — Петровский С. В. Сказания об апостольской проповеди по северо-восточному Черноморскому побережью. Очерк из истории древнехристианской литературы // ЗИООИД. Т. 20. Одесса, 1897.

Петровский, 1898 — Петровский С. В. Сказания об апостольской проповеди по северо-восточному Черноморскому побережью // ЗИООИД. Т. 21. Одесса, 1898.

Поркшеян, 1957 — Поркшеян Х. А. К вопросу о пребывании адыгов в Крыму и об их взаимоотношениях с народами Крыма в эпоху средневековья // УЗКБНИИ. Т. 13. Нальчик, 1957.

Правосл. энцик. — Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000.

Преп. Максим, 1916 — Творения святого отца нашего Максима Исповедника. Ч. 1. Житие преп. Максима и служба ему / Пер., изд. и примеч. проф. Н. Д. Муретова. Сергиев Посад, 1916.

Pogodin, 1937-38 — Pogodin A. Повесть о хождении ап. Андрея в Руси // Byzantinoslavica. T. 7. Prague, 1937-38

Покровский, 1901 — Покровский А. Библейское учение о первобытной религии. Сергиев Посад, 1901.

Правила — Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского / Пер. с серб. Т. 1. СПб., 1911.

Прок. Гот. — Прокопий Кесарийский. Война с готами / Пер. с греч. С. П. Кондратьева. М., 1950.

Прок. Перс. — Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. Изд. 2. СПб., 1998.

Рудаков, 1997 — Рудаков А. П. Очерк византийской культуры по данным греческой агиографии. СПб., 1997.

Рыков, 1991 — Рыков В. Шаманы Лапландии // НР. 1991. №8.

Сагарда, 1916 — Сагарда Н. И. Святый Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский. Его жизнь, творения и богословие. Пг., 1916.

Scythica et Caucasica — Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе / Собрал и издал с русским переводом В. В. Латышев. Т. 1-2. СПб., 1893-1906.

Селезнев, 1847 — Селезнев М. Руководство к познанию Кавказа. В 3-х книгах. СПб., 1847.

Свед. араб. географ., 1908 — Сведения арабских географов IX и X вв. по Р.Х. о Кавказе, Армении и Азербейджане / Пер. с араб. и прим. Н. А. Караулова / / СМОМПК. Вып. 38. Тифлис, 1908.

Симиненко, 1997 — Симиненко В. И. К вопросу о локализации крепости Никопсии и Сотериуполя (аналитическая версия) // Археология, архитектура и этнокультурные процессы Северо-Западного Кавказа. Екатеринбург, 1997.

Сказания, 1867 — Сказания о мучениках христианских, чтимых Православной Кафолическою Церковью. Т. 2. Казань, 1867.

Смирнов, 1888 — Смирнов К. Обозрение источников истории Первого Вселенского Никейского Собора. Ярославль, 1888.

Созомен — Эрмий Созомен. Церковная история. СПб., 1851.

Соколов, 1906 — Соколов И. Об автокефалии Грузинской Церкви // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 3. СПб., 1906.

Сократ — Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996.

Соловьев, 1947 — Соловьев Л. Н. Диоскурия-Севастополис-Цхум // ТАГМ. Вып. 1. Сухуми, 1947.

Соловьев, 1960 — Соловьев Л. Н. Погребения дольменной культуры в Абхазии и прилегающей части Адлерского района // ТАИЯЛИ. Т. 31. Сухуми, 1960.

Сообщения — Сообщения средневековых грузинских письменных источников об Абхазии / Пер. с груз. и коммент. Г. А. Амичба. Сухуми, 1986.

Судьбы Груз. Церк., 1907 — Судьбы Грузинской Церкви. (По вопросу о грузинской церковной автокефалии). М., 1907.

Сысоев, 1913 — Сысоев В. М. Карачай в географическом, бытовом и историческом отношении // СМОМПК. Вып. 43. Тифлис, 1913.

Такайшвили, 1918 — Такайшвили Е. Диван абхазских царей // ЕИЛ. 1918. № 2-3. Тифлис, 1918

Тарнава, 1917 — Тарнава М. Краткий очерк истории Абхазской Церкви. Сухум, 1917.

Терновский, 1899 — Терновский С. А. Очерки из церковно-исторической географии. Области Восточных Патриархов Православной Церкви до IX века. Вып. 1. Казань, 1899.

Топсmelis, 1905 — Топсmelis. Правда об автокефалии Грузинской Церкви. Кутаис, 1905.

Торнау, 1864 — Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера // РВ. Т. 53. №10. М., 1864.

Трапш, 1975 — Трапш М. М. Труды. Т. 4. Материалы по археологии средневековой Абхазии. Сухуми, 1975.

Тьерри, 1884 — Тьерри А. Святой Иоанн Златоуст и императрица Евдоксия / Пер. с фран. М., 1884.

Уварова, 1891 — Уварова П. С. Кавказ, Абхазия, Аджария, Шавшетия, Посховский участок. Ч. 2. М., 1891.

Уварова, 1894 — Уварова П. С. Христианские памятники Кавказа // МАК. Вып. 4. М., 1894.

Услар, 1869 — Услар П. К. Начало христианства в Закавказье и на Кавказе // ССКГ. Вып. 2. Тифлис, 1869.

Услар, 1881 — Услар П. К. Древнейшие сказания о Кавказе. Тифлис, 1881.

Фарфоровский, 1908 — Фарфоровский С. Кавказские легенды об Эльбрусе // СМОМПК. Вып. 38. Тифлис, 1908.

Федот Елчин — Статейный список Федота Елчина // Путешествия русских послов XVI-XVII вв. М.-Л., 1954.

Федотов, 1996 — Федотов В. В. Историческая география северо-восточной Евразии в эпоху античных цивилизаций. М., 1996.

Феодорит — Феодорит Кирский. Церковная история. СПб., 1852.

Феофан — Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта / Пер. В. И. Оболенского, Ф. А. Терновского. М., 1884.

Флоренский, 1995 — Флоренский П., свящ. Иконостас. М., 1995.

Флоровский — Флоровский Г., прот. О почитании Софии, Премудрости Божьей, в Византии и на Руси. (Библиотека МДА. Машинопись).

Фонченко, 1970-72 — Фонченко В., диакон. Церковно-археологические труды архим. Леонида (Кавелина). Загорск, 1970-72 (машинопись).

Ханцадзе, 1970 — Ханцадзе Ш. А. Академик Мари Броссе и европейское и русское грузиноведение (историографический очерк). Тб., 1970.

Хонелия, 1967 — Хонелия Р. А. Политические взаимоотношения Абхазского царства и царства Армянских Багратидов в IX-X вв. Диссер. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. Ереван, 1967.

Хотелашвили, Якобсон, 1984 — Хотелашвили М. К., Якобсон А. А. Византийский храм в с. Дранда (Абхазия) // ВВ. Т. 45. М., 1984.

Хрушкова, 1982 — Хрушкова Л. Г. Три церкви в горной Абхазии // ВВ. Т. 43. М., 1982.

Хрушкова, 1983 — Хрушкова Л. Г. О религиозных верованиях апсилов (IV-VII вв.) // ИАИЯЛИ. Т. 12. Тб., 1983.

Хрушкова, 1984 — Хрушкова Л. Г. Раннехристианские саркофаги из Абхазии // ВВ. Т. 45. М., 1984.

Хрушкова, 1985 — Хрушкова Л. Г. Цандрипш. Материалы по раннехристианскому строительству в Абхазии. Сухуми, 1985.

Хрушкова, 1992 — Хрушкова Л. Г. Архитектурный комплекс в с. Алахадзы // Архитектурное наследство. № 39. М., 1992.

Хрушкова, 1995 — Хрушкова Л. Г. Новая октогональная церковь в Севастополисе в Абхазии и ее литургическое устройство // Византинороссика (Труды Санкт-петербургского Общества византино-славянских исследований). Т. 1. СПб., 1995.

Чачхалиа, 1997 — Чачхалиа Д. Абхазская Православная Церковь (Хроника. Прибавления). М., 1997.

Чачхалиа, 1999 — Чачхалиа Д. Хроника абхазских царей. М., 1999.

Чернявский, 1887 — Чернявский В. И. Ответ на замечание А. Н. Введенского по поводу моей записки "О памятниках Западного Кавказа" и дополнения // Труды V-го археологического съезда в Тифлисе (1881 г.). М., 1887.

Чичуров, 1980 — Византийские исторические сочинения: "Хронография" Феофана, "Бревиарий" Никифора / Тексты, пер. и комм. И. С. Чичурова. М., 1980.

Чурсин, 1956 — Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956.

Цинцадзе, 1905 — Цинцадзе К., свящ. Автокефалия Церкви Грузинской. (Исторический очерк IV-IX вв.). Тифлис, 1905.

Цинцадзе, 1906 — Цинцадзе К., свящ. Историческая справка по вопросу об автокефальности Грузинской Церкви. Тифлис, 1906.

Цулая, 1963 — Цулая Г. В. Мифологические тайны пещеры Абраскила // ТАИЯЛИ. Т. 33-34. Сухуми, 1963.

Шакрыл, 1971 — Шакрыл К. С. Очерки по абхазо-адыгским языкам. Сухуми, 1971.

Шамба, 1974 — Шамба Г. К. Эшерские кромлехи. Сухуми, 1974.

Шамба, 1988 — Шамба С. М. Гюэнос – I. Тб., 1988.

Шарден — Путешествие Шардена по Закавказью в 1672-1673 гг. Тифлис, 1902.

Шенгелия, 1980 — Шенгелия И. Г. Некоторые типологические параллели к мифу о Прометее в грузинском народном сказании об Амирани // Кавказ и Средиземноморье. Тб., 1980.

Шервашидзе, 1978 — Шервашидзе Л. Пицундская мозаика // ВП. Т. 3. Тб., 1978.

Юбил. сборник, 1903 — Юбилейный сборник статей, посвященных блаженной памяти св. Иоанна Златоуста. Казань, 1903.

Яйленко, 1979 — Яйленко В. П. Древнегреческая колонизационная практика // Проблемы

ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСТВА В АБХАЗИИ В ПЕРВОМ ТЫСЯЧЕЛЕТИИ

Holy Metropolis of Abkhazia
www.anyha.org

Издательство "Стратофил"
Новоафонское Духовное Училище
Новый Афон 2005