

В. А. Арутюнова-Фиданян.

Православные армяне в Северо-Восточной Руси [история Церкви]

Мне следовало бы назвать эту статью "К вопросу о возможном присутствии православных армян в Северо-Восточной Руси", поскольку при настоящем состоянии источников в работе такого рода будет больше вопросов, чем ответов. Предложенная здесь гипотеза - скорее тема для совместного размышления ориенталистов и специалистов по средневековой Руси, причем не только (и не столько) историков, сколько археологов и искусствоведов. Информация, которую я попытаюсь осмыслить в этой работе, была, собственно, предоставлена трудами искусствоведов.

Исследователи древнерусского искусства часто писали о расцвете великолепной архитектурной школы во Владимиро-Суздальской Руси (середина XII-XIII в.). При Юрии Долгоруком было возведено пять белокаменных храмов, в их числе церковь Бориса и Глеба (законченная постройкой в 1152 г.), продолжил строительство Андрей Боголюбский, который, по свидетельству Лаврентьевской летописи, приглашал иноземных мастеров [1]. Специалисты усматривают в технике строительства и декоративном убранстве памятников Владимиро-Суздальской архитектурной школы черты, общий с орнаментацией храмов Закавказья. О.Х. Хал-пахчян сравнивает резные орнаменты Ахтамарского храма с владимиросуздальским декором. На камнях Золотых ворот во Владимире и на подножии чаши Кивория в Боголюбове обнаружены граффити, сходные по начертанию с армянскими монограммами [2].

Однако И.А. Орбели, который выяснял восточные корни "богатейшей резьбы на камне и плоских рельефов, которыми были украшены памятники Суздальской земли", основательно полагал, что "попытки перебросить через Кавказские горы на чудовищном географическом протяжении мост из Суздальщины непосредственно на Ванское озеро на Ахтамар, перескакивая через три века, едва ли кого-либо могли убедить". Не отрицая влияния армянского искусства на искусство Древней Руси, он считал, что необходимо выяснить пути, по которым могло проникать это влияние, найти выход "из Закавказья и южного Прикавказья" на окраины русской равнины [3].

О существовании таких путей в Северо-Восточную Русь свидетельствует и поразительное (при общем неприятии "армянской веры", унаследованном русской церковью от византийской) возникновение культа Григория Армянского в Новгороде в конце XII-XVI в.

В новгородской литературе широко представлено житие Григория Просветителя. Первые на Руси изображения армянского святого появляются также в Новгороде (храм Спаса Нередицы построен в сентябре 1198 г., расписан в конце XII - начале XIII в., церковь Феодора Стратилата построена в 1361 г., церковь в честь Григория Армянского построена в Хутынском монастыре под Новгородом в 1445 г.). Традицию иконописания армянского святого на Руси также можно отнести к Новгороду и датировать ее концом XII - началом XIII в. [4]

Нельзя утверждать, что не было попыток пролить свет на эту проблему. К.В. Айвазян в двух больших статьях привел en masse сведения об армянах на Руси в период раннего средневековья, упоминания об "армянской вере", об "армянской ереси" и культе Григория Просветителя в Новгороде [5]. Исследователь приводит ряд возможных объяснений загадочного феномена почитания Григория Армянского на русском северо-востоке: 1) влияние византийской церковной традиции; 2) перевоз мощей св. Григория из Константинополя в Новгород; 3)

использование культа Григория в борьбе с еретиками [6]. Рассмотрим возможности превращения этих положений в надежные рабочие гипотезы.

Активизация почитания Григория Просветителя в Византии связана с именем патриарха Фотия (858-867; 877-886), стремившегося к консолидации сил восточнохристианской церкви перед лицом Запада. Он пытался сгладить разногласия между восточными христианами, добивался унии с армянской монофиситской церковью. Григорий - примас армянской церкви, великомученик, популярный среди армян, сирийцев, коптов, идеально подходил на роль цементирующего звена. При Михаиле III (842-867) Фотий открывает в церкви святой Троицы реликвии Григория и святых дев Рипсима и Гаяне, имя Григория часто упоминается в переписке Фотия, при нем появляется греческая версия Агафангела, житие Григория включается в менологий Симеона Метафраста, что весьма способствовало популярности армянского Просветителя в странах византийского культурного круга. По инициативе Фотия стены св. Софии Константинопольской украшаются фресками с изображениями отцов церкви, призванными подтвердить авторитет восточной церкви, и Григорий Просветитель оказывается в одном ряду со столпами христианства Василием Великим, Григорием Назианзином, Дионисием Ареопагитом, Николаем Мирликийским, Мощи Григория Армянского переносятся в Софию [7], Л.М. Меликсет-Бек, А.Д. Ерицов и К.В. Айвазян считают, что русская церковь сохраняла почитание Григория Просветителя, исходя из традиций времени так называемого "вселенского согласия" [8]. Однако, если бы это было так, то прежде всего его культ появился бы в Киеве и был бы характерен для всей русской церкви, а не только для Новгородской и только с конца XII по XVI в. Речь идет, по-видимому, не о рутинном почитании одного из святых вселенской церкви, а о всплеске живого интереса, уникального для Руси.

Предположение, что в Новгород были привезены мощи Григория Просветителя вместе с мощами Феодора Стратилата и Власия Севастийского доставленных Добрыней Ядрейковичем в начале XIII в. [9], не находит ни прямых, ни косвенных подтверждений в источниках. Очевидно, мощи Григория не покидали главного храма Византийской империи.

И, наконец, основная гипотеза Айвазяна: культ Григория Просветителя совпадает по времени с первым массовым антицерковным движением на Руси - ересью стригольников, и, по его мнению, это не является случайным совпадением.

Айвазян выдвигает предположение, что культ Григория появился непосредственно в ходе борьбы против ереси стригольников, которая, по его мнению, связана была с ересью павликиан. В этом предположении присутствуют два недоказуемых, точнее - недоказанных, допущения. Первое - ересь стригольников генетически восходит к павликианской ереси, второе - культ Григория Армянского использовался как оружие в борьбе с павликианами. Анализ идеологии обеих ересей, проведенных Айвазяном, не очень убеждает, так как, во-первых, опирается не непосредственно на источники (как бы мало их ни было), а на исследования, более всего на не самую новую и не самую лучшую работу о павликианском движении С.Г. Мелик-Бахшяна [10] и исследование Н.А. Казаковой, посвященное стригольникам [11]; во-вторых, даже и такое опосредованное изложение показывает, что очевидная близость учений павликиан, богомилов и стригольников идет на уровне сходства между всеми антицерковными средневековыми ересями.

Айвазян признает, что нет никаких данных о пребывании армян-павликиан в Новгороде, что источники свидетельствуют скорее в пользу присутствия православных армян в Северо-Восточной Руси, но проходит мимо собственных аргументов, увлеченный попыткой связать культ Григория Армянского с борьбой против армянских и русских еретиков [12]. Он приводит два незначительных упоминания о павликианах в "Кормчей XIV титулов без толкований", принадлежавшей одному из новгородских архиепископов XII-XIII вв., и в "Сборнике слов,

поучений и апокрифов" (конец XII - начало XIII в.), а также пытается доказать, что выпады против "армянской веры" или "армянской ереси", содержащиеся в памятниках новгородской литературы, ввиду их крайней резкости и необъективности, имеют в виду не монофиситов, а павликиан [13], забывая, что аргументацию против "армянской веры" русское богословие в значительной степени унаследовало от византийского, которое не стеснялось в полемике. Во второй половине X в. появилось, например, сочинение Никона Кающегося, где наряду с разбором действительных разногласий между армянской и греческой церквами, армянской церкви предъявляется в крайне резкой форме множество надуманных обвинений [14]. Айвазян считает, впрочем, что русские богословы в своих нападках на армянское учение, обряды и обычаи могли путать армян-монофиситов и армян-павликиан [15]. Но и это не представляется мне возможным, так как к XII-XIII вв. павликиан уже не было ни в Армении, ни в странах византийского культурного круга. Они растворились в тондракитах у себя на родине, богомилах в Болгарии, часть их бежала в Европу, слившись с движением катаров и альбигойцев. Пути этих трансформировавшихся армянских еретиков уходили, таким образом, совершенно в другом направлении. Попытка связать появление культа армянского святого с задачами борьбы против армянских еретиков в Византии и провести аналогию с событиями на Руси не выглядит убедительной не только потому, что исторические аналогии, тем более при временном разрыве в несколько веков (IX в. в Византии и конец XII-XIII в. на Руси), всегда сомнительны, но еще и потому, что Фотий, как было показано выше, преследовал иные цели, решительно вводя армянского святого в пантеон виднейших столпов восточного христианства. Но самым основным аргументом, опровергающим связь культа Григория (как, впрочем, и любого иного святого) с еретиками, является, по-видимому, простое напоминание о том, что иконография храмов никоим образом не могла повлиять на еретиков, представителей антицерковных вероучений, поскольку они отрицали храмы и, следовательно, не посещали и не строили их.

Однако вполне возможно иное объяснение: культ Григория Армянского должен был поддержать борцов за православие, могущих активно выступить против "еретиков армян". Вспомним красноречивое послание Никона Черногорца к отцу Герасиму в Иерусалим (XI в.) [16]. Из этого обстоятельного послания выясняется, что армяне-халкидониты вызывали нарекания со стороны единоверцев сохранением традиций, обычаев, культуры, а главным образом сохранением родного языка в богослужении. Не только стремление к унификации форм религиозной культуры [17], но и прежде всего страх перед возможным проникновением монофиситских тенденций в среду армян-халкидонитов заставляли единоверцев желать, чтобы они вели церковную службу на греческом или грузинском языках. Никон в защиту их вспоминает, что еще при Савве Освященном (VI в.) и Феодосии армянам разрешалось вести богослужение на родном языке и только трисвятую песнь они пели на греческом из-за прибавления "иже распныйся за ны", так как это добавление сохраняли Монофиситы [18].

В биографии св. Саввы рассказывается, что армяне, явившиеся к нему, получили разрешение совершать церковную службу на армянском языке, а в типике св. Саввы указано, что монахи могут читать Апостол и св. Евангелие "на их родном языке" [19].

Никон Черногорец, подтверждая подлинное православие этих армян, указывает на их полезную деятельность в качестве полемистов. "И доднесь отцы наши и патриархи берут их с богом на борьбу с врагами, когда на соборе возбуждается что-либо против еретиков-армян, так как они сведущи в их языке и писаниях. И недавно еще при блаженных патриархах в наше время случилось, как некоторые из них в весьма малом количестве не дали отнюдь еретикам (армянам) и слово испустить или языком шевельнуть, хотя еретиков-армян и было весьма много [20]. В документах монастыря Эсфигмена есть акт от 1037 г. игумена монастыря и прота Афона Феоктиста, армянина-халкидонита, который подарил своему "духовному брату" монаху

Никифору имение Селина на Афоне в вознаграждение за тридцатилетнюю миссионерскую деятельность в феме Харсиана [21]. Армяне-халкидониты вели активную миссионерскую деятельность в византийских провинциях и самом Константинополе, на Балканах и в Малой Азии, в Армении и Грузии, и, может быть, на Руси. Древнерусские полемические сборники свидетельствуют об актуальности борьбы с "армянским" вероисповеданием. В списке середины XVII в. помещены пять статей против "армянской ереси", в двух из них идет речь о poste, установленном армянской церковью "арача-ворке", т.е. речь идет не о павликианах, а о монофиситах. В самом начале статьи "Об армянской ереси" указано: "Сперва армяне [были] с нами объединены в православной вере до святого четвертого вселенского собора" [22]. Ясно, что "ересью" для русских православных, как и для Никона Черногорца, было вероисповедание, принятое армянской монофиситской церковью. Рукопись XVI в. содержит "Киприана, смиренного митрополита Киевского и всея Руси, ответ Афанасию, вопросившему о некоторых потребных делах", где также идет речь об "армянской ереси". Киприан в 1380 г. был московским митрополитом, а в 1382 г. переехал в Киев. В Киеве уже на рубеже XI-XII вв. существовала одна из древнейших армянских колоний [23], куда, очевидно, входили и монофиситы, и халкидониты.

В Киево-Печерском патерике, во втором послании "черноризца" Печерского монастыря Поликарпа к архимандриту Акиндину рассказывается об искусном враче-армянине "родом и верою". Врач-армянин противопоставлен "блаженному Агапиту", который наделен всеми христианскими добродетелями. Рассказ завершается полным раскаянием "иноверного и нечестивого армянина", отказавшегося от армянской веры и перешедшего в лоно русской православной церкви: "И постригся этот армянин в Печерском монастыре и тут кончил жизнь свою в добром исповедании" [24].

Л.А. Оганесян считает исторически неточным фактом то, что армянин "родом и верою" в XII в. оказался не христианином и уверовал в Христа лишь после того, как проникся верою в святого Агапита [25]. К.Н. Григорьян, полемизируя с этим утверждением, отмечает, что не только в XII-XIII, но и значительно позже, в XVII в., армяне часто и в летописях, и в официальных документах называют "иноверцами" [26].

В конце XIII в. в изложении обязательных условий при избрании епископа указывалось: "Не позволять в своей епархии православным вступать в браки, кумиться и брататься с армянами и латинами". В послании же митрополита Киприана к игумену Афанасию (1390-1405) содержится инвектива по адресу "армейской ереси" [27]. Мне представляется, что древнерусский автор рассказа о враче-армянине был хорошо осведомлен о том, что существуют армяне "родом и верою" и армяне только "родом", которых в средневековых источниках часто обозначали этнонимами тех народов, от церкви которых они восприняли конфессию [28]. Так, князя Габриэла (Гавриила), правителя Мелитины в конце XI в., Михаил Сириец называет греком, анонимная сирийская хроника - халкидонитом, а Гийом Тирский пишет, что Габриэл был "греком по вероисповеданию", но армянином "по племени, языку и обычаям" [29]. Это классическая формулировка для определения армянина-халкидонита, часто употреблявшаяся и в греческих, и в армянских источниках, Маттеос Урхаеци пишет о Филарете Врахамии (Варажнуни): "Он начал войну с верующими во Христа, потому что он был неверный христианин, его не признавал [своим] ни армянин, ни ромей, [так как], по обычаю и вере он был ромеем, а по отцу и матери армянином" [30].

В приписке Ассеманиевого евангелия (глаголицей в конце X - начале XI в. из Македонии) [31] упоминается Григорий Просветитель - "священно-мученик Великой Армении", и рядом с этой припиской помещена приписка, содержащая имя Иоанна Богослова, что свидетельствует о высоком авторитете Григория Просветителя в славянской церкви. Г.В. Абгарян, исследовавший армянское "Сказание о Борисе и Глебе", отмечает, что изображение Григория Просветителя

было помещено на стене Храма Спаса на Нередице в Новгороде, которое было закончено постройкой в 1198 г. именно в тот месяц сентябрь, который отмечен в приписке Ассеманиевого евангелия. Абгарян считает, что в XII-XIII вв., когда расписывался храм на Нередице, создавалась армянская версия "Сказания о Борисе и Глебе". Исследователь приводит и ряд других фактов, указывающих на общность взглядов армянских и русских деятелей культуры и книжности в конце XII - начале XIII в., и даже делает вывод о дружественных отношениях между русской и армянской церквами в этот период времени [32].

Итак, с одной стороны, резкое неприятие "армянской веры" русскими богословами и книжниками, а с другой - "дружественные отношения" - и то и другое подтверждается фактами. Это противоречие может быть разрешено, если мы учтем, что существовало две армянские церкви - монофиситская и халкидонитская и ко второй православные русские вполне могли испытывать "дружественные" чувства. В.Н. Лазарев отмечает суровость фресковой живописи Нередицы, эсхатологическое содержание росписей, отличающихся от трезвого духа новгородской религиозности. Ряд искусствоведов предполагает влияние армянского и грузинского искусства на эти росписи [33]. В начале века А.Д. Ерицов извлек выписки из "Иконописных подлинников" новгородской редакции конца XVI в., свидетельствующих о сохранении русской традиционной иконописью обязательных норм изображения Григория Просветителя. В этих правилах говорится о его внешнем облике: "...Пишется тако: подобием Василий Кесарийский; брада посветлее Васильевы, с проседью; риза святительская богородичь, в омофоре, исподь празелень дымчат, патрахиль вохра блед; власы оброслый; сух и черен" [34].

Исследователи отмечают, что соблюдая правила иконописания, регламентирующие черты внешнего облика святого, иконописцы изображали армянского просветителя в восточном типе, несколько не греша ни против национальных преданий армян, ни против требований исторической точности [35].

Изображение Григория находится в алтарной абсиде, где он занимает место крайнего справа в "отеческом" ряду. Святой облачен в фелонь, через плечи переброшен омофор с крестами, голова открыта, правой рукой он благословляет двумя перстами перед грудью, а в левой держит книгу. Фигура мощная, коренастая и большеголовая, пропорции укорочены [36]. Некоторые исследователи полагают, что это изображение Григория повторяет византийские образцы (мозаика в св. Софии IX в., миниатюра в меналогии Василия II (X в.), мозаика в Хосиос Лукас в Фокиде (XI в.), роспись в церкви Панагии (XI в.) [37], другие сближают его с изображениями святого в армянских и грузинских храмах [38]. Совершенно очевидно только то, что форма креста на омофоре Григория в вышеупомянутых византийских источниках - это ровные широкие полосы, а кресты омофора Григория храма Нередицы равноконечные с расширяющимися от центра ветвями. Этот тип креста был широко распространен в Армении с V-VI вв., и точно такие же кресты наблюдаются в изображении Григория Просветителя на Скеврском реликварии 1293 г., выполненном по заказу настоятеля монастыря Скевра в Киликии Константина в память о погибших защитниках крепости Ромкла [39]. В изображениях других святых, расположенных рядом с Григорием в абсиде Нередицы, форма креста - ровные широкие линии. Л.М. Меликсет-Бек связывает изображение Григория в русском храме с его изображениями в халкидонитских храмах Армении и Грузии (Атени, Бетани, Ахтала, Давид-Гареджа, Самтвиси) [40].

Среди святых дев в диаконнике представлена фигура великомученицы Рипсиме и просветительницы Грузии св. Нино. Еще А.И. Успенский отмечал своеобразный подбор святых в Спасе Нередицы, но, насколько мне известно, попыток объяснить это не предпринималось, за исключением банальных рассуждений о внимании к армянским святым, восходящем к временам вселенского согласия церквей. В эти рассуждения, правда, не очень вписывается появление изображения св. Нино, поскольку национальная грузинская концепция об обращении страны в христианство окончательно сформировалась только к 60-70-м годам X в. [41]

Такое сочетание святых в иконографической программе характерно для армяно-халкидонитских храмов (Ахталы, церковь Тиграна Оненца в Ани). В среде армян-халкидонитов культ Григория Армянского, одновременно и национальный и православный, приобрел особую значимость. А.М. Лидов считает, что специальным выделением образа Григория Просветителя составители программы алтарной росписи Ахталы стремились подчеркнуть неразрывную связь армян-халкидонитов с национальной культурной традицией, указать на изначальное единство и православие армянской церкви. В алтарной апсиде церкви Тиграна Оненца в Ани, посвященной Григорию Просветителю, среди святителей представлены не только Григорий Армянский, но и два его сына Аристаке и Вртанес, последовательно сменявших отца на епископском престоле Армении [42].

Составители иконографической программы Ахталы демонстрировали не только древние национальные традиции армянской халкидонитской церкви, но и тесную связь с грузинской монашеской традицией и в целом с грузинской церковью. Армяне-халкидониты издавна монашествовали вместе с грузинами, они обладали определенной автономией и, в частности, правом служить литургию на армянском языке [43]. Уникальный ряд из шести изображений наиболее почитаемых преподобных грузинской церкви воплощал в росписи Ахталы тему "армяно-грузинской общности". Ту же тему раскрывает и армяно-халкидонитская роспись церкви Тиграна Оненца в Ани, где к композиции, символически представляющей чудо основания грузинской церкви, сотворенное просветительницей Грузии св. Нино, вплотную примыкает житийная сцена "Видение св. Григория", которая, в свою очередь, изображает чудо основания армянской церкви. Иконографическими средствами подчеркнута символическая общность двух видений. Два чуда основания грузинской и армянской церквей предстают в армяно-халкидонитской иконографической программе как неразрывно связанные между собой события [44]. Особая роль Григория Армянского как просветителя не только Армении, но и всего Кавказа, издавна признанная на Кавказе, приобрела особую значимость в среде армян-халкидонитов [45].

Композиции с изображением св. Нино, не известные в грузинских росписях XI-XIII вв., возможно, существовали в армяно-халкидонитской росписи Киранца. Исключительный интерес к св. Нино в армяно-халкидонитской среде определен не только значением этой святой для истории Грузии, но и легендой о сотрудничестве св. Нино с Григорием Армянским. Легенда сложилась в Армении к VI в. и изложена в "Истории" Мовсеса Хоренаци.

Лидов справедливо полагает, что иконографическая программа росписи Ахталы является ценнейшим историческим источником, способным заменить не дошедшие до наших дней политические и богословские трактаты. Она воплотила особое мировоззрение армян-халкидонитов, в основе которого лежала последовательная ориентация на Византию и Грузию при сохранении неразрывных связей с национальной армянской средой [46].

В росписи храма Спаса Нередицы не только изображение св. Григория и св. Нино напоминают росписи армяно-халкидонитских храмов. Ряд особенностей иконографической программы: изображение Христа в образе белого, как лунь, старца "ветхого деньми", который символизировал вечность второго лица Троицы, изображение в куполе Христа Пантократора (а не его Вознесения), внимание к ветхозаветным персонажам, цикл Богоматери и сцены Страшного суда - сходны с иконографической программой Ахталы, а также с программой церкви Феодора Стратилата в Новгороде [47], где появилось второе по времени изображение Григория Просветителя.

В Хутынском монастыре на правом берегу Волхова, по-видимому, были построены две церкви во имя Григория Просветителя: первая - в 1445 г., вторая - в 1535-1536 гг. Последняя в XVII в. была перестроена, и ее изображение сохранилось в альбоме путешественника XVII в. Адама

Олеария и на иконе "Видение Хутынского пономаря Тарасия", находящейся в Новгородском музее. Судя по этим изображениям, Хутынская церковь была центрическим столпообразным сооружением: Халпахчян

отмечает явно прослеживающуюся в данном сооружении аллюзию на Звартноц (Храм Бдящих сил), построенный в конце VII в. армянским католикосом Нерсесом III Строителем, приверженцем халкидонитства. Звартноц, имевший центрически-высотную ротондообразную конструкцию, был посвящен Григорию Просветителю [48].

И вновь, таким образом, мы сталкиваемся с возможностью существования в Новгороде армяно-халкидонитской общины. Православные церкви не могли привлекать армян-монофиситов, а церкви в честь Григория Армянского не могли быть рассчитаны только на русскую паству.

Нам известно, что в Западной и Южной Руси, в Киевском и Галицко-Волынском княжестве с XI-XII вв. существовали армянские колонии, в основном монофиситские. В Киеве, Луцке, Львове, Каменец Подольском и других городах были построены армянские церкви. Армяне, жившие в этих колониях, кроме права на строительство церквей, имели право на самоуправление и суд, занимались торговлей, ремеслами, сельским хозяйством, служили в войске [49]. А в Северо-Восточной Руси, по-видимому, жили православные армяне. Известно, что армяне участвовали в возведении храмов во Владимиро-Суздальском княжестве. Вместе с тем участие иноверцев в строительстве культовых сооружений запрещалось во всех средневековых религиях. Следовательно, мастера, участвовавшие в строительстве храмов Северо-Восточной Руси, были армянами-халкидонитами. Вероисповедная общность позволяла армянам строить храмы вместе с русскими мастерами.

Помимо косвенных данных о присутствии армян в Северо-Восточной Руси (граффити, топонимы) [50] существует и аргумент *ex silentio*, достаточно убедительный в отличие от аргументов такого рода. Армяне-халкидониты обычно не выделялись из православной паствы их единоверцами. Греческие и грузинские источники именовали их "греками" (ромеями) или "грузинами", да и армянские средневековые авторы отказывались признавать за принявшими халкидонитство от греческой или грузинской церковью армянами армянское происхождение [51]. Эта традиция, пришедшая из Армении и Византии, очевидно, была унаследованной русскими книжниками. Во всяком случае, они называют царевну Анну из Македонской династии "грекыня", армянская же церковь на берегу Волги именуется "греческой палатой".

А.П. Смирнов считает, что центром армянской колонии, возникшей в городе Болгары еще до эпохи монгольского завоевания, являлась "Греческая палата", находившаяся на западе от городища и представляющая развалины христианской церкви. К этому же времени он относит и ряд армянских надгробий 784, 770 и 757 гг. армянского летоисчисления (XIV в. н.э.) [52]. Наиболее ранним памятником, свидетельствующим о пребывании армян в Болгарах Смирнов полагает могильную плиту 1121 года, обнаруженную у Греческой палаты, за пределами городища [53]. Смирнов устанавливает, что в Волжских булгарах наряду с армянами - торговыми людьми были и армяне-ремесленники, мастера, строители, каменотесы.

Волжский путь входил в ту магистраль, которая соединяла Закавказье с Северо-Восточной Русью и именовалась "армянской дорогой", она шла от Ирана к южным берегам Каспийского моря через северо-восточные границы Грузии и Албанию к устью Волги и далее через Булгарское царство. С Волгой Новгород был связан несколькими путями: селигерский, мстинский, ладого-волжский, вытегро-шекснинский" [54]. Эта дорога, очевидно, стала особенно актуальной, когда путь "из варяг в греки" (от Балтийского моря через Новгород, Смоленск, Киев вниз по Днепру к Черному морю) был заблокирован нашествием сельджуков, а позднее монголов.

Русский летописец Повести временных лет знает, что Яфету достались Армения Великая и Малая, "Колхис" и "Альвания", т.е. Грузия и Албания [55]. Давность не только военных, но и торговых путей, связывающих Северо-Восточную Русь с Закавказьем, подтверждается археологическими свидетельствами. Рассмотрев эти данные, И. А. Орбели, резонно замечает: "Не будем же мы объяснять брак юной грузинской царицы с суздальским княжичем случайностью, вызванной фантазией одного из членов высокого собрания знатнейших феодалов Грузии" [56]. Эмир Картли Абул-Асан рекомендовал этому собранию "сына русского владетеля Андрея, великого царя, которому подчиняются триста царей тамошних мест, осиротевшего в юном возрасте, изгнанного его дядей Савалтом (Всеволодом Большое Гнездо) и вынужденного оставить родную страну и бежать к кипчакскому царю в город Свиндж (Свияж)". Женившись в 1185 г. на царице Тамар, Юрий Боголюбский во главе грузинского войска, в которое влились и его "русы", совершил поход на Каре, Эрзерум, Ганджу, Партав и Ширван. Результатом его походов было освобождение Двина [57]. При дворе царицы Тамар ряд важнейших постов занимали армяне-халкидониты (Иванэ Захарид, например, - сначала управляющий дворцом, а потом атабег - высший титул при грузинском дворе). Эмир Картли, делавший доклад о Юрии как кандидате в женихи грузинской царицы, был армянином-халкидонитом из рода Арцруни. В качестве эмира он поддерживал торговые связи с Северо-Восточной Русью, а когда в результате его политики состоялся брак Тамар с русским князем, он построил в Тбилиси храм в честь Юрия, посвященный Андрею Первозванному, известный как Георгиевская, Иоанно-Богословская церковь или Лурдж-монастери. Его декор, по мнению искусствоведов, близок к орнаментальным мотивам порталов собора Рождественского монастыря во Владимире [58].

Юрий Андреевич упомянут в двух армянских надписях из Санаинского монастыря (1185 и 1191 гг.) [59]. К этому периоду относится и письмо монаха того же монастыря Григора Тугеорди к Киликийскому католику Григорию IV Отроку. Григор Тугеорди предложил католику в борьбе с византийской церковью опереться на поддержку франков, сирийцев и русской церкви [60]. С.Т. Еремян считает, что в половецких степях, граничащих с северной Грузией, существовали армянские торговые фактории. В приписке армянской рукописи указано, что она куплена в 1193 г. в стране "Дешти Кипчаке" [61], одном из пунктов на торговом пути между Арменией и Грузией и Северо-Восточной Русью. Армяно-халкидонитские колонии в Грузии принимали деятельное участие в этой торговле.

Как упоминалось выше, армяне, жившие в Западной и Южной Руси, - в основном монофиситы, там строились армянские церкви и учреждались епископаты, подвластные Эчмиадзинскому католику. А во Владимиро-Суздальском княжестве, так же как и в Новгороде, нет армянских церквей и тем более армянских священников и епископов, нет данных о вероисповедной принадлежности переселившихся сюда армян, однако, если учесть, что армяне, функционировавшие во Владимиро-Суздальском княжестве и в Новгороде, строили и расписывали православные храмы, то они могли быть только армянами-халкидонитами.

В православных - греческой, болгарской, сербской, грузинской и, очевидно, русской церквях православные армяне пользовались равными правами с единоверцами и даже иногда не именовались армянами. Армяне-халкидониты - это группа, выделившаяся в силу конфессиональной и культурной трансформации из армянского этноса и сыгравшая серьезную роль в истории стран византийского культурного круга. Восприимчивость армян-халкидонитов к различным культурным влияниям и их "индукторная" роль связаны с более широким, нежели у их соотечественников-монофиситов, кругозором, обусловленным выходом на конфессионально близкие им страны восточного православного мира. Широта восприятия становится затем фактором культурного развития и культурного влияния этой группы. Они в определенной степени предвосхитили современный экуменизм, поддерживая идею сближения и объединения христианских конфессий, в процессе осуществления которой они могли бы оказаться в роли незаменимых посредников.

Пожалуй, никто сейчас не сомневается ни в многоплановости, ни в частоте контактов Древней Руси и Армении как прямых, так и опосредованных через Византию и диаспоры: армянскую и древнерусскую (Поволжье, Крым, Болгария).

Связи Армении с Русью в XI-XIV вв. были многогранными: общественно-политические, религиозные, экономические, информационные, этнокультурные. Комплексное изучение армяно-русских связей в X-XIV вв. возможно только на основании всей массы источников, нового прочтения уже известных и введения в оборот новых данных. Я.Р. Дашкевич справедливо отмечает, что очень мало изучены вопросы общественно-политических связей Древней Руси и Армении, трансформировавшихся в условиях исчезновения армянской государственности в контакты конфессионального характера [62].

И, добавлю я, они не могут быть изучены удовлетворительным образом до тех пор, пока армяне рассматриваются как конфессиональное и культурное единство. Наличие в среде армянского этноса значительной халкидонитской общины и ее активность в Византии и странах византийского культурного круга - проблема, к которой мы едва подошли, и ее изучение может не только пролить определенный свет на вопросы армянской колонизации, но и заполнить некоторые лакуны нарративных источников.

[1] Лазарев В.Н. Скульптура Владимиро-Суздальской Руси // История русского искусства М., 1955. Т. 1. С. 396-441.

[2] Халпахчян О.Х. Культурные связи Владимиро-Суздальской Руси и Армении, м., 1977. С. 13-14; см. также: Лелеков Л.А. Искусство Древней Руси в его связях с Востоком // Древнерусское искусство. М., 1973. С. 55-80.

[3] Орбели И.А. Албанские рельефы и бронзовые котлы // Избр. труды. Ереван, 1963.

[4] Айвазян К.В. Культ Григория Армейского, "армейская вера" и "армейская ересь" в Новгороде (XIII-XVI вв.) // Русская и армянская средневековые литературы. Л., 1982. С. 255-272 и след.

[5] Айвазян К.В. Древнерусские источники периода Киевской Руси (XI-XII вв.) о Григории Просветителе, "армейской вере" и "армейской ереси" // Литературные связи. Ереван, 1981. Т. III. С. 5-82; Он же. Культ Григория Армейского... С. 255-332. См. указанную литературу о русско-армянских исторических и культурных связях (С. 256-257 и след.).

[6] Айвазян К.В. Культ Григория Армейского... С. 271-333.

[7] Ter-Nersessian S. Les portraits de Grégoire l'Illuminateur dans l'art Byzantin // Byzantion. 1966. Т. 36; fasc. 2. Bruxelles, 1967. P. 388.

[8] Айвазян К.В. Древнерусские источники... С 92.

[9] Айвазян К.В. Культ Григория Армейского... С. 259-272,

[10] Мелик-Бахшян С.Г. Павлукянское движение в Армении. Ереван, 1955. Хотя существует солидно фундированная работа Н.Г. Гарсоян (The Paulician Heresy. A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire. Hague;

Paris, 1967), а источники переведены Р.М. Бартикяном (Бартикян Р.М. Источники для изучения истории павликианского движения. Ереван, 1961).

[11] Казакова Н.Л., Лурье Я.С. Антжреодальные еретические движения на Руси XIV - начала XVI в. М.; Л., 1955. С. 35-55 и след.

[12] Айвазян К.В. Культ Григория Армейского... С. 306-309.

[13] Там же. С. 309-317.

[14] Троицкий И. Изложение веры армянской. СПб., 1875. С. 248.

[15] Айвазян К.В. Культ Григория Армейского... С. 328.

[16] Марр Н.Я. Аркауи, монгольское название христиан в связи с вопросом об армянах-халкидонитах // ВВ. СПб., 1905. Т. XII. Прил. С. 33-36,

[17] В этой области восточная церковь была гораздо терпимее западной.

[18] Марр Н.Я. Указ. соч. С. 35.

[19] Там же; Мурадян П. Неопубликованная статья Н.Я. Марра об "Аркауи" // Изв. Академии наук АрмССР. Обществ. науки. 1964. № 12. С.51-52; Дмитриевский А. Путешествие по Востоку и его научные результаты. Киев, 1890. Прил. II. С. 181.

[20] Марр Н.Я. Указ. соч. С. 36.

[21] Actes d'Esphigmenou / Ed. diplomatique par J. Lefort. P., 1973. P. 45.

[22] ГНБ. Софийская рукопись № 1245. Л. 229.

[23] Халпахчян О.Х. Культурные связи Владимиро-Суздальской Руси и Армении. С. 10-11.

[24] Киево-Печерский патерик по древним рукописям. Киев, 1870. С. 88-93.

[25] Оганесян Л.А. История медицины в Армении с древнейших времен и до наших дней. Ереван, 1946. Ч. II. С. 68.

[26] Григорьян К.Н. Из истории русско-армянских литературных и культурных отношений (X - нач. XX в.). Ереван, 1974. С. 24-25.

[27] Там же. С. 25.

[28] Арутюнова-Фиданян В.А. Армяне-халкидониты на восточных границах Византийской империи (XI в.). Ереван, 1980. С. 57-75.

[29] Каждан А.П. Армяне в составе господствующего класса Византийской империи. Ереван, 1975. С. 129-130.

[30] Маттеос Урядецы. Хронография. Валаршапат, 1898. С. 206.

[31] Codex Vaticanus. 3. Slavicus glagoliticus.

- [32] Абгарян Г.В. К проблеме предполагаемой греческой версии "Сказания о Борисе и Глебе" // Русская и армянская средневековые литературы. С 247-248.
- [33] Лазарев В.Н. Искусство Новгорода. М.; Л., 1947. С. 36.
- [34] Ерицое А.Д. Первоначальное знакомство армян с северо-восточной Русью до воцарения дома Романовых в 1613г.//Кавказский вестник. 1901.№ 12. С. 50,51.
- [35] Григорьян К.Н. Из истории... С 20.
- [36] Каковкин А.Я. Об изображении Григория Просветителя на реликварна 1293 г. // Вестн. обществ, наук АН АрмССР. 1971. № 11. С 84.
- [37] Ter-Nersessian S. Les portraits de Grigoire... P. 386-395.
- [38] Меликсет-Бек Л.М. Грузинские источники об Армении и армянах. Ереван, 1936, С 260.
- [39] Ter-Nersessian S. La reliquie de Skevra et l'orfèvrerie cilicienne aux XIIIe et XIVe siècles // Revue des études arméniennes. P., 1964. T. 1. P. 121-134,143-147; Каковкин А.Я. Указ. соч. С. 84-88.
- [40] Меликсет-Бек Л.М. Об армяно-грузино-латино-русской версиях гомилий, связываемых с именем Иоанна Богослова // ВВ. М., 1960. Т. XVII. С. 72.
- [41] Мурадян П.М. Кавказский культурный мир и культ Григория Просветителя// Кавказ и Византия. Ереван, 1982. Вып. 3. С. 19.
- [42] Lidov A. The mural paintings of Akhtala. М., 1991. P. 39.
- [43] Арутюнова-Фиданян В А. Указ. соч. С. 76.
- [44] Lidov A. Op. cit. P. 75.
- [45] Мурадян П.М. Кавказский культурный мир... С. 9-20.
- [46] Lidov A. Op. cit. P. 76.
- [47] О протоевангельском цикле в византийских и древнерусских памятниках см.: Лазарев В.Н. История византийской живописи. М., 1986. С. 93 и след.
- [48] Халпахчян О.Х. Армяно-русские культурные отношения и их отражение в архитектуре. Ереван, 1957. С. 17-18. Исследователь полагает, что этот тип храма (Звартноц), нашедший широкое распространение в Армении и Грузии, знаменовал новый этап и в русской архитектуре (Там же).
- [49] Айвазян К.В. Культ Григория Армейского... С. 305-306.
- [50] Там же. С 306-308.
- [51] Арутюнова-Фиданян В Л. Указ. соч. С 60-61.

- [52] Смирнов А.П. Волжские булгары//Тр. Гос. истор. музея. М., 1951. Вып. XIX. С. 59-60.
- [53] Там же. С 143
- [54] Рыбина ЕЛ. Археологические очерки истории новгородской торговли. М., 1978. С. 23.
- [55] ПСРЛ. СПб., 1846. Т. 1. С. 2.
- [56] Орбели ИЛ. Указ. соч. С. 360,
- [57] Картлис Цховреба. СПб., 1850. Ч. I, вып. 2. Груз, текст / Изд. Броссе. С. 284-285; Очерки истории СССР. IX-XIII вв. М., 1958. С. 573.
- [58] Халпахчян О.Х. Культурные связи Владимиро-Суздальской Руси и Армении. С. 34.
- [59] Еремян С.Т. Юрий Боголюбский по армянским и грузинским источникам // Тр. Ереванск. гос. ун-та. 1946. Т. 23.
- [60] Дашкевич Я.Р. Древняя Русь и Армения в общественно-политических связях XI-XIII вв. (Источники, исследования, темы)//ДГ, 1982 г. М., 1984. С. 180-181.
- [61] Еремян С.Т. Указ. соч. С. 392-393.
- [62] Дашкевич Я.Р. Указ. соч. С. 194. См. там же обзор источников и посвященной им литературы (С 179-182 и след.).